



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO

GENILSON SOUSA DA SILVA

**A SINGULARIDADE DO SACRIFÍCIO DE CRISTO: Uma abordagem ético-
teológica a partir da obra de René Girard**

RECIFE
2023

S586s Silva, Genilson Sousa da
A singularidade do sacrifício de Cristo: uma
abordagem ético-teológica a partir da obra de René
Girard / Genilson Sousa da Silva, 2023.
156 f.

Orientador: Nilo Ribeiro
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia.
Mestrado em Teologia, 2023.

1. Sacrifício - Cristianismo. 2. Desejo (Filosofia).
3. Mimese. 4. Girard, René, 1923-2015. 5. Bode expiatório.
I. Título.

CDU 291.34

Luciana Vidal - CRB 4/1338

GENILSON SOUSA DA SILVA

A SINGULARIDADE DO SACRIFÍCIO DE CRISTO: Uma abordagem ético-teológica a partir da obra de René Girard

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia sistemático-pastoral

Linha de pesquisa: Teologias e Temas de Fronteiras

Orientador(a): Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior

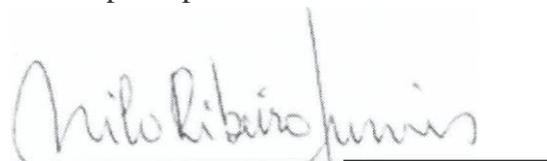
RECIFE
2023

TERMO DE APROVAÇÃO

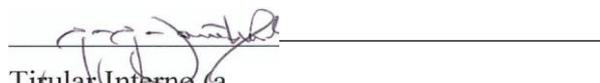
GENILSON SOUSA DA SILVA

A SINGULARIDADE DO SACRIFICIO DE CRISTO: Uma abordagem ético-teológica a partir da obra de Rene Girard

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Teologia. A presente dissertação foi defendida e aprovada em 11 de agosto de 2023 pela banca examinadora constituída pelos professores doutores:



Orientador (a) e Presidente - a) Banca: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior



Titular Interno (a) Prof. Dr. Sergio Sezino
Douets Vasconcelos



Titular Externo (a)-Prof. Dr. Joachim Andrade

Recife
2023

Dedico à minha família, em especial à minha mãe Maria Olívia Sousa da Silva (*in memoriam*); Meu pai, Gerson Francisco da Silva, às Pontifícias Obras Missionárias, à Universidade Católica de Pernambuco; a todo o povo de Deus da Diocese de Nazaré, às Obras das Vocações Sacerdotais, a todos os cristãos que vivem a inteligência da vítima em suas ações diárias em todos os lugares do mundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Deus da vida, aquele que me deu o dom da fé e que me ensinou a viver a partir de sua vida amorosa e solidária. Ofereço ao tempo e a dedicação destes anos de serviço a igreja e, em especial, o tempo dedicado a esta dissertação.

A René Girard (*in memoriam*) e demais teóricos que a partir de suas obras me ajudaram a ter uma visão diferente da vida e da fé cristã contribuindo em teia deste trabalho, ao analisar e refletir sobre o desejo mimético, a singularidade do sacrifício de Cristo e o agir cristão hoje.

Aos professores Sérgio Sezino, pelas luzes no retorno ao mestrado; Pedro Rubens-Reitor da UNICAP pela atenção em sempre se preocupar com a minha caminhada acadêmica e, Nilo Ribeiro, grande orientador e de muita sabedoria, sempre solícito em ajudar nas devidas orientações e a CAPES.

A Dom Francisco Lucena por me liberar ao serviço junto às Pontifícias Obras Missionárias e, conseqüentemente, no apoio nesse período de serviço na missão da Igreja do Brasil e na Missão universal. A Dom Limacedo Antônio, Bispo Auxiliar de Olinda e Recife. Gratidão às Pontifícias Obras Missionárias pelo carisma missionário universal, cujo espírito de encorajamento foi de suma importância nesta dissertação.

Dedico a todos os amigos e amigas, missionários deste Brasil, dentre eles, os Jovens da Juventude Missionárias, das Famílias Missionárias, Idosos e Enfermos Missionários e todos que compõem a Pontifícia Obra da Propagação da Fé.

Agradeço aos professores Ana Karla, Emanuel Jorge, Leidiane Coelho, e Joachim Andrade-PUCPR. Aos amigos, Pe. Antônio Niemiec- PUM; Dom Mauricio Jardim - Presidente da Comissão da Ação Missionária da CNBB; Ir. Antônia Vânia - IAM; Pe. Djalma-CCM, Ir. Regina da Costa-POM; Pe. Antônio Inácio, Pe. Josivan Calixto, Pe. Mauricio do Nascimento, Pe. Aluísio Ramos; Pe. Artur Alexandre; Pe. Pedro Francisco; Pe. José Edson; Pe. Marcos Henrique, Pe. Djailson Canuto, a mas também todo do clero e toda a amada Igreja da Diocese de Nazaré-PE.

RESUMO

Esta pesquisa objetivou aprofundar, à luz da teoria mimética de René Girard, o significado do sacrifício de Cristo como superação da lógica sacrificial, buscando problematizar a missão do cristianismo e o seu papel ético na contemporaneidade. De maneira específica, buscou-se verificar a lógica do desejo mimético a partir do seu desenvolvimento cultural, desde a perspectiva das relações conflituosas à construção do bode expiatório. Para isso, fez-se uma alusão ao conceito de vítima sacrificial, levando em consideração os relatos da Paixão, a partir das escrituras proféticas do Antigo Testamento bem como, a diferenciação reveladora pela inteligência da vítima doadora no Novo Testamento; tendo em vista o sacrifício nas culturas míticas, ou seja, através das narrativas mitológicas, abarcada pela cultura grega e demais culturas. Além disso, construiu-se um caminho reflexivo que interliga a presença do cristianismo no cenário atual, que é marcado pela violência e cultura de morte, bem como o papel ético dos cristãos na preservação da vida. Dessa forma, percebeu-se que, com as luzes advindas da antropologia, a teologia redescobriu o papel ético do cristianismo no mundo atual. A retomada dessa consciência deu-se, sobretudo, pelo aprofundamento sobre o desejo mimético e seus desdobramentos, que têm várias referências, especialmente, nas relações humanas. Com esse embasamento, o cristianismo se apresenta como um modelo de resolução dos conflitos, que desde a tradição judaica comprometia-se em resolvê-los pelo amor solidário em defesa das vítimas, não pela própria violência. A singularidade do sacrifício de Cristo aponta, através do modo de vida de Jesus, mecanismos que direcionam para modelos de relações voltadas para ética, tanto do cuidado em defesa das vítimas, quanto da libertação humana dos ciclos miméticos. A teoria mimética de Girard, em consonância com os dados antropológicos, viabiliza a compreensão da vocação cristã em nossos dias e, ao mesmo tempo, potencializa e revitaliza a ação do cristão no mundo – como testemunhas de relações fraternas e sadias, que evidenciem no ser humano a capacidade de viver a sabedoria solidária advinda de Jesus e através dos sobreviventes resilientes. Com isso, esse trabalho traz como resultado, a conscientização dos cristãos, da atualidade, tendo em vista a inteligência da vítima, ou seja, a relação trinitária que movia a vida de Jesus, e que dá sentido a vida de cada cristão, bem como, a compreensão da lógica amorosa de Cristo em doar-se conscientemente e livremente, contrariando a cultura do mecanismo conflituoso nas relações humanas.

