

Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião

Rondinele Laurindo Felipe

CRISTIANISMO E KÉNOSIS: RENÉ GIRARD E GIANNI VATTIMO EM DIÁLOGO

Juiz de Fora

2017

Rondinele Laurindo Felipe

Cristianismo e Kénosis: René Girard e Gianni Vattimo em diálogo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper Pires

Juiz de Fora

2017

"A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos."

(RUBEM ALVES)

RESUMO

O tema desta pesquisa é a noção de cristianismo no diálogo entre René Girard e Gianni Vattimo. Para tanto, argumenta-se que a ideia central que vincula os dois autores é a compreensão de cristianismo como *kénosis* (enfraquecimento). Aborda-se essa noção levando em conta a teoria girardiana do sagrado natural. A ideia de sagrado é estruturante, pois, a partir dele, sabe-se que o religioso funda-se na violência humana. O homem é governado por um desejo de apropriação mimética, o que conduz a rivalidades. A violência quando se exasperava nas sociedades primitivas gerava conflitos de tal ordem que se fazia necessário o sacrifício para conter a crise que ameaçava extirpar todo grupo. Do sacrifício expiatório nascia o sagrado que se sustentava nas formas de ritos, interditos e rememoração do sacrifício. O cristianismo, interpretado por Girard e Vattimo, revela e denuncia esse mecanismo fazedor de vítimas, indicando que a vítima é inocente. Portanto, para falar de *kénosis* e secularização, Vattimo recorre a essa ideia de perda dos elementos do sagrado. Com a dissolução do sagrado, o cristianismo aparece em sua forma enfraquecida (*kénosis*), sendo a *caritas* um modo de rejeitar a violência humana.

PALAVRAS-CHAVE: *Mimesis*. Violência. Bode expiatório. Sagrado natural. Cristianismo. *Kénosis*. Secularização.

ABSTRACT

The theme of this dissertation is the notion of Christianity in the intersection of ideas between René Girard and Gianni Vattimo, focusing on the central idea connecting both authors, which is Christianity as *kénosis* (weakening). This notion is approached considering Girard's theory about the natural sacred. The idea of sacred is keypoint, because it is the way by which the religious experience is founded on the human violence. Men are guided by a desire for mimetic appropriation, which leads to rivalries. When violence became intense among the primitive societies, it triggered so much disturbance that sacrifice was required to keep the crisis under control in order to avoid the extinction of the whole group. The sacred was born from the expiatory sacrifice, expressing the rites, the interdicts and the remembrance of the sacrifice. Christianity, according to Girard's and Vattimo's perspective, reveals and condemns this process that breeds victims, pointing out that the victim is innocent. Therefore, in order to discuss *kénosis* and secularization, Vattimo uses this idea of a decrease in the elements of sacred. With the sacred in dissolution, Christianity assumes its weakened form (*kénosis*), and *caritas* becomes a way of rejecting the human violence.

KEYWORDS: *Mimesis*. Violence. Scapegoat. Natural sacred. Christianity. *Kénosis*. Secularization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 –	
O SAGRADO NATURAL: UMA LEITURA A PARTIR DE GIRARD	
.....	15
1.1 – A estrutura do desejo mimético	16
1.2 - <i>Mimesis</i> e o desejo triangular	19
1.3 - Primeiro grande pilar do religioso: os interditos	22
1.4 - Segundo grande pilar do religioso: os ritos	27
1.4.1 - Interditos e crise de antagonismo: o ritual do sacrifício	30
1.5 - Girard e Vattimo: Do religioso primitivo à peculiaridade do cristianismo	37
CAPÍTULO 2 –	
O MECANISMO INCONSCIENTE DO SISTEMA VITIMÁRIO E O CRISTIANISMO	
.....	42
2.1 - O mecanismo do bode expiatório: as marcas vitimárias e o desconhecimento dos perseguidores	43
2.2 - O sistema girardiano: uma leitura sacrificial	47
2.3 - A dissolução do sagrado natural: a especificidade da cultura judaico-cristã	49
2.4 - A singularidade da Bíblia: uma leitura comparativa	54
2.5 - Cristianismo como chave de leitura do sagrado natural	56
2.6 - A paixão de Cristo	59
2.7 - As coisas ocultas reveladas nos evangelhos	63
2.8 - A preocupação moderna com as vítimas	67
2.8.1 - Uma leitura não sacrificial	69
2.9 - Limites do sistema girardiano: uma leitura desmistificada	73

CAPÍTULO 3 –

CRISTIANISMO COMO RESPOSTA AO SAGRADO NATURAL

.....	76
3.1 - <i>Kénosis</i> , uma leitura vattimiana	77
3.2 - Cristianismo, secularização ou modernidade	82
3.2.1 - Secularização: um diálogo entre Girard e Vattimo	87
3.3 - Morte de deus e fim da metafísica: Heidegger e Nietzsche	90
3.4 - Superação da metafísica: o pensamento hermenêutico de Vattimo	92
3.5 - <i>Caritas</i> , um diálogo entre Vattimo e Girard	100

CONCLUSÃO –

.....	107
-------	------------

REFERÊNCIAS	111
--------------------------	------------

INTRODUÇÃO

“Descobrir Girard significou descobrir que Jesus tinha vindo para revelar qualquer coisa que as religiões naturais não haviam revelado e que consistia na revelação do sistema vitimário que está na base das religiões” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 28). Essa frase de Vattimo sintetiza o que configura seu ponto de partida da noção de cristianismo em termos enfraquecidos. A noção de cristianismo em Vattimo envolve fundamentalmente o entendimento do que para ele significa *kénosis*: o esvaziamento de Deus. Em parte, Vattimo sustenta essa ideia interpretando a carta de Paulo aos Filipenses (2,5). Entretanto, como se pretende mostrar, a leitura que faz de Girard se mostra decisiva para uma melhor compreensão do que representa o enfraquecimento de Deus visto na perspectiva não vitimária e, por consequência, não violenta. Ora, se o entendimento de sagrado natural e sua total revelação levada a efeito na paixão de Cristo sustenta a noção de cristianismo em Vattimo, propõe-se perceber como se estrutura o pensamento de Girard e, conseqüentemente, a noção de *kénosis* que se constrói em torno do sagrado violento. É interessante perceber que Vattimo faz essa leitura não sacrificial a partir da noção girardiana da paixão de Cristo, conquanto em Girard o cristianismo ganha um caráter revelador daquele modelo de religião fundada na violência, com o sacrifício das vítimas. Há, desse modo, um ponto de aproximação entre os pensamentos desses dois autores, especialmente no que se refere ao caráter singular e revelador do cristianismo, evidenciado na apropriação que Vattimo faz da leitura de Girard, no sentido de constituir sua leitura do significado e sentido do cristianismo e *kénosis* na história do ser. Dessa maneira, instaura-se um diálogo entre esses autores.

Partindo da noção compartilhada de que o cristianismo, em certa medida, mostra o que as religiões antigas não puderam ou não quiseram revelar, levando ao enfraquecimento da violência, pretendemos em princípio esclarecer como funciona a estrutura dessas religiões, já que o sentido no qual Vattimo sustenta a ideia de cristianismo (quando destaca o que para ele tem de peculiar) é, em parte, devedor do pensamento de René Girard. Dessa maneira, a tentativa aqui será de explicitar algumas teorias de Girard, de modo a contribuir para elucidar melhor a noção de cristianismo, cujo propósito se desenvolve no sentido da dissolução dos elementos violentos do sagrado. O cristianismo na visão desses autores rompe com a lógica sacrificial que sustentava a ordem social arcaica. Pode-se, nesse sentido, argumentar sobre quando, a partir dessa perspectiva, Deus assemelha-se ao humano revelando que as religiões primitivas se originaram de sacrifícios humanos, levando à conclusão de que o cristianismo

seria um movimento contrário à violência sacrificial e, portanto, enfraqueceria esses valores. Pretende-se, nessa pesquisa, perceber como Vattimo sustenta essa ideia de enfraquecimento, tendo como pressuposto a *kénosis*, iniciada com a encarnação de Cristo: “Jesus não encarna para fornecer ao Pai uma vítima adequada à sua ira, mas vem ao mundo para revelar e, portanto, também para liquidar o nexo entre a violência e sagrado.” (VATTIMO, 1996, p. 28). É notável que, a partir dessa citação, o pensamento de Girard se mostra estruturante para a compreensão de cristianismo em Vattimo.

Não se pretende abordar o complexo pensamento de Girard em todos os seus contornos. Antes, nossa intenção é bem mais modesta. Ela se circunscreve a perceber o nexo entre sagrado e violência a fim de notar a especificidade do cristianismo frente ao “sagrado natural”. Isso é feito na perspectiva de que percorrer esse caminho é elucidativo na compreensão da noção de cristianismo como enfraquecimento (*kénosis*), visto que a aproximação entre Girard e Vattimo propicia um melhor entendimento de como no cristianismo as estruturas fortes da violência fundadora do sagrado se definham. É importante observar que na obra *Cristianismo e relativismo*, escrita a quatro mãos, a ideia, apontada por Girard, de que com o cristianismo a violência fundadora é revelada e denunciada é também compartilhada por Vattimo.

Nas palavras de Vattimo, “Girard mostrou, a meu ver de forma convincente, que se existe uma verdade “divina” no cristianismo, esta consiste precisamente no desvendar-se dos mecanismos violentos dos quais nasce o sacro da religiosidade natural [...]” (VATTIMO, 2004, p. 54). Assumindo o reconhecimento expresso pelo próprio Vattimo da importância do pensamento de Girard para sua compreensão de cristianismo, delineiam-se algumas perguntas. Em que consiste essa “verdade divina” do cristianismo demonstrada por Girard? Elaborada de outra maneira: o que caracteriza a especificidade do cristianismo? Como ele chega a essa noção? Quais são as consequências dessa leitura na elaboração de Vattimo sobre sua concepção do que seria o núcleo central do cristianismo?

Poderíamos, como possibilidade de abordagem do tema, destacar diretamente a especificidade do cristianismo em Girard e como Vattimo se apropria disso. No entanto, caso assim procedêssemos, o alcance dessa noção não seria totalmente percebido. Por isso, optamos por dar um passo atrás, nuançando a estrutura do sistema religioso arcaico. Vattimo, por sua vez, pressupõe, mas não percorre toda a construção girardiana para se chegar à ideia de sagrado e entender a razão de esse sagrado perder sua força no cristianismo. Tentaremos adentrar aqui no caminho pressuposto, mas não explorado por Vattimo, sobre o mecanismo

do sagrado violento que envolve o que se denomina de sagrado natural, tentando encontrar pontos de convergências e divergências entre os dois autores.

Para o início do percorrer desse caminho, adotaremos a seguinte pergunta diretriz: como surge a violência no interior de um grupo social, e como o sagrado se insere nessa dinâmica? Segundo Girard, o sagrado se encontra intimamente ligado à violência, ou melhor, o sagrado é uma forma de violência que nasce da violência. Dito de outro modo, o sagrado, na forma exemplar do sacrificial, é carregado de violência, mas funciona como instrumento regulador da violência generalizada no interior das sociedades. A violência contra uma vítima canaliza a violência coletiva, estabelecendo uma convivência possível entre os indivíduos, permitindo assim a continuidade da coesão social de um grupo. Nesse caso, é promissor tentar entender esse indivíduo constituído na reciprocidade da violência coletiva, investigando as origens dessa violência que leva à necessidade do sagrado. Este também é marcado pela violência. Porém, como será demonstrado, é uma violência menor que, ao apaziguar a violência generalizada, possibilita a manutenção da coesão social, evitando o esfacelamento de um grupo social.

Esses temas nos movem na direção da base do sistema girardiano, ou seja, para sua antropologia. Nela, encontramos seu conceito mais fundamental: imitação, do grego *mimesis*. Para ele, o ser humano é movido por esse desejo de imitação. É daqui que brota toda violência. Conquanto, deve-se ter em mente que, paradoxalmente, a *mimesis* é tanto raiz da violência quanto integração dos grupos primitivos em torno da violência fundadora. Quando, pelo contágio mimético, os homens se reuniam em torno da vítima, o mesmo mimetismo que integrou esse grupo na ação da violência coletiva passa a ser o ponto de união e manutenção da comunidade. Nesse caso, é pertinente mostrar que o cerne do pensamento girardiano é o mimetismo que, inclusive, é o pressuposto para entender a noção de cristianismo, pois, segundo Girard (2002, p. 136), o cristianismo revela que a *mimesis* envolve não apenas um caráter comportamental do homem, mas mostra que o sagrado, o religioso arcaico, fundou-se e se manteve na esteira do mimetismo humano e na violência sacrificial.

Antes de adentrarmos pelas veredas do pensamento de Girard, cabe instruir nosso leitor sobre outro aspecto: se o ponto central dessa pesquisa é a noção de cristianismo e *kénosis*, o que se ganha em fazer esse retorno a elementos tão estruturantes do pensamento de Girard? Em primeiro lugar, veremos que, de acordo com a leitura proposta, a noção de sagrado explicita os fundamentos da violência humana, bem como a função dos sacrifícios como apaziguadores da violência coletiva. Isso é importante porque veremos que, segundo a teoria girardiana, o cristianismo revela essa estrutura. Ora, se também para Vattimo o

enfraquecimento do ser, assistido pela dissolução do sagrado e da violência levada a efeito pela cultura cristã, é possibilitado por uma leitura menos violenta do cristianismo, tentaremos efetuar a devida aproximação dessas ideias e mostrar como a abordagem de Vattimo é seletiva e busca correspondentes filosóficos a certas categorias antropológicas de Girard.

Vattimo (2004, p. 149), inspirado por Girard, diz que o evento Cristo se inspira no amor e não na lógica vitimária das religiões arcaicas. Partindo desse pressuposto, por que nas reflexões de Vattimo o tema do mimetismo pouco aparece, uma vez que sua noção de cristianismo passa por essa ideia girardiana da dissociação entre o sagrado e a violência? A aposta teórica desse trabalho é que, para entender a noção de cristianismo aqui proposta, deve-se ter em mente que o mimetismo é o motor da violência coletiva e também agregador dos grupos em torno do sacrifício, e que com o cristianismo esse dado é revelado e desmascarado. A violência que moveu o sagrado natural é denunciada. Conforme Vattimo (1996, p. 42), Jesus veio para revelar e mostrar a relação entre caridade e Deus, e consequentemente entre todos os homens. Contudo, sabemos que no cristianismo a responsabilidade pela violência é inteiramente humana, porque humano é o desejo de apropriação mimética que faz desencadear a violência coletiva. Nesse caso, a hipótese que nos move, considerando o lugar basilar do mecanismo mimético, é que Vattimo não dá muita ou nenhuma importância a esse aspecto que aparece plenamente revelado no cristianismo. Certamente, Vattimo adota a perspectiva de que o cristianismo é um operador da redução da violência ao revelar o sagrado natural. Porém, o desejo mimético, como aquilo que mobiliza essa violência, recebe pouca ou nenhuma atenção.

Dessa maneira, será abordado como funciona o desejo mimético e em que medida este desencadeia a violência de que tanto falam Girard e Vattimo. No momento adequado buscar-se-á mostrar que a violência da qual fala Girard é uma verdade antropológica em que emerge o sagrado. Com Vattimo (2010, p. 47), essa violência ganha um sentido ético, moral, de imposição de verdades, de autoritarismo. Mas, pensemos primeiramente em nível comportamental para se chegar no porquê dessa redução da violência propiciada no cristianismo e seu revelar das estruturas fortes e violentas.

Em poucas palavras, a intenção dessa dissertação é partir da noção de *mimesis*, base da antropologia girardiana. Ela mostra como emerge a violência e a consequente necessidade do sagrado natural. Não obstante ser ele uma forma de manter a coesão social evitando a disseminação desenfreada da violência, ele é também violento. As justificativas para isso são duas. Em primeiro lugar, o cristianismo emerge como contraposição ao sagrado natural. Portanto, compreender em que medida no cristianismo acontece a redução de certa violência

requer abordar o sagrado natural, sabendo que a ideia diretriz é o conceito de *mimesis*. Feito isso, tentaremos mostrar que a noção de sacrifício fundamenta as bases das religiões arcaicas. A morte expiatória, a violência contra uma vítima gera o sagrado natural. Dessa maneira, violência e religião não são temas desconexos e opostos, mas estruturantes para se entender o nascimento do sagrado.

Além disso, será demonstrado que o cristianismo desarticula o religioso primitivo ao revelar o mecanismo inconsciente dos mitos de fundação. Em outras palavras, os sacrifícios nas sociedades primitivas só funcionavam porque os grupos primitivos acreditavam que as vítimas eram de fato culpadas. Quando o cristianismo revela esse segredo, o sagrado perde sua força. É com a dissolução do sagrado que o cristianismo emerge como vertente secularizada, esvaziado de conotações violentas. O cristianismo, dessa maneira, denuncia a violência do sagrado, priorizando e protegendo as vítimas e denunciando os perseguidores. É preciso lembrar que Vattimo e Girard sustentam que com o cristianismo há uma substituição, amor e caridade se contrapõem a toda violência. Vattimo vai além ao dizer que o cristianismo em sua face enfraquecida desarticula qualquer imposição que para ele é também uma forma de violência. A rigor, a filosofia de Vattimo caminha nesse sentido de dissolução da violência. Como veremos, dentre as diversas faces que o cristianismo assume, o traço central no pensamento de Vattimo é a noção de *kénosis*. Em segundo lugar, Vattimo pressupõe esse construto em torno do sagrado natural na sua noção de cristianismo e *kénosis*, mas não a explora em suas obras. Como consequência, suspeita-se que isso gere uma leitura parcial e, por vezes, romantizada do cristianismo.

CAPÍTULO 1 -

O SAGRADO NATURAL: UMA LEITURA A PARTIR DE GIRARD

O propósito desse capítulo é tratar da noção girardiana de sagrado. Nesse caso, será abordado em que medida o mimetismo é estruturador do pensamento de Girard, bem como o que se denomina nessa pesquisa de sagrado natural. Girard parte da noção de que há uma competitividade entre os seres humanos. Eles sempre desejam as mesmas coisas, tendendo a um tipo de conflito inerente à essência humana. Por isso, os mitos antigos narram sempre uma crise nos “relacionamentos humanos, que muitas vezes foi interpretada como uma ferida, uma peste” ou confusão generalizada (GIRARD; VATTIMO, 2010, p.24). A crise gera uma violência coletiva que só é apaziguada com o sacrifício de uma única vítima escolhida arbitrariamente. Com seu sacrifício, restabelece-se a ordem social, portanto, no mito, a ênfase é sempre dada à comunidade violenta que descarrega sua violência sobre uma vítima que é condenada a carregar a culpa da comunidade.

Sumariamente, pode-se dizer que o sagrado é uma experiência da violência humana. Como tentaremos mostrar, a violência, por sua vez, se funda no desejo. O desejo é a raiz da violência, por isso, ao viver em sociedade, o ser humano desenvolve o que Girard denomina rivalidade mimética. Desde os gregos antigos, considerava-se o homem como o animal mais mimético de todos. Ou seja, se os animais são miméticos, o ser humano o é num grau maior. A imitação existe no homem não só no modo de falar e de se comportar, mas também no campo do desejo. Desse modo, veremos que o fio condutor do pensamento de Girard é a *mimesis*. De acordo com a perspectiva de que aqui se situa um tema central, colocam-se alguns comentadores. Stéphane Vinolo (2012, p. 20), por exemplo, sustenta que a teoria mimética é o pilar do pensamento girardiano. A fim de percebermos o alcance da noção de *mimesis*, abordaremos também os três pilares que sustentam o sagrado: os interditos, os ritos e o sacrifício expiatório.

1.1 – A estrutura do desejo mimético

Reconheçamos, primeiramente, que o tema do mimetismo ocupa um lugar basilar no pensamento girardiano, e, portanto, se o desejo é imitativo (mimético), os homens copiam os desejos uns dos outros. Na sua percepção (GIRARD, 2008, p. 28), não obstante a importância da *mimesis* na formação humana, existe certa recusa por parte de pensadores e das ciências modernas em dar a devida atenção ao tema. Para Girard, mais do que um tema ao lado de outros, a imitação atua como um predicado intrínseco e necessário do comportamento social humano, mas, apesar disso, parece que algumas teorias contemporâneas desconsideram a atuação do mimetismo no meio social.

Essa reserva se dá pelo temor de que, caso se assumisse a imitação como parte constituinte do longo processo de aprendizado e da gradativa educação do homem no universo cultural, estaria se afirmando uma posição conformista reduzida em termos de rebanho. É o que ele aponta (2008, p. 28), dizendo que para alguns pensadores modernos, assumir tal assombro, reconhecendo o papel principal da imitação no homem, parece pouco racional. Para dizer de outra maneira, corre-se o risco de minimizar tudo em termos de uniformização, subalternidade e alienação. E nessas medidas, parece pouco convincente a sustentação de Girard, uma vez que se coloca aqui o caráter fundante do mimetismo na estrutura de seu pensamento e, quem sabe, uma forma de tentar introduzir a noção de *mimesis* universalmente em todos os níveis da cultura humana como fonte explicativa da existência em sua totalidade. Insiste Girard (2008, p. 27) que não é possível fugir dessa instância que coloca o homem numa relação mimética e recíproca com o outro, mesmo que isso não tenha sido investigado de modo suficiente, ainda que desde muito seja tematizado por alguns pensadores desde Platão e Aristóteles.

Para entender como funciona o desejo mimético¹, que põe o homem no contágio da violência, Girard, em sua obra *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (GIRARD, 2009, p. 27), retoma e reforça a hipótese de que toda constituição social, bem como o próprio desenvolvimento social, funda-se na imitação. No entanto, a imitação, como várias das noções de Girard, é marcada pelo paradoxo. Ela tem um lado construtivo, afinal faz parte do processo de educação do homem e da gradativa evolução do social e das culturas humanas. Numa primeira instância, imitar é aprender. Ou, de outra maneira: a *mimesis* possui um aspecto

¹ Quando Girard publica seu primeiro livro, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961), o autor começa a introduzir a ideia de mimetismo. Posteriormente, Girard percebe o mecanismo do desejo mimético em autores como Dostoiévski e Shakespeare.

formativo do humano; afinal, aprendemos por meio da imitação. Se porventura o homem deixasse de imitar, as culturas desapareceriam. Afinal, quase tudo no comportamento é de natureza aprendida e, na teoria girardiana, toda aprendizagem se dá via imitação. Imitar não é apenas aprender, mas se inserir num conjunto de signos (em sentido lato) compartilhados, ou seja, numa cultura compartilhada. Pautado nessas questões, o processo educativo nada mais é do que repetir e imitar. E, de uma forma positiva, a transmissão do saber se propaga pela *mimesis*. Assim, a imitação faz parte do longo processo de educação do ser humano e da permanência das culturas.

Girard (2008, p. 27) reconhece a positividade da imitação enquanto aprendizado, contudo, ele chama atenção para a *mimesis* como aquilo que suscita rivalidades. Essa é a dimensão essencial da *mimesis* a partir da qual Girard elabora a teoria do desejo mimético. O que está sendo sugerido aqui é que o desejo nessa teoria se manifesta sob o patamar da imitação. Nessa perspectiva, ao imitar o outro, também quero me apropriar do que ele possui. Nesse sentido, instaura-se, ainda que de forma bastante inicial, um conflito na medida em que dois indivíduos desejam a mesma coisa. Além disso, a novidade do pensamento de Girard consiste em investigar a imitação como mecanismo do desejo. Não é para menos que ele prefere recorrer ao termo grego. Afinal, devido à conotação mais ou menos genérica que o termo imitação alcançou nos dias atuais, tornou-se esvaecido de tudo que suscita violência, sendo reduzido a apenas uma repetição de comportamentos.

Ora, mas no que consiste a rivalidade mimética? Girard (2008, p. 28) pondera que desejamos aquilo que o outro deseja. O desejo de apropriação, motor das rivalidades e das disputas, surge quando o homem não sabe exatamente o que desejar; por isso, ele imita o desejo do outro que valoriza determinado objeto como desejável. Aliás, o que um indivíduo deseja acaba sendo confirmado pelo desejo do outro. Ou seja, na plenitude das satisfações dos desejos primários, emerge o desejo aquisitivo. Não é mero desejar consciente, nem é pelo valor de uso do objeto desejado. Desejamos porque o outro deseja. E o fato dele desejar determinado objeto apenas confirma ainda mais que tal objeto é desejável, acirrando o comportamento mimético. Não se trata, portanto, de uma relação entre sujeito e objeto. Mais do que isso, no limite, o desejo deseja via o desejo do outro. Expresso de outra maneira, o outro se configura como mediação do meu desejo.

Como destaca Rocha (2011, p. 1), desejamos porque outro indivíduo desejou primeiro. Assim, o outro se torna modelo por ter determinado certo objeto como desejável. Logo, quando um indivíduo deseja aquilo que o outro deseja, e reciprocamente dois ou mais indivíduos desejam esse mesmo objeto, cria-se uma situação de rivalidade. Essa rivalidade é

central. Afinal, ela pode progredir para a violência. O fato de haver dois sujeitos desejando o mesmo objeto gera, naturalmente, rivalidades. Porém, esse desejo compartilhado pelo mesmo objeto (desejo de apropriação), ainda que gere rivalidades, não desencadeia necessariamente a violência.

Aqui, é preciso chamar atenção a uma mudança na relação do sujeito com seu modelo, como será detalhado posteriormente. Essa primeira rivalidade se dá porque dois desejam o mesmo objeto. No entanto, Girard também aponta para a radicalização desse desejo mimético. Ele ocorre quando não mais se deseja o objeto desejado pelo modelo, mas quando se deseja ser como o modelo. O objeto é esquecido em virtude do desejo ontológico: isto é, não apenas desejo o mesmo objeto, mas desejo ser o outro, ser como meu modelo. O que passa a valer, como observaremos, são os sujeitos desejadores que entram em um conflito evoluindo para uma crise violenta. Essa dimensão do desejo mimético será detalhada posteriormente.

Nota-se que o desejo de apropriação voltado para o mesmo objeto conduz para a rivalidade quando entendemos que o que está em jogo é o desejo de um dos sujeitos, reforçando o objeto como desejável. Ora, é dessa maneira que se inicia a crise mimética. A natureza desse objeto de desejo não é exclusiva, já que o que está em jogo é o desejo do outro que valoriza o objeto e assim desperta o desejo concorrente. Esse objeto pode ser físico (como território, alimento, água) ou de natureza abstrata (sentimental e afetiva, por exemplo). O fato decisivo neste início repousa na aquisição do mesmo objeto. Esse desejo de aquisição é potencialmente movido pela apropriação do objeto alheio. De todo modo, o fundamental aqui é que o desejo do objeto passa pelo modelo. Como nos lembra Mourão, “O desejo de apropriação é sempre a cópia do desejo de um outro” (MOURÃO, 1992, p. 23). Se naturalmente imitamos o outro no seu desejo, é porque o desejo é fundamentalmente mimético. E na *mimesis* de apropriação o desejo de obter o bem do outro transcorre para uma rivalidade.

Assim, o que Girard chama de *mimesis* aquisitiva deve ser visto pela via do conflito. Se nos detemos no comportamento de apropriação, parece ficar evidente a dimensão do desejo; se num primeiro momento, quando um indivíduo imita o gesto do outro na posse do mesmo objeto, acontecer uma resistência de algum lado, pode ser uma maneira de tentar evitar o conflito, de reprimir o desejo imediato no comportamento humano. De modo mais claro, conforme Girard (GIRARD, 2008, p. 29), o que torna mais compreensível a *mimesis* de apropriação é a prática dos interditos na tentativa de evitar o conflito e a rivalidade mimética. Ou, melhor: quando, na *mimesis* de apropriação, são desencadeados os conflitos, criam-se

interditos para evitar os conflitos, reprimindo o desejo antes da disputa. Os interditos acabam por revelar que a natureza do desejo aquisitivo é contagiante e, de certo modo, violenta.

No que se refere aos interditos, será necessário fazer a devida consideração no momento apropriado, uma vez que, para explicar a importância da *mimesis* de apropriação, Girard (2008, p. 31) defende que são os interditos que funcionaram como controle do desejo ao restringir o acesso ao objeto. Um exemplo disso é a proibição em muitas sociedades das condutas imitativas. Como aponta Girard: “é preciso abster-se de copiar os gestos de outro membro da comunidade, de repetir suas palavras” (2008, p. 31). É precisamente aqui que se insere o saber acerca do conhecimento dos primitivos sobre a relação entre o mimetismo e a violência.

Após esse breve panorama e antes de adentrar nos mecanismos reguladores dessa violência, falta ainda detalhar de que maneira Girard constrói a teoria do desejo mimético, ou *mimesis* de apropriação, que, em linhas gerais, corresponde a um apropriar-se do objeto alheio intensificado pela imitação do desejo do outro. O homem girardiano é intrinsecamente movido por um desejo que gera a violência recíproca, evoluindo para a violência coletiva. Respalhando essa informação, tentaremos remontar à ideia de como Girard estabelece a hipótese mimética.

1.2 - *Mimesis* e o desejo triangular

A teoria mimética de Girard pensa o desejo numa estrutura triangular, como expresso em suas primeiras obras nas quais comenta grandes clássicos da literatura. Para ilustrar melhor essa modalidade de intuição mimética apontada inicialmente como desejo triangular e que perpassa todo pensamento girardiano, é importante perceber que, na obra *Mentira romântica e verdade romanesca*, Girard mostra que o homem imita os outros em suas escolhas, logo, a preferência por certos objetos em detrimento de outros é sempre mediada por um modelo. Um aspecto importante a ser lembrado é que a teoria do desejo mimético é elaborada por Girard num momento em que se dedica à leitura de romances clássicos da tradição ocidental. Nesse primeiro momento, não se observa a preocupação com os elementos religiosos ou mesmo com o sagrado. Esse tema aparecerá alguns anos mais tarde, justamente com publicação de *A violência e o sagrado*.

Como se pode perceber nos romances estudados por Girard (2009, p. 17), o modelo que tomamos para imitar pode ser um herói imaginário, ou alguém distante que não

necessariamente participa de nosso convívio ou da mesma relação espaço-temporal². Nesse caso, o autor denomina essa relação de mediação externa, pois o sujeito e o modelo se encontram separados, distanciados por camadas sociais, por tempo histórico ou mesmo pela ficção, o que inviabiliza o confronto e a disputa pelo mesmo objeto. Eles não habitam um mundo compartilhado. Contudo, não se pode deixar de notar que a triangularidade do desejo está aqui presente.

A notoriedade da mediação externa se faz presente em obras como *Dom Quixote*, que, segundo Girard (2009, p. 26), revela de um ponto de vista literário a obstinação do personagem principal por imitar o lendário cavaleiro Amadis de Gaula. Dom Quixote deseja se tornar um cavaleiro tão perfeito quanto Amadis. No entanto, como Amadis é um personagem literário dos contos de cavalaria, a imitação não corre o risco de desembocar em rivalidade. O modelo é muito distante daquele que deseja. Em *Mentira romântica e verdade romanesca*, Girard destaca um diálogo de Dom Quixote com seu companheiro Sancho Pança. Dom Quixote deseja imitar seu ídolo que, a rigor, só existe como personagem de ficção. Ele profere as seguintes palavras: “Quero, Sancho, que saibas que o famoso Amadis de Gaula foi um dos mais perfeitos cavaleiros andantes. Não disse bem “foi um”; foi o único, o primeiro, o mais cabal, e o senhor de todos quantos em seu tempo nunca houve” (CERVANTES, 2002, p. 155)³.

Como se pode notar, Dom Quixote não vive de acordo com suas escolhas autônomas. Ele se encontra condicionado pelo desejo de seu modelo. Esse desejo é de tal força que o leva a direcionar sua existência concreta em função daquele que ele admira. Tudo que esse discípulo deseja é ser como seu mestre. Assim, não foi Dom Quixote quem desejou livremente ser um notável cavaleiro, mas o seu modelo Amadis foi quem lhe indicou o que desejar. Logo, tudo na vida do notável Amadis passa a ser desejado por seu discípulo Dom Quixote, que começa a viver ilusoriamente em um mundo projetado por suas formas imitativas e confunde ficção com realidade. Com efeito, independentemente das figuras ilusórias, o que se nota nesse drama é a construção da triangularidade do desejo e como a

² Conforme João Cezar de Castro Rocha, a teoria mimética pode ser traduzida em termos bem simples, em ações do nosso cotidiano, em expressões diárias que geram conflitos e rivalidades. Quando imitamos um amigo ou cobiçamos determinado objeto ou sentimento, ou mesmo quando invejamos nosso vizinho, pode ser o impulso do desejo mimético mediado pelo desejo alheio. (GIRARD, 2009, p. 20).

³ A leitura que Girard faz de Dom Quixote reflete seu desenvolvimento teórico em torno do mecanismo triangular. Portanto, as escolhas de determinadas cenas são meramente de interesse específico desse autor. O objetivo dessa pesquisa fica implicado apenas na averiguação dessa teoria e seu desenvolvimento no quadro da análise antropológica do mimetismo humano. Como aponta Golsan: “Girard nos apresenta uma série de ideias notáveis sobre a arte do romancista, mas seu principal interesse é examinar o funcionamento do que ele denomina desejo mimético ou triangular.” (GOLSAN, 2014, p. 25).

imitação, no caso da mediação externa, tendo em vista a distância do sujeito e o modelo, não gera rivalidade.

Contudo, Girard (2009, p. 28), ainda na mencionada obra literária, mostra a diferença e as consequências daquilo que, em princípio, chama de mediação interna. Com a mediação interna, os sujeitos desejadores não se encontram separados por espaço e tempo, o que torna o cenário propício às disputas e rivalidades. Ora, mas o que seria a rigor, o desejo triangular representado nesse romance? E de que maneira na *mimesis* aquisitiva persiste essa forma triangular?

Imaginemos um objeto representando uma ponta do triângulo, tendo nas outras duas partes um modelo a ser imitado e o sujeito desejador, como na relação discípulo e mestre. Uma vez que o mestre, nesse caso o modelo, se sente imitado no seu desejo, ele condena a ação do seu discípulo que, por sua vez, não aceita a censura do mestre e reage ao se sentir inferiorizado. Evidentemente, o próximo passo, considerando o desejo recíproco do rival e do modelo voltados para o mesmo objeto, é a disputa que pode gerar rivalidades. É agindo por meio da *mimesis* de apropriação que um dos sujeitos deseja o objeto, imitando o desejo do outro, que desejou anteriormente esse objeto. Portanto, a relação não se dá entre desejador e objeto desejado. Essa é a mentira romântica. Antes, é o desejador quem deseja por meio do modelo um objeto. Eis a verdade romanesca. Daí o recurso à ideia do triângulo. O desejo não é uma relação entre sujeito e objeto, mas entre sujeito, modelo e objeto.