Palavras-chave: Desejo Mimético; Bode Expiatório Sacrifício; Inteligência da vítima. Cristianismo.

ABSTRACT

This research aimed to deepen, in the light of René Girard's mimetic theory, the meaning of Christ's sacrifice as overcoming the sacrificial logic, seeking to problematize the mission of Christianity and its ethical role in contemporary times. Specifically, we sought to verify the logic of mimetic desire from its cultural development, from the perspective of conflicting relationships to the construction of the scapegoat. For this, we made an allusion to the concept of sacrificial victim, taking into account the accounts of the Passion, from the prophetic scriptures of the Old Testament, as well as the revealing differentiation by intelligence of the donor victim in the New Testament; in view of sacrifice in mythical cultures, that is, through mythological narratives, encompassed by Greek culture and other cultures. In addition, a reflective path was built that interconnects the presence of Christianity in the current scenario, which is marked by violence and a culture of death, as well as the ethical role of Christians in the preservation of life. In this way, it was noticed that, with the light coming from anthropology, theology rediscovered the ethical role of Christianity in today's world. The resumption of this awareness occurred, above all, by deepening the mimetic desire and its consequences, which have several references, especially in human relationships. With this foundation, Christianity presents itself as a model of conflict resolution, which since the Jewish tradition was committed to resolving them through solidary love in defense of the victims, not through violence itself. The uniqueness of Christ's sacrifice points out, through Jesus' way of life, mechanisms that direct towards models of relationships focused on ethics, both in terms of care in defense of the victims, as well as human liberation from mimetic cycles. Girard's mimetic theory, in line with anthropological data, enables the understanding of the Christian vocation in our days and, at the same time, enhances and revitalizes the Christian's action in the world - as witnesses of fraternal and healthy relationships, which show in the being human the ability to experience the solidary wisdom that comes from Jesus and through resilient survivors. With this, this work brings as a result, the awareness of Christians, of the present time, in view of the intelligence of the victim, that is, the Trinitarian relationship that moved the life of Jesus, and that gives meaning to the life of each Christian, as well as , the understanding of Christ's loving logic in giving himself consciously and freely, going against the culture of the conflicting mechanism in human relationships.

Keywords: Mimetic Desire. Scapegoat Sacrifice. Victim intelligence. Christianity

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. AS BASES LÓGICAS DO DESEJO MIMÉTICO: DA ESCALADA DA RIVALIDADE À CONSTRUÇÃO DO BODE EXPIATÓRIO	16
2.1 . O CARÁTER MIMÉTICO DO DESEJO HUMANO.....	18
2.1.1. O desejo despertado por um modelo.....	15
2.1.2 O desejo mimético e sua evolução nas relações.....	20
2.2. A ESCALADA CONFLITIVA DO DESEJO MIMÉTICO.....	23
2.2.1 O processo do mecanismo mimético na mediação externa e interna.....	23
2.2.2. Topologia do desejo triangular.....	26
2.3. O PROCESSO DO MECANISMO DO BODE EXPIATÓRIO.....	31
2.3.1 Os fatores que desencadeiam o bode expiatório.....	33
2.3.2. A literatura como fonte explicativa do bode expiatório.....	35
2.3.3. Dos conflitos à canalização da violência pelo bode expiatório	40
2.3.4. Os mitos, os rituais, os tabus e as proibições na base do bode expiatório.....	44
3. OS DADOS MÍTICOS E BÍBLICAS E A SINGULARIDADE DO SACRIFÍCIO DE CRISTO	49
3.1.AS CARACTERÍSTICAS MÍTICAS: A ILUSÃO DE CULPABILIZAR OS OUTROS.....	50
3.1.1. Os mitos: dados de uma realidade cultural marcada pelo sagrado violento.....	50
3.1.2. Os textos de perseguição e os mitos.....	55
3.1.3. Os aspectos coletivos sobre a vítima nos mitos	61
3.2. AS PERSPECTIVAS BÍBLICAS E A DEFESA A VÍTIMA	66
3.2.1. Releitura da cultura mítica pelas luzes da literatura Judaico-cristã	67
3.2.2. A inocência das vítimas revelada.....	72
3.2.3. O Deus bíblico: defensor das vítimas	75
3.3. A SINGULARIDADE DO SACRIFÍCIO DE CRISTO.....	81
3.3.1 As luzes do Novo Testamento sobre sacrifício de Cristo.....	81
3.3.2. A revelação da Cruz de Cristo	91
3.3.3. As ações de Jesus revelam Deus sempre a favor das vítimas.....	97
4. IMPACTO ÉTICO DA SINGULARIDADE DO SACRIFÍCIO DE CRISTO NA VIDA DOS CRISTÃOS	108
4.1. A ÉTICA E A INTELIGÊNCIA DA VÍTIMA.....	108

4.1.1.	A ética como fenômeno humano	109
4.1.2.	As Fontes e meta da ética Cristã	113
4.1.3.	A vocação do cristianismo no cuidado às vítimas.....	118
4.2.	AS LUZES TEOLÓGICAS QUE DESPERTAM DA SINGULARIDADE DO SACRIFÍCIO DE CRISTO	123
4.2.1.	Uma inteligência presente em Jesus revelada aos discípulos.....	124
4.2.2.	A vítima potencializa uma Nova Israel além das fronteiras	131
4.3.	UMA PRÁXIS A PARTIR DAS VÍTIMAS E DOS SOBREVIVENTES.....	137
4.3.1.	As luzes das Sagradas Escrituras hoje	137
4.3.2.	A solidariedade às vítimas.....	140
4.3.3.	O testemunho dos sobreviventes	145
4.3.4.	A inteligência das vítimas: voz que ecoa no testemunho dos sobreviventes.....	149
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
	REFERÊNCIAS	162

1. INTRODUÇÃO

A temática do sacrifício está intrinsicamente ligada ao imaginário da vida humana, em todos os tempos, e traz em si uma ampla possibilidade de abordagem em vários contextos e aspectos, dadas as suas dimensões pessoal e social. É uma abordagem que ganha destaque também no imaginário do fenômeno religioso sendo, inclusive, tratada por quase todas as religiões. Em função dessa realidade, nota-se uma crescente nos estudos e reflexões envolvendo esse conteúdo, pressuposto que corrobora com a elaboração do presente estudo.

Nesse cenário, um dos estudiosos que se debruçou a respeito do tema foi o antropólogo francês René Girard nas suas obras. Em suas reflexões, a categoria de sacrifício ocupa lugar de destaque numa perspectiva antropológica. Ele a desenvolve a partir das suas interpretações sobre as bases das relações estabelecidas entre as culturas, as sociedades e as religiões. Cabe enfatizar que o autor, após seus estudos e resultados, elaborou a denominada teoria mimética, a qual traz à tona o fenômeno do desejo de imitação presente no bojo da experiência religiosa, a fim de confrontá-la com a questão candente da violência sacrificial, fenômeno basilar da cultura humana.