A singularidade da teoria girardiana, no que se refere ao conceito de *mimesis*, parte dessa noção triangular. O desejo aquisitivo se fixa no modelo, mediador do desejo. O que está em jogo é o desejo que gera a disputa. Como destaca Girard: “O desejo é essencialmente mimético, ele imita exatamente um desejo modelo; e ele elege o mesmo objeto que este modelo” (GIRARD, 1990, p. 180). A rivalidade se inicia no momento em que dois indivíduos disputam esse objeto, cobiçado por um mútuo desejo de apropriação. O valor agregado ao objeto nasce do desejo recíproco que se torna cada vez mais intenso na medida em que é disputado.

1.3 - Primeiro grande pilar do religioso: os interditos

Em sua obra *Violência e o sagrado*, Girard remonta ao mito grego de Dionísio e Penteu⁴, fazendo uma leitura do mito em termos dessa violência excitada pelo desejo recíproco. Se num primeiro momento um objeto desperta o desejo do outro, na medida em que essa violência evolui para a crise mimética, só permanece a força da violência tentando eliminar as diferenças. Nas palavras de Girard, “No paroxismo desta crise, a violência é ao mesmo tempo o instrumento, o objeto e o sujeito universal de todos os desejos” (GIRARD, 1990, P. 179). Quando as diferenças são eliminadas, instala-se a crise mimética, recaindo sobre o grupo a violência descontrolada e destruidora que desarticula qualquer grupo social. Cabe ressaltar que o sentido no qual o autor emprega o termo violência deriva-se das rivalidades, de verdadeiras competições. Na antropologia de Girard, os seres humanos são, de início, competitivos. O outro é, paradoxalmente e a todo tempo, rival e modelo. Portanto, não se trata de encontrar certos e errados, culpados ou inocentes. A tentativa é de compreender como esse desejo mimético é um fator desencadeador da violência.

Nas linhas seguintes pretendemos retomar de forma mais detalhada o quanto os interditos foram nas sociedades primitivas uma maneira de canalizar o desejo e, portanto, de frear a *mimesis* de apropriação. Esse ponto é importante para nosso argumento pela seguinte razão: a atenção a esse aspecto permite-nos questionar Vattimo sobre em que medida proibições são simplesmente imposições e, portanto, violentas. A partir de uma fonte referenciada pelo próprio Vattimo, não seria possível perceber que certas imposições, ao invés de expressão da violência, se configuram como seu reverso, como meio de controle da violência? Sobretudo, quando em certa medida essa imposição continua no cristianismo, como destaca Vattimo: “Jesus Cristo veio ao mundo para revelar que a religiosidade não consiste nos sacrifícios, mas no amar a Deus e ao nosso próximo. Todas as coisas que na Igreja não se reduzem a isso não serão ainda religião natural e vitimária?” (GIRARD; VATTIMO, 2010, P. 29).

Na obra *Cristianismo e relativismo*, escrita conjuntamente pelos dois pensadores, Vattimo reconhece resquícios de religião violenta e vitimária que ainda persistem no cristianismo. Entrementes, para Vattimo, o cristianismo é expressão e prática do amor e, portanto, deve ser um ato de liberdade e não de imposições. Por isso, o que se tenta mostrar

⁴ “Em *As Bacantes*, Dionísio e Penteu não disputam nada de concreto. A rivalidade visa à própria divindade, mas sob a divindade só há violência.” (GIRARD, 1990, p. 177). O que parece pertinente em Girard repousa sobre o fato de que o surgimento da divindade advém da violência inânime desencadeada pelo desejo mimético. Conforme Girard, se a divindade é tida como legítima, ela não é objeto de disputa.

aqui é que as religiões “naturais” conheciam (ainda que não de modo consciente) os perigos do desejo mimético. Por isso mesmo impunham limites. Já, no cristianismo de Vattimo, que ressalta a abertura ao amor e à caridade, as proibições parecem se reduzir a termos de imposição violenta de certa moral e ética. Em contraposição, escreve Girard: “os seres humanos, assim como as nações, não podem viver sem uma ética” (GIRARD; VATTIMO, 2010, P. 32). A rigor, Vattimo não discordaria desse enunciado, desde que a ética fosse guiada pelo amor e não como o anunciar de regras a serem observadas. Girard, por sua vez, teme que, com essa abertura irrestrita ao amor, levada a efeito no cristianismo, haja também a possibilidade de uma violência superior. Afinal, o mimetismo não desaparece com o cristianismo, mas ele se constitui como uma força intrínseca no homem que precisa ser, na medida do possível, controlada. E é nessa direção que os interditos apontam.

Girard procura mostrar que o papel fundamental dos interditos é frear a força contagiante do desejo mimético, controlando a *mimesis* de apropriação a fim de que não se transmute em violência descontrolada. Os interditos impedem que os indivíduos apropriem-se de objetos que podem gerar rivalidades, sendo formas de minimizar a violência humana, tirando sua força para não contaminar o grupo. É em virtude desse conhecimento sobre o terror do conflito mimético que os primitivos impunham proibições nas condutas no interior dos grupos. Se a violência ocupa de forma prodigiosa as relações humanas, na medida em que a *mimesis* duplica, os interditos têm função inibidora, criando barreiras para tentar conter o desejo de apropriação que envolve o humano.

Nesse sentido, vale a pena ressaltar um argumento elencado por Girard. Segundo ele (2008, p. 38), os interditos, em sua grande maioria, não se referem a objetos raros ou de difícil acesso. As proibições de tipo alimentares e sexuais fazem referência a objetos que são acessíveis e estão ao alcance de todo grupo. Sendo assim, qual a razão de se proibir o acesso a objetos que estão disponíveis? Isso tem uma razão de ser. Afinal de contas, uma vez que um deseja determinado objeto, por mais que ele esteja disponível em quantidades expressivas, ele nunca poderá satisfazer a todos. Sendo assim, a fim de evitar a violência que o desejo pelo mesmo objeto pode desencadear por meio do contágio mimético, instaura-se a proibição a todos. Ele é potencialmente acessível a todos, mas efetivamente proibido a todos.

Se em Girard a *mimesis* de apropriação ganha relevância, um dos motivos pode ser justificado pelo fato de os objetos cobiçados encontrarem-se mais próximos dos indivíduos, que, portanto, se tornam suscetíveis ao conflito, pois o desejo imediato por esses objetos os torna igualmente acessíveis à aquisição e disputa. Os objetos de disputas são, frequentemente, as mulheres e determinados tipos de alimentos pertencentes ao grupo. Como aponta Girard:

“Esses objetos são proibidos por estarem a cada instante à disposição de todos os membros do grupo; são, portanto, os mais suscetíveis de estarem em jogo em rivalidades miméticas destrutivas para a harmonia do grupo, e mesmo para sua sobrevivência” (GIRARD, 2008, p. 38). Dessa maneira, o fundamento antropológico girardiano deriva dessa estrutura mimética constitutiva do humano que irrompe para os conflitos.

Os interditos, portanto, pretendiam interromper o círculo vicioso da imitação, protegendo a comunidade da violência advinda da rivalidade. No entanto, para que os interditos tivessem sua eficácia garantida, não bastava apenas estabelecer proibições. Os interditos também devem prever as consequências advindas para quando tais proibições são infringidas. Afinal, é preciso reconhecer que os interditos conseguem certo controle sobre o desejo mimético, mas não o eliminam. Ele ainda está à espreita e se manifesta vez por outra. O indivíduo que não observou o interdito deve ser punido exemplarmente. Nesse caso, ele é modelo não pelo que deseja, mas sua punição é exemplar no sentido de desencorajar atitudes semelhantes. Com isso, preserva-se minimamente o desejo mimético de se desencadear em rivalidade e violência.

Entretanto, além do indivíduo, é preciso considerar que a violação dos interditos tem consequências maiores. Se as ameaças advindas dos fenômenos naturais, tais como pestes, epidemias ou guerras, foram interpretadas em algumas leituras míticas do ponto de vista religioso, no entender de Girard, devemos pensar primeiro a partir do mimético, para entender a conotação religiosa atribuída a esses eventos. Afinal, o que se tem pressuposto aqui é a intuição de que o desejo mimético tem consequências contagiosas, podendo trazer consequências desastrosas para todo o grupo. Portanto, é importante perceber, a partir da leitura do mimético, o aparecimento de pestes ou fenômenos naturais, muitas vezes atribuídos à desobediência humana. Na percepção da consciência religiosa, ao violar os interditos, os humanos intervêm na harmonia do universo, aborrecendo as divindades. No dizer de Girard (2008, p. 33), essa punição é antes de tudo interpretada como transgressão de interditos, sempre ligados ao caráter mimético do desejo. Os interditos também nos revelam que um dos traços característicos no humano é o caráter repetitivo da violência. Dessa maneira, o mimetismo e a violência compõem o arranjo existencial humano, enquanto decorrem do desejo de apropriação. Nesse caso, os interditos cumprem a tarefa de desviar o desejo para outro foco, impedindo que a violência se instaure de modo descontrolado.

Aliás, para Girard, as leis e o sistema judiciário se radicam aqui. Na ausência de leis (ou na ineficácia delas), o que se vê é “o caráter imitativo e repetitivo da violência; é mesmo

no estágio das violências explícitas que esse caráter imitativo é o mais manifesto, adquirindo então uma perfeição formal que não possuía anteriormente” (GIRARD, 2008, p. 33).

A relação entre mimetismo e interditos aparece também no controle que as sociedades arcaicas estabeleciam sobre o que Girard denomina de “Duplos”. Se observarmos o contágio mimético da vingança, percebemos que o círculo vicioso da imitação, repetindo os mesmos atos, e sucessivamente contaminando um após o outro, transfere para gerações futuras o mesmo sinal de vingança. Essa repetição do mesmo gesto Girard denomina de duplos. Ou seja, a *mimesis* se duplica numa repetição interminável. Se em alguns grupos arcaicos há a proibição dos duplos, como no caso da face duplicada no espelho ou do nascimento de gêmeos, é porque igualmente a vingança duplica-se.

Na consciência desses grupos primevos, a repetição interminável da *mimesis*, em analogia com a propagação da violência, remete à repetição de tudo que é duplo. Se a vingança de sangue propaga-se do mesmo modo repetindo o próprio ato assassino que desencadeou a violência, parece razoável inferir que nesses grupos o nascimento de gêmeos, por exemplo, era análogo à duplicação da *mimesis* violenta. Isso se deve ao temor real desse poder aniquilador da *mimesis* nas relações humanas, repetido ao nível da vingança interminável. Assim, “A vingança em cadeia aparece como o paroxismo e a perfeição da *mimesis*. Ela reduz os homens à repetição monótona do mesmo gesto assassino. Ela os transforma em duplos” (GIRARD, 2008, p. 33). Veremos no momento oportuno que a proibição (podemos falar em interdição) do ato vingativo no cristianismo pode estar aludindo a esse caráter repetitivo e recorrente do mimetismo nas relações humanas.

A exemplo disso, pode-se conferir que o medo da duplicação, do contágio mimético nas sociedades primitivas, revela o perigo da violência mimética. Em alguns grupos, o receio de que partes do corpo, como um fio de cabelo, unhas, tomassem mãos erradas era muito comum, a ponto de haver precauções no sentido de impedir que essas partes se duplicassem, transformando-se em objeto de magia, como no caso dos bonecos de fantoches, nos quais partes do corpo de um adversário parecem multiplicar a violência. Nesse ritual, acreditava-se que a mesma violência incorporada no desejo mimético tende a se duplicar desmedidamente nos conflitos humanos.

Com efeito, tudo se torna recíproco. Ao se avançar para a rivalidade, não há mais diferença. Conforme Girard: “Tudo o que um dos parceiros da violência sente, pensa ou age em certo momento, está destinado cedo ou tarde a ser encontrado no outro” (GIRARD, 2008, p. 349). Assim, na mesma medida que um deseja o que o outro também deseja, o mesmo sentimento de violência que se agrava para a rivalidade recíproca contagia todos do grupo. A

mimesis é tão poderosa que os rivais tornam-se duplos. Nessa relação não há mais diferença, tudo é igual. Nesse estado de indiferenciação, a violência eclode e predomina.

Nesse ponto, já podemos aludir à importância de se colocar em detalhes tudo que envolveu o sagrado natural para Girard. Aproximativamente, poder-se-á dizer que as práticas de interdição dão testemunho do nexos entre sagrado e violência; e, nesse caso, parece importante mostrar que esse evento se deu num determinado período de tempo em que o homem se guiava pelo sagrado e o mundo material era sagrado para as sociedades arcaicas. Para entender a cultura humana e apontar qual fenômeno provocou a dissolução do sagrado e a descoberta do mecanismo violento, é preciso apontar o fio condutor do religioso. Como aponta Girard:

Para compreender a cultura humana é preciso admitir que apenas o represamento das forças miméticas pelos interditos, sua canalização nas direções rituais, pode estender e perpetuar o efeito reconciliador da vítima expiatória. O religioso não é nada além desse imenso esforço para se manter a paz (2008, p. 54).

Não é precipitado dizer que o desejo mimético, que faz desencadear as rivalidades, dá testemunho do religioso arcaico. O religioso, enquanto esforço para manter a paz, é chave de leitura para entender a violência humana. Contudo, os interditos e ritos sustentam que o religioso primitivo emergiu a partir do sacrifício de uma vítima reconciliadora. Esse paradoxo, nas sociedades primitivas, representava um ato de violência contra uma vítima em virtude da paz, como será detalhado adiante. De todo modo, pelo que foi dito até aqui, pode-se perceber que os interditos estabelecem certo controle sobre a violência. No entanto, esse condicionamento da violência tem seus limites. Afinal, controlar o desejo mimético por meio da proibição de acesso ao objeto não é anular esse desejo. Ele ainda está pulsante. E quando eclode, requer outro tipo de violência. Aqui entra propriamente o sagrado. Já não se colocam todos contra todos, mas todos contra um. Este um, o bode expiatório, uma vez culpado por todas as mazelas, deve ser sacrificado, tendo em vista o restabelecimento (ainda que precário) da ordem.

Como se pode notar, o sagrado é revestido de certa violência. Portanto, para Girard, o sagrado não é avesso à violência, mas a incorpora. No entanto, é importante entender essa articulação entre violência e sagrado a partir de sua função. O sagrado é um tipo de violência menor (sacrifica-se uma vítima, por exemplo) para estancar a violência generalizada oriunda da rivalidade. Portanto, a violência do sagrado é uma válvula de escape para a violência fora

de controle decorrente da exacerbação do desejo mimético. Nesse sentido, a religião estabelece a paz.

1.4 - Segundo grande pilar do religioso: os ritos

Como entender a passagem dos interditos aos ritos? Para Girard, o rito compõe o “segundo grande pilar do religioso” (GIRARD, 2008, P. 41). Enquanto os interditos impedem que a *mimesis* de apropriação transcorra para a luta generalizada, os ritos reproduzem essa crise. Mesmo num sentido performático, os ritos colocam em relevo aquilo que os interditos tanto proíbem. No entanto, como entender que a reprodução ritual da violência seja um mecanismo de controle dessa violência? Para compreender esse paradoxo, deve-se ter em mente que o sacrifício é a conclusão do rito e, portanto, deve aparecer nas sociedades arcaicas como reprodução e resolução da crise mimética. Os homens recorrem aos ritos encenando o primeiro ato que estabeleceu a paz social. Como aponta Girard: “os interditos buscariam afastar a crise proibindo as condutas que a suscitam, e se ainda assim a crise recomeçar, ou se ela parecer recomeçar, os ritos irão tentar canalizá-la na boa direção” (GIRARD, 2008, p. 47). Os ritos cumprem a função de reconciliar a comunidade por meio da encenação do sacrifício. Ademais, cabe ressaltar que o sentido de ritual aqui exposto ainda não toca em toda sua abrangência a noção de ritual do sacrifício do bode expiatório. Essa temática será tratada no momento oportuno. Em princípio, o que se deve ter em mente é que os ritos se referem às práticas que compõem as religiões primitivas.

O caráter repetitivo do rito pode reforçar essa capacidade imitativa do homem, sugerindo uma continuidade que muitas vezes contradiz a função do interdito que é a de impedir que o desejo mimético avance. Contudo, seria a função do rito uma rememoração em termos abstratos, no sentido de encenar o poder massacrante da *mimesis*? Os interditos mantêm a *mimesis* sob controle via proibição do objeto e tentam proibir tudo que suscita o desejo mimético; os ritos, por seu turno, restringem o caráter imitativo do homem ao campo puramente representativo. Por isso, aquilo que o interdito proíbe é repetido figurativamente no rito. Como ressaltava Girard: “Se os interditos são antimiméticos, qualquer encenação da crise mimética irá necessariamente consistir em violar os interditos.” (GIRARD, 2008, p. 42).

Um exemplo dessa violação é o incesto ritual. O interdito prevê regras na relação entre homem e mulher. No entanto, essas regras, que devem ser observadas na vida ordinária,

podem ser quebradas quando inseridas num ritual. Aqui, aquilo que é proibido é executado de maneira performativa.

Para Girard, mesmo que os ritos fiquem cada vez menos violentos na sua performance, ainda assim, reproduzem o modelo mimético em forma de ritual. Aquilo que se concebia de maneira hostil e violenta passa a ser representado pelos ritos em caráter, por vezes, até benévolo; aquilo que provocava discórdia (indivíduos disputando reciprocamente o mesmo objeto) é reproduzido em forma de danças rituais ou cantos de guerreiros. Em tudo isso, conforme Girard (2008, p. 42), subsiste o modelo mimético, pois, ainda na forma representativa, permanece o enfrentamento característico da disputa mimética. No fundo dessa elaboração simbólica, o que se tem é o mesmo: indivíduos imitando o desejo do outro.

É, portanto, central e inevitável na teoria girardiana considerar o mimetismo no campo das referências humanas e em todo conjunto social. As sociedades antigas mascararam o dado mimético nos ritos; uma vez que o mimético tende para a violência, os ritos então seriam uma maneira figurada de ludibriar o desejo mimético. Se os antigos tentaram superar os interditos impondo medidas ritualísticas, reproduzindo-os nos rituais, paradoxalmente, parecem evidenciar o caráter mimético que os sistemas religiosos desenharam também nos ritos. O esforço de Girard (2008, p. 43) em tentar entender a história progressiva do homem e da religião, passando pelos ritos e interditos, fundamenta-se no caráter incontornável do desejo mimético.

O paradoxo, nesse caso, sobrevém na medida em que se recorre ao ritual como auxílio, pretendendo afastar o elemento mimético dos interditos: trata-se de tentar expulsar a *mimesis*, de afastar seu perigo, reproduzindo a violência mimética ao nível puramente ritualístico. Nesse sentido, parece substituir o teor mimético dos interditos ritualizando-os ou reproduzindo-os. Dentro deste quadro, os grupos antigos procuravam canalizar a ameaça real da crise mimética, não somente proibindo, mas conduzindo a violência mimética para uma boa direção por meio dos ritos.

Como lembra Girard (2008, p. 43), os ritos não se resumem apenas à *mimesis*. É preciso estender mais o leque de compreensão a respeito deles, enquanto pilares do religioso, que tem sua conclusão no sacrifício de uma vítima. É partindo desse viés, evidenciando em que sentido os ritos são conduzidos rumo ao sacrifício de uma vítima (humana ou animal), que Girard aponta para a resolução das crises. Se os interditos funcionam como mecanismo de controle do desejo, o rito parece ser uma forma representativa de canalizar a violência mimética, ritualizando o mimetismo que figura o humano. É razoável considerar que, quando a crise não é contida pelos interditos, proibindo as ações humanas antes que levem aos

conflitos, os rituais cumprem a função de tentar afastar essa crise por meio de sua representação.

Por conseguinte, mesmo quando essa crise acaba sendo reproduzida de maneira fidedigna pelos ritos, a conclusão parece ser a mesma: a necessidade de reconciliar o homem em torno do ritual do sacrifício. Talvez a função primordial dos ritos consista no impedimento do ciclo de perseguição que tem seu esgotamento na resolução sacrificial, uma vez que o rito reproduz as crises representando a violência sacrificial, no esforço de impedir as verdadeiras perseguições e linchamentos coletivos.

Em suma, os seres humanos reproduzem essa crise nos ritos para afastar uma ameaça real de crise. Se os interditos não são suficientes para conter a crise, os ritos assumem a função de reproduzir essa crise mimética, conduzindo-a no bom caminho. A resolução da crise mimética se dá no momento sacrificial, no qual a comunidade, de forma arbitrária, conduz toda energia no assassinato da vítima. No paroxismo da crise mimética, não há responsáveis pela confusão generalizada ou o motivo que desencadeou essa crise. Para compreender o conflito mimético gerador dessa crise, é preciso se ater com mais atenção a todo esse processo que evolui na direção da perseguição coletiva. Conforme Mourão (1992, p. 24), quanto mais pessoas são envolvidas na crise mimética, maior a competitividade entre os rivais que acabam por esquecer o real motivo da disputa.

A força da violência domina de tal maneira a ponto de cada rival tornar-se modelo e obstáculo um do outro. Ao mesmo tempo em que um dos adversários deseja imitar o outro, também deseja ardentemente eliminá-lo, o modelo torna-se rival, e assim reciprocamente. Nessa *mimesis* de antagonismo, quando o objeto desaparece, o que resta nessa insidiosa rivalidade são os duplos, multiplicando invariavelmente os adversários movidos pela crise mimética. Se a *mimesis* de apropriação subsiste enquanto existe a disputa pelo objeto, quando não há mais objetos, passa a vigorar a *mimesis* de antagonismo.

Nesse caso, não podemos concluir que o desejo mimético faça mal ao homem como se fosse uma peste. Se o mimetismo desencadeia as rivalidades, ao mesmo tempo reinsere o homem no corpo social. O homem só avança no meio cultural desejando. Se o desejo mimético precisa ser sempre confirmado pelo desejo do outro, é em virtude de nossa desorientação quanto ao que desejar. Nessa linha, Girard comenta: “para desejarmos verdadeiramente, temos de recorrer aos homens que estão à nossa volta, temos que lhes imitar os desejos” (GIRARD, 1999, p. 32). Isso não acontece de maneira consciente; como já foi apontado, imitamos e somos imitados sem nos darmos conta disso. Nisso consistem as relações humanas, em todo processo cultural e evolutivo do homem.

Se tudo que suscita o conflito mimético é controlado nas sociedades antigas, por meio dos interditos e rituais, a sociedade moderna enxerga a *mimesis* com repulsa. No dizer de Girard (2008, p. 38), a *mimesis* é cada vez mais afastada da reflexão, o pensamento moderno tenta evitá-la, não querem parecer com ninguém, para não repetir ou imitar o outro. Se Platão⁵ não percebeu o mecanismo do desejo de apropriação, ao menos identificou a ameaça da *mimesis* na esfera da coesão social. Como se observou, os interditos funcionam como forma de domar o mimetismo, desviando o foco da violência, impedindo que evolua para uma crise generalizada. Como já foi apontado, quando Girard fala em *mimesis*, ele se refere à rivalidade decorrente do desejo do outro. Essa modalidade da imitação não só revela a violência que emerge do conflito entre dois desejos, mas, de maneira particular, fornece ao homem um saber necessário acerca da fundação dos interditos e dos ritos, bem como sua equivalência para o conhecimento do religioso. Por mais que pareça exaustivo tratar da *mimesis* em suas várias modalidades, a intenção é pertinente considerando o alcance desse tema em todo pensamento girardiano, bem como a própria inteligibilidade do texto. No prosseguimento, é importante destacar o que se denomina *mimesis* de antagonista e crise sacrificial.

1.4.1 - Interditos e crise de antagonismo: o ritual do sacrifício

Considerando que a *mimesis* de apropriação é a disputa pelo objeto, sendo responsável pelos conflitos e divisão da comunidade, na *mimesis* de antagonista vigora a luta de todos contra todos. Na crise dos antagonistas não há mais espaço para objetos, uma vez que nessa fase só existe a violência dos antagonistas. O que Girard (2008, p. 49) chama de *mimesis* de antagonistas é o momento mais atenuante da crise, no qual cada vez mais indivíduos direcionam a violência entre si. Aqui, o objeto se retrai. O que resta é a obsessão pela rivalidade, fazendo com que a violência se torne lei. Nesse estágio da crise as diferenças desaparecem; tudo converge para a violência, sem haver diferenças ou parâmetros para quem se dirige a violência.

Como já foi apontado, mas não exemplificado, quando a violência chega ao nível da perseguição, as diferenças vão sendo suprimidas. As diferenças hierárquicas, de familiaridade, as diferenças culturais, dão lugar à crise. Para explicar todo esse processo, Girard (1990, p.

⁵ Conforme Girard, Platão percebe a “força de coesão e uma força de dissolução” da imitação, mas não vai adiante com o mimetismo do desejo. Ademais, é da *mimesis* de apropriação que parte a teoria girardiana. A opção em usar o termo grego *mimesis* sugere que o interesse de Girard consiste no caráter imitativo do desejo (GIRARD, 2009, p. 40).

98) toma como parâmetro uma tragédia grega escrita por Sófocles, especialmente o mito de Édipo, que no seu relato traz a estrutura do mecanismo vitimário.

O desejo recíproco e antagônico entre Édipo e seu pai Laio é latente. Toda violência dirigida por seu pai a Édipo gera a reciprocidade, logo a rivalidade toma conta e o contágio violento é tão forte que Édipo se esquece das diferenças entre pai e filho, das relações marido-mulher e mãe-filho. Ele se apropria da mãe e mata seu pai, cometendo incesto e parricídio, dois crimes considerados horrendos e que representam a última palavra de violência ao diferente; e, nessa situação, entra o processo de indiferenciação onde tudo é a mesma e contagiosa violência. Na crise sacrificial, a comunidade encontra-se em constante perigo e há sempre o risco de contaminação por contágio violento. A atrocidade cometida por Édipo é temida como se fosse uma doença contagiosa. O parricídio e o incesto atentado contra sua família são as causas da crise. Nessa narrativa mítica, a cidade de Tebas é assolada por uma enorme peste que, de tão contagiante, coloca toda comunidade em risco. Tudo que a comunidade quer acreditar nesse momento é na culpabilidade de Édipo e no terror de seu crime que contamina a todos, trazendo toda sorte de maldição para os tebanos. Por isso, os mesmos têm todo o direito de expulsá-lo. E isso nos parecerá legítimo, pois a peste que sobreveio a Tebas é interpretada como castigo pelos crimes de Édipo.

O que se verificou até aqui com relação à crise sacrificial parece ter sido dissimulado através do mito, pois, nesse caso, o real motivo da crise foi ocultado na narrativa. Não é difícil supor que Édipo tenha realmente cometido seus crimes; e, por isso, certos de sua culpa, seus algozes o perseguem. No entanto, quanto ao surgimento de epidemias e pestes que são geralmente atribuídas ao caráter maléfico da vítima sacrificial, estariam escondendo o verdadeiro motivo da crise? Já vimos que a causa dessas crises tem sua raiz na reciprocidade do desejo humano, evoluindo para verdadeiros conflitos e perseguições. Não diferente, as pestes e epidemias têm o mesmo contágio violento das perseguições. A analogia parece ser a mesma: o medo do contágio violento e da morte que representa o ápice da violência. Se a crise não for contida por meio da vítima expiatória, corre-se o mesmo risco da propagação das doenças e das epidemias, podendo alastrar-se como violência descontrolada. A peste ou a doença nesse caso são atos simbólicos da crise sacrificial. Portanto, o que parece importar nos relatos de perseguição é o cuidado quanto ao risco de contaminação e propagação da violência, provocado pela crise sacrificial.

Um dado revelador na crise sacrificial se resume ao caráter coletivo da violência, em seu contágio, no avanço para repetições e represálias, ocasionando no sacrifício do bode expiatório. Nessa situação, a diferença é marcante na vítima expiatória. Ele carrega toda

culpa, passa a ser o diferente, o responsável pela tragédia. É através dessa ilusão, da certeza da culpabilidade da vítima, que os primitivos sacrificavam suas vítimas.

O que era igualado pela crise violenta na reciprocidade competitiva de todos contra todos é diferenciado na seleção vitimária quando toda violência volta-se contra uma vítima. É o que acrescenta Girard: “Se a crise desaparece e se a reciprocidade universal é eliminada, isto se deve à repartição desigual de aspectos bastante reais desta crise.” (GIRARD, 1990, p. 101). Quando toda responsabilidade é deslocada para a vítima, a repetição do igual, da violência indiferenciada, dá lugar ao diferente na figura dessa vítima, quando essa assume toda desgraça.

No caso de Édipo, em que os tebanos o tomam por bode expiatório, cabe ressaltar que o relato mítico o identifica como culpado pelo incesto e parricídio. A população o condena, transferindo toda a violência indiferenciada que assola a comunidade para essa única vítima. Como aponta Golsan (2014, p. 62), essa crise, com a conseqüente transferência da violência contra a vítima, é definida essencialmente como indiferenciação. A insistência nesse momento da crise sacrificial descrita como indiferenciação se deve ao fato de ser o momento mais atenuante da crise; e, portanto, não se reconstrói a crise e sua resolução sacrificial sem essas devidas considerações.

É usual pensar que as rivalidades geradas com a crise sacrificial são fruto das diferenças entre os indivíduos desse grupo. Porém, segundo o autor, as rivalidades recíprocas acontecem porque nesse estágio já não existem as diferenças, e o sentimento é o mesmo, o de nivelamento dos indivíduos na reciprocidade do mesmo conflito. Porém, se a crise elimina as diferenças e a comunidade se encontra indiferenciada pelos conflitos, a coesão social teria suas bases na diferença? Nesse caso, a diferença se mantém sobre a vítima que, apesar de ser infligida pela violência unânime, restaura a paz e o processo de diferenciação no qual é possível se distinguir entre a vítima sacrificial e seus algozes. Nas palavras de Girard :

A universalização dos duplos e o desaparecimento completo das diferenças, que exacerba os ódios, mas torna-os perfeitamente intercambiáveis, constitui a condição necessária e suficiente para unanimidade violenta. Para que a ordem possa renascer, é preciso inicialmente que a desordem chegue ao extremo[...] (GIRARD, 1990, p. 104).

Na concepção do autor, para que haja unidade, primeiro as diferenças se igualam na crise violenta, causando confusão generalizada. Precisamente, é nesse espaço de indiferenças e competições acirradas, quando não há mais diferenças a separar os indivíduos na reciprocidade competitiva, que emerge a solução pacificadora, momento no qual a unidade é

restaurada na perseguição coletiva em busca da vítima adequada. Nesse estágio da crise, vigora a comoção violenta, da união de todos contra um indivíduo na unanimidade da sua condenação. A violência de todos, e a sentença unânime contra uma única vítima, restabelece a coesão social. A mesma comunidade que pensava estar separada pela crise sacrificial agora parece estar mais unida sobre a mesma violência, imediatamente descarregada sobre o bode expiatório. Conforme o autor, no limite da crise exacerbada, todo o grupo lança-se impetuosamente, com o mesmo ódio destruidor, na direção de uma vítima para expiação de todas as mazelas que os ameaça.

É nesse estado de violência generalizada, profundamente desagregadora, que surge a necessidade da vítima. Ela é importante em vários sentidos. De maneira mais fundamental, a vítima restaura certa coesão social. Isso é feito à medida que todos os antagonistas se unem contra ela. Desse modo, em vez de todos contra todos, instaura-se a situação em que todos se voltam contra um. Em segundo lugar, a vítima restaura algo importante. Na *mimesis* de antagonismo, observa-se que a rivalidade torna-se um fim em si mesmo. Já não se trata mais de desejar um objeto comum, mas em ser como o modelo. Entretanto, à medida que surge a vítima sacrificial, ela traz de volta o objeto. Ela redireciona o desejo do puro antagonismo (de desejar ser o outro) para ela mesma (para a vítima). Quer dizer, na medida em que é reconhecida como constituinte da crise de antagonismo, a vítima se revela como sua solução.

Uma vez que é uma modalização do desejo mimético, há contágio de violência por todos do grupo de forma crescente, a ponto de os envolvidos nessa crise violenta se reunirem em unanimidade contra uma vítima que canaliza toda violência. Quando se elege uma vítima, a crise de antagonismo é amenizada em dois sentidos: novamente se tem um objeto (a vítima); já não é mais uma luta de todos contra todos, mas de todos contra um. Com isso, restaura-se (ainda que provisoriamente) certa coesão. O que se quer dizer é que não há mais campo de aplicação para a *mimesis*, a não ser o antagonico. A vítima pode até se tornar o objeto de aplicação da *mimesis* dos antagonicos. Porém, agora, esse objeto não é mais objeto de divisão, mas de união.

A vítima odiosa reconcilia a comunidade e restaura a ordem social, pois a violência de todos contra uma única vítima acaba por unir todos do grupo, visto que todos unanimemente querem o mesmo destino para a vítima, acreditando ser ela a culpada pela crise. Quando essa mesma comunidade descarrega sua ira contra essa vítima, espera-se que a causa dos conflitos tenha sido extirpada. Na medida em que essa unidade é restaurada, a vítima que antes era culpada torna-se inocente. Nesse aspecto, vemos algo que marca profundamente o modo como Girard pensa essas questões. Elas são, por assim dizer, paradoxais. Um mesmo

elemento que aparece, sob certa circunstância, como desagregador, em outra, emerge como aquilo que restaura a coesão. Assim, por exemplo, se por meio do mimetismo a crise se instaura, de igual modo a ordem é retomada pelo mesmo contágio mimético, pois todos são influenciados na acusação e sentença do culpado pela crise.

A partir dessa nova configuração, é importante retomar o novo papel desempenhado pelo rito. Em termos interrogativos, como entender o papel do rito ao reproduzir essa crise? Uma vez que o sacrifício de um restaura a ordem cultural, o que se espera é a manutenção da paz. Com efeito, os ritos reproduzem de maneira similar os resultados milagrosos da reconciliação da comunidade através do sacrifício. Ao restaurar o convívio, mesmo que de maneira momentânea e provisória, os homens passam a ser guiados pela vítima reconciliadora (bode expiatório), tendo o devido cuidado de não reproduzir nos ritos a crise mimética, ou mesmo as causas que originaram o conflito. Entretanto, o que parece ser observado com veemência nos ritos é a reconciliação prodigiosa trazida a efeito pela vítima, sendo a prática de sacrificar novas vítimas reproduzida com máxima fidelidade e riqueza de detalhes. Em linhas gerais, os ritos relacionados ao sacrifício do bode expiatório cumprem a mesma função ao reproduzir o mesmo mecanismo que põe fim à violência, acabando por revelar que a crise mimética é um perigo para a coesão social. Queremos dizer que, para Girard, o religioso arcaico é resultado de um enorme esforço para controlar a *mimesis*.

No ritual (aqui se entende o ritual do sacrifício), acontece a unidade dos participantes em torno de um fim único. Essa união é reforçada no momento sacrificial. A reprodução do ritual sinaliza que a crise pode realmente ameaçar a paz; no momento máximo dessa crise, os indivíduos são movidos por conflitos permanentes, alimentados pela vingança que se nutre infinitamente da violência mimética. A unanimidade desses conflitos e a reciprocidade do teor vingativo precisam ser apaziguadas. Nesse caso, não é por meio da vingança que a violência é represada. Ademais, segundo Girard (1990, p. 33), mesmo nas sociedades primitivas não existe fuga possível, ou antídoto que elimine totalmente a violência, só há instrumento de prevenção e controle através da finalização do rito do sacrifício vitimário. Mas nem nessa manobra, na qual a violência que ameaça toda a comunidade dirige-se bruscamente contra uma só vítima, ela é dissipada. Num momento, a rivalidade toma conta de todos indiscriminadamente; no outro, essa mesma comunidade se une em torno de uma só vítima que é incapaz de se defender ou suscitar vinganças.

Sumariamente, aqui se tem um controle da violência coletiva, característico de algumas sociedades primitivas; uma violência contra uma vítima substitui a violência maior que poderia evocar represálias intermináveis. Como aponta Girard: “O sacrifício não é apenas

uma violência a mais, uma violência acrescentada a outras violências, mas é a última violência, é a última palavra da violência” (GIRARD, 2008, p. 46). Não é difícil perceber que nas sociedades sacrificiais, o sacrifício representa um remédio contra a violência. Mesmo que seja momentaneamente, o sacrifício impede o contágio da violência. Nessas sociedades, o ritual do sacrifício é talvez a melhor resposta para conter a crise e o descontrole da vingança. A comoção insidiosa contra uma vítima acaba por atrair toda culpa da crise mimética nas mãos da vítima sacrificial, e ela passa a ser odiada por todos, acreditando que essa vítima⁶ realmente é culpada pelos males que abateram a comunidade.

No dizer de Girard (1990, p. 37), em sociedades onde existe um sistema judiciário, funcionando como mecanismo de controle da violência, com um sistema político fortemente capaz de não só coibir a violência, mas de impedir o contágio das vinganças, as leis substituem os ritos e sacrifícios, que nas sociedades primitivas são o único modo de por fim à crise mimética. Em sociedades nas quais esse modelo se fixou, os sacrifícios desaparecem; quando não, a presença desses é quase imperceptível. Pelo menos, no que se refere à prevenção da crise mimética.

Se o conhecimento acerca desse controle fosse claro, daríamos conta do perigo que representa a vingança. No dizer de Pieper (2007, p. 218), a violência pode transcorrer para uma vingança que contagia sempre mais pessoas à sua volta; e, por esse ensejo, precisava-se romper com o ciclo vicioso da vingança. Parece ser esse o motivo que levou as sociedades primitivas a criarem mecanismos que cumpriam a função de controlar a violência, impedindo o avanço massacrante e insidioso da vingança por meio da resolução do sacrifício. Talvez onde faltem esses mecanismos, o sistema jurídico faz presença mais notável. Um dado revelador é que, nos sistemas jurídicos modernos, não há necessidade de recorrer ao religioso com medidas ritualísticas e sacrifícios no intuito de conter a violência, como era a prática das sociedades antigas. Dessa maneira, a religião não representa mais a última palavra enquanto solução da violência e do paroxismo da vingança.

Se nos sistemas antigos, quando se refere ao assassinato, não há um culpado em particular pela violência, pois, uma vez que o culpado for identificado, pode incorrer em vingança, o que dizer do sistema jurídico em que parece ser necessário o contrário: encontrar o culpado e puni-lo para impedir a vingança? Compreender essa estrutura complexa nas sociedades primitivas propõe pensar na gravidade do ato vingativo e seu contágio nas relações

⁶ Conforme Girard, Freud pode ter chegado perto em relação à vítima sacrificial e a necessidade desse sacrifício, mas não chegou até o fim desse ciclo. Freud inverte a ordem colocando o assassinato coletivo antes, ao passo que deveria ser conforme Girard, que coloca a crise mimética antes, depois o assassinato coletivo. Nesse caso, o ritual do sacrifício das vítimas é para afastar uma crise real. (GIRARD, 2009, p. 47)

humanas. Essa ideia de um culpado pela violência, pelo golpe desferido contra outro, é omitido das sociedades arcaicas talvez pelo simples fato de que, se o culpado for identificado, corre-se o risco de instaurar uma crise violenta por meio do ato vingativo. Esse cuidado com relação ao ato vingativo é uma maneira de impedir que por meio de um assassinato ocorra uma crise. De qualquer maneira, seja no ocultamento do culpado pelo assassinato, ou na sua punição, parece se verificar nos dois casos a mesma preocupação no sentido de impedir o avanço da vingança.

O sistema jurídico, em posse desse conhecimento e do perigo que representa a vingança, procura dominá-la, criando medidas proibitivas e restringindo até as últimas consequências o contágio violento por meio de leis. Assim como nas sociedades primitivas, os sistemas jurídicos modernos parecem ser dotados de mecanismos análogos, tanto nas formas proibitivas, quanto nas curativas da violência.

Nos grupos antigos, a violência boa elimina a má, ou seja, a violência ritualística e autorizada contra uma vítima expurga a violência coletiva; quanto ao jurídico, o uso da violência controlada por um estado de direito também se vale para impedir, como se diz aqui, uma violência má, a violência ilegal, que pode avançar para verdadeiras guerras. Como aponta Girard: “Os procedimentos que permitem aos homens moderar sua violência são todos análogos: nenhum deles é estranho à violência.” (GIRARD, 1990, p. 37). As leis visam impedir a violência domesticando-a ou direcionando-a para a responsabilidade do poder judiciário, uma vez que o poder judiciário não faz parte de nenhum grupo e nem pode ser destituído por ninguém, tendo em vista sua autonomia e domínio sobre a insidiosa vingança. Da mesma forma que acontece nas sociedades antigas, tem-se o cuidado de impedir que a vingança se alastre. Acontece que nos sistemas judiciários manipula-se o ato de vingança, desviando o foco da violência e transferindo a responsabilidade para o poder maior, nesse caso, a autoridade judiciária, que passa a ser o braço forte a serviço de todos. Ele assume o controle por ter total domínio sobre a vingança, contendo seu contágio com um poder curativo, dentro de um estado igualmente forte.

Sumariamente, seja nos grupos antigos ou no sistema jurídico moderno, a boa violência, ou a violência legalmente aprovada, parece justificável. Pode se pensar, nesse caso, que a cura para a violência é a própria violência. Ela é, ao mesmo tempo, o veneno e o remédio no sentido de enganar ou coibir a vingança. Contudo, se nos sistemas judiciários o círculo vicioso da vingança é manipulado de maneira racionalizada, nos grupos antigos o remédio, na tentativa de conter a vingança que nasce da violência, é a finalização no sacrifício ritual. Diante disso, entende-se o religioso como resultado dessa medida; da morte expiatória

de uma vítima, constituindo o ato final da violência que se repete no ritual do sacrifício expiatório.

1.5 - Girard e Vattimo: Do religioso primitivo à peculiaridade do cristianismo

Procurou-se entender nas páginas precedentes o sentido no qual se interpreta o que é o sagrado natural, e também tudo que envolve essa construção humana no sistema religioso arcaico. Já sabemos que a violência é o coração do religioso, e esse é também o sentido de religião arcaica nas interpretações de Vattimo e Girard (2010, p. 8), que, apesar de algumas divergências em suas ideias, se afinam quando concordam que o cristianismo é a destruição dos cultos do religioso arcaico e, portanto, não é uma religião no sentido próprio, mas a dissolução dos elementos do sagrado. Justifica-se, assim, uma justa retomada em Girard que sustenta e explora essa noção do sagrado violento.

Para compreender quais os elementos de religião natural perderam a força com o cristianismo e quais subsistem, permitiu-se que a voz de Girard falasse mais alto, pois entende-se que o tema da violência e o fim dela, em alguma medida, aproximam Vattimo e Girard. Indagamos frequentemente se, de fato, a violência diminui com o advento cristão, mas o que parece razoável considerar é: “O cristianismo é o topo de uma fase de desenvolvimento antropológico que vê o homem nas garras do perigo do contágio da violência que existe no seio da sociedade” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 9). De modo preliminar, foi adiantado nessas linhas o que de fato orienta essa pesquisa. Precisar-se-á ser mantido agora o que representa esse perigo sempre recorrente de violência, e como o cristianismo buscou uma saída possível ao perigo mimético apresentando novos paradigmas para controlar a violência.

Aludimos, nesse ponto, à crítica que Girard faz a Vattimo de que o ser humano precisa de limites, quando é preciso que haja formas de conter a violência, de restringir o contágio da vingança. O sistema jurídico faz aproximadamente esse papel de interditar, de proibir o recorrente vicioso da violência, instituindo as leis e aplicando punições. De acordo com Girard, mesmo nos dias de hoje, “o cristianismo tem lutado com as religiões arcaicas, e ainda luta com formas mais ou menos explícitas de sagrado” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 32). Para o autor, ainda, “o cristianismo se inseriu em mundo onde era forte a territorialidade, era forte o conceito de vingança, e as ações dos seres humanos eram fortemente vinculadas às ações de grupo” (GIRARD; VATTIMO, 20210, p. 30). Nesse sentido, o judaísmo e o cristianismo não ignoram totalmente as proibições e limites impostos desde o período

religioso arcaico. Contudo, a objeção de Vattimo (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 36) é de que vivemos em um período histórico em que se reduz sempre mais os limites, uma vez que, para ele, essa ausência de limites se justifica apenas naquilo que Jesus tenha dito. Vattimo sustenta, a esse respeito, que a liberdade humana deve ser preservada, desde que respeitemos uns aos outros. Porém, seria possível pensar a sociedade atual (secularizada) isenta de interditos ou leis? Se pensarmos no Ocidente enquanto cristão e secularizado, as leis impostas pelo sistema jurídico moderno visam o mesmo que as religiões primitivas na tentativa de impedir a violência no âmbito individual e coletivo. Talvez tenha apenas mudado a forma de interdição, de impor limites às ações do homem.

Os interditos e os ritos compõem e revelam o religioso e dão testemunho de que o religioso arcaico fundou-se na esteira da violência. Por que é importante a atenção a esse elemento nesse diálogo entre Vattimo e Girard? Em sua abordagem, Vattimo não dá a devida atenção ao sagrado violento e ao seu papel de controle social. Talvez, isso se deva ao fato de que ele não faça uma leitura antropológica da religião moldurada pela violência. O discurso de Vattimo entende que a violência é uma imposição dogmática que interrompe o diálogo. Em contraposição, defende uma noção não violenta da religião, de modo que o retorno do religioso não pode ser associado a nenhuma imposição ou violência. Para ele (VATTIMO, 1996, p. 18), se existe um retorno do religioso, ele está ligado ao desprendimento do sagrado violento e ao fim da metafísica que também se impõe de maneira violenta. Parece, desse modo, supor o libertar-se do sagrado natural em todas as esferas. Seguindo pelo caminho de Vattimo (1996, p. 28), pode-se inferir que a violência do sagrado natural não está apenas ligada à violência sacrificial, mas, sobretudo, a uma divindade que se apresenta sob as características de onipotência e de transcendência. Num léxico menos religioso, apresenta características de um fundamento incontestável.

No entanto, o problema ainda persiste: por que Vattimo, mesmo reconhecendo a influência girardiana em sua leitura do cristianismo, não faz alusão aos ritos e interditos como constitutivos do religioso? Quais as consequências disso para sua compreensão de cristianismo? Uma vez que, como se observará no capítulo seguinte, Vattimo pensa o cristianismo em termos de enfraquecimento, reconhecendo na *kénosis* o núcleo central de sua concepção, e acaba dispensando a descrição pormenorizada do religioso arcaico. Essa descrição lhe interessa somente à medida que serve de contraposição, a fim de destacar a especificidade do cristianismo. O próprio Vattimo, mesmo sem adentrar nesses pormenores, aponta que as teses de Girard “são muito mais articuladas e ricas” (VATTIMO, 1996, p. 28), e não se dedica às particularidades que consideramos.

No entanto, a não retomada dessas teses de Girard em toda sua riqueza acaba cobrando seu preço. Vattimo não percebe que, no fundo da antropologia de Girard, há a concepção de um ser humano violento. Ou, fazendo as devidas considerações: uma vez que o desejo mimético é constitutivo do ser humano, ele tende a ser violento. Uma questão a ser levantada é se justamente a ausência desse elemento na elaboração das ideias de Vattimo não o leva, quando aborda o tema do amor no cristianismo, a uma leitura romantizada da bondade humana. Ainda não temos condições de responder a essa questão nesse momento. Contudo, é bom mantê-la em mente nesse diálogo entre os dois autores.

Como se observou, parece não existir proibição, ou seja, interditos, sem a presença da rivalidade. É curioso, portanto, que Vattimo, por vezes, minimize a necessidade dos interditos (e seus correlatos). Do ponto de vista de Girard, proibições, portanto, não são necessariamente violentas. Elas podem inclusive ter a função reversa: são uma forma de controle da violência. Vattimo (1996, p. 89), por sua vez, ressalta que Jesus nos libertou daqueles preceitos de religião natural e violenta, e, sendo assim, o mandamento do amor deve prevalecer para que a violência seja reduzida.

No entanto, se Girard está correto, o ato de amar e perdoar serão o suficiente para conter a violência? Uma vez que o mimetismo é estruturante, ele se configura como força que não desaparece. Portanto, ainda assim, com o advento revelador e a ênfase no tema do perdão levado a efeito com o cristianismo, ele permanece atuante e, portanto, parece sugerir que o ser humano precise de uma ética para interditar o desejo de apropriação mimética. Vattimo (1996, p. 89), ao falar da face de um Deus não benevolente apresentado no Antigo e Novo Testamento, indaga se ainda há resquícios de religião natural. Ou seja, Vattimo parece indicar que a violência na Bíblia aparece associada à religião natural. Da parte de Girard, estamos vendo que, do ponto de vista antropológico, a religião natural percebida sob a ótica cristã dá testemunho de que há algo intrínseco à condição humana que precisa ser mantido sob controle.

Com isso, não se está dizendo que não ocorram alinhamentos entre o pensamento de Girard e o de Vattimo. No que se refere à dissolução dos elementos do sagrado, já vimos que Vattimo apropria-se das teses de Girard. Porém, é no que se refere à especificidade do cristianismo que se pode perceber mais claramente a relevância de Girard. Ainda que Vattimo mencione passagens do Novo Testamento para referendar sua interpretação de que a *kénosis* é o evento central do cristianismo, esses textos são lidos à luz da abordagem de Girard. É, portanto, notável também que, de alguma maneira, o tema da violência e sua superação pelo cristianismo é recorrente nesses autores.

Nota-se, de acordo com Girard (2008, p. 198), que os ritos e interditos acompanham o processo de evolução do homem no meio cultural e que, portanto, não desaparecem totalmente mesmo em se tratando do cristianismo como vertente laica, como ressalta Vattimo (2004, p. 86), ao falar da secularização como constitutiva do cristianismo. É interessante observar que nem todos os ritos se secularizaram, e alguns interditos ainda parecem se manter em suas formas originárias. Em que medida pode se falar em secularização como possibilidade de dissolução do sagrado se ainda permanecem resquícios de religião natural no cristianismo? Como pode Vattimo falar de secularização na expressão do amor e da caridade, se no cristianismo ainda subsiste a violência ritual que rememora a morte de Cristo na eucaristia e nas imposições de cunho moral? Como se confere: “As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao senhor” (Efésios, 5, 22). Esse tipo de imposição não parece ter sido superado totalmente nas sociedades constituídas pela secularização.

O que se pode considerar, em princípio, e que, portanto, será investigado no terceiro capítulo, é que a secularização, para Vattimo, está no enfraquecimento desses valores impositivos e violentos que devem ser superados como um processo do desenvolvimento do cristianismo que encontra seu núcleo na *kénosis*. Contudo, pela importância dessas colocações, ainda será preciso elencar alguns valores do sagrado primitivo e tentar perceber em que medida os ritos e interditos parecem ter perdido a força do sagrado natural com o advento cristão.

Foi preciso mostrar, com essa exposição, o vínculo entre sagrado natural e violência. Como se indicou, a *mimesis* está na base da antropologia de Girard. Dessa *mimesis* (ou desejo mimético) decorre a competitividade e, com seu acirramento, a violência. Essa violência é controlada num primeiro momento pelos interditos e ritos. No entanto, ao se intensificar, torna-se necessário o recurso dos ritos de sacrifício. Aqui, a violência é conduzida a uma única vítima, tida como culpada de todas as mazelas. Uma vez compreendido isso, o próximo passo se dá na direção de compreender como o cristianismo se insere e rompe com o sagrado natural.

Em suma, essa aproximação de ideias fundantes de Girard é importante em duas direções. Em primeiro lugar, elas mostram como se estrutura o sagrado natural. A compreensão de cristianismo elaborada por Girard e apropriada por Vattimo surge como uma resposta a isso, uma vez que o cristianismo rompe com esse vínculo entre sagrado e violência. Em segundo lugar, é interessante notar como há conflitos nas antropologias de Girard e de Vattimo. Para Girard, o ser humano, como fundamentalmente movido pelo desejo mimético, é violento. Aliás, os interditos e as leis são uma necessidade. Isso se deve justamente ao fato de

que a *mimesis* funciona como móbile e faz parte da perspectiva social humana. Desse ponto de vista, Vattimo parece idealizar romanticamente uma natureza humana. Afinal, se ele assume as ideias de Girard, como pode sustentar que uma condição de imitação e competição possa se manter sob controle com a *caritas*? Essas são questões que pretendemos explorar nos próximos capítulos.

CAPÍTULO 2 -

O MECANISMO INCONSCIENTE DO SISTEMA VITIMÁRIO E O CRISTIANISMO

De tudo que foi abordado até aqui, podemos perceber o lugar central que a *mimesis* ocupa no pensamento de Girard. Enquanto condição humana básica, é dela que derivam a violência e, portanto, o religioso. Agora, também já sabemos que o religioso primitivo se sustenta sob três pilares: os interditos, os ritos e o sacrifício do bode expiatório. Só se chega a essa noção compreendendo que o mimetismo é propulsor dessa construção humana que envolve o sagrado primitivo. Como observado, o sagrado é orientado para a paz, mas os meios de se chegar a essa paz não são isentos de violência. É a violência controlada que evita o conflito generalizado numa sociedade. Considerando essas noções, nesse capítulo pretendemos explorar outras duas percepções importantes.

Em primeiro lugar, Girard destaca que esse processo é inconsciente; isso nos mostrará que a noção de bode expiatório supõe uma ilusão por parte dos perseguidores. Não há a percepção por parte deles de que a violência decorre do desejo mimético. Eles de fato acreditam na culpabilidade de suas vítimas, atribuindo a elas a responsabilidade pela ameaça da coesão social. Para evidenciar esse caráter oculto, vamos, num primeiro momento, abordar a figura do bode expiatório, verificando de que maneira o mimetismo orienta todo esse processo, da escolha à perseguição do bode expiatório. Dessa maneira, quando se fala de ilusão persecutória, é ao mimetismo e à violência vitimária que se refere. Nas sociedades arcaicas, diz Girard (2004, p. 57), a perseguição e o aprisionamento da vítima acontecem de maneira inconsciente. Esse passo é importante, pois a novidade trazida pelo cristianismo é justamente revelar os verdadeiros motivos da violência. É dessa ilusão que Girard fala ao apontar o caráter revelador do cristianismo.

A importância de situar nesse capítulo o processo inconsciente da escolha do bode expiatório nos ajudará a entender a especificidade do cristianismo que revela essa ilusão que não é isenta de violência. E como o cristianismo realiza isso? Mostrando que a vítima é inocente. Desse modo, a intenção última desse capítulo é mostrar como o cristianismo traz à luz aquilo que o mecanismo vitimário ignora. Ao fazê-lo, o cristianismo pode colocar um fim (relativo, é verdade) ao processo vitimário. Esse ponto é importante para podermos dar o próximo passo. Pois é justamente daqui que Girard e também Vattimo desenvolvem a noção de cristianismo como redutor da violência, com suas consequências para se pensar a secularização.

Mesmo que neste capítulo não haja referências explícitas ao pensamento de Vattimo, é importante ter em mente que essa reconstrução do lugar e da especificidade do cristianismo tem em vista como ele dialogará com essas ideias de Girard. Assim, ainda que sua voz não seja claramente audível nas linhas que se seguem, ele está presente, pois, ao se reconstruir todo o processo vitimário, tem-se a ideia de como Vattimo dialoga com Girard. Aliás, Vattimo se refere diretamente a isso quando afirma que “o enfraquecimento do ser como seu único modo de manifestar-se além do esquecimento metafísico é análogo à dissolução da violência do sagrado, que, para Girard, é o significado das escrituras judaico-cristãs” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 91). Assim, para Vattimo, o fim da violência está ligado à dissolução do sagrado natural. No mesmo sentido, é pertinente indicar, apenas de forma sucinta⁷, que o esquecimento metafísico do ser em Heidegger é análogo ao fim da violência e do sagrado, ao menos na interpretação de Vattimo, que completa o sentido de *kénosis* e do cristianismo à luz da revelação do mecanismo vitimário e da dissolução da metafísica.

2.1 - O mecanismo do bode expiatório: as marcas vitimárias e o desconhecimento dos perseguidores

Como observado no capítulo anterior, no contexto da crise mimética, as vítimas são responsabilizadas pelas desordens de toda natureza. É preciso eleger um culpado, uma vítima que todos acreditam ser verdadeiramente responsável pela maldição, um bode expiatório. Essa vítima, com sua morte, redime seus algozes eliminando a violência destruidora, restaurando a paz. A consequência disso é que a vítima, antes culpada pelo infortúnio, torna-se inocente, sendo elevada à condição de sagrada. Essa vítima é o bode expiatório. Sumariamente, essa é a origem daquilo que Girard denomina de sagrado natural: a violência redentora devolve a paz restaurando a coesão social, e fundamentando as bases da religião. Portanto, há estreita ligação entre a violência e o sagrado, visto que o sagrado resulta dos linchamentos e violências coletivas.

Ao expor essa noção, Girard (2004, p. 34) recorre aos mitos como valiosas narrativas. Mesmo se tais narrativas foram inventadas, ainda assim, dão testemunho das perseguições coletivas e de sentenças contra bodes expiatórios. O que parece ser mais pertinente é que os

⁷ Vattimo aprofunda nesse tema explorando, do ponto de vista filosófico, o que se denomina de eventualidade do ser. Ele elabora essa ideia a partir da ótica heideggeriana. Contudo, como o interesse dessa pesquisa é um dado específico do cristianismo no que se refere à *kénosis* e a dissolução do sagrado, a noção filosófica da eventualidade do ser não será amplamente desenvolvida.

mitos têm suas raízes em causas reais de perseguição e violência coletiva, não obstante seu ocultamento para não se revelar o verdadeiro motivo das perseguições. É desse caráter oculto e inconsciente que o cristianismo dará testemunho.

Se os mitos dissimulam o verdadeiro motivo daquilo que ocasionou as perseguições, pode ser pelo motivo de querer manter distante a violência que gera a crise vitimária, visando à proteção do grupo. Ou, em outras palavras, porque seus redatores acreditaram nos relatos dos perseguidores. Se o sagrado é filho da violência coletiva, parece razoável investigar quais critérios são levados em conta para justificar a perseguição vitimária, uma vez que a verdadeira causa dessas represálias permanece velada.

É precisamente pelo caráter inconsciente, por não se saber que as vítimas eram inocentes, que o mecanismo do bode expiatório funcionava para os primitivos. Nesse ponto, podemos aludir para o que existe de comum entre Vattimo e Girard (2010, p. 8), na constatação de que a revelação desse mecanismo, o fim dos sacrifícios e, portanto, a dissolução do sagrado provocada pelo cristianismo fazem desse seguimento uma vertente não estritamente religiosa e, portanto, laica e secularizada. O cristianismo, dentro dessa noção, seria o princípio de destruição dos cultos arcaicos com seu sagrado violento.

A vítima expiatória parece ser portadora desse segredo que esconde do ser humano o seu caráter violento. Nesse caso, a função da vítima expiatória passa a ser dupla: eliminar a crise violenta e o contágio interminável da vingança no interior das sociedades antigas, protegendo o homem do conhecimento acerca dessa violência, do motivo que a desencadeou e dos conflitos que dela derivam. A violência sacrificial acaba com a crise coletiva e a maldição do ato vingativo. Para Girard: “Ela apaga de uma só vez as lembranças do passado, é por esse motivo que a crise sacrificial nunca aparece na sua forma verdadeira nos mitos e no ritual [...]” (GIRARD, 1990, p. 107). Compreende-se que nas sociedades antigas o mecanismo do bode expiatório teria atingido sua maior eficácia ao camuflar o verdadeiro motivo das perseguições, livrando o homem do contágio violento, desse saber acerca do perigo que a violência representa para a estabilidade social.

Se a coletividade percebe algo de anormal e diferente no grupo, as acusações violentas se concentram naquele indivíduo ou na minoria diferente. Esses grupos podem ser compostos por forasteiros (no caso dos judeus) ou desfavorecidos socialmente. Melhor dizendo, do mais forte ao mais fraco, são os extremos que atraem os perseguidores. Pode ser a fragilidade de uma criança ou o poder de um rei, a multidão ajunta-se em torno daquele que difere da maioria, unida e indiferenciada pela perseguição violenta. Nesse caso, Girard afirma:

Os perseguidores acabam sempre por se convencer de que um pequeno número de indivíduos ou até mesmo um só pode tornar-se extremamente nocivo para toda a sociedade, apesar de sua relativa fraqueza. É a acusação estereotipada que autoriza e facilita esta crença, desempenhando com toda evidência um papel mediador (GIRARD, 2004, p. 23).

Segundo Girard, os perseguidores acreditam na culpa da vítima. Quanto à escolha da vítima e sua condenação, não é descartado o fato de o acusado possuir o maior número de marcas vitimárias. Em poucas palavras, as marcas vitimárias apontam para indivíduos que se situam no limiar das classificações sociais. Ao se situar em pontos limiares, eles são vistos como ameaças. Assim, minorias que não adotam o que é considerado como padrão de comportamento são usualmente vistas como ameaças. Por isso mesmo, ainda que sejam numericamente ínfimas, são tidas como perigo, ao expor os limites de um sistema classificatório que uma sociedade adota. Para Girard, não se trata de atribuir a culpa das crises a um grupo ou indivíduo de modo meramente metafórico. O mecanismo vitimário somente funciona porque realmente acredita-se na responsabilidade da vítima. Seu sacrifício é uma punição legítima, é um ato de justiça.

A perseguição generalizada se perpetua cada vez mais e polariza a maioria hostil contra essa vítima. Dessa forma, percebe-se que o mimetismo humano pode ser uma grande força da qual suscita um ciclo interminável em imitar a ação da maioria. Invariavelmente, as procedências de um ato violento contra essa vítima provêm da maioria. Parece razoável pensar, a partir dessas formulações, que a *mimesis* gera a crise indiferenciada, mas igualmente provoca o ajuntamento coletivo, na medida em que os indivíduos imitam a violência uns dos outros, conduzindo à cumplicidade violenta no linchamento coletivo.

A vítima ou o personagem condenado pela coletividade unânime é considerado culpado por ter gerado a crise. Logo, essa vítima não pode ser boa aos olhos da comunidade. Sua condenação sugere sua culpa pela violência e atrocidades que acometem essa comunidade. A sentença vitimária, a condenação e a morte justa dessa vítima estabilizam a ordem social, restaurando o convívio dos indivíduos. Nesse momento, no qual a morte da vítima restaura a paz, essa mesma vítima, que antes era sacrificada no linchamento coletivo, condenada pela crise, passa a ser venerada. A vítima má e culpada se torna boa e inocente; aquele que antes havia transgredido e desestabilizado a ordem social se transforma em divindade, estabilizando e reconciliando a todos. Essa é precisamente a lógica que compreende o deus arcaico. Da violência coletiva ao sacrifício de um culpado, emerge o bode expiatório, um salvador, o deus primitivo que fundamenta as bases da religião arcaica. E nessa linha, Girard reconhece que,

[...] por detrás de um deus existe alguma coisa de real, um mecanismo que chamo o bode expiatório. Pensamos muitas vezes que as pessoas que têm um bode expiatório deveriam sabê-lo. Mas ter um bode expiatório, precisamente, é não saber que se o tem, é tomar tal vítima por um verdadeiro culpado. (GIRARD, 2009, p. 8)

O deus primitivo que nasce da violência coletiva é o bode expiatório das religiões arcaicas. No entanto, o conhecimento a respeito desse mecanismo não se verifica nas sociedades primitivas. Como aponta o autor, os primitivos não detinham esse conhecimento da função do bode expiatório. E talvez a eficácia na resolução do sacrifício da vítima esteja no desconhecimento desses grupos antigos acerca do papel do bode expiatório. Os primitivos dirigiam-se violentamente contra uma vítima por acreditarem efetivamente na sua culpa. Após sua imolação, não se justifica mais a perseguição. O contágio da violência acaba por ser interrompido. O bode expiatório redime a todos carregando a culpa pelas desgraças e fundando uma nova ordem. A gênese do sagrado natural, a instituição da religião firmada sobre o bode expiatório, esconde uma divindade constituída na violência.

Por que Girard emprega a expressão bode expiatório para se referir a essa vítima? Ele designa a culpa da vítima e o desconhecimento dos perseguidores por acreditarem legitimamente na sua culpabilidade. Chamar de bode expiatório é descrever o contexto persecutório. O que se está dizendo com isso é que o termo bode expiatório entendido por Girard envolve perseguições coletivas, características desse mecanismo que resulta no sacrifício da vítima e não simplesmente no sentido de um ritual.

Sendo assim, a designação de bode expiatório presente nas narrativas míticas propostas por Girard (2004, p. 56) não se restringe àquela mencionada no livro bíblico de Levítico⁸, pois, nesse caso, não há referência à perseguição coletiva, e a substituição é evidente. A vítima não é humana, tratando-se de um ritual previsto no sistema religioso judaico, que envolve dois bodes. Enquanto um bode é sacrificado a Iahweh para a expiação dos pecados, o outro é enviado para o deserto como bode emissário a fim de carregar a culpa de todos. Não se trata apenas de sacrifício humano, mas de outras formas de sacrifício também. Diferentemente, como se nota, os mitos analisados pelo autor relatam uma crise generalizada, que se segue à perseguição coletiva e a canalização de toda violência na vítima expiatória. Se aplicarmos o termo bode expiatório simplesmente ao ritual repetido em datas

⁸ O livro bíblico de Levítico, no capítulo XVI, relata o ritual de purificação, onde são oferecidos sacrifícios de animais para expiação ou purificação. Nesse período, o valor agregado às coisas impuras fez com que crescessem os rituais de purificação; portanto, sacrificava-se um bode para a purificação e expiação dos pecados, e o outro era expulso para o deserto carregando as falhas do povo. Ainda nessa questão, Girard descreve o duplo significado da expressão bode expiatório, seja no sentido judaico do termo, dos outros ritos ou o sentido da psicologia com relação ao termo. (GIRARD, 2008, p. 170)

fixas, pressupõe-se com isso um conhecimento de causa quanto ao mecanismo vitimário, descaracterizando a noção girardiana.

Assim, o mecanismo do bode expiatório pressupõe uma perseguição coletiva, uma ilusão por parte dos perseguidores e sua finalização no sacrifício. Essa ilusão aponta para o fato de que se canaliza a responsabilidade da violência para a vítima, encobrendo a rivalidade oriunda do desejo mimético. É necessário, porém, que se note nessas linhas que, frequentemente, o pensamento moderno tem entendido por bode expiatório a operação de certos rituais religiosos com sacrifício de animais, organizados dentro de uma liturgia com a finalidade de purificação e expiação dos pecados. Nesses casos, os sacrifícios das vítimas não são inocentes, uma vez que, nesses rituais nos quais são oferecidos animais, existe um saber antecipado a respeito da vítima, do sacrifício e de sua inocência.

2.2 - O sistema girardiano: uma leitura sacrificial

Como já foi destacado, o conceito de bode expiatório entendido pelo autor prevê que os perseguidores acreditem cegamente na culpabilidade de suas vítimas. Dessa forma, o caráter sagrado das religiões primitivas foi erigido sobre o entusiasmo violento das perseguições coletivas contra essa vítima expiatória. Para o autor, a maioria dos mitos descreve essa estrutura, na qual o nascimento do sagrado é antecipado pela crise violenta e concluído pela violência unânime contra aquele que a causou. A vítima do sacrifício, o bode expiatório, aparece nos mitos como aquele que destrói e restabelece a ordem: “A conjunção perpétua nos mitos de uma vítima altamente culpada e de uma conclusão simultaneamente violenta e libertadora só pode se explicar pela força extrema do mecanismo do bode expiatório” (GIRARD, 2004, p. 59).

Segundo Schultz (2004, p. 12), em todos os mitos estudados por Girard a estrutura é a mesma: no ponto máximo da crise generalizada, surge a resolução com a transferência da violência coletiva para o bode expiatório, e esse restaura a unidade reconciliando a todos. A reconciliação não só transfere a violência coletiva para a vítima expiatória, mas também camufla a violência destruidora no interior do grupo. Uma vez que toda a comunidade tenha sido reconciliada pelo bode expiatório, a repetição dessa violência fundadora através do rito serve para confirmar a unidade e dissimular a violência humana. A vítima do sacrifício, o salvador de todos, é lembrada no ritual por sua morte expiatória e transformada em sagrado. O mecanismo do bode expiatório é regido, portanto, por uma lógica paradoxal. A natureza do

deus primitivo sugere uma divindade dualista que assume dois extremos, maldade e bondade. O mesmo que provoca a doença apresenta a cura; aquele que traz a maldade e a violência é o mesmo que surpreendentemente liberta a comunidade das crises violentas, vivificando-a novamente. Os perseguidores se reconciliam após o sacrifício do bode expiatório, a nova ordem é mantida e as bases da religião arcaica são sustentadas pela repetição ritualística da violência fundadora⁹.

Como aponta Schultz: “A palavra sacrifício significa fazer sagrado. O sacrifício é um mecanismo social produtor de sagrado. Uma morte produz vida! Um ser de fora é culpado das mazelas do grupo e, ao mesmo tempo, será a fonte de salvação depois de sacrificado” (SCHULTZ, 2004, p. 13). É importante nos atermos com mais atenção a esse paradoxo desenvolvido por Girard. Se a vítima para os primitivos é vista como culpada e depois de sacrificada se torna inocente, a religião do deus primitivo é, portanto, instituída por uma ambiguidade, uma vez que essa divindade pode ser boa e má ao mesmo tempo. Girard (1990, p. 112) é reticente em dizer que o deus primitivo é uma criatura misteriosa que provoca discórdia e promove a paz ao mesmo tempo, que adoece as pessoas e as cura. Aproximadamente, para os primitivos, essa dualidade entre o bem e o mal é característica do deus que só salva por meio do sacrifício expiatório porque antes teria sido responsável pela desgraça.