Em sua teoria, o antropólogo René Girard faz questão de destacar a emergência da necessidade de uma organização societária e das culturas humanas, intimamente ligadas ao aparecimento da religião. Esta se desenvolve ou se expande pelo viés do bode expiatório. Em outras palavras, o fenômeno da violência inerente à experiência humana societária, sobretudo, através de uma postura religiosa, encontra-se com foco numa determinada vítima, a fim de se manter um certo equilíbrio entre as pulsões de vida e de morte, que atravessam a estruturação da vida em comum numa aparente crise (GIRARD, 2011, p. 89).

No entanto, o sacrifício não é o ponto de partida, mas o equilíbrio de uma ação que se inicia nas bases relacionais miméticas e que tem como reação mecanismos que subsidiam uma crise estabelecida e/ou um apaziguamento. Nessa perspectiva, que abarca principalmente as relações, percebe-se que a forma como elas são conduzidas, pode resultar na escalada da violência, a qual provoca algo que também vai ser bem debatido ao longo desse trabalho: a culpabilização de um indivíduo ou de um grupo, processo que conduz para o mecanismo do bode expiatório, cuja tendência

é, através do aspecto sagrado, ocultar uma verdade que está camuflada por meio da violência.

Girard destaca, nesse processo iniciado por relações conflituosas, que “o sacrifício é um esforço para enganar o desejo de violência, pretendendo, na medida do possível, que a vítima mais perigosa, portanto a mais fascinante, seja a do sacrifício em vez do inimigo que nos persegue na vida cotidiana” (GIRARD, 2011, p. 89). O deslocamento da crise para um escolhido com sinais de culpabilização da crise pode ser ou é totalmente inocente das causas apresentadas pelos acusadores de forma ingênua e sem comprovação.

Nessa perspectiva, segundo René Girard (2011, p. 20), o cristianismo se destaca como uma religião antissacrificial, ou seja, uma desmitificação das formas de apaziguamento através de mecanismo do bode expiatório. Por isso, a religião que nasce a partir de Cristo é “*sui generis*” à medida que mantém uma atitude crítica, em relação ao desejo mimético, já analisado por Girard, sobre o último mandamento. Ela coloca em questão a violência humana e denuncia radicalmente a ideia de bode expiatório, que embora esteja na base da vida social, não é um caminho justo para uma verdadeira reconciliação humana.

Para isso, o autor recorre aos textos do Antigo e Novo Testamentos, especialmente, aos relatos da Paixão de Jesus para fundamentar sua teoria mimética antissacrificial¹ nos moldes das organizações humanas societárias. Nesse sentido, aponta que a morte de Jesus possibilitou perceber que as religiões/práticas religiosas e as bases societárias se apoiam no sacrifício humano, a fim de superar os critérios que instituem as violências vitimárias (GIRARD 2012, p.157). Ao mesmo tempo revelou um modo diferente em Jesus, envolvido por uma inteligência autodoadora que lhe fazia presente.

Assim, o cristianismo, relido e revisitado por Girard, testemunha Jesus como aquele que se doa livremente, mesmo diante de um julgamento injusto. Na sua entrega amorosa, consciente e livre, desencadeou a revelação dos enganos miméticos nas ações falsas e culpabilizadoras provocadas pelo apaziguamento; dos efeitos sagrados pelas vítimas escolhidas; como

¹ Expressão de Kirwan, na obra *Teoria Mimética* (2011), que faz uma estruturação da teoria de Girard. No entanto, é preciso ler esta expressão numa visão amadurecida das perspectivas que Girard desenvolveu ao longo de suas obras. Ele estudou sobre os sacrifícios incruentos e sobre os sacrifícios de sangue, chamados cruentos. **Esse último** sempre apresentava um aspecto violento para as vítimas. Assim, o termo antissacrificial deve ser visto, do ponto de vista de Girard, nos modos das religiões arcaicas, pautadas pelas perspectivas da estruturação do bode expiatório.

também da pedagogia da vítima em Jesus, que se abre para uma postura ética humana, cuja fonte está em Deus. Nesse caso, se observa que, em sua condenação, Jesus era uma vítima condenada sem razão, graças a um contágio violento que oferece razões falsas, acusações falsas. Não é o animal do Levítico, a vítima ritual o que é designado aqui pela expressão bode expiatório, mas o significado moderno e familiar, a vítima injustamente oprimida por um grupo humano mimeticamente mobilizado contra ela (GIRARD, 2011, p. 77).

Por certo, as análises de Girard apontam para uma singularidade do sacrifício de Cristo, diante do qual “a especificidade e a verdade do cristianismo residem no fato de ter reconhecido que, ao contrário do que supõem os mitos arcaicos, a vítima do linchamento coletivo – Jesus Cristo era inocente” (GIRARD, 2011, p. 22).

Assim, inspirada nas provocações advindas do pensamento de René Girard, esta dissertação desenvolve três pontos fundamentais, seguindo a teoria mimética, os quais desdobram-se em três capítulos articulados com a reflexão ético-teológica atual do cristianismo. Em primeiro lugar, traz os elementos que constituem a teoria mimética de Girard, tendo como escopo o estudo de suas obras como *Mentira Romântica*, *Verdade Romanesca* e *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo* (2009). No segundo capítulo, enfatiza-se o modo como o ser humano aprende imitando, ao passo que é influenciado pelo desejo despertado por modelos. Conseqüentemente, o sujeito – não sabendo relacionar o seu *eu* e o modelo – envolve-se numa relação de conflito e tenta apaziguar a experiência da violência por um viés sagrado que, na ótica girardiana, dá-se pela estruturação do sistema do bode expiatório.

Em segundo lugar, a dissertação estabelece a conexão com as perspectivas míticas e a contribuição escriturística do Antigo Testamento e do Novo Testamento, relacionando-os à singularidade do sacrifício de Cristo. Assim, no terceiro capítulo, percebe-se na cultura mítica, alguns aspectos na forma de encobrir os culpados pelas crises sociais e o modo como as Sagradas Escrituras tomam a defesa das vítimas da violência mimética e do sacrifício humano vendo-as inocentes. Os aspectos gerais da violência em torno do sagrado, na ótica do Antigo Testamento, desembocam na atuação, defesa, denúncia, superação e desnudamento dos mecanismos sacrificiais no contexto do Novo Testamento.

A exemplo disso, tem-se o processo da Paixão, mostrando a singularidade do sacrifício de Cristo e sua postura ética como base reveladora através da sua entrega amorosa em favor da humanidade inteira, envolvida no mecanismo mimético, onde

Deus mesmo, é “essa vítima, a pedra angular e o Deus da nova religião At 4,11” (GIRARD, 2011, p. 22). Essas análises tomam por base as reflexões de estratos da obra de Girard: *O Sacrifício e o Sagrado* (2008), *Eu Vi Satanás Cair Como um Relâmpago* (2012) e *Aquele por onde o escândalo vem* (2011).

O terceiro aspecto, desdobrado no último capítulo, traz a redescoberta da vocação do papel ético-teológico do cristianismo no ambiente da cultura contemporânea, marcada pela pluralidade religiosa, mas deslocada dos princípios das primeiras comunidades cristãs. No entanto, no tempo presente, o impacto ético do seguimento do mestre Jesus impulsiona os cristãos a se colocarem do lado das vítimas e dos sobreviventes da história, se opondo radicalmente às estruturas de violência, que desfiguram o rosto humano e comprometem a dignidade dos indivíduos, imagem e semelhança do Deus.

Portanto, nesse terceiro momento, destacam-se especialmente as contribuições antropológicas de René Girard para a teologia em relação à singularidade do sacrifício de Jesus e suas implicações éticas para a vida dos cristãos – imersos nas relações sociopolíticas, culturais e religiosas na contemporaneidade. Além disso, vale destacar as contribuições dos teólogos James Alison (2011) e Carlos Mendoza-Álvares (2020), que dialogam com as ideias girardianas, a respeito da inteligência da vítima e dos sobreviventes, os quais são movidos por uma força, que é,

Dinâmica interna a inspirar toda vida e a morte de Jesus, aquilo que formara o seu relacionamento com o Pai e em consonância com a missão ética do Cristianismo em meio às vítimas de todos os tempos, possibilita uma humanidade mais fraterna, amorosa e reconciliadora (ALISON, 2021. p. 142).

A citação mostra que é possível estabelecer uma via de diálogo entre o cristianismo contemporâneo e a antropologia de René Girard, o que contribui positivamente com a reflexão ético-teológica cristã, que leva em conta o problema da violência e da vitimização do ser humano. Nessa direção, a reflexão coloca em destaque a dimensão ético-teológica do cristianismo, em função da ação criativa e exigente, pois a singularidade do sacrifício de Cristo nos suscita para a vida de testemunho cristão no mundo marcado pela violência.

Com efeito, os cristãos são confrontados pelas diversas crises – sejam elas de caráter econômico, político, ético, cultural, religioso, social – ou mesmo pelas

barbáries humanas presentes na contemporaneidade, mas são impulsionados pelo inesgotável sentido ético-teológico do sacrifício de Cristo, como testemunho para a vida e pôr fim à lógica da morte e da violência. Nesse ponto, é significativo chamar atenção para o viés da lógica da vítima, que se entrega livremente e amorosamente, sem o uso da violência, e o quanto essa condição inspira o agir ético de cada cristão através da cultura da não-violência. Porque toda a violência sofrida por Cristo foi vencida pela entrega salvífica de Cristo e, neste caso, aquela “atribuída a Cristo enraíza-se na potência reveladora de suas palavras e, em especial, sua morte consentida, tornando manifesta não somente sua própria inocência, mas a de todos os bodes expiatórios do mesmo tipo” (GIRARD, 2012, p.20), ou seja, todos os crucificados da história.

Por fim, esse trabalho seguiu um caminho metodológico através dos referenciais bibliográficos, com o intuito de acrescentar dados sobre a temáticas, através dos objetivos traçados no projeto de pesquisa, outrora aprovado e apresentado.

2. AS BASES LÓGICAS DO DESEJO MIMÉTICO: DA ESCALADA DA RIVALIDADE À CONSTRUÇÃO DO BODE EXPIATÓRIO

Esse capítulo se desenvolve a partir dos pontos centrais da teoria mimética do antropólogo francês René Girard. Ancora-se, especificamente, em suas bases intuitivas sobre o desejo mimético, as quais se desenvolveram através do estudo e análise de *obras* de autores como Henri Stendhal, em *Memórias de um turista* (1999), Fiódor Dostoiévski, *a novela do curioso impertinente* (2005) e Miguel de Cervantes, *O engenhoso cavaleiro Dom Quixote de La Mancha* (2002). Destaca-se ainda, a contribuição do estudioso para formação desse pensamento. Além disso, discorre-se sobre as características da lógica do desejo mimético, seus desdobramentos e suas particularidades conflitivas, baseadas nos critérios abordados por Girard. Por fim, discutir-se-á sobre o apaziguamento, fenômeno que acontece quando as reações de todos se voltam contra um – alguém ou um grupo – é escolhido como vítima. A esse movimento, dá-se o nome de bode expiatório.

Inicialmente, é relevante situar Girard, captar suas contribuições científicas, as quais são de notória relevância para essa pesquisa. Dessa maneira, pode-se compreender a sua abordagem, tanto pelo caráter intelectual, como pela experiência de vida, que está ligada ao contexto social, cultural e religioso. Além disso, é significativo compreender pontos chave que nos ajudarão a captar os interesses pessoais do estudioso no que diz respeito ao desejo mimético na literatura e cultura universal.

Assim, tem-se que René Girard, nascido em 25 de dezembro de 1923, em Avion, pertenceu a uma base familiar cuja tradição religiosa era de cunho católico, principalmente por parte de sua mãe. Já seu pai, ao contrário, era arquivista da cidade, um homem acético ao cristianismo, e com efeito, tinha uma visão avessa à Igreja Católica na época. Da juventude até a conversão, viveu, de certo modo, afastado da igreja e com uma postura intelectual contrária ao conservadorismo cristão da época (KIRWAN, 2011, p. 42). Mas, em sua base religiosa, recebeu alguns ensinamentos da Igreja, nos primeiros anos da sua vida, através das aulas de catecismo na escola pública de ensino laico em Avion (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 44).

Ao migrar para o continente americano, começou a desenvolver sua pesquisa acadêmica. Depois de um longo período, “seu doutorado veio quando estudava na

Indiana University, em 1950, cuja tese foi a opinião Americana e a França – 1940-1943” (KIRWAN, 2011, p. 42). Anos depois, tornou-se professor de Língua Francesa e Literatura na Universidade em Indiana, Duke, na Faculdade Bryn Mawr e na universidade Jopkins, nos Estados Unidos da América. Girard foi um dos responsáveis pelo simpósio denominado:

As Linguagens da Crítica e as Ciências dos Homens”, juntamente com grandes teóricos como Roland Barthes, Jacques Derrida, Jacques Lacan e outros críticos literários. Tudo isso foi de suma importância para a vida do pesquisador, dado que contribuiu para suas produções acadêmicas (KIRWAN, 2011, 42).

Ademais, o que de fato levaria o antropólogo a sair da França para tornar-se um apreciador da literatura e, de modo particular, mergulhar numa pesquisa que se denominaria teoria mimética, com sua relevância para antropologia e as ciências humanas, como também, à teologia? Para isso, precisa-se lembrar de alguns acontecimentos marcantes na sua trajetória até seu caminho de “conversão”, isto é, de mudança de mentalidade.

Para Girard, o conceito de conversão está relacionado à capacidade que o ser humano possui de refletir e pensar sobre sua própria existência. Nesse contexto, um dos pontos determinantes em seu processo existencial foi quando, em 1959, descobriu um câncer. Para ele, nesse momento, a palavra conversão toma outra dimensão, ou seja, agora despertava para ideia do princípio religioso, inclusive, a volta à Igreja Católica, o que provocaria uma experiência de morte e ressurreição, no sentido cristão de ser e viver.