Entretanto, o sagrado que nasce do sacrifício violento contra um bode expiatório não garante uma paz duradora. A eficiência do bode expiatório é temporária; mesmo após a transição da crise generalizada ao convívio restaurado dos indivíduos, ainda é preciso ritualizar, repetindo a violência fundadora da ordem social a fim de canalizar os efeitos da violência mimética nas relações humanas. Sumariamente, o que o autor conclui é que a ordem social é restaurada pelo sacrifício unânime do bode expiatório, mas seu efeito de estabilidade e a coesão dos indivíduos pressupõem um processo contínuo e o empenho de todos para não se abaterem pela crise desagregadora novamente. Nesse caso, o caráter reconciliador do sagrado e o nascimento do religioso envolveram práticas constantes com esforços contínuos para interditar a violência humana e canalizá-la na boa direção. O efeito durador e mantenedor da paz no sistema religioso arcaico se estendem para além da vítima expiatória. Com a interdição da força mimética e a rememoração desse sacrifício através dos interditos e ritos, os grupos garantem um tempo maior de paz.

⁹ É importante ressaltar que, para Girard, a religião composta de ritos e interditos compreende-se como sendo um fenômeno humano, visto que não se verifica entre os animais nada que sugere o religioso. E toda cultura humana apresenta traços do religioso.

Julgou-se ser importante mostrar e remontar a estrutura do religioso a partir da noção girardiana por dois motivos. Em primeiro lugar, cabe ressaltar que o mecanismo mimético funciona porque é inconsciente. É justamente nesse ponto, como se observará em detalhes, que o cristianismo se diferencia do sagrado natural e conduz à redução da violência. Em poucas palavras, ao revelar a inocência da vítima, o cristianismo deflagra o funcionamento da lógica desse mecanismo. Além disso, com essa descrição mais pormenorizada, podemos perceber o vínculo entre sagrado e violência. Para nossa temática, isso é importante; afinal, se o cristianismo reduz a violência do sagrado natural, esse aspecto deve ser considerado.

2.3 - A dissolução do sagrado natural: a especificidade da cultura judaico-cristã

A ideia de que o sagrado natural nasce de uma transferência da crise violenta para a violência sacrificial ocupou-nos até aqui. O propósito da reflexão nas linhas seguintes será pensar em como acontece a dissolução do sagrado natural. Uma vez que as narrativas míticas contam a história do ponto de vista dos perseguidores, acreditando na culpabilidade de suas vítimas, os meios de se chegar à coesão usando da violência podem ser justificáveis do ponto de vista desses perseguidores. O que Girard percebe é que os perseguidores “odiaram sem causa” (GIRARD, 2004, p. 137). Porém, como o autor chega à conclusão de que os perseguidores acreditavam na causa de suas perseguições? Já foi apontado que as narrativas míticas são construídas sob a ótica daqueles que perseguiram e sentenciaram suas vítimas. No entanto, para o autor, com as escrituras bíblicas, as coisas se colocam de maneira diversa. O mito é virado às avessas, uma vez que a narrativa se coloca em outra perspectiva, ou seja, a favor dessas vítimas.

Ao comparar a leitura dos mitos com a Bíblia, Girard resalta que as narrativas judaico-cristãs são contadas do ponto de vista das vítimas. Por que isso é importante? Simplesmente porque mostram que as vítimas são inocentes. E, ao fazê-lo, tornam manifesto todo o mecanismo do bode expiatório. Ele é morto não porque a rigor tenha alguma culpa, mas para resolver uma crise deflagrada no interior da comunidade. Mesmo no primeiro Testamento, essa perspectiva é presente. No entanto, os textos bíblicos vão além da defesa de suas vítimas. Ao adotarem a perspectiva do perseguido, denunciam os perseguidores. A estrutura da perseguição vitimária parece ser a mesma nos mitos. Os perseguidores, movidos por um mimetismo violento, levantam-se contra a vítima. Não obstante, pela primeira vez, esse mecanismo é trazido à luz, uma vez que essas vítimas não são condenadas e, quando

sacrificadas, as narrativas bíblicas revelam sua inocência, inviabilizando o mecanismo do bode expiatório. Com isso, o modelo bíblico denuncia a violência fundadora do sagrado natural.

Afirmar que há narrativas que realizam esse movimento não significa que a perspectiva da religião natural esteja ausente. Não é difícil perceber nos textos do primeiro Testamento uma estrutura análoga à dos mitos. Conforme Girard (2008, p. 184), assim como é narrado nos mitos, em semelhante modo na Bíblia, nota-se que, no ápice da crise sacrificial, as diferenças desaparecem, o que já foi denominado e demonstrado como um processo de indiferenciação. Logo em seguida, o poder da *mimesis* que desencadeou as crises influencia a todos sucessivamente no grupo, elevados pelo fervor da perseguição coletiva contra uma vítima. Esse efeito nem sempre se conclui com a morte dela. Em muitos casos, na Bíblia, a vítima é expulsa ou inocentada. Aqui, já se percebe certo lampejo da singularidade das narrativas bíblicas. Porém, de todo modo, os interditos e os rituais, quando são rememorados, assemelham-se muito à estrutura dos mitos.

A aproximação que se fará nas linhas seguintes pretende explicitar de que maneira certas narrativas bíblicas revelam o segredo dos mitos. O modelo bíblico apresenta essa mesma estrutura em alguns relatos, para no fundo revelar que os homens são perpassados por um desejo que gera rivalidades e competições e que, em toda história humana, esse mecanismo apresentou-se constitutivamente nos processos culturais. Em suma, é do comportamento mimético humano que se trata. Sobre a justaposição entre os modelos mítico e bíblico, Girard esclarece: “o ciclo mimético encontra-se apenas em partes nos relatos bíblicos. A crise mimética e a morte coletiva da vítima estão presentes, mas não o terceiro momento do ciclo: a epifania religiosa, a ressurreição que revela a divindade da vítima” (GIRARD, 1999, p. 139). Esses dados são identificados pelo autor somente no primeiro Testamento, pois o processo no qual a morte expiatória eleva essa vítima à condição de divindade é ausente na Bíblia hebraica.

Girard ressalta que busca fazer uma leitura antropológica da Bíblia e, nessa visada sobre os textos, descobre que os relatos de perseguição são virados às avessas. Isso significa dizer que ele não pretende fazer uma leitura teológica ou baseada em doutrinas reveladas. Pelo contrário, o que se intenciona é retirar do texto bíblico elementos que ajudem na compreensão do ser humano em relação à *mimesis* e ao mecanismo do bode expiatório. Isso reforça a percepção, já pressuposta, de que a ideia fundamental de Girard gira em torno de uma concepção de ser humano (uma antropologia) marcada pelo desejo mimético. Isso se reflete nas leituras que empreende do cristianismo após a publicação de *A violência e o*

sagrado. Mais do que doutrinas teológicas, ele busca entender como as narrativas bíblicas tratam do tema, apontando sua singularidade.

A análise proposta por Girard (2008, p. 189), acerca dessa diferença com relação aos mitos de fundação, e que fornece a primeira denúncia contra a violência sacrificial, já aparece nas primeiras páginas do livro bíblico de Gênesis (Gênesis. 6,1-7). O gesto violento e homicida de Caim reflete a mesma estrutura característica de outros mitos fundadores. Uma nova cultura surgiu do derramamento de sangue, repetindo o mesmo processo de outros mitos, nos quais o sacrifício expiatório elimina a indiferença, restabelecendo a diferenciação, instituindo a coesão social e a fundação de uma nova comunidade. Em princípio, o que se nota nas primeiras páginas da Bíblia é a culpabilidade de Caim. Ele, de fato, matou seu irmão. A narrativa bíblica põe na boca de Iahweh a sentença de Caim por ter matado seu irmão. E disse Iahweh a Caim: “não jaz o pecado à porta?” “[...] que fizeste! Ouço o sangue de teu irmão, do solo, clamar por mim! Agora és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue de teu irmão” (Gênesis. 4, 7- 11).

Nesse ponto, percebemos claramente que, do ponto de vista do mecanismo vitimário, Caim precisa ser morto pelo gesto horrendo contra o irmão. Contudo, não é o que acontece. A narrativa bíblica denuncia o mecanismo da vítima expiatória. No dizer de Schultz (2004), nem mesmo a vingança pelo sangue derramado de Abel pode seguir adiante: a marca na pele de Caim o diferencia, ninguém pode tirar sua vida e o ato de violência é desencorajado. A frase “Quem matar Caim será vingado sete vezes” (Gênesis. 4, 15) está se referindo ao interdito que condena o assassinato e o ato de vingança. A condenação imposta por Iahweh a Caim parece ser mais um apelo para a fundamentação ética. Mesmo que essa cultura tenha surgido de um ato violento, o texto é enfático na denúncia do assassinato e do sacrifício das vítimas.

Outra noção implícita é a de que as crises não precisam mais ser resolvidas com sacrifícios humanos. O impulso violento e a resolução por meio do assassinato e da vingança dão lugar aos apelos éticos e morais. Diante disso, em que medida esses valores são aplicados enquanto lei natural? Esses imperativos são instituídos na sociedade enquanto mandamentos ou algo como postura intrínseca da virtualidade humana. Se Girard insiste nessa mudança de paradigma das narrativas bíblicas, que saem em defesa das vítimas e condenam o sacrifício, como justificar o fato de que em algumas cenas bíblicas as vítimas continuam sendo perseguidas e sacrificadas? Aliás, nem mesmo os sacrifícios humanos são completamente excluídos. Há vários vestígios deles nas escrituras judaicas. Uma hipótese pode repousar na própria estruturação dos mitos. Uma leitura atenta desses mitos mostra que o poder do efeito mimético é constitutivo das relações humanas e sempre instaura mais atos violentos de

maneira interminável. Há, portanto, resquícios de sagrado natural nas narrativas mitológicas bíblicas. Contudo, Girard insiste que seus autores não se enganaram totalmente quanto aos efeitos temporários do bode expiatório.

Mesmo se as vítimas continuam sendo perseguidas por turbas violentas movidas pelo mimetismo, ainda sim, os autores bíblicos saem em defesa dessas vítimas, revelando o ato violento promovido pelos perseguidores em busca de bodes expiatórios para atribuir a culpa. E se a violência não desaparece, ao menos, os autores bíblicos não escondem o perigo que o contágio violento representa para o homem. Uma vez que os relatos bíblicos são contados sob o prisma das vítimas, podemos perguntar pela singularidade dessas narrativas bíblicas, ao diferir de todos os mitos que na verdade dissimulam a realidade das crises operando sobre a eficácia do bode expiatório na intenção de resolverem a crise violenta. Como insiste Girard:

[...] se o mito, em suma, é a visão retrospectiva dos perseguidores sobre sua própria perseguição, não podemos tratar como insignificante uma mudança de perspectiva consistindo em colocar-se do lado da vítima, em proclamar a inocência dela e a culpabilidade de seus assassinos. (GIRARD, 2008, p. 190)

Em sua perspectiva, a Bíblia desconstrói a crença em torno do mecanismo fundador do sagrado. E, segundo ele, a singularidade da tradição judaico-cristã em revelar o mecanismo da vítima expiatória se mostra como chave hermenêutica de interpretação dos mitos. Um dado revelador apresentado já nas primeiras páginas do Gênesis mostra que uma cultura erigida sobre a violência vitimária não se estabiliza sem recorrer novamente a atos violentos. Seu contágio cada vez mais crescente faz retornar ao estágio inicial das crises. No mito de Caim, o relato bíblico (Gn. 6, 1-7) mostra a fundação de um povo a partir de sua descendência. Após matar seu irmão¹⁰, Caim é banido das terras férteis, mas é precisamente ao viver na errância, em terra estrangeira, diferenciado pelo sinal em sua pele, que uma nova cultura é fundada. No dizer de Girard (2008, p. 191), o mito em questão revela que uma cultura fundada na violência, no sacrifício de uma vítima expiatória, não é duradoura. O prosseguimento da descrição bíblica (Gênesis. 6 5-7) mostra que os descendentes de Caim são infligidos pela crise.

¹⁰ Conforme Girard, no mito de Caim, o assassinato de seu irmão é revelador do ponto de vista dos mitos, uma vez que os mitos relatam um assassinato fundador; uma cultura surge do sacrifício expiatório. No mito romano, Rômulo mata seu irmão Remo, e a cultura romana surge. Análogo ao caso de Caim e Abel, um irmão mata o outro, desencadeando o processo no qual tudo é indiferente, para após convergir ao processo de diferenciação com o surgimento de uma nova ordem, com a exceção de que o assassinato de Remo parece ser justificável, uma vez que a cidade de Roma não recebe a culpa pelo assassinato. No caso de Caim, o povo fundado por ele recebe a punição pelo erro de uma cidade fundada no assassinato. (GIRARD, 2008, p. 188)

Desse modo, a dissolução do sagrado iniciou-se com a denúncia de que o religioso e o deus arcaico das religiões primitivas nascem da violência coletiva contra uma vítima sentenciada para morrer sem uma causa. Dito de outra maneira, a vítima morta não é culpada. A verdadeira causa do sacrifício não está nela, mas na rivalidade decorrente do desejo mimético.

Outro dado revelador no universo bíblico apresenta-se no relato da interrupção do sacrifício de Isaac, filho de Abraão. O primeiro elemento contrário à lógica sacrificial do sagrado primitivo confere-se com a inocência dessa vítima. A narrativa descreve o próprio Deus pedindo a imolação do filho inocente de Abraão. O cenário é típico de um sacrifício ritual, mas com um importante detalhe: não há uma causa que legitime o sacrifício de Isaac. A abolição da violência e do sacrifício nas relações humanas se evidencia na substituição da vítima humana por um cordeiro, mostrando a lógica da violência sacrificial nas sociedades primitivas. A ideia exposta por Girard, dessa progressiva emancipação do sagrado natural vivida pela cultura judaico-cristã, pressupõe uma continuidade entre o primeiro e o segundo Testamentos no que se refere à revelação do mecanismo vitimário.

Com Vattimo, essa ideia não é muito explorada. O filósofo de Turim menciona a hermenêutica enquanto interpretação que acontece progressivamente na história do ser. Portanto, a hermenêutica é concebida num processo de continuidade. Porém, Vattimo (1939, p. 75) parece fazer uma ruptura entre o primeiro e o segundo Testamento. Para Girard, a ideia de dissolução do sagrado exige uma retomada dessa noção a partir das primeiras linhas da Bíblia hebraica. Só assim é possível descrever toda a estrutura do mecanismo vitimário e a plena revelação da vítima expiatória. De forma semelhante, Vattimo comenta: “o antigo e o novo testamento, não obstante, têm a sensibilidade de revelar a mentira do sagrado natural violento” (VATTIMO, 1999, p. 78). Dessa maneira, pretende-se demonstrar com essa exposição como a Bíblia descreve o mecanismo vitimário para depois denunciá-lo. Como aponta Pieper (2007, p. 2004), para Vattimo, o enfraquecimento é um processo gradativo na história do ser; assim, podemos entender o enfraquecimento em vias de dissolução da força do sagrado natural que, portanto, se inicia na Bíblia hebraica. No entanto, Vattimo instaura uma ruptura com o advento do cristianismo e sua noção de esvaziamento de Deus.

2.4 - A singularidade da Bíblia: uma leitura comparativa

O modo como Girard (2008, p. 199) vem apresentando essa estrutura reveladora, presente já nos primeiros livros do primeiro Testamento, mostra de que maneira a dissolução do sagrado natural gradativamente vem sendo explicitada pela Bíblia. Se no livro bíblico de Gênesis permanecem resquícios do sagrado violento, não é diferente com os livros proféticos e sapienciais, salva a exceção de que os redatores desses se mostram contra o sacrifício expiatório humano e gradativamente mais próximos das vítimas¹¹.

É cada vez mais evidente que os sacrifícios nesse contexto alcançam uma posição mais secundária quase sem sentido, dando lugar às lamentações, devoções e práticas de caridade, desestabilizando toda iniciativa de perseguição e violência. Segundo Girard (2008, p. 198), mesmo em livros como o Levítico, estruturado por prescrições e leis, o amor ocupa um lugar decisivo na relação com outro. O apelo para amar o próximo (Levítico 19, 18) sugere um movimento contrário às violências e às vinganças.

No entanto, em que medida a leitura de Girard não é um tanto quanto seletiva, buscando correspondências na Bíblia que, mais do que provar, ilustram suas ideias? Em Levítico também não aparecem invasões de cidades, incitação à escravatura e violências de toda natureza, inclusive punições com a morte? Se o autor interpreta essa estrutura reveladora do sagrado, no decorrer das páginas bíblicas, em termos da dissolução da violência, não parece, ao mesmo tempo, cada vez mais manifesto ao longo do antigo Testamento a face de um deus extremamente violento? Além disso, na sua reconstrução, Girard parece assumir que os livros foram escritos na sequência cronológica em que aparecem na Bíblia hebraica. No entanto, a crítica bíblica é muito cautelosa quando se trata dessas questões. Como falar de uma concepção do Pentateuco e outra dos profetas, sendo que há diversidade de perspectivas internas tanto em um caso como em outro?

Girard (1999, p. 15) justifica sua aproximação dizendo que seu objetivo não incide em raciocínios teológicos, mas somente sobre o comportamento humano. Para ser mais preciso, fundamenta-se em um dado antropológico na esteira do religioso. Isso acaba gerando uma leitura que se fia na estrutura dos mitos, esquecendo-se da sua dimensão histórica em dois sentidos: o contexto em que foram escritos e as contribuições do método histórico-crítico que se desenvolveu a partir do século XIX. O critério apontado na teoria girardiana referente a

¹¹ Por exemplo: “Não quiseste sacrifício nem oferta, abriste o meu ouvido; não pediste holocausto nem expiação, [...]” (Salmos. 40, 7).

escolhas dos textos bíblicos é mimético, e deve prezar pela leitura não vitimária. Sua teoria parece servir-se de alguns textos bíblicos que melhor se adequam à hipótese não vitimária e não violenta da Bíblia.

De todo modo, nessa perspectiva, o mito bíblico remonta a estrutura mitológica arcaica para no fundo desacreditá-la: “o relato bíblico condena a tendência geral dos mitos para justificarem as violências coletivas, a natureza acusadora e vindicativa da mitologia.” (GIRARD, 1999, p. 144). Além disso, o Antigo Testamento recusa-se a divinizar as vítimas de violência coletiva. “A Bíblia rejeita os deuses nascidos da violência sacralizada” (GIRARD, 1999, p. 152). Por essa razão, a divindade no universo bíblico não é mais a dos ídolos do politeísmo arcaico, pois vigora a ideia de um Deus único que não simpatiza com a violência vitimária e que, paulatinamente, “substitui ao sacrifício dos primogênitos a imolação dos animais e, mais tarde, critica o mesmo sacrifício destes últimos” (GIRAD, 1999, p. 153).

Mas o que dizer do servo sofredor de Isaías? Não se trata de um sacrifício expiatório? Os livros proféticos não remontam a tais crises para no fundo condenar os linchamentos e perseguições coletivas, denunciando a violência dirigida contra as vítimas? Para Girard (2008, p. 199), a descrição em Isaías 53 do servo sofredor tem poucas evidências de ser um sacrifício ritual. No relato bíblico encontra-se a seguinte descrição: “Após detenção e julgamento, foi preso” (Isaías. 53, 8). Mesmo em se tratando de um julgamento legal e autorizado nessa ocasião, a semelhança com os mitos é clara. Trata-se de uma crise cujo desfecho é a morte expiatória da vítima no lugar de toda comunidade. Nesse relato, a comunidade vive uma profunda crise, cuja resolução recai sobre o servo, uma vítima condenada para carregar a culpa de todos: “[...] como cordeiro conduzido ao matadouro [...] ferido pela transgressão do seu povo [...] embora não tivesse praticado violência nem houvesse engano em sua boca” (Isaías 53, 7-9).

A construção do mecanismo de perseguição coletiva pode ser semelhante ao dos mitos. Contudo, a ênfase na inocência da vítima se mostra evidente. A vítima condenada não cometeu nenhum delito, não praticou violência que a elevasse à condição de vítima expiatória. Entretanto, “Iahweh quis esmagá-lo pelo sofrimento” (Isaías. 53, 10). Aqui percebe-se certa ambiguidade, mostrando as duas faces de Iahweh. Num momento, ele é a divindade que toma partido ao lado das vítimas. Todavia, vez por outra, assume o papel de perseguidor, condenando inocentes, suscitando violências e vinganças. Como entender o paradoxo dessas duas faces de Iahweh? De um lado, revela-se aquilo que se encontrava nas mitologias acerca do mecanismo fazedor de vítimas, aproximando a divindade judaica aos deuses primitivos. Nessa medida, ao longo do primeiro Testamento, ainda permanecem resquícios das

divindades arcaicas; as vítimas são elevadas à condição de deuses e benfeitores ao salvar a comunidade por meio da morte expiatória, mesmo que momentos antes elas tenham sido condenadas pelas piores atrocidades. Iahweh é um deus originariamente ligado à guerra, com traços claramente bélicos. Por outro lado, de maneira paulatina, o sagrado natural foi sendo revelado ao longo do primeiro Testamento. Porém, são os evangelhos que interrompem com a sucessão desse deus terrivelmente violento das religiões arcaicas.

Veremos, a seguir, que o que vigora no cristianismo é a face de um Deus que se assemelha com as vítimas, que ordena o amor incondicional. E são os evangelhos que revelam as coisas ocultas desde a fundação do mundo. Não se tratam de grandiosas verdades ou abstratas teorias. Pelo contrário, o que se traz a lume é que a fundação da humanidade ergueu-se sobre a violência contra vítimas inocentes. Aquilo que o primeiro Testamento deixou inadequadamente indicado os evangelhos revelam de maneira exemplar, mostrando não apenas o lado extremamente violento do deus arcaico, mas igualmente a estrutura do mecanismo expiatório. A rigor, o que será delineado a seguir mostra a especificidade dos evangelhos em decifrar a mitologia, revelando a paixão como denúncia dos deuses violentos do sagrado primitivo.

2.5 - Cristianismo como chave de leitura do sagrado natural

A perspectiva que até aqui se delineou apontava para o cristianismo como revelador do mecanismo vitimário. Portanto, cabe agora detalhar a peculiaridade do cristianismo, e em que medida o cristianismo é “a religião do fim da religião”. Nas palavras de Vattimo (1996, p. 40), é por trazer em si a dissolução progressiva da religiosidade natural que o cristianismo, em certo sentido, não é uma religião, mas a destruição dos elementos do religioso arcaico. A plena realização do cristianismo que se dá por meio da *kénosis*, da encarnação de Cristo, se confirma na negação desses valores naturais e no desmentir das divindades violentas das religiões arcaicas.

Em nossa abordagem, será priorizada uma leitura girardiana do tema proposto, abstendo-se de outros comentários exegéticos. Considerando o escopo da pesquisa, que seguirá na perspectiva destacada pelo autor, pretende-se mostrar que, para ele, os evangelhos revelam que a violência não é causada pela divindade, mas sim pela natureza mimética humana. Como aponta Vattimo (1996, p. 39), inspirando-se em Girard, o rebaixamento e a fraqueza de Deus revela e desmente o sagrado violento. O termo que se pode usar para definir

essa ideia é *kénosis*, que corresponde, através da encarnação de Cristo, ao esvaziamento e despojar da força que impunha o religioso arcaico.

Atentos a essas questões levantadas por Girard, de que maneira os evangelhos revelam o segredo oculto das religiões primitivas? Para revelar o segredo dos mitos, os evangelhos remontam às crises no interior das comunidades, a partir da seguinte estrutura: desejo mimético, perseguição coletiva e sacrifício expiatório. Entretanto, o modelo bíblico narra essa mesma estrutura às avessas. Enquanto nos mitos as vítimas são perseguidas e mortas, nos evangelhos essas vítimas são protegidas, e os perseguidores, denunciados. Segundo o autor, os evangelhos revelam a ilusão dos perseguidores, percebem a inocência das vítimas (ou ao menos a culpabilidade que os perseguidores também têm) e renunciam ao mimetismo gerador de rivalidades e conflitos, condenando a violência sacrificial.

Figura na Bíblia hebraica e nos evangelhos um conhecimento antecipado do mimetismo gerador de conflitos. O interdito que recomenda não cobiçar as coisas do próximo, assim como o preceito do “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mateus. 19, 19), sugere, segundo Girard (1999, p. 25), que existe no humano uma inclinação para desejar as coisas do outro, do modelo que tomamos para imitar. Isso pode evoluir para o âmbito coletivo se a *mimesis* não for controlada. Uma vez que desejamos o objeto daquele que se encontra mais próximo, esse se torna modelo dos nossos desejos; por isso, esse tipo de proibição é uma tentativa de impedir que os homens disputem os objetos uns dos outros. Nesse caso, com relação ao interdito, não cobiçar indica o mesmo que não desejar. Se a Bíblia e, mais propriamente, os evangelhos evidenciam que o desejo mimético é o causador da violência humana, logo a recomendação a partir da qual devemos amar o próximo prevê que não devemos deixar o desejo progredir para a violência.

O esforço de amar o próximo supõe o movimento no sentido de impedir as rivalidades. Se o próximo instiga nosso desejo e se o objeto de desejo pertence ao outro que sinaliza o objeto como desejável, é em posse desse conhecimento que os autores bíblicos recomendam não ceder ao desejo de apropriar-se do bem do outro. A sentença exposta pelos evangelhos na esfera do perdão e do amor é uma maneira de controlar a rivalidade mimética. E nisso os evangelhos se diferenciam das narrativas mitológicas, uma vez que não cedem ao mesmo mecanismo fundador das religiões arcaicas, que resolviam seus conflitos por meio da ação violenta e do sacrifício vitimário. Diferentemente, os evangelhos buscam superação via afirmação do amor.

No entanto, revelar o mecanismo vitimário não significa que ele foi encerrado. No dizer de Schultz: “Jesus não acaba com a estrutura mimética, mas propõe ferramentas para

sair do círculo vicioso da violência, através do perdão, desmitologizando os elementos da engrenagem vitimizadora” (SCHULTZ, 2004, p. 15). Nessa perspectiva, a grande peculiaridade dos evangelhos figura-se em revelar as coisas ocultas desde a fundação do mundo¹². A fundação do mundo, isto é, do religioso arcaico, erigiu-se sobre a violência vitimizadora. Por isso, os evangelhos põem em evidência a violência interna humana, mostrando que a humanidade promoveu perseguições sangrentas, para no fundo encontrar um culpado para suas causas. A novidade nesse caso está em mostrar que os evangelhos se opõem à estrutura vitimária, denunciando esse mecanismo fazedor de vítimas ao mostrar as turbas violentas movidas pela perseguição unânime contra uma vítima inocente, ao passo que os perseguidores respondem ao mecanismo vitimário perseguindo e encontrando bodes expiatórios. Para sustentar certa exclusividade à paixão, Girard (2008, p. 228) sustenta que existe uma ruptura entre o deus violento das mitologias e Jesus.

A reação de Jesus ao linchamento coletivo, segundo o autor, não acontece de forma violenta e vingativa, cedendo ao contágio mimético, mas através do perdão e do amor, oferecendo uma saída possível ao mimetismo violento: “Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem” (Lucas. 23, 34). Revela-se o quanto nos mitos os perseguidos desconheciam o motivo real de suas perseguições, ao passo que nos evangelhos Jesus mostra que o verdadeiro motivo das rivalidades é o desejo mimético.

No dizer de Girard: “O cristianismo é, de um ponto de vista “técnico”, a chave de leitura para compreender a mitologia” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 55). Mais precisamente, a paixão de Cristo mostra o mesmo ciclo mimético dos mitos, mas o interpreta de modo diverso. As narrativas da paixão remontam à crise sacrificial dos mitos, na qual a multidão enfurecida persegue a vítima, mas, diferente dos mitos, essas narrativas sugerem a inocência dessa vítima. Isso pode ser notado em alguns versículos, como o seguinte: “Pilatos disse, então, aos chefes dos sacerdotes e às multidões: não encontro nesse homem motivo algum de condenação” (Lucas 23, 4). Ou ainda, em seguida: “Como vedes, este homem nada fez que mereça a morte” (Lucas 23, 15). Em outras palavras: “Ora, os chefes dos sacerdotes e todo o sinédrio procuravam um falso testemunho contra Jesus, a fim de matá-lo, mas nada encontraram [...]” (Mateus. 26, 59-60).

Ao evocar a singularidade dos evangelhos em relação aos mitos de fundação, bem como a sua clarividência em revelar a estrutura do mecanismo vitimário, Girard (1999, p. 155) sustenta, com base nessas colocações, que a origem da humanidade repousa sobre as

¹² Esse recorte é o título do livro de Girard, inspirado no texto original de Mateus (13, 35).

vítimas, ou seja, as divindades antigas emergiram de sacrifícios rituais violentos. Isso conclui evidentemente que a Bíblia hebraica e, com mais efeito, os evangelhos tornaram conhecido o segredo dos mitos fundadores. A verdade antropológica bíblica reside nesse fato: os evangelhos orientam o homem na perspectiva não sacrificial, colocando-se cuidadosamente ao lado das vítimas perseguidas e denunciando os perseguidores. Segundo Girard (2010, p. 117), a boa nova dos evangelhos consiste em renunciar à violência e à vingança que não procede do Deus revelado nesses livros, mas sim de uma humanidade radicada no desejo mimético. Nessa situação, o homem mesmo é responsabilizado pelos atos violentos.

2.6 - A paixão de Cristo

Nos mitos de fundação, existe essa unanimidade no reconhecimento da divindade mítica, ao passo que é justamente a minoria dos seguidores que reconhece a divindade de Cristo, o que, assim, desfez a unanimidade do linchamento coletivo. De forma singular, os autores dos evangelhos destacam uma minoria que não se deixa influenciar pela *mimesis*. Esses não seguem a maioria implacável dos perseguidores. Surpreendentemente, é essa minoria que faz reconhecer a divindade de Jesus, desarticulando os autores mitológicos que não se preocupavam em mostrar uma minoria como nada além de discordantes. Contudo, essa seria a singularidade dos evangelhos e, mais propriamente, da paixão? Nesse caso, poder-se-ia considerar a não unanimidade na perseguição de Cristo um dado revelador, de todos contra um mimético? Apesar disso, os evangelhos são ainda mais meticolosos na demonstração do círculo mimético, mostrando, sob a luz mais clara, que existe um pequeno grupo de discípulos e testemunhas que desfazem a unanimidade da multidão perseguidora. Enquanto nos mitos essa unanimidade em torno da culpabilidade da vítima nunca é desfeita, nos evangelhos existem dois grupos: a multidão acusadora e o pequeno grupo que os autores bíblicos fazem questão de colocar no cenário, pois esses não só ficam ao lado de Jesus, mas revelam a ilusão dos perseguidores. Na revelação evangélica, ao menos no que se refere às vítimas, existe uma diferença essencial. No mito, a vítima é responsabilizada pela crise; na Bíblia, as vítimas são inocentadas e os perseguidores, responsabilizados. Há de se perceber que nos mitos de fundação a vítima é demonizada, e, após a transferência da violência coletiva que culmina na morte ou expulsão do bode expiatório, há um segundo momento, o da divinização do bode expiatório. De maneira oposta, como aponta o autor, “Por detrás da divindade de Cristo, não há uma denominação prévia. A sua divindade não pode, portanto, basear-se no mesmo

processo que as divinizações míticas” (GIRARD, 1999, p. 157). Os seguidores de Jesus não lhe reportaram as crises desencadeadas no interior da sociedade judaica; de acordo com Girard, os discípulos de Jesus pensavam que se tratava de um inocente que nada fizera para merecer a morte. Na paixão, por aversão aos mitos, não é a unanimidade da multidão persecutória que reconhece a filiação divina de Cristo.

No dizer de Girard, “é a comunidade das primeiras testemunhas da ressurreição, os apóstolos e aqueles que os rodeiam. Esta minoria contestadora não encontra qualquer equivalente nos mitos” (1999, p. 156). De acordo com o autor, os deuses míticos nasceram da unanimidade em torno do bode expiatório. Ao passo que, no cristianismo, a divindade de Cristo é reconhecida por essa minoria. Apesar disso, nos relatos da paixão, a descrição do contágio mimético é surpreendentemente revelada na sua inteireza. Os detalhes, muitas vezes suprimidos nos mitos, são descritos nos evangelhos com o mais alto relevo. Uma vez que o mecanismo vitimário é representado sob os mesmos parâmetros dos mitos, nos evangelhos é mostrado que o pequeno grupo de dissidentes que permanecem ao lado de Jesus revela a ilusão da multidão violenta ao redor das vítimas. A ruptura com a unanimidade dos perseguidores logo após a crucificação testifica a inocência de Cristo sem, com isso, dissimular o mecanismo mimético ou deixar de mostrar seu poder destrutivo nas relações humanas. Em linhas gerais, com a narrativa da morte de Cristo, os leitores não parecem desconfiar de sua inocência.

De acordo com Girard (2004, p. 140), as verdades sobre o mimetismo humano reveladas nos evangelhos descortinam o segredo dos mitos, ao referir-se à multidão que tende a arrastar sempre mais pessoas movidas pela pulsão do contágio mimético. Do julgamento à crucificação de Cristo, é possível notar o quanto o contágio mimético da multidão perseguidora influencia até os escolhidos de Cristo. A força de atração do mimetismo é tão forte que até os sentenciados à morte ao lado de Jesus na cruz cedem ao grito da maioria, não obstante terem o mesmo destino cruel. Esses se deixaram influenciar pelo mimetismo da multidão fazendo voz à turba violenta. Como destaca o evangelista Marcos: “E até os que haviam sido crucificados com ele o ultrajavam” (Marcos. 15, 32). A narrativa não esconde que o mimetismo influencia também aqueles em condições análogas à de Jesus. Os ladrões se tornam multidão, rendem-se ao grito da maioria. Como aponta Girard: “Mesmo se já pregados nas suas cruzes, eles querem ainda ser crucificadores, querem desesperadamente fazer parte da multidão dos linchadores.” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 104). Essa analogia evidencia, em termos mais precisos, o contágio do mimetismo e da violência, que, como vem sendo colocado, se encontram plenamente revelados nos evangelhos.