Sua pesquisa não se restringe, por assim dizer, na busca isolada da fé, mas abarca, sobretudo, um sentido mais amplo, uma busca pela compreensão da singularidade do cristianismo, através das culturas da humanidade, e de sua relação com a vida humana. Desse modo, tais estudos assumem postura decisória para compreender a lógica da literatura judaico-cristã desenvolvida através de dados intuitivos adquiridos aqui.

À luz dessas leituras e pesquisas, Girard desenvolveu as ideias que se agruparam na configuração da teoria mimética e, como já foi dito, também da sua aplicação. Na base de sua intuição e configuração, estão extremamente ligadas as obras: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009), a *Violência e o Sagrado* (2009) e *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo* (2009). Outras produções que estão ligadas diretamente a sua aplicação são principalmente as obras de *Dostoiévski*:

do duplo à unidade (2011) e *O bode expiatório* (2011), *Eu Vi Satanás Cair do Céu como Relâmpago* (2012), entre outras.

Nesse caminho, tratar-se-á de questões fundamentais a respeito da estrutura de uma teoria relevante no campo da antropologia e, conseqüentemente, da possibilidade de pensar sobre a ética teológica a partir dessas bases que foram abertas pelas perspectivas girardianas. Em um primeiro momento, destaca-se as primeiras intuições sobre o desejo mimético, o desdobramento desse desejo e sua relação conflitiva, chegando à construção da máquina do bode expiatório.

2.1. O CARÁTER MIMÉTICO DO DESEJO HUMANO

2.1.1. O desejo despertado por um modelo

As experiências existenciais, intelectuais e as mudanças culturais com as quais o autor dialoga ao longo da sua vida na França e nos Estados Unidos são pontos intuitivos para captar as ideias necessárias da teoria por ele desenvolvida, chamada de teoria mimética; a qual parte de releituras sobre o desejo humano. Contudo, cabe-nos compreender como se pensava sobre o conceito de imitação² e como Girard avançou sobre essa temática. o próprio conceito, , veja-se o que diz o próprio autor:

Quando Platão fala da imitação, ele o faz em um estilo que anuncia todo o pensamento ocidental posterior. Os exemplos que ele propõe referem-se sempre a certos tipos de comportamento, maneiras, hábitos individuais ou coletivos, falas, modos de falar sempre representações (GIRARD, 2009, p. 28).

Com base nas reflexões já traçadas por Platão, Girard compreende que o termo imitação tinha uma incógnita, ou seja, um mistério a ser revelado. Ele, por sua vez, percebe que essa incógnita remota à filosofia grega, a qual, de certa forma, ainda influencia a cultura atual. Logo, Girard buscou relacionar os múltiplos aspectos do conhecimento com as diferentes áreas do saber humano, de modo que pudesse descobrir as relações e as aproximações de linguagem e sentimentos, através das

² O conceito imitação em René Girard está ligado àquilo que Aristóteles já trabalhava sobre o ser humano e sua capacidade de imitar, sendo considerado o mais imitativo. A diferença para Girard é que não se restringe apenas a fala e o comportar-se humano, mas a forma de desejar. Os desejos são despertados em um sujeito que foi inspirado a desejar através de modelo. Esse desejo tanto revela o melhor, o que é positivo no ser humano, mas também aquilo que o torna pior entre os seres da criação, como os piores seres que caíram em um grau de violência imaginável.

quais fosse possível revelar estruturas interpretativas diversas. Foi justamente na sua primeira obra, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2019), que:

Girard identificou uma constante que até então havia passado despercebido: é como se os mais importantes intelectuais da tradição ocidental – posteriormente, o filósofo ampliou seu horizonte de referências, mas nesse livro, limitou sua abordagem aos clássicos da literatura ocidental – tivesse refletido sobre uma mesma distinção fundamental (GIRARD, 2009, p.15).

Em vista disso, ele começa captar pontos centrais sobre o desejo mimético³ e a construir, de fato, uma compreensão mais clara sobre o tema. Há que se destacar, no entanto, que tal análise não se deu na observação das relações humanas ou de um recorte histórico preciso – pois, como o próprio autor destaca: “há uma sutil corrente que atravessa os séculos, viajando do século VII a.C., época de Paros, no final do século XX (e início do XXI).” (GIRARD, 2009, p.14) , mas foi percebida em obras literárias inseridas em contextos históricos distintos. Nesse sentido, pode-se pensar que:

A intuição básica foi derivada de romances de séculos e contextos culturais diversos. No arco temporal compreendido entre Cervantes e Proust, a recorrência de um mesmo dado representou o elemento catalisador, cujo pleno desenvolvimento exigiu décadas de esforço continuado e levou formulação da teoria mimética (GIRARD, 2009, p.15).

Essa análise desperta no autor a grande ousadia em articular a teoria mimética a dados que viabilizavam a definição de aspectos sobre a diferença e a semelhança do objeto estudado: o desejo. Essas bases intuitivas foram desdobradas e ampliadas cada vez mais.

Para Girard, o *eu* tem a capacidade de produzir sua própria consciência e é capaz de incorporar sua própria existência, contudo, toda essa consciência, de acordo com o antropólogo, não é uma concepção autônoma, como pensavam alguns autores, mas “é o desejo que engendra o eu e que, com seu movimento, o leva a existência” (OUGHOURLIAN, 1991 apud KIRWAN, 2011, p. 54).

³ Desejo mimético significa que não desejamos por nós mesmos, mas somos levados a desejar através de modelos. Somos frutos da cultura moderna que defende a hipótese de que somos livres para desejar. No entanto, o desejo mimético em Girard é, justamente, um esclarecimento de que nossos desejos não são tão livres e autônomo como pensamos. Somos conduzidos pelas opiniões e sugestões que nos são impostas. Nessa perspectiva, somos aquilo que desejamos. Essas são as análises que Girard faz na obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, base de reflexão o desejo mimético.

Em vista disso, há distância da compreensão do desejo como forma instintiva, o que poderia restringir as características violentas no ser humano como base dos apetites, segundo uma visão natural. Porém, o que Girard quer trazer para a discussão é que o desejo é fruto das relações sociais e condicionamentos culturais. Logo, vê-se que nas relações humanas manifestam-se forças desejantes, as quais são fundamentais no modelo inspirador.

A primeira intuição de Girard, portanto, diz respeito à forma como o desejo é concebido e definido, que é pela imitação. Ele não é, algo autônomo e livre, porque o ser humano deseja a partir de um modelo. Para o pensador francês, isso seria comprovado através das nossas relações e aprendizados como humanos, uma vez que a ação de desejar está intrinsecamente ligada à natureza humana, bem como, a sua capacidade de existir e estar no mundo; fato que diferencia a espécie de outros seres. O desejo é fundamental na construção da linguagem, da cultura e das relações entre os humanos.