Há outro caso que não só ilumina essa questão, mas, surpreendentemente, põe em destaque o papel do outro nas relações humanas. Diz-nos Girard (2004, p. 197) que, após a prisão de Cristo, o único a não fugir é seu discípulo Pedro. Ele acompanha seu mestre sendo conduzido violentamente para ser interrogado até o palácio do sumo sacerdote. De acordo com essa descrição, “Pedro seguira-o de longe, até o interior do pátio do sumo sacerdote, e, sentado junto com os criados aquecia-se ao fogo” (Marcos. 14, 54). Pedro junta-se aos outros ao redor da fogueira, imitando seus gestos.

O autor chama a atenção para o “estar com”¹³ como uma das aberturas do ser em relação aos outros seres. Heidegger denomina de *mitsein*, que pode significar “ser com”, e Pedro estava com os outros, rendeu-se ao mimetismo da maioria. O fato de se aquecer ao fogo com os outros revela que já não existia ninguém ao lado da vítima que é Jesus; todos os outros que o seguiam abandonam-no, e Pedro é o último a fazer isso. No prosseguimento do texto, quando uma criada do palácio o interpela sobre sua ligação com a vítima- “também tu estavas com Jesus Nazareno” (Marcos. 14, 67) -, Pedro nega o fato de estar com Jesus. O referencial do “estar com” é completamente desconsiderado diante da presença dos outros. Ao negar que estava com Jesus, Pedro assume sua participação com os outros. Ao compartilhar o calor e a luz do fogo, o ser de Pedro é iluminado, tudo então se revela em plena claridade, não sendo possível ocultar sua participação nesse grupo. De acordo com Girard (2010, p. 104), Pedro cede ao mimetismo, associando-se com a maioria. Outro dado revelador subsiste no papel da serva, pois Pedro não pertencia àquele grupo. Ela denuncia a presença de Pedro no meio que não lhe pertence, uma vez que esse pertence ao grupo de Jesus. Diante disso, mais uma vez a serva repete: “Este é um deles!” (Marcos. 14, 69). Ao dizer isso, a serva influencia os outros contra o intruso: “De fato, és um deles; pois és galileu” (Marcos. 14,70).

No dizer de Girard, a conduta da serva descrita nessas narrativas revela como funciona a “máquina mimética. Ela se constitui como modelo [...]” (2004, p. 200). Por essa razão, os presentes ao redor da fogueira entram no jogo mimético denunciando o intruso. A insistência da serva em fazer repetir sua voz, denunciando um forasteiro no meio deles, contagia a todos de forma unânime. Mas por que a insistência na denúncia? E por que fazer reproduzir o mimetismo nesses textos? Para que o mecanismo mimético possa ser melhor explicitado nos evangelhos, é necessário que todo drama se reproduza de maneira análoga à dos mitos. Ao cumprirem essas ações, parece ser possível sustentar que a singularidade dos evangelhos reside em demonstrar como o sistema vitimário funciona: a vítima não é a real culpada, ela é

¹³ Os filósofos existencialistas percebem no “ser com” uma das modalidades do homem. Conferir: SARTRE, Jean-Paul. O ser-com (*Mitsen*) e o nós. In: _____. *O ser e o nada*. (Capítulo III)

culpabilizada como parte de um processo conduzido pelo desejo mimético. A fraqueza de Pedro acaba por revelar a força que a maioria, a multidão mimética, exerce sobre o outro, uma vez que se trata da violência mimética que os evangelhos insistem em denunciar.

O saber bíblico revela um conhecimento sobre o homem que as religiões antigas pressupõem, mas não esclareceram. Conforme Girard (2004, p. 134), muitos pensadores interpretam os evangelhos, ou melhor, a paixão, enquanto um mito ao lado de tantos outros mitos. A dramatização assemelha-se, podendo trazer essa imagem ao representar o ciclo mimético e o destino de Cristo de forma análoga à dos deuses das mitologias. A singularidade dos evangelhos reside em remontar em detalhes a dramatização mitológica, para depois revelar a ilusão sobre a qual as culturas se fundaram. A morte de Cristo confirma a desmistificação do religioso primitivo que mantinha a humanidade presa à ilusão do assassinato coletivo como forma de preservar, mesmo que temporariamente, a estabilidade e a paz social. Ao revelar esse mecanismo, os evangelhos desmentem o modelo de religião fundada na perseguição coletiva e no assassinato das vítimas, mostrando que as bases culturais da humanidade fundaram-se no sacrifício expiatório. Nessa direção, “O Evangelho se torna, portanto, a chave hermenêutica que possibilita reler tanto a mitologia quanto as antigas escrituras como progressiva tomada de consciência histórica da matriz violenta da ordem cultural [...]” (GIRARD, VATTIMO, 2010, p. 9). Dessa forma, os evangelhos recuperam as cenas mitológicas ao mesmo tempo em que decifram os mitos, introduzindo o homem em uma nova perspectiva antropológica e, gradativamente dentro dessa hipótese, educando a humanidade a não repetir as mesmas violências promovidas pelas religiões arcaicas contra as vítimas. Ter consciência histórica da violência é apreender que não foi por orientação dos evangelhos que os homens marcaram a história ocidental cristã com atos de barbárie e violência. Os evangelhos, não obstante, apontaram para a ameaça da violência nas relações humanas. Sumariamente, o que parece mais razoável nessa teoria é que a violência não é fruto do religioso, mas é o religioso que emerge da violência humana.

Nesse caso, não se justifica mais sacrificar bodes expiatórios para resolver o problema da violência. Como aponta Girard, em entrevista concedida ao jornal francês *La Crolx*, em vez de seguir com a mesma prática sacrificial das religiões antigas, o cristianismo na figura de Cristo se insere na história humana como uma religião não sacrificial. É Cristo mesmo que se faz vítima para mostrar a ilusão sacrificial e renunciar à violência. Na mesma direção, Vattimo argumenta: “Jesus não encarna para oferecer ao Pai uma vítima adequada à sua ira, mas vem ao mundo para revelar e, portanto, também para liquidar o nexos entre a violência e o sagrado” (VATTIMO, 1996, p. 28).

O cristianismo desmistifica o sagrado, restringe o contágio da vingança e desestrutura o ciclo mimético da violência. Porém, a violência humana é implacável. Os autores dos evangelhos perceberam isso, e, desde então, a história do cristianismo se orienta para uma progressiva educação do homem no aperfeiçoamento de suas ações. Mesmo que porventura, em várias páginas do passado, o cristianismo tenha sido promotor de violência no âmbito individual e coletivo, os autores bíblicos teriam alertado acerca do desejo causador de violência; por isso, há a ênfase no amor e na caridade como tentativa de apaziguar a violência humana.

2.7 - As coisas ocultas reveladas nos evangelhos

Para analisar em que medida nos evangelhos vigora uma leitura não sacrificial, será priorizada a interpretação que Girard faz da paixão, que porventura converge para a dissolução do mecanismo produtor de vítimas. Como aponta Mourão (1992, p. 28), a leitura feita por Girard da paixão de Cristo orienta-se no sentido não sacrificial, uma vez que nos evangelhos Jesus é apresentado como uma vítima inocente que se entrega voluntariamente para pôr fim ao sacrifício e à violência fundadora. Segundo essa interpretação, Jesus substitui o sacrifício pelo amor à pureza e à misericórdia: “Ide, pois, e aprendei o que significa: misericórdia quero, e não o sacrifício.” (Mateus, 9, 13). O amor excede a violência e o sacrifício: “Amar o próximo como a si mesmo vale mais do que todos os holocaustos e todos os sacrifícios.” (Marcos, 12, 33). Seguindo essa leitura não sacrificial, a morte de Jesus corresponde ao momento de misericórdia e entrega representado nos evangelhos como supremo exercício de salvação da humanidade. No dizer de Mourão (1992), nada sugere nos evangelhos que a morte de Jesus seja um sacrifício; sua morte e entrega implicam uma renúncia às práticas sacrificiais e ao mecanismo fazedor de vítimas. Como destaca Schultz (2004, p. 14), em Jesus os sacrifícios dos bodes expiatórios são abolidos, a fim de que os humanos não pratiquem sacrifícios sangrentos para a obtenção da paz. Jesus rompe com os intermediários sacrificiais revelando assim a estrutura vitimária.

Para não correr o risco de acolher com facilidade as premissas expostas por Girard, sem analisá-las criticamente, podemos indagar em que medida a construção dessa presumida teoria não arroga para a cultura judaico-cristã certa exclusividade. O autor parece defender demasiadamente a leitura não sacrificial da Bíblia, bem como a singularidade desses textos ao desvelarem o segredo dos mitos. Isso pode ser pertinente, enquanto suas teorias envolvem o

interesse antropológico e existencial, na abordagem do contexto específico do Ocidente cristão. E, portanto, não se deve colocar a questão de uma presumida superioridade do cristianismo em relação aos outros seguimentos religiosos, uma vez que os conteúdos tratados nessas linhas são de nuances genéricas, dizendo respeito ao comportamento humano e ao alcance da revelação mimética no universo bíblico e suas implicações culturais. É nesses parâmetros que o cristianismo tem sido interpretado como destruição e desvelamento dos cultos arcaicos que operavam sobre a violência contra um bode expiatório. Os evangelhos mostram que o conhecimento do religioso arcaico é também um conhecimento sobre a violência nas relações humanas. A cultura judaico-cristã revelou o destino cruel de todos os bodes expiatórios sentenciados à morte e expulsos em toda trajetória social do homem.

Para uma melhor compreensão do religioso arcaico e do mecanismo vitimário, Girard (2008, p. 202) faz apontamentos fundamentais no desvelamento e na denúncia do assassinato fundador revelado pelos evangelhos. O autor examina alguns textos dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, como aquele conhecido pelo título *Maldição contra os escribas e fariseus*:

“Eis que lhes envio profetas, sábios e escribas; vós os afligireis em suas sinagogas e os perseguireis de cidade em cidade; assim, cairá sobre vós todo sangue dos justos derramado sobre a terra, desde o sangue do inocente Abel, até o sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que assassinastes entre o santuário e o altar. Em verdade, vos digo: tudo isso recairá sobre esta geração!” (Mateus. 23, 34-36)

Numa primeira leitura, já se tem um dado revelador acerca do assassinato fundador: “cairá sobre vós todo o sangue dos justos derramados sobre a terra”. Isso não apenas assinala o caráter denunciativo do homicídio fundador. Desde o primeiro homicídio, o de Abel, as vítimas inocentes descritas em toda a Bíblia encontram-se igualmente em destaque, sob a luz da mesma percepção. Nota-se, nesse caso, a recapitulação dos mesmos dramas dos mitos antigos, do assassinato fundador, bem como a origem da primeira ordem cultural fundada sobre o sacrifício de um bode expiatório, remontado no assassinato de Abel. O que os evangelhos explicitam, e dessa maneira foi possível o conhecimento sobre o religioso arcaico, consiste na denúncia de todos os assassinatos, que provocaram o derramamento de sangue dos justos sobre a terra. Por esse sangue, não apenas os fariseus serão responsabilizados, mas a geração inteira. Mais uma vez, os perseguidores são denunciados e responsabilizados por seus crimes, as vítimas protegidas e defendidas.

No Evangelho de Lucas, o texto se repete, mas com um detalhe a mais, capaz de revelar a gênese do assassinato fundador: “a fim de que se peçam contas a esta geração do sangue de todos os profetas que foi derramado desde a criação do mundo” (Lucas. 11, 50). De acordo com Girard (2008, p. 203), o termo grego *katabolês kósmou* designa a fundação do mundo. O trecho foi citado pelos profetas e posteriormente por Jesus: “Abrirei a boca em parábolas; proclamarei coisas ocultas desde a fundação do mundo” (Mateus. 13, 35). Essa sentença pode designar a fundação do mundo emergida da crise violenta, de perseguições e assassinatos coletivos de vítimas inocentes.

Nesse caso, o assassinato vitimário e a fundação da cultura compõem uma coisa só? Se pensarmos na constituição mitológica do sistema religioso arcaico, vê-se que o assassinato se inscreve como a origem das culturas. Porém, na construção bíblica, o homicídio que funda a cultura emerge da mentira. Por isso, os evangelhos apresentam Satanás como o pai da mentira. Em João, essa constituinte é mais reveladora: “vós sois do diabo, vosso pai, e quereis realizar os desejos de vosso pai. Ele foi homicida desde o princípio e não permaneceu na verdade [...]” (João. 8, 43). A mentira sobre a qual a cultura foi fundada é o homicídio. E qual é a mentira escondida desde o princípio? A mentira do assassinato fundador, dos sacrifícios sangrentos. Nas palavras de Girard: “O essencial, aqui, é a tripla correspondência estabelecida entre Satã, o homicídio original e a mentira. Ser filho de Satã é herdar a mentira” (2008, p. 204). A filiação humana com Satã corresponde à mentira da fundação violenta das culturas. A denúncia bíblica do assassinato fundador começa com o primeiro assassinato, o de Abel.

Pela primeira vez, é mostrado que a fundação da cultura originou-se do homicídio e, nesse contexto, sobrevém à inspiração legal da proibição do homicídio. Esse primeiro assassinato fundador é de vital importância. Prova disso é que os evangelhos insistem em retomá-lo, sempre se referindo a Abel como a primeira vítima inocente. O evangelista João ilumina a compreensão do mecanismo fundador ao acenar para esse primeiro homicídio descrito na Bíblia e associá-lo à mentira.

Como se pode notar, as palavras “princípio” ou “início”, descritas no evangelho de João, fazem referência, segundo Girard (1999, p. 114), à origem da primeira cultura humana, fundada no sacrifício ilusório do bode expiatório. Desse modo, o assassinato e a constituição cultural fazem parte de um único e mesmo movimento, originado pela ocultação da morte de um inocente. Os assassinatos escondidos desde a fundação do mundo, desde a fundação das culturas, provocados pelo mimetismo violento humano, são inteiramente descobertos nos evangelhos. O nome que os evangelhos dão a essa mentira é precisamente diabo ou satanás, uma vez que esse personifica o mal, a mentira e o pecado.

Quando se refere ao pecado no contexto do assassinato de Abel, é para falar do primeiro homicídio fundado na mentira. Como disse Iahweh: “não jaz o pecado à porta, como um animal acuado que te espreita; podes acaso dominá-lo?” (Gênesis. 4, 7). Conforme essa sentença, o que se encontra na origem do primeiro homicídio é o mal e o pecado, que não permaneceram encobertos sob a égide da mentira fundadora.

Na leitura de Girard (2008, p. 204), é preciso perceber nesse caso que Satanás, como ocultamento do assassinato vitimário, está na origem cultural das sociedades humanas. As metáforas narradas e remontadas na Bíblia acabam por mostrar todo o processo mimético fundado na resolução das crises. Indo além, os evangelhos dão um nome a essa crise, criam um personagem, um modelo que corresponde ao processo mimético na sua inteireza. Satã é o nome que se dá às rivalidades, mentiras e desordens retratadas em toda Bíblia. Contudo, deve-se ter em mente que essa análise não pretende isentar o homem das responsabilidades. Ao invés disso, de acordo com Girard (2008, p. 204), os evangelhos mostram que a humanidade foi fundada na própria mentira do assassinato coletivo. Em outras palavras, a humanidade origina-se de sua própria violência. E não se pode mais esconder essa violência, limpar sua mácula, sem que os evangelhos a revelem, contradizendo essa mentira.

De que maneira os homens dissimulam a própria violência? O mais pertinente a considerar nessas linhas, mesmo parecendo paradoxal, é que a violência se esconde com outra violência, seja no campo individual ou coletivo. De acordo com Girard, “os homens matam para mentir aos outros e para mentir a si próprio a respeito da violência e da morte.” (GIRARD, 2008, p. 207). O pensador francês fundamenta essa hipótese de acordo com as fontes reveladoras dos evangelhos. Nesses termos, segue-se a metáfora do túmulo. O que está prestes a ser esclarecido em sua inteireza e trazido à luz pelos evangelhos é precisamente a denúncia proferida por Jesus a respeito desse assassinato. Como se confere no texto citado por Girard (2008, p. 207): “Ai de vós que edificais os túmulos dos profetas, enquanto foram vossos pais que os mataram! Assim, vós sois testemunhas e aprovais os atos dos vossos pais: eles mataram e vós edificais!” (Lucas 11, 47-48). O texto denuncia tanto aqueles que mataram quanto os que esconderam. Primeiro, há a sentença contra o assassinato; depois, a denúncia diante da omissão desse assassinato.

Ao edificarem túmulos aos profetas, os escribas e fariseus esconderam o assassinato, aprovando a conduta dos assassinos. Em vista disso, o autor aponta que o túmulo pode não somente prestar honras ao morto, mas, sobretudo, esconder esse morto, ocultar seu corpo e, conseqüentemente, sua morte. A acusação contra os escribas e fariseus coloca em evidência o assassinato fundador, dissimulado por trás da violência do assassinato coletivo. Por isso, os

autores bíblicos rejeitam essa tendência. Edificar um túmulo nesse contexto é concordar com o assassinato, é dissimular a violência fundadora. E isso é precisamente o que Jesus traz à luz: são as coisas ocultas, os assassinatos das vítimas inocentes ocultados desde a fundação do mundo.

Entretanto, a revelação evangélica do assassinato fundador mostra que a humanidade é violenta e que, na esfera coletiva, diante das crises, quando a vítima é sentenciada, cria-se a ilusão de ter-se dissimulado a verdade sobre nossa própria violência. E, quando é revelado esse lado sombrio e oculto do próprio humano, esse dado se confirma: sociedades inteiras surgiram da mentira do assassinato fundador. O que se coloca em questão, portanto, é que a humanidade é herdeira dessa mentira, recorrendo à violência de alguma forma para negar e mentir sobre a própria violência. Nas palavras de Girard: “É para expulsar a verdade a respeito da violência que nos entregamos à violência” (2008, p. 210). Expulsar a verdade dessa violência é mentir a respeito da violência humana, é dissimular um ato violento por meio de outro.

É por ter ciência acerca dessa mentira e renunciar à violência que Jesus é morto. É precisamente por revelar as verdades do assassinato fundador com mais clareza que a paixão de Cristo se inscreve dentro dos relatos mais surpreendentes no que se refere ao mimetismo e à redução da violência. Através da paixão, os homens podem reconhecer que as vítimas foram e continuam sendo perseguidas, e os perseguidores nem sempre são punidos. Porém, essa inversão acontece na medida em que a paixão reinscreve a história na perspectiva das vítimas. Conforme Golsan (2014, p. 126), são as vítimas que revelam a violência fundadora ao mostrarem a violência dos perseguidores. Ao invés de se passarem por controladores da ordem social, os perseguidores são apontados como carrascos, sentenciadores e fazedores de vítimas. A revelação, portanto, não vem dos presumidos e arbitrários sistemas produtores de bodes expiatórios, mas dos que sofrem, dos que são perseguidos, dos que vêm de baixo. Uma intuição razoável sugere que os evangelhos mostram a sujeição de Cristo à condição de vítima, que desce assemelhando-se ao menor dos homens para revelar o destino das vítimas.

2.8 - A preocupação moderna com as vítimas

Para Girard, “a nossa sociedade está mais preocupada com vítimas do que alguma vez já esteve. Mesmo se não passa de uma grande comédia, o fenômeno não tem precedentes” (GIRARD, 1999, p. 199). Apesar disso, podemos indagar acerca de tantas vítimas na história

do cristianismo e nas guerras que talvez possam ultrapassar todas as somas de mortos vitimados em outras culturas precedentes.

Dessa maneira, a preocupação moderna com as vítimas não teria surgido no interior da vertente religiosa que teria feito mais vítimas? Os representantes do cristianismo no passado fizeram muitas vítimas em nome da igreja e de Deus. É sabido que o humanismo se posicionou contra esse autoritarismo e contra a associação da igreja cristã com a violência. Porém, como diz Girard, “O humanismo e o humanitarismo desenvolvem-se, em primeiro lugar, em terra cristã” (1999, p. 201). Pode-se supor diante dessa hipótese que, apesar de todas as perseguições vitimárias ocorridas em terra cristã, surgiram também medidas de orientação para a não violência sustentada sobre valores cristãos. São princípios como amor, compaixão e caridade (do latim *caritas* = amor) que originaram do cristianismo e, portanto, permanecem até nossos dias, podendo ser retomados na medida em que a preocupação com as vítimas aumenta. Não se pode medir, contudo, de que maneira esses mesmos valores contribuíram para um saber desastroso em nível cultural.

Nas sociedades primitivas, os sacrifícios eram necessários para a manutenção e a estabilidade cultural. E, nesse sentido, o cristianismo, no caminho da compaixão e da caridade, pode estar fadado à desapropriação dos valores do sagrado por desacreditar e renunciar ao sacrifício das vítimas. Por isso, se o cristianismo modifica a compreensão daquilo que é religioso, de tudo que se associa ao sacrifício, é por ter imprimido esses valores desde seu nascedouro. E isso tem o seu preço. Afinal, de maneira coerente com sua teoria, pondera Girard, “o sacrifício é uma coisa positiva porquanto necessário, porque uma comunidade, uma sociedade que não pode matar, que não pode sacrificar, mesmo que fossem inocentes, está condenada à extinção” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p.71). Se uma das modalidades do cristianismo, como Girard tem sustentado, tem sido a renúncia ao sacrifício, nesses parâmetros, poderia ocasionar na extinção desse? Ou seja, o cristianismo teria acabado com os sacrifícios? Se os sacrifícios promovidos nas religiões primitivas representaram o coração do religioso, quando no cristianismo os sacrifícios são denunciados, essa vertente perde os valores de religião sagrada. De maneira razoável, o cristianismo é o princípio de destruição da sua própria esfera religiosa, na medida em que condena e revela o sacrifício religioso. Em termos mais corriqueiros, a secularização como dessacralização é algo inscrito no próprio cristianismo. Portanto, a dessacralização se inscreve também quando o cristianismo se coloca atento aos percalços sofridos pelas vítimas.

Se a preocupação moderna com as vítimas permeia o nosso tempo, o que dizer dos genocídios, cujo exemplar mais dramático encontramos nos campos de concentração e de

refugiados? Os genocídios e as torturas parecem ter abalado essa sentença cristã da compaixão com o próximo. Na hipótese de Girard (1999, p. 212), o nazismo temia que esses valores dominassem a Europa, desestabilizando a força e a perspicácia dos poderosos. A vocação cristã para a caridade poderia enfraquecer o ideal hitleriano e se estabelecer. Portanto, para Girard, a experiência do nazismo representou a tentativa de escamotear esse valor da preocupação com as vítimas para que essas virtudes fracas não dominassem o mundo.

2.8.1- Uma leitura não sacrificial

Da perspectiva do viés não sacrificial defendido por Girard, deparamo-nos com algumas dificuldades. Evidentemente, não serão todas enumeradas e tratadas no presente texto, mas apenas algumas consideradas mais centrais para a temática dessa dissertação. Assim, se o cristianismo abole a prática sacrificial ao revelar seu funcionamento, como explicar o lugar que a noção de sacrifício desempenha nas mais diversas nuances dessa tradição religiosa? Essa pergunta se faz importante; afinal, aqui se decide a vocação de superação da violência que permeia tanto a perspectiva de Girard como a de Vattimo.

Além disso, seria o sacrifício o único evento que assemelha a paixão de Cristo a todos os mitos de fundação? É sabido que o drama da paixão tem as mesmas características do homicídio fundador. Uma vez que isso é evidente quando Jesus é condenado por uma multidão, confirmando a lógica de todos contra um mimético, pela qual a coletividade transfere a violência para o bode expiatório, nesse caso, o próprio Cristo. Mas Jesus, na perspectiva de Girard, parece absolver toda a violência mimética e reduzi-la à cruz. Aceita o sacrifício para mostrar que os homens se escondem por trás dos sacrifícios violentos. É o que aponta Girard, em entrevista ao jornal *La Crolx*: “Em vez de sacrificar outros, o comportamento normal dos homens, Cristo se oferece como vítima para revelar aos homens como ele é, ou seja, totalmente estranho à violência” (La Crolx, 2008, p. 1). Nessa hipótese, o papel de Jesus consiste em renunciar ao homicídio e ao sacrifício violento. O assassinato religioso gradativamente vai sendo refutado, e em Jesus a imolação das vítimas é denunciada e abolida. Por esse motivo, na teoria girardiana, aquele que dirige todas as críticas contra a violência apenas se submeteria à violência sacrificial para pôr fim ao mecanismo fazedor de vítimas. Sumariamente, poder-se-á refletir que essa problemática levantada por Girard, no que se refere ao cristianismo, no embate que se coloca, reside nesse caráter de sacrifício ou não do Cristo.

O que se nota nessas inferências, o que talvez deva ser submetido a uma análise mais crítica, reafirma-se em duas possíveis abordagens: 1) De uma perspectiva que põe em relevo o sacrifício, o ato de entrega do próprio Cristo para redimir os pecados da humanidade ainda não compartilha e repete a mesma lógica do sagrado violento? Se a morte de Cristo for interpretada no sentido sacrificial, o peso da violência e dos sacrifícios sangrentos do sagrado natural é confirmado na paixão, contradizendo a tese de Girard; 2) Por outro lado, pode haver a interpretação de que, ao invés de destacar o sacrifício, isso salienta a humanização e a entrega amorosa do Cristo. Nessa situação, ele compartilha da realidade e da miséria humana. Nessa lógica, mostra que a única saída possível reside na renúncia da *mimesis* de apropriação, motor de toda violência. O Deus que repudia a violência contra as vítimas se faz vítima, se humaniza revelando que a obtenção da paz não se dá pela violência, mas através da renúncia, do perdão e da caridade. Esse aspecto aparece no texto de Girard, onde, aliás, parece ser mais importante, como se pode observar na citação a seguir.

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 (GIRARD, 2008, p. 260).

A exigência do amor, nas recorrentes intervenções de Jesus referentes aos conflitos humanos, mostra que é por conhecer a verdadeira natureza da violência que Jesus recomenda amar o próximo. Contudo, se o perdão, como lembra Jesus, é o predicado mais essencial para a resolução dos conflitos, devemos refletir sobre o que dizer dessa fala atribuída a ele: “não penseis que vim trazer paz à terra. Não vim trazer paz, mas espada. Com efeito, vim contrapor o homem ao seu pai, a filha à sua mãe e a nora à sua sogra.” (Mateus. 10, 34). Segundo Girard (2011f, p. 82), Jesus vai ao extremo para mostrar que a paz obtida pela violência sacrificial é ilusória e totalmente contra as perspectivas da caridade e do amor, que devem ser isentas de violência. Em essência, as sentenças expressas por Jesus não falam em violência. Ele só não oferece essa paz por meio de sacrifícios¹⁴.

Essa hipótese girardiana gira em torno de um desconhecimento dos seres humanos. Eles são incapazes de colocar fim à violência pela via da não violência. Conforme o autor, a única forma que as culturas conheceram para estabelecer a paz foi por intermédio do sacrifício ritual de vítimas inocentes. A violência jaz sempre à mostra, sempre pronta a

¹⁴ Cabe ressaltar que não há nos Evangelhos algo que aponte para uma leitura sacrificial, mas as menções feitas neles constituem em denunciar o modelo sacrificial da antiga lei. Para saber mais, ver: GIRARD, 2008, p. 261.

consumir os homens. O que Jesus faz é mostrar que são os homens que produzem essa violência e, por não serem capazes de assumir suas mazelas, sempre procuram novos bodes expiatórios. Aqueles que assassinaram Jesus não sabiam o que estavam fazendo, ou seja, continuaram sendo incapazes de resolver suas crises sem matar vítimas; não conheciam o caminho da paz, senão através do assassinato. No dizer de Girard (2008, p. 261), a entrega de Cristo enquanto vítima é uma decisão pessoal de pôr fim à violência. Para interromper o ciclo mimético, ele dá a própria vida; morre, para não matar, rompendo desse modo com o contágio da violência e da vingança.

Quando os evangelhos sugerem que devemos amar mesmo os nossos inimigos, significa, segundo a teoria girardiana, não permanecer na esteira da violência e da morte, e não ceder ao círculo vicioso e violento da reciprocidade mimética. Por isso, é recomendado o preceito do amor e do perdão. Sem essas duas sentenças, o homem se encontra mais passível à violência. E se a morte de Jesus se insere como recusa da violência sacrificial, também é para revelar que os homens habitualmente são arbitrários quanto à sentença de suas vítimas, e que todo sacrifício é marcado pela violência unânime da qual Jesus também é vítima, quem, por sinal, não entra no contágio mimético, renunciando à reciprocidade violenta. A morte de Jesus faz parte da revelação desse mecanismo: ele aceita a condição de vítima para mostrar que é inocente. Entretanto, os seres humanos não são capazes de se livrar das querelas promovidas pelo contágio violento sem sofrer influência, sem deixar-se contaminar pela violência.

O que foi sendo construído nas linhas anteriores parece inevitavelmente nos levar para uma conclusão pouco convencional. Uma vez que Jesus tenha se entregado, aceitando a morte para não se render ao sacrifício violento, não estaria ao mesmo tempo se rendendo a uma condição de suicídio ritual? De acordo com Girard (2008, p. 228), Jesus se submete à morte para não se submeter à violência, para silenciar aqueles que clamam mimeticamente por violência. Quanto à morte por entrega, não se trata de autoflagelo, masoquismo ou penitência; senão ocorreria na mesma leitura promovida pela vertente sacrificial e, portanto, ainda conservaria certo teor de violência, ou rendição à pressão do contágio mimético.

Por sua vez, a paixão de Cristo pode assemelhar-se ao sagrado natural violento por encenar os mesmos dramas dos mitos. Pareceria possível a analogia, se não fosse a revelação de que a vítima em questão é inocente, e, por isso, na paixão de Cristo a lógica do mecanismo vitimário é revelada e desmistificada. Esse exemplo se segue nas palavras proferidas pelo sumo sacerdote Caifás no julgamento de Cristo, revelando, conseqüentemente, o contágio mimético e o funcionamento do mecanismo vitimário: “Vós de nada entendeis. Não compreendeis que é de vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a

nação toda?” (João, 11-56). A autoridade de Caifás, ao expressar a lógica vitimária, o transforma em modelo de imitação, e toda multidão deseja fazer valer suas palavras. Isso é precisamente o que ocorre nas crises sacrificiais narradas nos mitos de fundação. É necessário sacrificar uma vítima para que a crise violenta não consuma todo o grupo. Ao revelar o mecanismo fazedor de vítimas, os evangelhos também mostram que a crucificação não termina com a sacralização da vítima expiatória, mas com a completa revelação e dessacralização do sistema vitimário.

No dizer de Girard, “essa revelação dessacralizadora de tudo é a única a ser realmente religiosa, a única a ser de fato divina” (GIRARD, 2011, p. 78). Diante dessa hipótese da dessacralização do religioso, em que medida o cristianismo ainda conserva elementos de religião? Como se pode notar, o autor não apenas coloca o cristianismo em posição de destaque, mas o aponta como única religião divina. Desse modo, pode-se inferir, ainda que Girard priorize uma leitura antropológica, que há momentos em sua descrição em que o dado teológico aparece com mais força e com forte acento exclusivista. Isso comparado ao sagrado violento, o que parece contraditório, uma vez que o cristianismo perde os elementos do sagrado ao revelar e denunciar a violência do religioso arcaico. Se for mantida essa hipótese, o abandono do sagrado provocado pelo cristianismo pode ter mudado o curso da história do Ocidente por promover a dissolução dos elementos do sagrado natural. Talvez seja essa a peculiaridade do cristianismo em relação ao sagrado natural.

O que se deve conservar nessa leitura é que a sujeição amorosa de Cristo não se resume em derrota, assassinato ou sacrifício, mas em novidade, na revelação que, segundo Girard, parece ser a causa maior da morte de Cristo. Jesus ofereceu a outra face, amou seus algozes, sofreu na própria pele por sua fidelidade ao amor. Dessa forma, como destaca Girard, “não existe outra causa para essa morte senão o amor ao próximo vivido até o fim na compreensão infinita de suas exigências.” (GIRARD, 2008, p. 258). Somente a desmistificação das interpretações sacrificiais permitirá aos evangelhos emergirem como boa nova.

O que se mostra nessas revelações é que a crucificação não é a causa da divinização de Cristo. O sofrimento e a violência não fazem dele Deus, como acontecia nos mitos antigos. Por isso, a violência sacrificial que transformava o bode expiatório em divindade não é a justa aplicação ao Cristo descrito nos evangelhos como estrangeiro a toda e qualquer violência.

2.9 - Limites do sistema girardiano: uma leitura desmistificada

Em suma, ainda que o cristianismo potencialmente possa ser redutor da violência, isso não significa que a lógica vitimária tenha sido totalmente superada. Quando o cristianismo se desvencilha do sagrado ao se opor à violência sacrificial, ainda prevalece algum resquício desse sagrado violento no percurso histórico cristão. Por mais que os evangelhos tenham preparado e alertado o homem quanto ao princípio da não violência, a história nos mostra outra coisa. É sabido que no nazismo os judeus foram verdadeiros bodes expiatórios, a perseguição e o massacre contra eles se assemelham às perseguições coletivas das religiões primitivas. Seria esse o mesmo pensamento que desencadeou os genocídios, a caça às bruxas e a inquisição? De acordo com Girard, “O cristianismo histórico tem mantido elementos de religião arcaica, de religião histórica, e, como as sociedades, a política, a cultura e o mundo todo em que vivemos são históricos, o mesmo vale para as religiões.” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 30). O contexto no qual o cristianismo se instaurou trazia alguma carga de religioso primitivo, quando vigorava uma mentalidade coletiva de ações tribais ligadas à cultura sacrificial. É por conter essa herança sacrificial que o cristianismo histórico desempenhou suas mais terríveis atrocidades.

Para Girard (2008, p.272), o mal-entendido histórico, no qual se situa a tradição cristã, se insere no desconhecimento acerca da violência e na referida leitura sacrificial da morte de Cristo. Na teoria de Girard, “É o cristianismo que desmistifica a religião, e essa desmistificação, boa do ponto de vista absoluto, revelou-se relativamente má porque não estávamos prontos para dar conta dela.” (2011c, p. 22). Nesse caso, de acordo com essa teoria, sabe-se que, paradoxalmente, quando o cristianismo liberta o homem do sagrado e dos sacrifícios cometidos contra as vítimas, também teria exposto a humanidade a uma violência maior.

Por fim, cabe perguntar se, diante das provocativas teorias levantadas por Girard, não estaria dedicando demasiada importância ao cristianismo e, conseqüentemente, diminuindo outros seguimentos religiosos? Por vezes, Girard parece desacreditar as narrativas mitológicas. Como se pode conferir em suas palavras: “Nos mitos, a vítima é sempre culpada, enquanto que na Bíblia, e em particular no cristianismo, a mesma vítima é inocente. Dessa forma, os textos evangélicos nos dizem a verdade e o funcionamento do mecanismo, em vez de mentirem” (GIRARD, 2007, p. 72). Sustentar essa posição exposta por Girard não parece ser fácil no âmbito das discussões científicas. Girard acentua demasiadamente a especificidade do cristianismo. Essa singularidade é tão exaltada que, por vezes, parece soar

como afirmação de superioridade de uma tradição religiosa frente a um contexto de pluralidade. Golsan (2014, p. 151) concorda que Girard reserva à Bíblia um tratamento exclusivo no empreendimento social humano, o que lhe rende diversas críticas. Golsan destaca que, “De modo especial, alguns críticos declaram que, ao atribuir ao texto bíblico um valor cognitivo supremo, Girard é forçado a tratar os mitos como um amontoado de mentiras e falsificações.” (GOLSAN, 2007, p. 162).

Apesar de, por vezes, afirmações mais contundentes de Girard apontarem nessa direção, essa não parece ser sua intenção mais global (1999, p. 137). Como já destacamos, ele concebe similaridades entre os mitos e a narrativa evangélica. Para ele, os mitos narram os mesmos dramas bíblicos, com apenas uma ressalva, de que esses últimos, e mais precisamente os evangelhos, revelam o lado oculto e dissimulado pelos mitos acerca da lógica sacrificial. Quer dizer, a diferença essencial reside na seguinte perspectiva adotada: enquanto os mitos relatam do ponto de vista dos executores, a Bíblia relata do ponto de vista da vítima. Isso faz toda a diferença quando se compara as narrativas.

Isso não desqualifica as narrativas míticas, mas, obviamente, continua reservando à Bíblia um tratamento diferente. De acordo com Golsan (2007, p. 167), os opositores de Girard o acusam de priorizar alguns textos dos evangelhos em detrimento de outros. A justificativa é que esses textos deixados de lado por Girard, se analisados em outra perspectiva, desqualificam sua teoria não sacrificial e não vitimária. Há críticas bastante contundentes quando se trata da aproximação que ele propõe do universo bíblico. Como aponta Golsan, “Girard não se surpreende com isso, uma vez que todo edifício da investigação intelectual moderna se fundamenta numa rejeição da conversão em bode expiatório da Bíblia enquanto fonte de conhecimento” (GOLSAN, 2007, p. 149).

No entanto, as críticas não se restringem ao uso da Bíblia, mas se estendem à leitura que ele oferece de temas centrais. De acordo com Golsan (2007, p. 167), as críticas mais incisivas direcionadas ao sistema girardiano se concentram mais na sua interpretação dos evangelhos e da paixão, pois, da mesma maneira que os evangelhos são lidos por Girard como textos não vitimários, interpretados em favor das vítimas, uma interpretação inversa pode ser também recolocada no entendimento desses textos, adequando-se à lógica vitimária. E é precisamente essa interpretação vitimária das escrituras que tem dominado a tradição cristã. Por isso, o esquema girardiano tem recebido muitas restrições ao propor a leitura desconstrutiva do modelo sacrificial. O teólogo e biblista Burton Mack (1985, p. 165), ao criticar Girard na sua interpretação dos evangelhos, ressalta que esses não podem ser interpretados na sua literalidade, como se Cristo fosse retratado de maneira incontestável

enquanto vítima inocente. De maneira inversa, esses textos podem ser perfeitamente interpretados como narrativas de perseguição. Nesses parâmetros, quais seriam as vítimas e quais seriam os perseguidores? Ora, os judeus seriam os perseguidores ou as vítimas? O que se pretende com essas críticas é inserir tais discussões no campo puramente teológico. Já vimos que na leitura girardiana o propósito é precisamente antropológico e não mais um fundamento para a fé cristã. Além disso, se essa objeção se mostra pertinente do ponto de vista analítico, corre o risco de ser pouco convincente, uma vez que não considera a inserção dessa narrativa no projeto mais amplo de Girard. Assim como nos mitos, da mesma maneira, os evangelhos são lidos a partir de uma interpretação antropológica, inserindo a humanidade dentro de um determinado fenômeno, da passagem do sagrado à dessacralização do religioso arcaico.

Como se pode conferir, a reflexão de Girard parte do pressuposto antropológico de que o cristianismo revela a estrutura mitológica: “E com isso não quero dizer que diz a verdade sobre Deus do ponto de vista científico, mas nos diz uma verdade sobre mitos e sobre toda cultura humana” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 45). A maneira como Cristo morreu, ou a crença no seu suplício, não é o mais importante. A verdade que a paixão traz consiste na dessacralização do religioso arcaico que está na base das dinâmicas sociais antigas.

Feitas essas ponderações sobre a especificidade do cristianismo, no próximo capítulo, trataremos efetivamente do diálogo entre Girard e Vattimo. Observaremos em que medida a leitura de Vattimo a respeito do enfraquecimento do cristianismo reflete toda a construção feita nos capítulos anteriores. Aliás, tentaremos mostrar as consequências desse diálogo para se pensar a singularidade do cristianismo, bem como sua influência no campo das filosofias e do pensamento enfraquecido, cuja *kénosis* se mostra como o único modo de pensar o ser em termos reduzidos, não relacionado à violência. Finalmente, a *caritas* seria o modo pelo qual vivenciamos a *kénosis*.

CAPÍTULO 3 - CRISTIANISMO COMO RESPOSTA AO SAGRADO NATURAL

Este capítulo pretende esclarecer a noção de cristianismo e *kénosis* que se construiu a partir da ideia de dissolução do sagrado. Se o cristianismo desmistifica o religioso arcaico, se apresentando em termos de enfraquecimento, a *kénosis* divina é a maneira mais apropriada para se referir ao processo de dissolução dos valores fortes, rígidos e violentos do sagrado natural. Dessa forma, Vattimo destaca que o cristianismo põe em relevo o lado fraco de Deus ao fazer isso; a vertente cristã caminha para uma progressiva redução da violência. É quando acontece a *kénosis*, que se harmoniza com o esvaziamento de Deus e a dissolução dos elementos e das crenças do sagrado natural, o que leva Vattimo a falar em secularização como prosseguimento do cristianismo. Tanto é assim que Girard comenta, ao falar de Vattimo, que “o seu principal tema religioso é a *kénosis* divina, o lado fraco de Deus” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 98). A ideia de cristianismo em Vattimo passa por esse conteúdo de que a *kénosis* divina implica o enfraquecimento de toda violência. Partindo desse pressuposto, este capítulo mostrará o quanto esse diálogo entre Girard e Vattimo aponta para uma noção de cristianismo que renuncia a violência do sagrado; e, como tentaremos demonstrar, a inspiração religiosa de Vattimo pensada nesses moldes converge no sentido cristão da *caritas* como limite para a secularização.

3.1 – *Kénosis*, uma leitura vattimiana

Para falar de *kénosis* como enfraquecimento do ser e dissolução da violência, foi preciso retomar a ideia de religioso primitivo. Com isso, as noções de cristianismo e *kénosis* no pensamento de Vattimo se fazem mais inteligíveis. No entanto, como se dá a redução dessa violência da qual fala Vattimo, que se traduz em termos secularizáveis? Vattimo pensa o cristianismo a partir de uma perspectiva não impositiva e menos rígida. Por isso, ele adota o termo *kénosis*¹⁵ para expressar certa redução de violência que acontece no cristianismo. Como já foi apontado, Vattimo busca esse correspondente interpretando a noção de dissolução da violência do sagrado natural.

É precisamente da violência, em muitos sentidos, que Vattimo (1996, p. 42) faz sua crítica mais incisiva ao cristianismo tradicional e histórico. Mesmo a violência impositiva no corpo doutrinário da igreja ou qualquer tipo de imposição rígida e forte não reflete o cristianismo do qual Vattimo diz ser herdeiro e que, a rigor, se traduz pelo enfraquecimento das estruturas fortes que sempre se realizam na história do ser através da *kénosis*, conduzindo à exclusão de toda violência. Como estamos tentando entender, seja para Girard, seja para Vattimo, o cristianismo seria redutor da violência. Porém, se ainda prevalece a lógica da leitura sacrificial, será difícil falar em *kénosis* como enfraquecimento e dissolução da violência. Por esse motivo, Vattimo (2004, p. 149) ressalta que o sacrifício de Jesus não deve ser inspirado na lógica vitimária. Para se pensar a *kénosis* enquanto encarnação e negação das divindades violentas, Vattimo fala do sacrifício de Cristo enquanto entrega amorosa, desprendida de violência.

Como veremos adiante, se o Ocidente, como ressalta Vattimo, é o Ocidente cristão, os valores dessa tradição como caridade, compaixão, redução da violência, são herdeiros da mesma doutrina que tem por princípio a noção de redenção ou encarnação de Deus, que aqui será tratada como *kénosis*. O ponto de partida para se pensar o cristianismo que está sendo destacado nesse capítulo e para mostrar sua relação sinonímica com o tema da secularização é a *kénosis* de Cristo. A difícil tarefa de tentar entender a noção de cristianismo em Vattimo compreende a ideia em torno da qual se fundamenta a mensagem da encarnação. Nas palavras de Vattimo:

¹⁵ De acordo com Vattimo (2004, p. 101), a dessacralização do cristianismo vai até a encarnação de Cristo, até a *kénosis* paulina. O elemento essencial para se pensar a ideia de um Deus que se encarna é a noção de *kénosis*.

O enfraquecimento que a filosofia detecta como traço característico da história do ser se chama secularização, entendida no seu sentido mais amplo, que abrange todas as formas de dissolução do sacro que caracterizam o processo de civilização moderno. Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, a *kénosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação. (VATTIMO, 2004, p. 35).

Trata-se de relembrar a origem esquecida e sempre recordá-la como proveniente daquela instância sagrada, agora traduzida em aspectos reduzidos, enfraquecidos e secularizados. Cabe lembrar que o sentido de *kénosis* proposto nessa pesquisa contempla não somente a leitura que Vattimo faz de Girard, mas também a influência advinda da leitura que Vattimo faz da carta de Paulo aos Filipenses. Justifica-se, porém, que não se dará maior importância a outros sentidos e interpretações que o conceito de *kénosis* venha a ter. Portanto, a noção de cristianismo se circunscreve em conteúdos de esvaziamento do ser. Esse processo não acontece independente da história eventual do ser, mas o constitui como elemento essencial da encarnação.

Desse modo, caso se busque a noção de cristianismo de Vattimo nas instituições religiosas cristãs, muito pouco dele se encontrará. De qualquer maneira, aquilo que ele chama de cristianismo parece também bastante rarefeito quando se volta o olhar para a história. O cristianismo, em várias páginas do passado, adotou posturas bastante destoantes daquilo que se poderia esperar de uma religião que surge do esvaziamento de Deus. Se priorizamos remontar toda sucessão que compõe o sagrado natural, o motivo é bem pertinente, uma vez que o cristianismo interpretado através da *kénosis* é o sentido próprio da mensagem evangélica. Assim, a postura assumida pela tradição em alguns períodos da história, bem como na atual conjuntura, no que se refere ao rigorismo e fundamentalismo de vertentes cristãs, não reflete o sentido no qual Vattimo emprega o conceito de *kénosis*. Vattimo não pretende reencontrar o cristianismo fundamentado na moral católica oficial, a qual ele critica ferozmente. Todavia, cabe aqui colocar que não se faz necessário dar maior atenção à questão da moral católica, pelo menos no que se refere a alguns campos dessa moral, enquanto se apresenta violentamente fechada na ortodoxia tradicional. É notável que Vattimo, especialmente em artigos escritos para jornais, menciona muito essa moral católica tradicional. Contudo, sua crítica mais incisiva diz respeito ao rigorismo e qualquer coisa de imposição que a moral católica oficial assume enquanto violenta. Dito isso, a intenção que se propõe é relativa à encarnação de Cristo como modo mais próprio do cristianismo e não em seus aspectos doutrinários da herança católica.

Trata-se, porém, de considerar o cristianismo em termos de debilitamento, o que, para Vattimo, pressupõe repensá-lo em sua mais cabível aplicação, ou seja, de enfraquecimento de tudo que representa imposição e violência. Em tom pessoal, ele descreve: “quero interpretar a palavra evangélica como o próprio Jesus a ensinou, traduzindo a letra muitas vezes violenta dos preceitos e profecias em termos mais conformes ao mandamento supremo da caridade.” (VATTIMO, 1998b, p. 73). Nesses termos, a humilhação de Deus e o enfraquecimento do ser têm as mesmas características da dissolução do sagrado e da violência. Nesse caso, já se pode dizer que Vattimo interpreta o sentido de *kénosis* em boa medida partindo das teorias girardianas da dissolução do sagrado. Ele sustenta essa ideia ao perceber que em Girard há um elemento que desmistifica e denuncia a violência do sagrado. Como essa dissertação pretende demonstrar, apenas a referência à noção paulina de *kénosis* não nos oferece o quadro teórico completo do qual parte Vattimo. É para se ter uma ideia mais coerente com a noção de enfraquecimento que as teorias girardianas se fazem imprescindíveis. O texto de Paulo é dicotômico, uma vez que fala de esvaziamento e exaltação de Deus se referindo ao mesmo evento da encarnação.

Como se pode ver, Vattimo também concebe sua noção de cristianismo em termos de enfraquecimento e humilhação de Deus ao interpretar o sentido de *kénosis* extraído do texto de Paulo aos Filipenses. E como se pode notar, de acordo com Pieper (2007, p. 216), o termo bíblico *kénosis*, não obstante, denota não apenas a humilhação e esvaziamento de Deus. O mesmo Jesus que se esvazia assemelhando-se à fraqueza da qual fala Vattimo é, conforme o texto bíblico, o mesmo que assume a posição de senhor (*kýrios*) elevado à mais alta majestade; e, nessa perspectiva, parece fugir da lógica do enfraquecimento. Nesse caminho percorrido por Vattimo, o mesmo parece ser seletivo em sua leitura da carta de Paulo aos Filipenses por não considerar o texto em sua inteireza. Contudo, como se pretendeu nessa pesquisa, a noção de cristianismo nesses termos deve contemplar não apenas o texto de Paulo aos Filipenses. O que se julgou ser determinante é, como foi mostrado, na perspectiva girardiana, a ideia de dissolução do sagrado e da violência levada a efeito no cristianismo. Nesses moldes, Vattimo (1999, p. 80) esclarece que a *kénosis* inicia-se com a encarnação de Deus e, sobretudo, com o enfraquecimento das forças do sagrado. Aqui reside o núcleo central do que se entende por cristianismo.

Partindo dessa problemática, um primeiro passo consiste justamente em analisar o que se entende por *kénosis*, visto ser esse o traço fundamental da compreensão do cristianismo em Vattimo. Foi precisamente para tentar entender a ideia de dissolução da violência que corresponde também ao processo kenótico de Deus que a leitura de Girard se mostrou

imprescindível. Quando Deus desce, humanizando-se, encarnando na figura humana, torna-se possível pensar o ser na sua tendência ao enfraquecimento. Segundo o que aqui se diz, na construção cristã, Jesus não encarna para se assumir como vítima da violência do Pai, mas se enfraquece, ao humanizar-se. Enfim, para Vattimo, o sentido de *kénosis* se dá na história e modifica o ser na dinâmica do seu tempo. A ideia de encarnação é determinante para entender que o conteúdo dessas noções refletidas por Vattimo inspira-se em Jesus quando este participa da história do homem. Poderíamos dizer, de acordo com Vattimo, “que a revelação da conexão entre o sagrado e a violência acontece não só por meio da, mas junto com a encarnação de Cristo, a *kénosis*” (GIRARD; VATTIMO, 2010, P. 92).

O esclarecimento dessas ideias mostra como Vattimo apropria-se da noção girardiana no que se refere à diminuição da violência, e o que significa a dissolução dessa violência no cristianismo, sustentando assim sua filosofia em consonância com o pensamento enfraquecido. Sendo assim, a noção de cristianismo em Vattimo, em certa medida, reflete uma compreensão ligada à dissolução do sagrado natural compreendido na *kénosis* de Deus (VATTIMO, 1998b). A encarnação de Cristo inaugura um novo período na história da humanidade, no qual a *kénosis* é iniciada e revelada em termos mais simples. É Deus mesmo quem participa da história humana, da realidade concreta e contingente do ser, na medida em que o ser humano supera um tipo de sociedade ligada ao sagrado violento, dos sacrifícios de bodes expiatórios. No cristianismo, Jesus é o Deus que rompe com as intermediações sacrificiais. Ele é tido como a revelação de Deus, ou melhor, a reconciliação que pretende desfazer a crise mimética, falando de perdão e renúncia ao invés de violência. Estamos, desse modo, sugerindo que o ponto de partida de Vattimo para falar de cristianismo é a noção de enfraquecimento que, portanto, pauta-se na compreensão da especificidade do cristianismo tal qual entendida por Girard.

Como se pode conferir, por analogia, podemos retomar o evento descrito por Paulo em Filipenses (2,5-7), entendido como *kénosis*, ou enfraquecimento, esvaziamento de Deus, dissolução da violência, que prevalece como ponto de partida para o *pensiero debole* de Vattimo. Nas considerações de Pieper (2007), o interesse de Vattimo, ao pensar a especificidade do cristianismo, aponta para a noção de esvaziamento, da *kénosis* divina, interpretada pelo autor a partir do pequeno recorte do texto de Paulo. Todavia, trata-se provavelmente de um hino cristão antigo, referindo-se à pré-existência de Cristo, indicando o eventual esquema divino que prevê a encarnação, que é o sentido da *kénosis* do esvaziamento da glória divina, e a morte na cruz por entrega amorosa. Ainda em Pieper, se nos remetermos à ideia de *kénosis*, o sentido do termo usado por Paulo “é **evke,nwsen**, cuja raiz é **keno,w**.

literalmente, o sentido de **keno,w**. é remover algo de alguma coisa.(...) num sentido mais radical, é o aniquilamento, a destruição ou esvaziamento de alguma coisa.”(PIEPER, 2007, p. 215).¹⁶ Traduzido nesses termos, o esvaziamento seria a negação dos valores supremos e de sua condição divina. Conforme Pieper (2007), essa compreensão é central em Vattimo, no sentido de aprofundar a peculiaridade do cristianismo, que, a propósito, contribui paralelamente para a noção girardiana de perda dos elementos violentos do sagrado. O pensamento enfraquecido de Vattimo se estrutura na eventualidade, na fragilidade do ser que se familiariza com a *kénosis* e não nos mesmos moldes da lógica da violência vitimária. Como já sabemos, o curioso nesse caso é que Vattimo interpreta a noção de *kénosis* extraindo-a, em grande medida, das ideias de Girard. Contudo, ele não vai até as últimas consequências.

A rigor, Girard não se convence totalmente de que a dissolução do sagrado possa ser um evento transformador do ponto de vista da amorosidade humana. Em *Rematar Clausewitz*, uma de suas obras mais recentes, Girard comenta que, quando o cristianismo desmistificou o sagrado, o homem não se mostrou preparado para assumir tal portento. Dizendo de outra maneira, são os textos apocalípticos que revelam os mecanismos da violência humana que, paradoxalmente, pode ser destruidora, podendo por fim à continuidade de nossa espécie (2011, p. 25). No entanto, é bom lembrar que Vattimo enfatiza mais o lado enfraquecido do cristianismo que renuncia a violência. Ele não parece estar preocupado com uma leitura antropológica que vê o homem nesse destino paradoxal.

Se Vattimo (2010, p. 83) diz concordar com Girard que o sagrado é estruturador do pensamento humano, poder-se-á, nesse momento, apontar a reflexão mais profunda que liga o pensamento de Vattimo ao de Girard, de ser o cristianismo revelador do mecanismo vitimário e violento, sendo a encarnação de Cristo a dissolução do sagrado. Todavia, em posse dessa noção, como foi apontado, o termo que Vattimo passa a usar é *kénosis* enquanto enfraquecimento e esvaziamento de Deus. Vattimo busca uma ideia correspondente para sustentar a noção de *kénosis*, como efetiva realização do cristianismo em termos reduzidos, fracos, de um Deus que se esvazia dos elementos violentos do sagrado natural, ao identificar-se com a figura humana, denunciando assim a violência, ao revelar sua vocação para o debilitamento. Como aponta Vattimo (2004, p. 34), essa doutrina, esse modo de pensar o cristianismo e a cultura que emerge deste, surgiu e se simpatizou com a noção de redenção e

¹⁶ De acordo com o dicionário grego do Novo Testamento, o termo bíblico *kenós* significa vazio, sem coisa alguma; vão, oco, pretensioso, falso, insensato. É importante observar que há outros sentidos destoantes daquele usado por Vattimo. Conferir: TAYLOR, 1991, p. 117.

encarnação que é o próprio sentido da *kénosis*. Reiterando, a *kénosis*, a encarnação de Cristo, testifica a secularização como fator positivo e plena realização do cristianismo.

3.2- Cristianismo, secularização ou modernidade

Entender o sentido de secularização proposto por Vattimo supõe pensar não em abandono da perspectiva cristã, mas em seu aprofundamento. A proposta de reflexão para entender as ideias de Vattimo configura-se na possibilidade teórica de perceber no cristianismo a dissolução da violência. Uma vez que a secularização se articula com a redução da imposição de verdades, ela nada mais é do que a realização da *kénosis*. Assim, quando o cristianismo rompe com certa lógica do sacrifício, acontece, no entender de Girard e Vattimo, a dissolução da violência e do sagrado. Essa desmistificação e dissolução do sagrado, em vez de romper totalmente com a religião, apenas aponta o processo de continuidade entre a tradição cristã e a civilização ocidental. De maneira sucinta, esse seria o modo mais próprio de se pensar a secularização. Como se pode notar, para entender o sentido de e da secularização, faz-se necessário entender em que medida ela é dependente da *kénosis*. Há, portanto, uma relação de continuidade entre *kénosis* e secularização. Isso significa dizer que Vattimo se coloca em dissonância com perspectivas que tendem a ressaltar o traço de ruptura da modernidade. Essa época do ser não representa uma fratura em relação à tradição religiosa ocidental, mas ela somente pode ser entendida em sua amplitude caso se reconheça sua dependência em relação ao cristianismo.

Desse modo, é importante que o enfoque principal, para se compreender o que se pretende com a noção de secularização, se construa no entendimento de como Vattimo elabora o conceito de *kénosis* fazendo uma leitura do cristianismo. Para além disso, explora-se também as consequências que ele retira dessa hipótese. Por essa razão, foi necessário mostrar as duas fontes das quais Vattimo interpreta o sentido de *kénosis*: a paulina e a girardiana.

Esse parentesco entre *kénosis* e secularização permite ao filósofo interpretar a noção de secularização que, no sentido positivo do termo, atua como vocação para o enfraquecimento do ser e a efetiva realização da mensagem cristã, indicando a *kénosis* de Deus como um quadro de referências a partir de onde se desenrola a história do ser. Num sentido mais abrangente, acompanha a dissolução de todos os traços rígidos e fortes e a dissolução do sagrado natural. Com a ideia de enfraquecimento do ser, Vattimo propõe pensar o cristianismo em preceitos de debilitamento, mais simples e próximos da condição humana.

Se pensados em normas secularizadas, pode ser apropriado falar em caridade ou redução da violência, entendida aqui em relação sinonímica com a caridade. A secularização, nesses moldes, é uma transcrição da mensagem bíblica, uma continuidade dessacralizada do cristianismo.

Nesse sentido, se podemos falar da interpretação evangélica da mensagem bíblica, essa se traduz na ação prática da herança cristã que prevê uma leitura menos rígida e dogmática da Bíblia. Naturalmente, a secularização seria o ponto de comunicação com o mundo, com a história do ser que se enfraquece, acompanhado pela dissolução do sagrado. Todavia, não é precipitado dizer que pode sê-lo em termos da *kénosis* e da caridade, que, segundo Vattimo, se traduzem em resultados históricos e concretos, nos quais estamos inseridos. Ele diz: “talvez também neste sentido seja preciso reconhecer que a secularização é a verdade do cristianismo: a mensagem de Cristo não ecoa no vazio, mas propõe uma tarefa em relação à situação em que nos encontramos” (VATTIMO, 1998b, p. 78). Assevera-se, portanto, o sentido no qual Vattimo, por aversão à violência, emprega o conceito de secularização traduzido conforme o mandamento da caridade. O sentido de caridade empregado aqui aponta para o destino do cristianismo enquanto secularizado. Para se desfazer das forças e da violência na história do pensamento humano, deve-se pensar o destino do cristianismo à luz desse conteúdo evangélico da caridade.

Se com a ideia de secularização entende-se a dissolução do sagrado, de maneira alguma isso significa abandono, mas sua íntima vocação como consequência do cristianismo, no qual Deus se enfraquece, e com ele os elementos do sagrado se secularizam, isto é, perdem seus contornos violentos. É importante destacar que Vattimo entende o cristianismo como elemento cultural, cujas ideias tiveram papel decisivo na formação do horizonte hermenêutico do Ocidente. Assim, Vattimo não está interessado em teologias propriamente ditas. O que interessa a ele é analisar como as noções cristãs determinaram certa compreensão de mundo, marcando a história do enfraquecimento do ser.

Segundo Pieper (2007, p. 79), a compreensão de cristianismo em Vattimo assume contornos bem precisos, envolve a encarnação como evento operante e constituinte do debilitamento, da fraqueza, contrariando a violência, elemento fundador do sagrado natural. A proposta é que o evento Cristo se torna a chave hermenêutica para a apreensão do processo de secularização do Ocidente e da tomada de consciência de que tal acontecimento não é contrário à mensagem evangélica. Como aponta Vattimo (2004, p.86), “a secularização não é um termo que se choque com a essência da mensagem e sim um aspecto constitutivo: como evento salvífico e hermenêutico”.

Naturalmente, poder-se-á perguntar, qual seria o limite para a secularização? Se estamos tentando entender a ideia de enfraquecimento das estruturas fortes do ser e a dissolução do sagrado, determinante para a secularização, o limite para a secularização, no entender de Vattimo, seria a caridade. Pensemos ainda que a hermenêutica auxilia esse pensamento que corresponde à história mesma do enfraquecimento do ser. Pode ser sustentado que uma interpretação literal da doutrina cristã nos move no sentido de pensar cristianismo e secularização como instâncias opostas. Todavia, não há oposição entre a razão moderna e a fé cristã quando se interpreta o sentido e o destino da mensagem cristã num plano secular, não sacramental.

Assim, no dizer de Vattimo (2004, p. 148), a secularização não é contrária nem se choca com a mensagem cristã, pois é seu resultado, como tendência ao enfraquecimento. É porque o ser se enfraquece, dentro da categoria cristã, que se torna possível falar em secularização. Dessa maneira, questiona-se: que tipo de relação Vattimo estabelece entre *kénosis* e secularização? Para tentar esclarecer, até aqui, buscou-se delinear a ideia de *kénosis* como dissolução do sagrado violento e enfraquecimento do ser. Vattimo procura essa relação partindo da interpretação da história do ser como debilitamento (enfraquecimento), reconhecendo uma relação mútua entre cristianismo e secularização. Como reflete Vattimo: “o reconhecimento (interpretativo, certamente) da relação de pertença que nos liga à tradição cristã é precisamente o fato de que na sua doutrina está prevista a interpretação, está previsto o caráter interpretativo universal (*kenótico*) da história do ser”. (1998b, p.64)

A secularização via *kénosis* precisa ser pensada no sentido positivo. E foi de fato o que nos ocupou até aqui quando se propôs pensar a secularização enquanto continuidade da fé cristã. A clareza dessa ideia ganha mais relevo na medida em que Vattimo ressalta esse caráter interpretativo, de universalidade do ser, que se dá através da *kénosis*. Quando nos deparamos frente à ideia de secularização como continuidade da tradição cristã, percebe-se que há, por outro lado, um sentido distinto e, talvez, o mais recorrente do termo secularização.

Uma breve explicação desse outro uso do termo tornará mais inteligível o sentido de secularização do qual Vattimo é expoente. De acordo com Pieper (2007, p. 182), há duas definições possíveis para esse termo. O sentido jurídico destaca a perda de poder institucional das entidades religiosas. Em tese, elas não se colocam mais como detentoras do controle sobre as instâncias políticas. Com o processo de secularização, as igrejas são instituições como as demais, submetidas às leis. O outro sentido de secularização ressalta seu contorno cultural, indicando um movimento de continuidade e descontinuidade com relação ao cristianismo. O elemento decisivo aqui reside no enfraquecimento do poder da influência dos símbolos

religiosos. Por vezes, o termo foi usado indicando a passagem do universo encantado e mítico para o campo racional.

Há de se considerar que Vattimo faz duras críticas à ideia de secularização¹⁷ como ruptura do cristianismo, até mesmo porque, pelas razões indicadas, essa perspectiva se mostra inviável para ele, não obstante ser essa a perspectiva de Vattimo. É importante mencionar a existência de outra forma de se conceber essa problemática, o que demonstra não haver unanimidade sobre as origens, o valor e o destino da secularização. Se para Vattimo ela encontra no cristianismo seu elemento de articulação, para tantos outros é justamente na afirmação da novidade e do rompimento em relação à tradição precedente que reside a especificidade dessa época do ser.

De acordo com Pieper (2007, p. 188), as críticas de Vattimo são mais precisas quando dizem respeito aos extremos, religião e modernidade, enquanto duas instâncias separadas e desconexas. Dito de outra maneira, para Vattimo, cristianismo, modernidade e secularização são a mesma coisa. Não se pode pensar o processo de secularização desconectado da própria cultura que o gerou, a cultura cristã ocidental. Portanto, essa noção considera o processo cultural e dinâmico do ser de acordo com a ideia de circularidade hermenêutica. Pode-se dizer com isso que secularização, modernidade e cristianismo dividem o mesmo horizonte cultural e histórico. No entender do filósofo de Turim, é incabível, nesse sentido, pensar cristianismo e secularização enquanto esferas separadas. Não obstante, é importante lembrar, como destaca Pieper, que “a interpretação de Vattimo da modernidade não nega sua singularidade. Sem dúvida, a modernidade e a secularização promovem a autonomia do ser humano em relação à religião” (PIEPER, 2007, 188). Ao menos, envolvem certa relativização do poder institucional sobre o sujeito religioso. Há de se reconhecer a peculiaridade da modernidade em relação à religião no sentido da autonomia, dos avanços do progresso e das ciências em relação ao religioso. O que não se pode negar é a dependência da modernidade em relação à religião, uma vez que modernidade, secularização e cristianismo pertencem ao mesmo processo histórico e cultural.

Para ilustrar melhor isso, Pieper (2007, p. 188) destaca que o ser se insere numa dinâmica histórica à qual ele pertence e, portanto, em última instância, não é descolado, não podendo negar radicalmente a sua herança cultural. O ser sempre traz consigo seu ambiente de proveniência. “Nesse sentido, podemos recusar ou aceitar uma herança, mas nunca

¹⁷ O termo secularização pode indicar ruptura com o sagrado ou perda da autoridade por parte da igreja na sociedade civil. O sentido mais comum indica total distanciamento da esfera religiosa cristã com a modernidade e, portanto, a sociedade.

partimos do zero em questões religiosas” (PIEPER, 2007, p. 188). A nossa compreensão de mundo é sempre determinada por uma estrutura hermenêutica a partir de uma rede de significados da qual nos encontramos em relação aos outros seres, sem com isso prescindir daquilo que determina o nosso modo de ser mais originário.

A tarefa de reconhecer determinada herança histórica implica assumir essa continuidade entre cristianismo, modernidade e secularização como fenômenos positivos e inerentes¹⁸. Quando se coloca as coisas nesses moldes, ou seja, na relação entre modernidade e cristianismo, abrem-se precedentes diversos. Um deles seria: como pensar o fenômeno da secularização como continuidade do cristianismo atrelado à racionalização moderna, à ciência e à técnica? Segundo o que se verificou, Vattimo aponta:

Assim como Weber, que ao procurar o elemento diferencial que explicasse por que o capitalismo moderno nasceu precisamente no Ocidente, encontrou o monoteísmo e a ética protestante, também hoje os fenômenos aos quais aludi me parecem ser, mais uma vez, compreensíveis, apenas à luz da tradição cristã (VATTIMO, 2004, p. 100).

Como se pode notar, Vattimo percebe em Weber alguém que se alinha à sua perspectiva. Em outros termos, somente podemos entender o Ocidente capitalista a partir de suas origens religiosas. A ética protestante cria as condições para o surgimento do capitalismo. No entanto, se Weber se configura como importante referência que ilustra a perspectiva à qual Vattimo se alinha, não significa que se deva assumir sua noção até o fim. Novamente, Girard mostra-se fundamental. Quando se refere à origem da tradição cristã, esses fenômenos que caracterizam a modernidade devem remontar à ideia de enfraquecimento como sentido mais próprio da mensagem cristã. Isso quer dizer que o fundamento que estrutura a modernidade, por mais paradoxal que seja, deriva da encarnação e do esvaziamento de Deus.

¹⁸ Essa relação de continuidade entre cristianismo, Ocidente e secularização da qual Vattimo sustenta sua tese, indicando o destino do cristianismo enquanto Ocidente secularizado, é análoga à tese de Max Weber, que sugere que a sociedade capitalista seja fruto do espírito protestante. Em sua obra intitulada *Depois da cristandade*, Vattimo comenta, ao lembrar Weber, que o fenômeno da secularização se realizou somente nas culturas advindas da cultura judaico-cristã.

3.2.1 - Secularização: um diálogo entre Girard e Vattimo

Podemos aludir que, no limite, o que foi explicitado apontará para o que se admite ser o fio condutor do qual parte Vattimo para falar em secularização como prosseguimento da cultura judaico-cristã. É por interpretar o cristianismo enquanto não sacrificial e não violento que Vattimo percebe esse estreito vínculo com a secularização. Dentro dessa perspectiva, de fim dos sacrifícios cruentos, o cristianismo caminha no sentido não religioso. “Jesus é morto, não por ser uma vítima perfeita, como sempre se entendeu, mas por ser portador de uma mensagem por demais radicalmente contrária às convicções profundas de vítima sagrada” (VATTIMO, 1999, p. 78). Ademais, a secularização para Vattimo é o próprio destino do cristianismo e consequência de sua radicalidade por ter se desvencilhado do sagrado natural, renunciando aos sacrifícios. Resta-nos averiguar em que medida, partindo dessas premissas, o cristianismo é orientado contra o sacrifício. A possibilidade de diálogo entre Vattimo e Girard, quando se pensa a secularização, passa pela ideia de dissolução da violência e do sagrado e, portanto, o fim dos sacrifícios que mantinham o religioso arcaico.