Segundo a perspectiva de Girard, “o mundo moderno é ultra-individualista, quer que o desejo seja estritamente individualizado, único. Em outras palavras, o apego ao objeto do desejo é de certo modo predeterminado” (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 81). Ele fala, assim, da capacidade de imitação que a mobilidade do desejo traz no contraste entre o fixo dos apetites e o próprio ambiente social. Conforme o autor, o desejo não é algo livre, independente, ele é mimético. Assim, “O desejo mimético é aquilo que nos torna humanos, aquilo que nos permite romper com os apetites habituais e animais, e que constrói nossa própria identidade, ainda que instáveis” (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 81).

2.1.2 O desejo mimético e sua evolução nas relações

O desejo mimético é o que faz o ser humano instável e capaz de adaptação, além da sua capacidade de aprender e evoluir. Tudo lhe é dado, oferecido; nada é de si, e sim, adquirido. No entanto, esse processo acontece de modo inconsciente, tanto de quem recebe, como de quem oferece. Assim, cabe destacar que “não é apenas o desejo que pegamos emprestado daqueles que tomamos como modelo, mas inúmeros comportamentos, atitudes, saberes, preconceitos, preferências etc., [...] o

desejo passa, muitas vezes, despercebido” (GIRARD, 2012, p. 36). A grande diferença do ser humano para os outros animais é a sua capacidade de imitar.

Nesse sentido, observar as formas de mediação no desejo mimético possibilita avaliar as consequências que ele oferece para a vida humana. Essas, impulsionadas pelo desejo mimético, ora podem ser vistas como formas de positividade, ora como agregamento. Isso significa dizer que, na leitura que Girard faz dos romancistas, o desejo de imitação se mostra tanto em suas potencialidades, como nas suas impotências, isto é, como gerador de conflitos e rivalidades. Sobre isso, o autor considera que “o conflito parece inevitável, pois, se deseja a mesma pessoa que seu modelo, a rivalidade somente tende a crescer e paulatinamente substituirá o caráter neutro atribuído à imitação” (GIRARD, 2009, p. 19).

É nesse contexto que Girard percebe o aspecto trivial do desejo (do qual falará mais adiante), segundo o qual os seres humanos, desde cedo, aprenderam uns com os outros a capacidade de imitação, copiando gestos, linguagem, mas de modo especial, o que desejam (KIRWAN, 2011, p. 80).

A ideia de sujeito e de suas mediações aparece fortemente no texto de Quixote quando cita a tríplice cadeia discípulo-mediador-modelo, explicando as relações de intermediação entre o sujeito e o objeto. Conforme o autor, “Há o mediador que se irradia ao mesmo tempo em direção ao sujeito e em direção ao objeto” (GIRARD, 2009, p.26). Nesse sentido, o sujeito deseja o mesmo objeto do modelo e, assim, se depara com o triângulo mimético. Na obra em questão, não só Amadis torna-se modelo para Dom Quixote, como Quixote torna-se modelo exemplar para Sancho Pança. Isso cria uma escalada de modelos e de sujeitos. As decisões Sancho Pança são tomadas a partir das influências de Quixote. De fato, a presença do modelo desperta certas inspirações no sujeito, por isso, Pança,

Desde que passou a conviver com Dom Quixote, ele sonha com uma ilha da qual será governador, e quer um título de duquesa para a sua filha. Tais desejos não surgiram espontaneamente no homem simples que é Sancho. Foi Dom quixote quem os sugeriu (GIRARD, 2009, p. 27).

Nesse caso, observa-se o papel de mediador que Dom Quixote exerce para Sancho e, por isso, Girard considera que a obra cavalheiresca revela “um desejo segundo Outro e que se opõe ao desejo segundo si próprio, de que a maioria de nós se vangloria de usufruir” (GIRARD, 2009, p. 27). Por isso, há um envolvimento tão

grande que se perde à vontade de cada um, as decisões pessoais são praticamente esquecidas e envolvidas na vontade do outro. O sujeito gira em torno dos desejos do seu modelo.

Outro romancista que Girard analisou foi Stendhal em *Mentira Romântica Verdade Romanesca* (2009), a partir do qual observa a mesma lógica mimética. No entanto, em se tratando da obra de Stendhal, há uma diferença em relação a *Dom Quixote*, que é a maneira como Girard percebe a forma imitativa, porque ele o observa no sentido de vaidade. Para ele, o “vaidoso não pode extrair seus desejos de seu próprio cabedal: ele os toma emprestado de outrem. O vaidoso é, pois, irmão de *Dom Quixote* e *Emma Bovary*” (GIRARD, 2009, p. 29). Nessa obra, portanto, o antropólogo verifica o mesmo padrão da lógica triangular, especificamente, quando analisa as personagens. Mas, para o vaidoso, quem seria o seu mediador? Ele afirma que “para que um vaidoso deseje, basta convencê-lo de que esse objeto já é desejado por um terceiro a quem se agrega um certo prestígio” (GIRARD, 2009, p. 31). Certamente isso significa dizer que o mediador é aquele que tem posse do objeto desejado pelo sujeito desejante.

Chega-se, assim, a uma estruturação do desejo mimético, que não é apenas desejo de aquisição, mas desejos que desembocam em conflitos nas diversas relações humanas. No processo da teoria mimética de Girard, fala-se de uma cadeia evolutiva do desejo segundo os outros⁴, a qual é manifestada por certas cargas conflitivas. Quanto mais o sujeito nega esse envolvimento, mais próximo e vinculado revela estar. Assim, observa-se uma estruturação maior do desejo mimético e, ao mesmo tempo, a carga conflitiva nas relações.

O desejo mimético não pode ser visto como algo ruim, mas sim, com o que possui de positivo na capacidade em serem guiados por *um outro* que o conduza, que o favorece na habilidade de captar as descobertas humanas. O ser humano, portanto, não tem desejo próprio, porque “para desejar verdadeiramente, temos de recorrer aos homens que nos rodeiam, temos de tomar emprestado seus desejos” (GIRARD, 2012, p. 36). Não se deseja somente o desejo que se toma emprestado dos modelos, “mas

⁴ Desejo segundo o outro ou os outros é um conceito intrinsecamente ligado ao termo do desejo de imitação. Nesse caso, o outro ou os modelos são agentes potencializadores de desejos, mas isso visto a partir do sujeito que se depara com modelos que alimentam suas profundas inspirações.

inúmeros comportamentos, atitudes, saberes, preconceitos, preferências etc., em meio aos quais o empréstimo como consequência mais pesada, de maneira, o desejo passa muitas vezes despercebido” (GIRARD, 2012, p. 37).

É significativo destacar que essa característica tem um papel indispensável na construção do humano, uma vez que ela o faz ultrapassar seus atributos animais. Por causa dela, não se segue padrões determinados nem automáticos por nossa natureza. O desejo mimético “é responsável pelo melhor e o pior em nós, tanto por aquilo que nos coloca abaixo do animal quanto por aquilo que nos eleva acima dele” (GIRARD, 2012, p. 37). Por meio dele, é possível adquirir conhecimentos, técnicas e artifícios que constroem relações, linguagens, culturas, costumes nas interações sociais, cada vez mais dinâmicas e inovadoras. Por outro lado, não se pode desconsiderar quando, na imitação, os modelos jogam nas ações de rivalidade que, ao invés de unir forças, coloca modelo e sujeito como concorrentes inimigos; chegando ao processo de um mecanismo mimético.