Se o abandono dos sacrifícios cruentos do religioso primitivo concede ao cristianismo alguma prerrogativa, essa se traduz em termos de dissolução da violência no sentido mais secular e vivo da palavra, o que, paradoxalmente, pode produzir no homem, ao mesmo tempo, uma enorme capacidade destrutiva. Não são mais as divindades que alteram e interferem no espaço sagrado para castigar o homem, mas é a própria sociedade que, ao secularizar-se, esvaziando o sagrado, muda o espaço cultural. Se o espaço não é mais sagrado, logo não é intocável, inviolável, nem reverenciado pelo homem da moderna sociedade secularizada. Os primitivos mantinham respeito ao espaço provido pelos deuses, mas a dessacralização do religioso, a desmistificação do sagrado, parece ter provocado no homem um enorme sentimento de onipotência. Os imperativos éticos e os interditos do sagrado primitivo fizeram parte do processo histórico evolutivo do homem, impedindo que o mesmo se autodestruísse. A consequência dessa dessacralização não se sabe ao certo; o que se pode notar é que, paradoxalmente, o cristianismo pôde transformar o Ocidente na medida em que revelou o que estava oculto.

Vattimo admite ter encontrado o cristianismo em termos enfraquecidos após ter lido Girard. No entanto, o que queremos mostrar é que essa ideia de secularização, como perda dos elementos do sagrado e positiva aplicação do cristianismo na esfera secular e laica, é notável também em Girard. Como se pode observar, “a aposta teórica e hermenêutica que liga as reflexões de Vattimo às de Girard alicerça-se na tomada de consciência de que o cristianismo não é uma religião em sentido próprio, mas o princípio de destruição dos cultos

arcaicos” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 8). O que se perceberá adiante é que todo o desenvolvimento do texto quando descreve o cristianismo enquanto perda dos elementos do sagrado aponta para tal hipótese.

As questões que Girard tem colocado acerca dos dramas bíblicos e da violência humana nos levam a interrogar sobre o papel dos ritos e dos sacrifícios. Esses caracterizam o que de fato é propriamente religioso nessa sociedade que paulatinamente se seculariza e, portanto, parece perder os elementos do sagrado natural. Nesse caso, em que medida os valores do sagrado ainda orientam o humano de hoje? Os ritos, rememorados pelas religiões como repetição do primeiro assassinato, ou do memorial de reconciliação da humanidade, teriam desaparecido? Os ritos não se encontram polidos e travestidos pelos novos símbolos modernos? Se considerarmos o processo de secularização como o abandono do sagrado violento, a negação de todos esses valores, ou um fruto da racionalidade humana, de sua renúncia ao mitológico e ao fantasioso, será difícil perceber qualquer presença do religioso nas instituições humanas. Porém, o esforço de pensar a secularização atrelada ao religioso, ao processo de desmistificação provocado pela revelação evangélica, pode ser frutífero no sentido de repensar o homem moderno. Conforme Girard (1999, p. 116), para o racionalismo moderno, o religioso não exerce qualquer papel na constituição das culturas humanas; e, nesse sentido, tudo que remete ao sagrado nos espaços públicos e secularizados das ciências modernas é expulso como se fosse uma doença. O racionalismo se recusa em reconhecer no religioso o fundamento das instituições humanas. Por mais que o religioso seja deixado de lado, não podemos deixar de interrogar a respeito da presença dos ritos nas instituições humanas. O curioso, como já foi demonstrado em Vattimo, é que o racionalismo moderno, segundo esse autor, é fruto do processo de secularização do cristianismo. Girard, ao mesmo tempo, endossa que os ritos dão testemunho do religioso. Em outras palavras, os ritos, quando participam desse processo de secularização, revelam o que ainda existe de religioso na moderna sociedade secularizada.

Não obstante, em nossa sociedade moderna os ritos quase desapareceram. Nas palavras de Girard: “Esta expulsão racionalista do religioso na nossa época, tentamos velar-lhe um pouco o simplismo, mas no essencial continua forçosamente a dominar a antropologia contemporânea” (1999, p. 116). Por mais que se esforcem para afastar a religião das instituições, ainda permanece o essencial, talvez modificado pelo progresso, mas que ainda mostra sua vitalidade, por vezes fora do âmbito que lhe pertencia. Por isso, o que permanece de religioso em nossa moderna sociedade, que prima pela razão e pelo afastamento dos valores sagrados, são precisamente os ritos.

No dizer de Girard (1999, p. 118), não se pode fingir que o sacrifício e os ritos não foram necessários para a saída do homem do irracional, do instinto animal, rumo aos valores propriamente humanos. Nas instituições que chamamos de racionais, esses sacrifícios que desempenharam uma função necessária na evolução humana subsistem em forma ritual. São ritos como os de morte, nascimento, ritos de casamento, ritos agrícolas, ritos de caça e de pesca nos seus correspondentes grupos; enfim, todos os ritos que mantiveram e estabelecem a ordem cultural do homem e tudo o que se denomina de cultura têm seu correspondente nos sacrifícios e nas repetições rituais deste. Hoje, nos sistemas culturais modernos, as práticas rituais são vazias de suas conotações religiosas. Como define Girard, “por força de serem repetidos, os ritos modificam-se e transformam-se em práticas que parecem elaboradas unicamente pela razão humana, ao passo que, na realidade, derivam do religioso” (1999, p. 119). Essencialmente, tudo isso faz parte do mesmo processo de secularização do Ocidente.

Os ritos orientam o homem e inserem-no continuamente nas dinâmicas sociais, nas instituições que ele pensa ter criado por força da razão, mas, de acordo com essa hipótese, são resultado das repetições rituais, consequência do religioso. Sumariamente, se as sociedades resultaram das crises miméticas que os homens não souberam resolver, se não pelo sacrifício ritual, logo a humanidade se encontra inerentemente ligada ao religioso.

Segundo essa teoria, não é possível desvencilhar-se do religioso, a não ser negando seus símbolos e criando novos, que, por sinal, não deixam de pertencer ao caráter dos ritos. De acordo com Girard, “As nossas instituições não podem ser outra coisa a não ser o resultado de um lento processo de secularização que em conjunto com uma espécie de racionalização e de funcionalização formam uma só coisa” (1999, p. 121). O autor argumenta que a recusa do religioso no mundo moderno impede que os homens percebam seu parentesco com o sagrado mesmo na sociedade moderna e, portanto, secularizada.

Embora pareça se tratar da mais rígida aversão ao religioso, o mundo moderno ainda respira, talvez de maneira fragmentada e encoberta pelos símbolos seculares, os vestígios da religião. E em toda parte pode se constatar, nas ordens institucionais modernas, expressões religiosas em forma de ritos. Assim, é sabido que a cultura ocidental cristã entra na história humana e desestabiliza o religioso primitivo; e, por isso, o cristianismo constitui o elemento de desmistificação da ordem religiosa arcaica e, conseqüentemente, da secularização do Ocidente. Todavia, com a desmistificação do sagrado violento, o cristianismo nos aponta outra direção na qual nossa sociedade pode se valer e que consiste no amor e na caridade. Dessa maneira, justifica-se mostrar como Vattimo interpreta o cristianismo entendido

enquanto dissolução dos valores do sagrado e, portanto, religião destruidora dos elementos do religioso. Nesse sentido, poder-se-á falar em secularização.

3.3 - Morte de deus e fim da metafísica: Heidegger e Nietzsche

Um dado importante a ser considerado é que Vattimo procura mostrar em que medida as teorias de Girard ajudaram-no também a completar Heidegger. Já foi demonstrado que a leitura de certa noção de cristianismo em Vattimo, quando reduzido da violência do sagrado, é devedora de Girard. Cabe, portanto, perceber o quanto a leitura do anúncio da morte de Deus e da dissolução da metafísica também dialoga com as ideias de Girard. Em termos mais diretos, é importante notar como Vattimo confere contornos filosóficos a essas noções retiradas das reflexões girardianas. Na obra escrita por Vattimo e Girard intitulada *Cristianismo e relativismo*, Vattimo escreve um ensaio com o título *Girard e Heidegger: kénosis e fim da metafísica*. Nas palavras de Vattimo:

Meu intento é de mostrar como o trabalho de Girard me tem ajudado a completar Heidegger, a clarear o significado do seu pensamento e, eventualmente, a restabelecer uma comunicação entre (partes de) filosofia contemporânea pós-metafísica e tradição judaico-cristã (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 84).

De acordo com Vattimo (2010, p. 84), a filosofia de Heidegger, pensada em consonância com o fim da metafísica, reflete as escrituras judaico-cristãs enquanto revelação do mecanismo vitimário. Essa analogia se torna possível quando se entende violência metafísica não como suporte teórico da razão humana, mas, sobretudo, como violência com que o pensamento metafísico reduziu o ser. Essa violência revelada na cultura judaico-cristã é a mesma que o pensamento deve superar. Desse modo, Vattimo aponta o ser como evento; isso supõe conceber o ser na dinâmica do enfraquecimento. Não é sem propósito que Vattimo fala desse lado fraco do ser que acontece no tempo a fim de não correr o risco de fixar um novo conceito do ser, promovendo mero prolongamento da metafísica. Nessa direção, ele diz que “o ser é o próprio princípio do enfraquecimento” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 90). E assim se pode pensar que a dissolução de todos os valores fortes e violentos, seja para Heidegger ou para Girard, acontece no horizonte hermenêutico inaugurado com o cristianismo. Nas palavras do próprio Vattimo:

O Deus violento de Girard é, em suma, nesta perspectiva, o Deus da metafísica, aquele a que a metafísica chamou também o *ipsum esse subsistens*, que resume em si de forma notável todas as características do ser objectivo tal como esta o pensa. A dissolução da metafísica é também o fim desta imagem de Deus, a morte de Deus de que falou Nietzsche. (VATTIMO, 1998, p. 30).

Conforme Vattimo, o “Deus violento” descrito por Girard e identificado nas religiões sacrificiais é o Deus violento da metafísica, o Deus que precisa morrer, nas palavras do homem louco de Nietzsche. O Deus que se enfraquece é o Deus não violento e não absoluto da era pós-metafísica e que, portanto, nos faz pensar em dessacralização da violência. Visto nesses termos, o fim da metafísica “é análogo à dissolução da violência do sagrado, que, para Girard, é o significado das escrituras judaico-cristãs.” (GIRARD; VATTIMO 2010, p. 91). Assim, o valor da tese nietzschiana acerca do anúncio da morte de Deus não prevê negar a existência de Deus, mas questiona os fundamentos últimos e absolutos; também em Heidegger, o fim da metafísica é a negação daquela última instância rígida e fixa do ser. Deveras, o anúncio da morte de Deus compreende aquela tomada de consciência do fim das certezas. No dizer de Vattimo, o Deus violento das religiões naturais se enfraquece, diluindo consigo a metafísica tradicional. Em boa medida, o pensamento de Vattimo, quando refletido em valores de experiência e reencontro com o cristianismo, espelha a filosofia de Nietzsche e Heidegger em relação à modernidade, lugar do anúncio da morte de Deus. Conforme Vattimo (2004), o mundo no qual a morte de Deus é decretada não pode mais conceber a realidade como ancorada em um único fundamento, fortemente sustentada num saber metafísico.

Para tanto, é importante articular o conceito de *kénosis* com as filosofias de Nietzsche e Heidegger¹⁹. Na interpretação de Pieper (2007, p. 13), a construção do pensamento filosófico de Nietzsche e Heidegger, quando refletido sob o anúncio da morte de deus e o fim da metafísica, se estrutura a partir da cultura cristã. Temos, com isso, não somente o sentido de cristianismo aqui exposto análogo à redução e ao enfraquecimento do ser, mas, similarmente, as noções de fim da metafísica e morte de deus se configuram a partir dessa teoria. Desse modo, com a encarnação, Deus assume o enfraquecimento, pois no cristianismo é Deus mesmo que se enfraquece, assumindo a contingência e a fragilidade do ser. Ainda de acordo com Pieper, “o enfraquecimento abre as portas para a superação da metafísica.” (PIEPER, 2007, p. 13). Desse modo, para Vattimo, o Deus que se encarna na figura humana,

¹⁹ A maneira que Vattimo constrói sua noção de cristianismo é em parte interpretando a teoria que pensa a dissolução do sagrado. Como se pode conferir, também Heidegger e Nietzsche influenciaram seu pensamento: “volto a pensar seriamente no cristianismo porque construí uma filosofia inspirada em Nietzsche e Heidegger” (VATTIMO, 1996, p. 23).

pensado em vias de enfraquecimento, é avesso ao Deus forte e violento da metafísica. Em outros termos, a história do ser como vocação para o enfraquecimento repercute nas filosofias de Nietzsche e Heidegger. Como aponta Vattimo, “o ser é o próprio princípio do enfraquecimento.” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 90). Se o ser é marcado por essa noção, é no sentido de fraqueza e de esvaziamento que ele acontece no seu tempo e, assim sendo, nos conduz a pensar o ser nos mesmos parâmetros do pensamento pós-metafísico. Essa ideia se insere na cultura ocidental cristã. Vattimo não vê outra maneira de se pensar o ser se não em familiaridade com o cristianismo do qual o pensamento pós-metafísico é herdeiro.

3.4 - Superação da metafísica: o pensamento hermenêutico de Vattimo

No passo seguinte para se pensar o efeito da *kénosis* na história do ser, procura-se mostrar de que maneira Vattimo critica a metafísica como ordem objetiva, fixa do mundo, e em que medida o filósofo reflete sobre o fim da metafísica. Por analogia, a perda desses valores fortes segue o anúncio da morte de Deus, o Deus moral dos filósofos. Isso quer dizer que a superação da metafísica, da qual fala Heidegger, deve conceber o ser na sua eventualidade e não mais de maneira forte, violenta e estável. Enfim, a passagem do ser como estrutura ao ser como evento, em Vattimo, “caracteriza-se por uma tendência ao enfraquecimento.” (VATTIMO, 2004, p. 33). Para complementar, a construção que aqui se fez em torno da eventualidade do ser procurou mostrar o parentesco entre a filosofia de Heidegger e a tradição cristã. E Vattimo reconhece que o conceito de ser como evento “[...] é consequência imediata da revelação do esquecimento da metafísica.” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 86). A reflexão filosófica de Vattimo, em grande medida, repercute na modernidade cristã e afirma a importância do pensamento fraco, concebendo o ser num determinado horizonte histórico.²⁰

Pensar o enfraquecimento do ser em Vattimo supõe também apreender como ele articula a ideia de metafísica e, a partir da elaboração de Heidegger e Nietzsche, perceber a necessidade da sua superação, quando essa se apresenta de forma violenta. Vattimo não pretende negar a metafísica em virtude de outras verdades. Pelo contrário, trata-se de aceitar a época e o momento inaugurados pelo esvaziamento de Deus que não permite mais verdades

²⁰ É importante lembrar que Vattimo articula seu pensamento, quando se refere à herança cristã da encarnação (enfraquecimento), também interpretando a filosofia de Heidegger. Como se confere: “A razão decisiva para ler a filosofia de Heidegger como profundamente ligada às escrituras cristãs é, naturalmente [...] o seu conceito de ser como *Ereignis* (evento)” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 86).

absolutas e fixas para se pensar o ser. Ele retoma Nietzsche em seu auxílio: “toda certeza é sempre o resultado de uma série de mediações. Isso significa que não existem verdades por si só evidentes.” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 58).

Vattimo aponta que não existem verdades independentes, sendo que elas são sempre condicionadas por categorias ou valores históricos. Por outro lado, tal afirmativa parece fazer de Vattimo um relativista; contudo, a categoria hermenêutica na qual ele busca fundamento parece compreender o ser sem críticas violentas. Pois, do contrário, cairia em contradição, ao criticar um fundamento metafísico e ainda continuar fazendo metafísica. O paradoxo de se pensar a metafísica como verdade absoluta não seria um limite do ser na impossibilidade de se revelar totalmente? Segundo Pieper (2007, p.78), quando o ser se desvela, ele também se esconde; o ser se apresenta ocultando-se. A metafísica é também o ser no seu ocultamento, que se apresenta no tempo, na sua epocalidade, portanto, parte da história do ser. Assim, para Heidegger, o pensamento metafísico não é alheio, indiferente à história do ser, mas parte constituinte, que num dado período, quando a morte de Deus é decretada, reconhece seu parentesco com o ser e se enfraquece.

Em suma, como destaca Pieper (2007), no pensamento de Heidegger, quando a metafísica tradicional se realiza plenamente, fechando-se em si, ela precisa ser superada. Outra face do pensamento enfraquecido de Vattimo propõe pensar o seguinte: a partir da perspectiva de sua noção de cristianismo, o que implica o anúncio da morte de Deus e a dissolução da metafísica em Vattimo? Com efeito, em um primeiro passo como possível esclarecimento, implicaria perdas de verdade, dissolução dos valores supremos. Como é notável, essa é a condição na qual o ser é concebido na sua possibilidade. Vattimo recorre a Nietzsche para falar de “nihilismo ativo”. Esse precisa ser levado até as últimas consequências, pois, somente com o enfraquecimento das estruturas fortes do ser, pode se pensar na superação da metafísica e, por analogia, na morte de Deus. Aqui é necessário lembrar que Vattimo parece fazer uma leitura de Nietzsche a partir de Heidegger, para se pensar a semelhança entre a superação da metafísica e a morte de Deus. Além disso, na obra *Diálogo com Nietzsche*, Vattimo alinha os dois pensadores na tarefa de conceber o ser não mais como estrutura, pois, no pensamento pós-metafísico, o ser deve ser pensado na sua eventualidade (VATTIMO, 2010, p. 333). O ser se insere no tempo histórico e faz a experiência de mundo sendo continuamente no seu evento.

Numa relação de consequência, quando Nietzsche anuncia a morte de Deus, ou, como salienta Vattimo (2004), o fim da ordem objetiva do mundo, implica aquilo que denomina de nihilismo. O nihilismo, ao qual se refere Vattimo, é a perda da crença numa verdade única.

Portanto, o niilismo, no sentido que aqui se coloca, é pensado em decorrência da morte de Deus e do fim da metafísica. Ele sugere conceber a realidade com valores menos rígidos, enfraquecidos. Quando se coloca a possibilidade de pensar a realidade em termos enfraquecidos, subentende-se também a impossibilidade de conceber novos valores. Como aponta Pieper, valendo-se da expressão nietzschiana, “é preciso reconhecer que, com a morte de Deus, o mundo verdadeiro se tornou uma fábula, que não há fatos, somente interpretação. Isto já é interpretação.” (PIEPER, 2007, p. 79). Dessa maneira, a hermenêutica vem em auxílio, pois a realidade na tradição metafísica pensava o ser como estrutura fechada, definida. Por isso, pensar o ser em vias de enfraquecimento em Vattimo é, acima de tudo, entender esse horizonte hermenêutico.

É com o anúncio da morte de Deus e a dissolução da metafísica, que tem sua expressão mais vigorosa na ideia de debilitamento (esvaziamento), que o pensamento cristão ocidental pode conceber o ser não como condição definida, mas como acontecimento. As estruturas de verdades se quebraram; deve-se, portanto, interpretar a realidade no seu tempo histórico. É um processo dinâmico que concebe o ser em constante abertura. Se o mundo se dá como abertura e eventualidade do ser, resta por meio da interpretação perceber em que medida a hermenêutica atua, pondo os fundamentos da realidade como herdeira da tradição cristã ocidental. O Ocidente é o lugar do enfraquecimento do ser e dissolução dos valores rígidos, onde a morte de Deus foi decretada, e “o mundo verdadeiro se tornou uma fábula” (NIETZSCHE apud PIEPER, 2007, p.79). Nesse contexto, o niilismo apresenta-se em sentido de perda de verdade. Portanto, trata-se da descoberta de um mundo regido sem mais verdades absolutas e fortes, diferente do que concebia o pensamento metafísico.

De tudo que foi exposto até aqui, podemos sintetizar esse pensamento, seja para Vattimo ou para Girard, de que o mecanismo vitimário e a violência da metafísica são duas maneiras de se referir à violência. Nas palavras de Vattimo, “a naturalidade do mecanismo vitimário, que, para Girard, é tal enquanto presença enraizada da violência mimética nos indivíduos e nas sociedades humanas, é, para Heidegger, a insuperabilidade da metafísica” (2004, p. 145). Em suma, é na violência, nas suas mais variadas formas de imposição, que aparece enraizado o homem ao qual se refere Vattimo. Se é possível superar essa condição humana de adesão à violência, não se sabe. Contudo, o que Vattimo sugere é pensar o ser do ponto de vista do debilitamento, enfraquecido de suas forças.

O tempo no qual Vattimo identifica o debilitamento do ser compreende não só a dissolução do sagrado violento, como primeiro elemento identificado na *kénosis*, mas também concebe o ser como destinado ao enfraquecimento. No tocante a isso, o cristianismo,

pensando em conformidade com o *pensiero debole* de Vattimo, prepara o enfraquecimento das bases violentas da metafísica. Além disso, o cristianismo se realiza plenamente na sociedade secularizada quando esse enfraquecimento toma forma. Por isso mesmo, mais do que um atrito entre secularização e cristianismo, Vattimo percebe uma relação de continuidade entre eles. Pode ser notado que o pensamento enfraquecido de Vattimo permite pensar a dissolução da metafísica na medida em que a sociedade se seculariza. Isso é importante no sentido de perceber que o filósofo de Turim articula a ideia de dissolução da violência da metafísica com a dissolução do religioso, que, colocado em outros termos, remete-nos à noção de secularização.

Na hipótese de Vattimo (2010, p.79), uma das formas de compreender a filosofia de Heidegger é perceber como ele interpreta a violência contida na metafísica, uma vez que sua superação significa a redução dessa violência. Desse modo, a filosofia da superação da metafísica, em Heidegger, tem um estreito vínculo com a ideia cristã da dissolução do sagrado que se traduz como enfraquecimento (debilitamento) do ser, que tem, segundo Vattimo (1996, p. 62), seu limite na caridade. A questão que emerge dessa conclusão pode ser significativa e nos conduz a pensar a *kénosis* como chave de leitura para compreender a filosofia heideggeriana, bem como a compreensão do *pensiero debole* de Vattimo. Ele mesmo aponta:

A encarnação, isto é, o rebaixamento de Deus ao nível do homem, aquilo a que o Novo Testamento chama a *kénosis* de Deus, deverá ser interpretada como sinal de que o Deus não violento e não absoluto da época pós-metafísica tem com traço distintivo a mesma vocação para o debilitamento de que fala a filosofia de inspiração heideggeriana. (1998b, p.30).

Se a *kénosis*, em seu modo mais propício, é análoga à dissolução da metafísica, desse modo, não haveria outra maneira, segundo Vattimo, de se pensar em redução da violência como traço constitutivo da história do ser a não ser em vias de enfraquecimento. É interessante notar que Vattimo (2010, p. 84) sugere que, seja para Heidegger ou para Girard, a revelação dos elementos do sagrado natural e a dissolução da metafísica são uma transcrição da revelação bíblica que encontra seu correspondente na *kénosis*. Podemos considerar essa relação, de que a revelação judaico-cristã teria revelado o segredo da metafísica, bem como o mecanismo vitimário, e, por isso, essa revelação se mostra profundamente ligada ao cristianismo, assim como o processo de secularização do Ocidente. Naturalmente, a dessacralização do sagrado e o conceito de ser como evento se mostram como um modo de entender o parentesco e a relação de proveniência entre a cultura cristã e a secularização. Como é sabido, a secularização é entendida por Vattimo como correspondente direta da

cultura cristã e um prosseguimento da ação salvífica. Em certo sentido, compreende a “relação de proveniência de um núcleo sagrado do qual nos afastamos e que, todavia, permanece ativo mesmo na versão decaída, distorcida, reduzida a termos puramente mundanos” (VATTIMO, 1998, b, p. 9).

Um entendimento decorrente disso, que corrobora com a ideia de secularização, considera a hipótese de que o cristianismo seria a religião que caminha na perspectiva de se destinar à não religião. Isso ocorre não no sentido de saída ou dissolução de sua própria essência, mas na direção para o debilitamento, pois, com a vocação para o enfraquecimento, o cristianismo se desenvolve para uma progressiva eliminação dos elementos violentos das religiões naturais e da metafísica, que envolve a história do ser enquanto prosseguimento dos valores cristãos na realidade histórica. Significa dizer que, em Vattimo, os acontecimentos e fenômenos de retomada de consciência que caracterizam a cultura moderna cristã ocidental são o desfecho do próprio cristianismo, que, num sentido mais elevado e positivo, “responde ao apelo da tradição religiosa” (VATTIMO, 2004, p. 38). Nesse sentido, Vattimo adverte sobre o anúncio nietzschiano da morte de deus, de acordo com o qual foram os fiéis que mataram Deus.

Diante desse quadro que se delineia, na hipótese do autor, a morte do Deus moral metafísico é o resultado do fenômeno religioso cristão que se apresenta em condições secularizadas. Afinal, o Deus que morre é o Deus da metafísica. E mais do que isso, a morte de Deus significa que aquilo que há de mais sagrado sangrou pelos nossos punhais. Esse anúncio, portanto, aponta para a dissolução de fundamentos que se queriam últimos. Na esteira do enfraquecimento aberta pela noção de esvaziamento, a própria noção de Deus-fundamento deve ser colocada em questão. E, nesse contexto, é válido lembrar que Nietzsche atribuiu aos próprios fiéis a autoria da morte de Deus.

No entanto, é importante salientar que, para Vattimo, de maneira nenhuma, a morte de Deus significa o fim da possibilidade da experiência religiosa. Pelo contrário, a morte de Deus liberta nessa direção, pois “[...]é justamente com a dissolução da metafísica que renasce a abertura para a experiência religiosa da parte do pensamento filosófico e, ainda, da cultura e da mentalidade coletiva das nossas sociedades” (VATTIMO, 2004, p. 38). Isso se dá pela seguinte razão: não se deve tomar tão literalmente o emprego do termo Deus no anúncio de Nietzsche. Não se trata meramente do ente do pensamento teológico ou da fé. Para além das fronteiras do pensamento religioso, Nietzsche percebe na noção de Deus uma metáfora para se referir às formas de pensamento que apelam a algum fundamento último e incontestado. A palavra Deus não precisa aparecer para que sua presença ressoe. A noção de subjetividade,

por exemplo, pode desempenhar o mesmo papel que outrora Deus exercia. Em poucas palavras, para Vattimo, o anúncio da morte de Deus tem como consequência abalar também perspectivas que colocavam em questão a possibilidade da experiência religiosa. Ao serem dirimidas as perspectivas que colocam o *télos* da história na realização da razão e superação da religião, é pertinente a abertura para essa dimensão da vida humana em uma nova chave. Não se trata de simplesmente ignorar as perspectivas críticas da religião. Elas devem ser consideradas e têm seu valor. No entanto, não é mais possível se limitar a elas. Religião é assunto por demais complexo para ser reduzido a categorias como alienação, neurose, estágio ultrapassado da evolução humana, e assim por diante.

Por isso mesmo, Vattimo pode fazer coro àqueles que defendem o retorno da religião. A afirmação desse retorno nos remete a algum tempo esquecido, deixado para trás ou simplesmente ignorado em virtude de uma imposição de verdades, de um pensamento metafísico que pensava o ser pronto, acabado e fixo. Se assim for, em que medida Vattimo pensa a ideia de retorno? Vattimo responde que: “ao contrário, quero tentar analisar aqui as implicações para o modo de viver esse retorno à religião, da ideia da secularização como aspecto constitutivo da história do ser, isto é, da história da salvação” (VATTIMO, 2004, p. 38). Em suma, a noção de cristianismo em Vattimo permanece em sua forma enfraquecida, rebaixada daquela instância suprema e intocável, mantendo sua vitalidade ao nível das experiências humanas; seria a tentativa de pensar um retorno à situação originária da nossa “dependência de Deus enquanto criaturas” (VATTIMO, 1998b, p. 9). A partir dessa afirmação, uma questão para refletir sobre a noção de cristianismo e religião em Vattimo pode ser a seguinte: quando Vattimo fala de retorno, ele está se referindo ao retorno do cristianismo ou da religião em geral? Seria retorno a uma situação originária dessa tradição religiosa? Nas palavras dele, lê-se: “se existe em mim uma vocação para reencontrar o cristianismo, ela significa, antes de mais, a tarefa de pensar os conteúdos da revelação em termos secularizados” (VATTIMO, 1996, p. 72).

Talvez, o uso do termo retorno seja um tanto quanto problemático para se referir à maneira como Vattimo entende o cristianismo. Cabe lembrar que o sentido de secularização em Vattimo tem uma ideia de continuidade e não ruptura. Portanto, o retorno aqui pensado é mais no sentido de reencontro, renovação de um horizonte aberto. Como se pode notar, em se tratando da ideia de retorno, o cristianismo que Vattimo pretende reencontrar está ligado à secularização do Ocidente e ao fim da metafísica, e em certa medida é assim que a filosofia reencontra a religião, já que a própria filosofia se insere na história do enfraquecimento do ser, em sua fase enfraquecida, reduzida de elementos impositivos.

O retorno da religião associa-se conjuntamente à dissolução da metafísica, visto que não há mais lugar, sobretudo no que se refere à noção de cristianismo em Vattimo, para qualquer afirmação absoluta, fechada ou dogmática. Permanece assim a tarefa de pensar os conteúdos da doutrina cristã assumindo o lado fraco de Deus. Uma vez que vivemos num horizonte hermenêutico que se constitui a partir de referências cristãs, a filosofia de Vattimo move-se no sentido de tentar perceber o quanto a noção de *kénosis* no universo cristão ocidental tem a tendência de diminuição de certa rigidez dogmática e dos elementos do sagrado. Em função dessa inspiração cristã, procura-se questionar a perspectiva de que o pensamento pode espelhar uma estrutura do ser. Para Vattimo, isso é importante, uma vez que associa posicionamentos dogmáticos com violência. Sendo assim, acreditar que o pensamento pode espelhar a realidade implica, em termos éticos, uma postura violenta. Uma vez que o cristianismo se pauta numa compreensão de que Deus se enfraquece, ele seria também não violento. E talvez o próprio fato de pensar o destino do ser em termos enfraquecidos identifica, na tradição filosófica do pensamento pós-metafísico, uma ligação com o cristianismo do qual fala Vattimo e para o qual somos convidados a retornar.

Insistimos no tema da dissolução da metafísica, não somente por refletir a condição filosófica de Vattimo para a qual se pode retornar, mas, contudo, porque a maneira como Vattimo compreende o cristianismo acaba sendo devedora do modo como ele concebe sua filosofia, herdeira da tradição cristã ocidental. Para ser mais preciso, a filosofia pós-metafísica se vê na tarefa de pensar o ser como destino ao enfraquecimento. Essa noção de retorno passa pela ideia de retomar propriamente a condição humana do ser em seu tempo, sua eventualidade. Parece que já vivemos em uma ocasião em que não se pode mais pensar outra coisa, se não aceitar esse retorno. No dizer de Vattimo, “hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu, ou para recusar a religião” (VATTIMO, 1996, p. 16). O retorno parece estar ligado à impossibilidade de se desvencilhar dos fenômenos que se anunciam na história dinâmica do ser. Não se pode negar que “foram o fiéis que mataram Deus” (VATTIMO, 2004, p. 38). Se a morte de Deus e a dissolução da metafísica fazem parte do mesmo processo de secularização do sagrado, o pensamento filosófico, segundo Vattimo, não pode mais negar a religião.

É precisamente nesse sentido que se pode pensar a secularização como inspiração do próprio pensamento religioso. A noção de hermenêutica é fundamental para se pensar essas coisas. Nas palavras de Pieper, “ler os sinais dos tempos é também identificar as causas que conduzem ao renascimento da religião na consciência comum e no discurso filosófico” (PIEPER, 2007, p. 234). Com relação ao que provocou esse retorno da renovada experiência

religiosa na sociedade, o autor destaca os seguintes fatores: a queda dos regimes socialistas no leste europeu, a consciência planetária com a natureza e toda espécie de vida no planeta, as pesquisas envolvendo a possibilidade de clonagens e, dentre outras causas, o mal-estar do consumismo desenfreado provocado pela explosão capitalista. Mais pontualmente, a abertura ao diálogo com outras culturas e outras religiões nos fez retornar às origens em termos de religião. Essa transformação na sociedade, conseqüentemente, conduziu uma mudança de perspectiva do pensamento filosófico frente à religião. Isso quer dizer que a filosofia não pode mais afastar-se do discurso religioso.

Além disso, após o anúncio da morte de Deus, abriu-se a possibilidade de crença em outros deuses. Os conteúdos fortes, as verdades absolutas entram em colapso, enfraquecem-se. “Assim, a hermenêutica demonstra seu parentesco com o cristianismo. Ao criticar a noção de verdade como correspondência, a hermenêutica retira o fundamento da negação da experiência religiosa” (PIEPER, 2007, p. 235). É dessa experiência de enfraquecimento e debilitamento que o cristianismo interpretado por Vattimo testemunha seu fundamento hermenêutico.

Viver essa experiência religiosa despreendida de conteúdos fortes testifica a maneira com a qual Vattimo vivencia esse modo de interpretar os preceitos enfraquecidos do cristianismo. Em suas palavras (VATTIMO, 2004, p. 39), quem mais sugestivamente aponta para uma vivência interpretativa do cristianismo, de uma fase chamada de história da salvação ou história da interpretação das escrituras, é o monge medieval Gioacchino da Fiore. A ideia base que Vattimo extrai do pensamento de Gioacchino pressupõe pensar a história dividida em três períodos, tendo por modelo interpretativo o conceito de trindade: Pai, Filho e Espírito. A idade do Pai está erigida sobre a égide da lei, da escravidão e do temor. A do filho é a da resignação e da graça. Porém, a terceira idade é a da liberdade, da interpretação, momento no qual vivemos, a qual se denomina idade do Espírito. É essa que interessa a Vattimo, sendo a idade que ainda está em curso, cujo período ainda está se cumprindo na história eventual do ser. Nas palavras do filósofo de Turim, “o significado fundamental da idade do espírito não é mais o texto e sim o espírito da revelação; não é mais o temor ou a fé e sim a caridade” (VATTIMO, 2004, p. 45).

Nesse caso, é bom salientar que, sem o aporte hermenêutico caracterizado pela idade do espírito, corre-se o risco do pensamento apresentar-se como fundamento único, com valores metafísicos. Por isso, é determinante que, em Vattimo, valores como caridade e amor sejam interpretáveis à luz da história eventual do ser. Ele não define a caridade como um valor ou aplicação fixa do cristianismo, como se confere na perspectiva de Pieper: “a *caritas*

funciona como princípio hermenêutico para o diálogo” (PIEPER, 2007, p. 228). A *caritas* deve ser sempre interpretada em consonância com o enfraquecimento e encarnação de Cristo. Dessa maneira, ela é um conteúdo interpretável do cristianismo que perde seus valores fortes e metafísicos.

No limite, a *caritas* desfaz a noção metafísica de verdade. O curioso, nesse caso, é que na leitura de Girard o cristianismo é a revelação do amor (como ressalta Vattimo), mas Girard não exclui que seja também uma revelação da verdade. Nesse ponto, os autores não concordam. Nas palavras de Girard, “o conceito de amor, que no cristianismo é a reabilitação da vítima acusada injustamente, é a própria verdade, é a verdade antropológica e a verdade cristã” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 48). No entanto, Vattimo evita falar em verdade no sentido de estabelecer critérios fortes e fixos, para não incorrer em fundamento metafísico.