2.2. A ESCALADA CONFLITIVA DO DESEJO MIMÉTICO

2.2.1 O processo do mecanismo mimético na mediação externa e interna

O mecanismo mimético tem a ver com a abrangência de um grande processo que se inicia pelo desejo mimético, que seria tão somente o desejo originado por um modelo, mas que se expande em uma rivalidade e toma uma escalada cada vez maior, transformando-se em crise mimética. Em outras palavras, os papéis de sujeito e modelo, advindos do desejo mimético, passam para rivais, porque a imitação se transforma em uma disputa do objeto desejado, o que provoca a crise. Essas discussões são sistematizadas por Girard por meio de duas Mediações: a externa e a interna.

No primeiro caso, a distância se faz presente. O modelo não está em contato direto com o sujeito desejante, porque está sempre além da relação interna com esse último. Assim, na,

Mediação externa⁵: o modelo está tão distante do sujeito mimético que o risco de confronto desaparece: Dom Quixote adota Amadis de Gaula como modelo supremo, mas salvo engano, jamais poderá encontrar-se pessoalmente com o lendário cavaleiro...quanto mais externa a mediação, mais pacífico será o resultado da imitação (GIRARD, 2009, p.19).

A referida mediação é entendida como a distância aproximativa do modelo e do sujeito desejante. Há uma esfera exterior que não se acopla numa proximidade visível. Sendo assim, a mediação externa diz de “quando a distância é suficiente para que as duas esferas de possíveis, cujo centro está ocupado cada qual pelo mediador e pelo sujeito, não estejam em contato” (GIRARD, 2009, p. 33). Há, portanto, uma distância que impede a escalada para provocação de uma crise de relações, isto é, mantém-se sob controle o surgimento de conflitos. Sobre isso, René Girard destaca na obra *Evolução e Conversão* que,

Se o sujeito e sua atriz favorita, que pode servir como seu modelo de conduta, moram em mundo diferentes, um conflito direto entre sujeito e modelo está fora de questão, e a mediação externa termina por ser positiva, ou pelo menos não conflituosa (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 80).

Já a mediação interna⁶, por sua vez, estimula o poder da mimesis quando sujeito desejante e modelo estão equiparavelmente no mesmo espaço. Girard destaca como “Mediação interna quando essa mesma distância está suficientemente reduzida para que as duas esferas penetrem com maior ou menor profundidade uma na outra” (GIRARD, 2009, p. 33). O mediador, isto é, o herói, a referência, “se encontra perigosamente próximo do sujeito mimético: é o seu professor, seu amigo bem sucedido, seu vizinho, cuja mulher cobiça” (GIRARD, 2009, p. 19).

Por isso, essa mediação gera conflitos, porque tanto o sujeito desejante quanto seu mediador desejam o mesmo objeto. Na perspectiva girardiana, “quanto mais interna a mediação, mais violenta será o resultado da imitação” (GIRARD, 2009,

⁵ Mediação externa corresponde, na perspectiva de Girard, às relações de envolvimento onde o modelo esteja em um nível mais elevado que seu admirador. Ou seja, o modelo não fica no mesmo nível de desejo em relação ao sujeito desejante. É sempre a imagem de um santo, um deus, uma personagem, que não tem uma relação direta com o sujeito. Esse modelo é inspirador sempre, mas passa longe de usurpar o sujeito. Modelos e sujeitos estão em mundos diferentes; pode ser espacial, cultural, social etc. Tende a ser sempre positivo.

⁶ Mediação interna acontece quando o nível de proximidade não tem mais limites nem para o sujeito nem mesmo para o modelo. Nessa mediação, as relações tendem a um desequilíbrio e a tendência da escalada da violência. Quanto mais interna a mediação, mais possibilidade da imitação negativa. Essas duas mediações, em especial a mediação interna, estão muito presentes nos romances modernos, que mostram muitas características dessa mediação.

p. 20). Ao habitarem no mesmo contexto, terem o mesmo domínio, serem potencialmente iguais, os objetos do modelo possibilitam relações conflituosas, associadas às relações entre o modelo e o sujeito desejante.

Na mediação interna, o sujeito não apenas se vangloria do seu modelo, mas também ignora e repudia os laços da mediação. Ele nega o outro. Para René Girard, “o sujeito experimenta por esse modelo um sentimento dilacerante formado pela união destes dois contrários que são a mais submissas veneração e o mais intenso rancor. Eis aí o sentimento que chamamos de ódio.” (GIRARD, 2009, p. 34) Nesse sentido, o autor observou uma tríade de sentimentos manifestados por uma vaidade que perpassa a humanidade: o ciúme, a inveja e o ódio, todos associados à essa imitação.

De modo a complementar as discussões sobre Marcel Proust, autor singular na antropologia mimética, Girard observa uma escala mimética nos aspectos da mediação interna. Nesse sentido, Girard analisa como Proust revela sua dinâmica, que não é romântica tal qual os autores anteriores, mas mostra a sutileza e a verdade que perpassa o gênero romanesco. Nele, destaca-se o que está por traz do desejo mimético, que não é a falsa ilusão de um *eu* livre, mas um *eu* totalmente dominado pelo *outro*. Consequentemente, se eu vir cada vez mais no *outro*, desempenhando um papel de mediador muito próximo e, ao mesmo tempo, negado e intolerado pelo sujeito.

É visível, nesse contexto, o papel do mediador na vida do sujeito. As sutilezas são expostas e as verdades romanescas tomam uma postura de revelação. Em vez de focalizar no *eu* puro e livre, a queda está em reconhecer a dependência do *outro* e a captação de um *eu* negado, escravo do desejo dos *outros*. Na lógica mimética existe a transposição de uma postura de negação do *outro* para a dependência deste.

Com efeito, o *outro* é quem diz o que se deve fazer, mas só o sujeito que toma a decisão de aceitar tudo que vem dele. Antes, o *outro* era negado, e dava a impressão de que o sujeito estava por cima da situação, mesmo assim, era o *outro*, essa prevalência era totalmente sutil. Agora, há a revelação da dominação e da dependência do *outro*, totalmente aceita pelo sujeito.

Cada vez mais, esse último vai copiar as atitudes e gesto do seu modelo. No entanto, de forma negativa e violenta. Esse vai ser o caminho extremo das relações humanas manifestadas pela mediação interna. Isso acontece, porque, ao que parece,

“as leis proustianas se confundem com as leis do desejo triangular. Elas definem um novo tipo de mediação interna que aparece quando a distância entre mediador e sujeito desejante que é ainda inferior à existente em Stendhal”(GIRARD, 2009, p. 48).

Por último, dentro da mediação interna, se percebe a evolução do desejo mimético em um grau mais elevado no autor Dostoievski. O romancista demonstra uma proximidade evidente entre sujeitos e modelos que, aos poucos, vai se tornando destrutiva. Aquilo que na literatura era escondido, agora é terrivelmente manifestado. O herói aqui não controla mais seus sentimentos contraditórios. Girard fala sobre o ápice do desejo humano em negatividade excessiva, que,

Em Dostoievski não há mais um outro sem ciúme, amizade sem inveja, atração sem reputação. Insulta um ao outro, cospe-se na cara um do outro e, instantes, mais tarde estão aos pés do inimigo, beija-lhes as mãos(GIRARD, 2009, p. 64).