3.5 - *Caritas*, um diálogo entre Vattimo e Girard

Foi demonstrado o quanto o diálogo entre Girard e Vattimo se mostrou fundamental para entender a noção de cristianismo pensado em termos de enfraquecimento e como a dissolução do sagrado determinou tal compreensão. Vimos que a leitura seletiva de Vattimo não investigou até as últimas consequências o papel fulcral da *mimesis* para entender o sentido de cristianismo via *kénosis*. Resta-nos saber como o cristianismo resolve o problema da violência, e qual seria o instrumento regulador entendido por Vattimo que desestruturaria a violência sem se estabelecer como um novo princípio universal e metafísico. Compreende-se que, especificamente, a *caritas* seria o sentido último da revelação cristã, não cabendo nenhum tipo de imposição, pois no limite acarretaria, paradoxalmente, em violência, o que se mostra contrário à noção de caridade²¹.

Existe um âmbito da conduta humana que é a sua liberdade. Como se pode conferir nessas palavras de Vattimo: “respeito as leis de mercado não porque uma lei natural me impõe, simplesmente porque não quero ferir ninguém nem ser ferido” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 58). Assim, é sempre em nome da caridade que se deve agir. Por exemplo, se a proibição de não matar se coloca de maneira impositiva, tratar-se de violência. Nesse sentido, a *caritas* inviabiliza qualquer imposição ou interdito que viole a liberdade humana. Conforme está sugerido na obra *Cristianismo e relativismo*, que traz à baila o diálogo entre Vattimo e

²¹ É importante observar que o sentido do termo *caritas* nesse trabalho restringe apenas a importância do diálogo entre Vattimo e Girard quando se alinha ao sentido de cristianismo aqui exposto.

Girard, quando se usa a expressão “lei de mercado”, está se referindo às leis da sociedade e não propriamente a um princípio capitalista. O que Vattimo parece querer quando trata semelhante questão é demonstrar que todo esse discurso deveria nos conduzir na direção da ética²², que, naturalmente, prevê respeitar as leis e viver a caridade.

A *caritas* nos mostra, segundo Vattimo, que devemos respeitar os limites e a liberdade do outro. Ela representa o momento no qual o cristianismo se esvazia da força das afirmações e da imposição de cunho metafísico. No limite, praticar a *caritas* é, ao mesmo tempo, respeitar o outro, isto é, a lei de mercado, ou melhor, as leis previstas de modo a viabilizar a convivência social. O que mais especificamente Vattimo entende por *caritas* converge para o modo mais operante do cristianismo enquanto recusa da violência. Vale lembrar, segundo Pieper (2007, p. 228), que o filósofo de Turim não conceitualiza o termo *caritas* também para não cair em um caráter metafísico de imposição e afirmações fortes. De acordo com Vattimo (2010, p. 58), qualquer coisa que seja impositiva desrespeita a regra da caridade e as leis de mercado. Se o mandamento “não matar” for condicionado à regra de cada país, quando se mata alguém do outro lado da fronteira, já não é mais assassinato, mas sim um ato heroico. Isso não seria agir de acordo como se tudo fosse uma lei natural? Se a Bíblia prepara o caminho para a caridade, em virtude de proteger as vítimas, o mandamento “não matar” não deveria ter exceção. Como ressalta Vattimo, mesmo quando se pratica eutanásia, é em nome da caridade que assim devemos fazer. Assim, a única exceção do mandamento “não matar” é, ainda que paradoxal, o respeito à liberdade individual. Se existe uma maneira de impor limites às ações humanas, talvez a saída seja agir de acordo com a ética e em nome da caridade. É importante lembrar que ética, no sentido exposto por Vattimo, envolve o respeito à liberdade e às leis de convivência. Portanto, qualquer forma de imposição viola esse princípio ético. Aliás, mesmo quando há situações, como foi apontado, em que será preciso matar em nome da caridade. Não muito longe das ideias de Vattimo, o que Girard (1999, p. 110) tenta mostrar é que o cristianismo é a revelação da caridade que, em certa medida, é a reabilitação da vítima perseguida e um apelo à proibição do assassinato. As primeiras páginas da Bíblia já começam com um forte aceno à proibição do assassinato e um apelo ao imperativo ético e moral. No entanto, com o advento de Cristo, o amor ganharia máxima relevância, porque desmente a violência.

²² Se for observado o projeto mais amplo de Vattimo, notar-se-á que o tema da ética é recorrente e preconiza como um de seus temas mais pertinentes. Nessa pesquisa, o tema da ética contempla somente os pormenores na medida em que sinaliza para a noção de *caritas*.

Não obstante, existe um ponto de discordância entre os autores. Se para Vattimo nada deve interferir na liberdade humana, em Girard o homem precisaria de interditos para conter a pulsão mimética. Os limites que os seres humanos e as culturas se colocam são no sentido de evitar os conflitos, de garantir a sobrevivência segundo Girard. Devemos lembrar que, se Vattimo faz uma leitura mais simpatizante da conduta humana, pode ser precisamente por não perceber o dado mimético intrínseco ao homem.

É importante salientar esse ponto, pois nele reside algo que essa dissertação pretende avançar. Como já indicamos, Vattimo adota a leitura girardiana do cristianismo, mas não se ocupa em explorar os meandros do desejo mimético. Nesse ponto, vemos uma das consequências dessa lacuna. Ao não fazer esse retorno, Vattimo não considera suficientemente um dado fundamental da antropologia de Girard. Para o francês, se o desejo mimético é constitutivo da situação humana, a violência não é algo estranho ao humano. Pelo contrário, as relações intersubjetivas são intrinsecamente conflitivas, marcadas por rivalidades que levam à necessidade de mecanismos de controle e dissipação da violência desmedida. Dessa maneira, ela permeia as relações sociais de modo que a afirmação da *caritas* como elemento regulador acaba por soar, em certos momentos, como uma idealização. Afirmar a *caritas* como elemento capaz de conter a violência não é (ao menos quando se considera a totalidade do pensamento de Girard) confiar demasiadamente numa bondade humana? Enfim, nesse momento, fica mais clara a hipótese com a qual estamos lidando.

Da mesma maneira, é importante notar que a leitura de Girard relativa aos evangelhos parece exclusivista, conferindo certa inocência e um tom quase devoto ao texto. Nem sempre nos evangelhos, as vítimas são de fato protegidas, e muitas vezes os perseguidores saem impunes de seus crimes, contradizendo assim a sua tese. O que se pode constatar é que os escritos anteriores de Girard, quando ele escreve na linha literária, parecem mais cautelosos, demonstrando mais refinamento em suas exposições. Nesse ponto, Vattimo não parece ser tão inocente ao se referir aos evangelhos e em questões teológicas alusivas à análise textual. A ideia de interpretação para Vattimo (2010, p. 35) sugere uma leitura menos rígida do texto, mais contextualizada. Em outras palavras, a revelação do mecanismo vitimário que Jesus tornou realizável deve ser uma forma de compreender o humano na dinâmica de seu tempo. Portanto, no dizer de Vattimo (1999, p. 75), o acento posto sobre a interpretação revela, como já foi apontado, que a encarnação de Jesus é interpretável como enfraquecimento. Isso igualmente supõe o enfraquecimento dessas afirmações categóricas e fixas. Não obstante, Girard pretende mostrar que não vivemos num paraíso como se tudo devesse convergir para a redenção, mais amorosidade na natureza humana e completo fim da violência. Para ele, Jesus

revelou o mecanismo vitimário, mas também mostrou que existe alguma coisa no homem que precisa ser controlada.

Girard não nega que os evangelhos, embora afirmem o amor, revelam que o mimetismo é intrínseco ao ser humano. Partindo desse pressuposto, qual o componente capaz de inibir o dado mimético? De modo diverso, os evangelhos não apenas delatam a estrutura vitimária revelando o dado mimético, mas conduzem o humano à prática do amor, que prevê a reconciliação com o inimigo. Quando as narrativas bíblicas destacam “amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem” (Mateus. 5. 44), revela-se que o amor e o perdão podem interromper o ciclo da violência e da vingança. E, portanto, devolver ao outro com a mesma medida da violência mimética do “olho por olho e dente por dente” (Mateus. 5, 38) é ceder ao contágio violento que comumente se agrava para uma violência maior. Segundo o que verificamos, a leitura evangélica da caridade e do perdão é o ponto máximo da interpretação evangélica e do diálogo entre Girard e Vattimo, uma vez que ambos os autores concordam com essa leitura. Assim, essa cultura cristã de onde emerge a caridade teria modificado o Ocidente na medida em que se aparenta com a causa das vítimas.

De acordo com Girard (1999, p. 204), a preocupação com as vítimas remete ao modelo bíblico, do pastor que abandona todo o rebanho de ovelhas em virtude daquela única que se perdeu. A sociedade atual, ou melhor, o Ocidente cristão, tem respondido de maneira considerável aos preceitos das vítimas, as vítimas perseguidas, abandonadas, estropiadas e forasteiros de outras etnias. Se a opção pela causa dos excluídos e necessitados preconiza um fingimento ou alguma adesão ao politicamente correto, pode ser em parte verdade. Porém, ousemos colocar as cartas na mesa, e analisar em que medida a hipótese girardiana se fundamenta. De maneira gradativa, na mesma medida em que crescem as possibilidades de violência, bem como a capacidade de destruição em nível planetário, nesse moderno mundo globalizado das armas biológicas e da produção em escala industrial de armas de guerra, paradoxalmente, há instituições que se colocam cada vez mais ao lado das vítimas.

No dizer de Girard (1999, p. 205), progressivamente, essas instituições têm transformado a sociedade e o espaço público em decorrência das vítimas. Segundo o autor, as decisões mais pertinentes no âmbito social partiram da sociedade moderna. A abolição da escravatura, as denúncias de opressão e do trabalho escravo, a proteção e aplicação dos estatutos da criança e do idoso, assim como a proteção das mulheres, são conquistas, segundo esse autor, da modernidade cristã. Em nível universal, a luta contra a miséria, o cuidado e a comoção com as vítimas de catástrofes naturais têm movido nações inteiras no salvamento e manutenção dos vitimados. Como destaca Girard, “A preocupação moderna com as vítimas

afirma-se, ao que penso pela primeira vez, nessas instituições religiosas a que chama de caridade” (1999, p. 206). Dentro dessa projeção colocada por Girard, as igrejas são pioneiras enquanto instituições solidárias com as causas das vítimas. É por se opor ao mecanismo vitimário, e por tentar invertê-lo, que essas instituições insistem na causa das vítimas.

Segundo Girard (1999, p. 202), a compreensão de que o humano é culpado pelas atrocidades que comete já está presente em Nietzsche. Por isso, a adesão à fraqueza e à compaixão cristã, em contrapartida com a natureza e a razão humana, pode não ser um salvo-conduto para a humanidade. Aliás, Girard pontua que mesmo aqueles que assumiram uma postura decididamente crítica em relação ao cristianismo reconhecem esse alinhamento ao que é fraco. Exemplar nessa direção é Nietzsche: “O cristianismo tomou o partido de tudo aquilo que é fraco, baixo, e deficiente; construiu um ideal a partir da oposição ao instinto de sobrevivência de uma vida forte” (NIETZSCHE, 1998, p. 29). O que Girard percebe primeiramente em Nietzsche é a descoberta do cristianismo como uma ética feita da compaixão pelas vítimas, denominada por Nietzsche de valores fracos, em oposição à força, à vontade de aniquilar e à racionalidade do dionisíaco. Na interpretação de Girard (1999, p. 231), algumas atrocidades cometidas no passado, como o terror do nazismo, são frutos das escolhas do homem pelo dionisíaco e pelo sacrificial.

Nesse ponto, faz-se necessária uma observação. Ao reconhecer essa opção do cristianismo pelos fracos, Girard não intenciona apagar ou mesmo recusar as violências feitas em nome do cristianismo. Ao que parece, sua proposta é ressaltar esse aspecto, uma vez que ele não se mostra muito recorrente. Portanto, não se trata de eliminar a ambiguidade constituinte do cristianismo em seus desdobramentos históricos, mas de indicar que há nele a preservação da vítima.

As objeções quanto a essas colocações se mostram, por outro lado, nas tentativas de escamotear, de valer-se da violência para esconder e apagar da história qualquer associação com a fraqueza e a morbidade. No entanto, em Vattimo, é precisamente da fraqueza da qual deriva o cristianismo que se faz possível pensar em redução da violência. Dessa maneira, a filosofia de Vattimo se alinha com a noção de debilitamento e enfraquecimento das estruturas fortes do ser que nasce da mensagem cristã. Como se confere na seguinte passagem: “a herança cristã que regressa no pensamento débil é também e sobretudo herança do preceito cristão da caridade e da sua recusa da violência” (VATTIMO, 1996, p. 36). A caridade para Vattimo pressupõe a ausência de violência. Assim, ele entende o parentesco entre a redução da violência e o fim da metafísica. A *caritas* pode ser um modo diante do qual se vivencia o projeto hermenêutico da história concreta do homem. Quando se insere dentro desse projeto

de perda de todos os elementos fortes, o homem pode assumir o que no limite o filósofo Vattimo compreende por *caritas*, como um modo de interpretar o cristianismo. Dentro dessa tradição cristã da qual emerge o pensamento fraco, isto é, a fragilidade e o desmentir do deus violento das religiões sacrificiais, o termo caridade é o sentido mais próprio, convergindo, portanto, para uma ética da não violência e da solidariedade em que a perseguição vitimária é desmentida.

Vattimo lembra que a relação, revelada na encarnação de Jesus, entre Deus e os homens é uma relação intensa de caridade. É por meio da encarnação que os homens vivenciam a caridade. E se podemos falar de uma essência do cristianismo, a *kénosis*, o enfraquecimento de Deus, seria o termo que traduz isso que é mais fundamental. Assim, “o rebaixamento de Deus que, assim, desmente a sabedoria do mundo, isto é, os sonhos metafísicos da religião natural que o pensa como absoluto, [...] a secularização, isto é, a dissolução progressiva de toda sacralidade naturalista, é a própria essência do cristianismo” (VATTIMO, 1996, p. 43). Fala-se em secularização como consequência do cristianismo enquanto se pode exercer a caridade e o amor como instâncias não secularizáveis. Ainda em Vattimo, a secularização é o desmentir de toda violência da religiosidade natural e, conseqüentemente, a rejeição de uma imagem naturalista e violenta de deus. Nessas medidas, a revelação levada a efeito nos evangelhos continua o processo de educação do homem rumo à superação da violência; como tem sido colocado, a *caritas* seria esse componente.

Por isso, essa pergunta de Vattimo que se insere nesse momento pode deixar mais clara a dinâmica do cristianismo quando se refere à diminuição da violência: “é possível distinguir os critérios sobre o amor dentro da comunidade, da multidão mimeticamente violenta?” (GIRARD; VATTIMO, 2010, P. 73). De um ponto de vista antropológico, já se sabe que a multidão arrastada pelo mimetismo tende a convergir para a violência, e Girard defende que a multidão, quando se aglomera mimeticamente, pode desencadear em rivalidades. Mais uma vez, Vattimo aponta o fator hermenêutico nesse processo, uma vez que o sentido de caridade contempla o que se tem tentado dizer sobre o cristianismo. Portanto, quando se refere à multidão nesses termos, Vattimo difere de Girard quanto aos critérios dessa multidão. Aliás, o pensamento hermenêutico de Vattimo relaciona esses critérios à dissolução da violência, ao enfraquecimento do ser. A *caritas*, segundo Vattimo (2010, p. 76), poderia desconstruir os elementos de violência da multidão, pois, em alguma medida, todos individualmente pertencem à multidão. Nessas medidas, o cristianismo esclarece os critérios da multidão mimeticamente influenciada.

Paradoxalmente, a partir dessa descrição, é possível perceber um dos problemas apontados desde o início. O fato de Girard sustentar toda sua teoria partindo de critérios miméticos pode resultar em leituras que evocam interpretações puramente teológicas dos textos bíblicos, apesar do autor insistir na leitura antropológica. No mínimo, o que se conclui aproximadamente, na teoria girardiana, é uma visão apocalíptica dos evangelhos e, portanto, pouco refletida no cenário da história eventual do ser. Se a violência mimética ainda exerce poder sobre a coletividade, a ideia de caridade extraída da cultura cristã pode ser mais conivente com a noção de eventualidade, de enfraquecimento, pois, de qualquer maneira, o pressuposto da caridade é a recusa da violência. E nesses parâmetros, Vattimo (2010, p. 78) parece ser mais articulado, inclusive, por compreender também a ideia de dissolução da violência vinculada à história do ser. Ou como descreve nesse fragmento: “Que a revelação não está inteiramente concluída, é a ideia da encarnação com dissolução do sagrado enquanto violento” (VATTIMO, 1996, p. 29). A encarnação, para Vattimo, é um processo de enfraquecimento e não algo fixo e estável no tempo.

Um ponto importante que vem sendo construído nessa pesquisa desde o início (relativo à religião) é que Vattimo não se pergunta pelo propriamente religioso da religião. O cristianismo, para Vattimo, parece funcionar com conjuntos de referência. Mesmo em seu livro *Acreditar em acreditar*, que se trata de uma obra de cunho pessoal, num tom quase de confissão, sua noção de cristianismo parece reduzir-se em uma ética. São esses limites que viemos tentando mostrar na leitura que Vattimo faz da religião. Por isso, a ênfase em todos os elementos do que significa propriamente o religioso e que pensamos faltar em Vattimo. Contudo, quando Vattimo interpreta a *caritas* enquanto proveniente e condição sublime do cristianismo, ao mesmo tempo, confia que o ser humano é bom na medida em que vivencia a *caritas*.

No limite, o que torna mais fecundo esse diálogo não é a maneira pela qual os autores concebem um discurso religioso. Assim, digamos que essa aproximação se inscreve na medida em que o cristianismo se esvazia da violência do sagrado. A redução da violência em todas as suas formas é representada pela *caritas*. Esse seria o limite para a secularização, enquanto encontra-se a caridade como o momento mais propício, dinâmico e fecundo do cristianismo.

CONCLUSÃO

Quando pensamos o sentido e o significado do termo conclusão tem-se imediatamente a ideia de acabamento, fechamento ou finalização. Podemos adiantar que não é nesse sentido que se pretendeu indicar aqui a ideia de conclusão. Para a filosofia representada nessa pesquisa a noção de conclusão é no mínimo inconclusiva. Há de se considerar as restrições que se impõe em uma dissertação, bem como o estilo característico de trabalhos nas áreas de religião e filosofia. Foi demonstrado que ao menos em Vattimo a ideia círculo hermenêutico é determinante. Isso revela que a metáfora do círculo pressupõe uma ideia de continuidade. Se o ser, como diz Vattimo, acontece no seu tempo, na eventualidade, entendemos com isso que o ser está sempre e continuamente se fazendo, não cabendo nenhum modo de fixação ou conclusão.

O desenvolvimento dessa pesquisa enfrentou o desafio de tratar de um diálogo entre dois pensadores um tanto quanto complexos. Portanto, abordar com toda especificidade teorias diversas e carregadas de conteúdos que carecem de exaustivas definições se mostrou um desafio que se impôs na medida em que se deu prosseguimento à pesquisa. As teorias mais difundidas de Vattimo, por exemplo, não foram explicitadas nessa pesquisa em toda sua inteireza. Aliás, a ênfase maior foi nos aspectos que se referem propriamente ao enfraquecimento de Deus e a dissolução da violência no cristianismo. Inserções não menos importantes de igual visibilidade no pensamento de Vattimo foram apenas introduzidas na medida em que contribuíram para o entendimento de cristianismo. Noções como, fim da metafísica e morte de Deus foram pontualmente aludidas nesse contexto da dissolução da violência e enfraquecimento de Deus.

O pensamento de Vattimo, no que se refere ao seu percurso filosófico ao encontro com as filosofias de Nietzsche e Heidegger é conduzido por uma virada hermenêutica. Isso quer dizer que os conteúdos históricos são interpretados a luz de uma ontologia eventual do ser. A hermenêutica como recusa da metafísica e consequência da morte de Deus só pode ser concebida enquanto uma vertente interpretativa de um tempo, da história eventual e dinâmica do ser. Isso significou que os caminhos percorridos nessa pesquisa foram conduzidos sob uma dinâmica que não pretendeu ser taxativa, mas, trata-se apenas de caminhos indicados sem conteúdos fortes. A noção de enfraquecimento revela a não pretensão de se chegar a determinantes ou posicionamentos em termos filosóficos.

Nesse aspecto, podemos perceber que mesmo priorizando determinadas linhas de pensamentos em detrimento de outras não minimizou o modelo filosófico de Vattimo. Não

obstante, a tentativa foi de mostrar que muitas noções de arcabouço filosófico desse autor convergem para o que se designou de “pensamento fraco”. Essa seja talvez a noção mais propícia e peculiar para indicar o modelo de cristianismo que foi priorizado nesse trabalho.

Desse modo, o pensamento enfraquecido de Vattimo nos conduziu a seguinte questão: em que medida o cristianismo seria redutor de violência? Para responder tal questão priorizou-se uma retomada aos fundamentos, a origem do que teria sido a propulsão de toda violência. A obra *Cristianismo e relativismo*, fruto de um diálogo entre Vattimo e Girard, se mostrou fecunda. Ela sugeriu não apenas a possibilidade de aproximação entre esses autores, mas a confirmação de que Vattimo, ao interpretar a noção de cristianismo e Kénosis a partir da noção girardiana da dissolução do sagrado natural, não considera o desejo mimético em seu traço constitutivo. Vattimo, ao descrever o que o cristianismo tem de peculiar, reconhece a influência de Girard em seu pensamento. Não raras vezes o filósofo de Turim diz ter reencontrado o cristianismo após ter lido Girard. No entanto, Vattimo ao afirmar que o cristianismo teria se enfraquecido da violência do sagrado não retoma o que de fato representou o sagrado natural para o desenvolvimento das culturas. Quando assim procedeu, esse autor teria simplificado as teorias de Girard do sagrado natural? O que se perde com esse recorte das teorias do pensador francês? Foi precisamente desse ponto que se priorizou nos dois primeiros capítulos a descrição do que representa o sagrado para um melhor entendimento de cristianismo enquanto vertente desmistificadora da violência e do sagrado. Sem essa noção teríamos apenas uma pesquisa puramente descritiva.

Assim sendo, para entender o que significa cristianismo à maneira específica do enfraquecimento e esvaziamento de Deus, foi preciso retomar as ideias estruturantes do pensamento de Girard. Aliás, desse autor, foi explorado o que de fato significa o fio condutor de sua tese sobre o sagrado natural que é o conceito de mimésis. Foi preciso perceber a origem da violência para em outro momento apontar como essa violência perde sua força com o advento Kénosis. A retomada nesses elementos constituintes do sagrado foi propícia. De Girard, Vattimo tira a ideia de que o cristianismo quando interpretado em termos reduzidos promove a dissolução da violência e o enfraquecimento do ser. No entanto, Vattimo não explora o que significou os fundamentos do sagrado. Se essa dissertação tem como inspiração o conceito de cristianismo e Kénosis como elementos reduzidos da história do ser a intenção de recorrer às teses girardianas foram promissoras ao apontar para uma estrutura que propõe o nascimento (violência) e a dissolução do sagrado.

Percorrer por esse caminho também implicou abster-se de elementos constitutivos do pensamento de Girard. Maiores detalhes da noção de mito, bem como os pressupostos de

leitura e interpretações dessas narrativas foram suprimidos dessa pesquisa. As análises literárias que teriam inspirado esse autor nas primeiras reflexões no campo da imitação de igual modo foram apenas introdutoriamente apontadas. Não por serem menos importantes, mas por não atender diretamente o foco da pesquisa.

Como foi demonstrado nessa dissertação, a leitura que Girard faz de obras literária, forneceu-lhe suporte para formulação da teoria mimética. A percepção de um dado comum entre essas obras levou Girard a buscar uma estrutura análoga e recorrente acerca do desejo de imitação em vários mitos de fundação. Se pelas análises comparativas Girard percebe o mecanismo do desejo na estruturação dos dramas e peças teatrais, e não mais uma leitura romanceada desses clássicos, conseqüentemente ele fornece nova luz na maneira de interpretá-los. O que posteriormente Girard denominaria de desejo de apropriação mimética foi inicialmente elaborado nos pressupostos da literatura comparada. Nessa pesquisa, portanto, procurou-se analisar a imitação subjacente à dinâmica do desejo, que nas sociedades antigas teria sido o início das rivalidades.

Foi demonstrado que a violência seria um componente natural do comportamento humano que nas sociedades primitivas precisava ser afastada por uma violência maior, com o sacrifício do bode expiatório. Ficou percebido dessa forma, que violência e religião são aparentadas e que o cristianismo teria sido destruidor desse mecanismo fazedor de vítimas. Foi precisamente nesse ponto que o diálogo entre Vattimo e Girard se apresentou pertinente.

Nesse aspecto, vimos que Vattimo apropria-se apenas das interpretações específicas do cristianismo. Quando aponta para o esvaziamento do ser. Por isso, seu pressuposto é a *Kénosis* divina. Se o enfraquecimento é um processo de dissolução inaugurado pelo cristianismo tornou-se possível entender o que Vattimo pretende quando fala em secularização. Como foi demonstrado, Vattimo elabora a noção de secularização como proveniência da mensagem bíblica, da história da salvação e da encarnação.

Em linhas gerais, a *Kénosis* de Deus, ou o rebaixamento de Deus, significa para o autor o enfraquecimento do ser e a dissolução do sagrado, traduzidos em sua completude e extensão na história do ser, e é o modo pelo qual atua a secularização. Todavia, como foi demonstrado nessa pesquisa, a secularização, no pensamento enfraquecido de Vattimo, de maneira alguma deve ser pensada como abandono da mensagem cristã, mas como sua íntima relação e reconhecimento de pertença da história da salvação, história da interpretação, que se dá continuamente. Nessa relação de pertencimento e continuidade entre enfraquecimento do ser e secularização que, conforme Vattimo, a filosofia pretende entender e criticar o retorno da religião. Sendo assim, quando aqui se pensou em retorno fomos conduzidos no sentido de

refletir que a caritas como fruto da mensagem cristã seria a única forma que o cristianismo poderia assumir. Aliás, é o limite para secularização. Tanto para Girard quanto para Vattimo, o cristianismo representa o momento no qual o homem se liberta da violência sacrificial. Quando o cristianismo se liberta do sagrado, há com isso uma abertura para o amor e a caridade.

Quando pretendemos pesquisar essa noção de enfraquecimento no cristianismo pensou-se não somente no evento descrito nas cartas de Paulo. Mas, acima de tudo, na ideia de dissolução do sagrado. Dessa maneira, foi posto que esse diálogo tivesse duas finalidades: uma foi de aproximar o cristianismo de Vattimo com o de Girard. De outro modo, foi mostrar que a revelação do sagrado natural teria conduzido o cristianismo para uma instância não propriamente religiosa exatamente por ter esvaziado da violência que mantinha as religiões antigas. Nesse sentido, podemos pensar em Kénosis (encarnação de cristo) como modo operante do cristianismo.

Se esse diálogo contribui para se pensar o papel do cristianismo (secularizado, moderno) na atualidade pode ser enquanto se fala em caridade como pressuposto e linguagem mais própria do ser. Dessa maneira, mesmo a abertura para o dialogo com outras vertentes religiosas terá sentido se o ser for concebido em termos de redução e enfraquecimento. Sendo a caritas a linguagem capaz de sugerir caminhos para uma melhor convivialidade entre as religiões. Trazendo a linguagem religiosa mais próxima da experiência humana. No sentido de corresponder que o cristianismo, ou seja, a modernidade secularizada perde os princípios tradicionais de religião, assumindo em muitos aspectos os símbolos religiosos para se comunicar com outras vertentes e com a historicidade.

Quando entendemos que o cristianismo é a chave hermenêutica capaz de revelar o recorrente mimético e a violência humana que fundamentava as bases das religiões, se pode buscar nas outras confissões alguma coisa de senso comum, que venha convergir para redução da violência.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANTONELLO, Pierpaolo e BUJATTI, Eleonora (Orgs.). *La Violenza Allo Specchio. Passione e Sacrificio nel Cinema Contemporâneo*. Massa: Transeuropa, 2009.

ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Col. Os Pensadores.

BANDEIRA, Cesáreo. *Mimesis Conflitiva: Ficción Literária y violència em Cervantes y Calderón*. Madri: Editorial Gredos, 1975.

_____. *Despojada e despida: A humilde história de Dom Quixote*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CARRARA, Alberto. *Violenza, Sacro, Rivelazione*. Milão: Vita e Pensiero, 1985.

CERVANTES, Miguel de. *Dom Quixote*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2002.

DERRIDA, J. e VATTIMO, G. et alii. *A religião*. Seminário de Capri dirigido por Jacques Derrida e Gianni Vattimo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. 3ª ed. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.

FERREIRA, Vicente de Paula. *Cristianismo não religioso no pensamento de Gianni Vattimo*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2015.

FRAZER, Sir James George. *O Ramo de Ouro*. Trad. Waltensir Dutra. Zahar Editores, 1982. Disponível em: <<http://www.classicos12011.files.wordpress.com/2011/03/45354652-o-ramo-de-ouro-sir-james-george-frazer-ilustrado.pdf>>

GIRARD, René. *Eu Via Satanás Cair do Céu Como um Raio*. Instituto Piaget, 1999.

_____. *Um longo argumento do princípio ao fim: diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello*. Topbooks, 2000.

_____. *Les origines de la culture: entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*. Paris: Desclee de Brouwer, 2004.

_____. Entrevista. *Revista Cult*. Entrevista concedida a Melissa Antunes. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-rene-girard/>> Acesso em: 05/05/2016.

_____. *O bode expiatório e Deus*. Trad. Marcio Meruje. Disponível em: <www2.uefs.br/filosofia-bv/pdfs/girard_01.pdf> Acesso em: 12/06/2015.

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

_____. *Mentira romântica e verdade romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009.

_____. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*. Paz e Terra, 2009.

_____. *Shakespeare: teatro da inveja*. São Paulo: É Realizações, 2010.

_____. *Aquele por quem o escândalo vem*. São Paulo: É Realizações, 2011a.

_____. *O sacrifício*. São Paulo: É Realizações, 2011b.

_____. *Rematar Clausewitz: além da guerra: diálogos com Benoit Chantre*. São Paulo: É Realizações, 2011c.

_____. *Dostoiévski: Do Duplo à Unidade*. São Paulo: É Realizações, 2011d.

_____. *Do mimetismo à hominização*. São Paulo: É Realizações, 2011e.

_____. *Quando começarem a acontecer essas coisas*. São Paulo: É Realizações, 2011f.

_____. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1990.

_____ e VATTIMO, Gianni. *Cristianismo e relativismo*. Aparecida/SP: Santuário, 2010.

_____ ; GOUNELLE, A.; HOUZIAUX, A. *Dieu, une invention?* Paris: L'Atelier. 2007. Disponível em: <www2.uefs.br/filosofia-bv/pdfs/Girard_01.pdf> Acesso em: 12 junho de 2015.

GOODHART, Sandor. *Sacrificing Comentary: Reading the End of Literature*.

HEGEL, G.W.F. *"A Fenomenologia do Espírito"*. São Paulo: Ed. Abril, 1999. Col. Os Pensadores.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Col. Os Pensadores.

JUNGS, Márcia. René Girard e o desenho mimético: as raízes da violência humana. *Revista IHU on-line*. Disponível em: < http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4238&secao=382 > Acesso em: 10/05/2016.

_____ e FACHIN, Patrícia. Se Deus está morto, tudo é permitido? Girard não aceita o veredito de Nietzsche. *Revista IHU on-line*. Disponível em: < http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6299&secao=479 > Acesso em: 10/05/2016.

LEPARGNEUR, Hubert. *Sobre o mito do destino*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2010.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e Significado*. 1978. Trad. Antônio Marques Bessa. Disponível em: <<http://200.144.182.130/cje/anexos/pierre/LEVISTRAUSSCMitoesignificado.pdf>>

MENDOZA-ÁLVAREZ, Carlos. *O Deus escondido da pós-modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica: ensaio de teologia fundamental pós-moderna*. São Paulo: É Realizações, 2011.

MONACO, Davide. *Gianni Vattimo: Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. Pisa: ETS, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983

PECORARO, Rossano. Nihilismo, metafísica, desconstrução. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Às margens – A propósito de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio, 2002, pp. 49-72.

_____. Metafísica do choque, nihilismo da arte: notas sobre o pensamento pós-moderno de Gianni Vattimo. In: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio 06 (2003).

_____. *Nihilismo e (pós) modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

PIEPER, Frederico. *A vocação niilista da hermenêutica*. Gianni Vattimo e Religião. 2007. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

ROCHA, João César de Castro. *Teoria mimética e vulnerabilidade do sujeito – ou: René Girard, Sigmund Freud e Oswald de Andrade*. Vol. 2. Porto Alegre: Philia&Filia, 2011. Disponível em: < <http://seer.ufrgs.br/Philiaefilia/article/view/23930>>

RORTY, Richard. *O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

SCHUTZ, Adilson. *A violência e o sagrado segundo René Girard*. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp>>. Acesso em: 02 out. 2014.

SCOPINHO, Sávio Desan. *Filosofia e sociedade pós-moderna*. Crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno. Porto Alegre: Puc-RS, 2004.

TEIXEIRA, Evilásio Borges. *A fragilidade da razão: “Pensiero debole” e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

VATTIMO, Gianni. Dialética, diferença, pensiero debole. In: _____; ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade: Uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

_____ e ROVATTI, P. (eds) *II Pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 1983.

_____. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Editorial Presença, 1990a.

_____. *La secularizacion de la filosofia: hermeneutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1994.

_____. *Oltre l'interpretazione: Il significato Dell'ermeneutica per la filosofia*. 2ª ed. Bari: Laterza, 1995.

_____. *Introdução a Heidegger*. 10ª ed. Roma: 1996.

_____. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1998a.

_____. *Acreditar em Acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998b.

_____. *Para além da interpretação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Interrogazioni sul cristianesimo: cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Roma: Lavoro, 2000a.

_____. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000b.

_____. *A tentação do realismo*. Tradução de Reginaldo di Piero. São Paulo: Instituto Italiano de Cultura, 2001.

_____. *Depois da cristandade: por um Cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Diálogo com Nietzsche*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Della realtà: fini della filosofia*. Milano: Garzanti, 2012.

ZIZEK, Slavoj. *Vivere Allá fine dei tempi*. Milano: Ponte alle Grazie, 2011.