Nesse sentido, há grande participação do modelo na vida do sujeito desejante, mas também existe a aceitação desse sujeito em ser levado pela influência do modelo. Ele é fonte de inspiração, entretanto, essa revelação está guardada no próprio sujeito, que joga toda a carga no modelo, porém na ousadia de sê-lo. Nesse sentido, Girard destaca que “em Dostoievski o ódio, por demais intenso, acaba por explodir, revelando sua dupla natureza, ou melhor, o duplo papel de modelo e de obstáculo desempenhado pelo mediador” (GIRARD, 2009, p. 64). Tanto mais o modelo fascina, quanto mais gera indiferença no sujeito em relação ao mediador.

2.2.2. Topologia do desejo triangular

Anteriormente, pode-se perceber que, da natureza mimética do desejo, surge uma disputa porque, na mediação interna, há conflitos, ao passo que as pessoas desejam um mesmo objeto, disputam-no, por isso, são rivais. Assim sendo, como se disse antes, há uma compreensão triangular do desejo. Girard percebe na literatura que:

Os grandes autores estudados descortinam uma inquietante noção: dois sujeitos somente passam a desejar-se através da mediação de um terceiro termo. Vale dizer, toda relação amorosa é sempre triangular, há sempre um outro que estimula o desejo dos vértices do triângulo (GIRARD, 2009, p. 16).

Para o pesquisador, é o dado do desejo triangular (discípulo-mediador-modelo) que vai marcar essa descoberta do desejo mimético. Por meio dessas observações, Girard afirma que “se o sujeito é mimético, isto é, imitativo; então o sujeito desejará o mesmo objeto possuído ou desejado por seu modelo” (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 80). Ele sai de uma concepção do desejo como algo atribuído aos instintos naturais e percebe-o como algo totalmente estruturado e estruturante no ser humano.

A fim de compreender a topologia do desejo triangular, o antropólogo francês vai definir suas ideias a partir da estrutura do desejo e nela, conforme o estudioso afirma, observa o surgimento do conflito desempenhado pela mediação interna. Nesse sentido,

O herói Dostoievskiniano revela a todo momento, por gesto e palavras, uma verdade que continua sendo o segredo da consciência nos romancistas anteriores. Os consentimentos contraditórios são tão violentos que o herói não é mais capaz de dominá-lo. (GIRARD, 2009, p. 64-65)

Diferente dos romances de Proust e Stendhal, Dostoievski focaliza os seus escritos sobre a figura do mediador. O exemplo principal é a obra *O eterno marido*, que Girard apresenta em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009). Nessa obra, o antropólogo revela a característica típica da mediação interna, a partir da qual se vê que o sujeito e o modelo andam muito próximos. Também mostra claramente a dependência do sujeito ao seu modelo. Em Stendhal, ao contrário, o herói tenta revelar que seu desejo é próprio, conseqüentemente, afirma que não depende de ninguém, mesmo sendo algo ilusório.

Em Dostoievski, constata-se que “o mediador é imóvel e o herói anda a seu redor como planeta em torno do sol”. (GIRARD, 2009, p. 69). O sujeito não larga o seu modelo. Quem dá a vida abundante ao modelo é o próprio sujeito, que no desprezo a si mesmo, confere um poder transcendente ao seu modelo, apesar da sua indiferença. Ele tenta mostrar-se melhor que seu modelo na sua proximidade, ainda que isso não aconteça. Em o *Eterno marido*, Girard observa como Dostoievski fala sobre a mulher que tinha, dentre os muitos amantes, um chamado Veltchaninov. Depois que ela morre, o eterno marido, Pavel Pavlovitch, vai a São Petersburgo se encontrar com os amantes da falecida. Porém, todos faleceram, restando apenas Veltchaninov.

Esse marido se aproxima ao máximo desse amante, ao ponto desse último permitir que Pável Pavlovitch durma em sua casa. Ambos se elogiam mutuamente e parecem estar à vontade um com o outro, como se a situação vivenciada já estivesse resolvida sem a necessidade de diálogo. Observa Girard que “a mulher está morta, o objeto desejado desapareceu e o rival permanece; o caráter essencial do obstáculo é plenamente revelado” (GIRARD, 2011, p. 40). O marido busca uma proximidade intrigante com o seu rival. Ele imita totalmente seu modelo, chegando ao ponto de desejar um novo relacionamento, influenciado pelo desejo do modelo, haja vista estar atravessado pelas aspirações dele.

Assim, percebe-se que esse eterno marido é totalmente levado pelo desejo triangular. Ele deseja segundo outro, segundo o que seu modelo o possibilita. O sujeito é praticamente orgulhoso e vaidoso. Ele sugere ao modelo o desejo para que ele se sinta desejado. Nesse sentido, o sujeito “chega a desejar que o ser amado seja infiel, para que se possa novamente persegui-lo e sentir o amor em si” (GIRARD, 2009, p. 71)

Dessa maneira, o tema do orgulho volta à tona. Vimos que Girard observa que as obras românticas têm sempre o teor da negação da participação do outro, do modelo, mesmo sabendo da sua participação direta. O orgulho⁷ consiste na afirmação de que não depende de ninguém. Mas, nas análises que Girard fez dessas obras já expostas, principalmente naquelas em que visualiza a mediação externa, o sujeito que deseja a partir do modelo.

Na mediação interna, há o reconhecimento do mediador, ao ponto de oferecê-lo o objeto. Mas, tudo isso não passa de uma estratégia para sentir-se superior, porque tem-se, na verdade, uma forma de humilhar seu modelo através de ações que se mostram favoráveis, mas que estão carregadas de ódio e vingança. Para Girard, “acreditamos manter firmemente o centro de nosso orgulho, mas ele escapa-nos ao menor fracasso para surgir, mais brilhante do que nunca nas mãos do outro” (GIRARD, 2011, p. 43).

⁷ O orgulho é fruto da relação que o sujeito tem com o modelo. O sujeito não aceita que suas ações sejam frutos da inspiração do modelo. Esse é um exemplo da mediação interna, marcadamente presente em Dostoiévski, sobretudo na obra o eterno marido.

Em Dostoievski, as relações cada vez mais se mostram em confrontos, pois nelas existem proximidade entre personagens vinculados nos mesmos tecidos sociais. Nos romances desse autor, há grandes sinais de que as interações sociais são progressivamente mais destrutivas, tanto para o sujeito desejante, quanto para modelo. Isso se observa tanto em *O eterno marido* quanto em *Memória do subsolo*. Nessa última, percebe-se o orgulho envolvido nas relações. Ao analisar o romance, o estudioso narra que

Os antigos colegas do herói organizam um jantar; o herói do subsolo julga-se muito superior a eles e não tem, habitualmente, nenhum desejo de frequentá-los, mas o sentimento de ser excluído da festa desperta nele uma necessidade frenética de se convidar (GIRARD, 2011, p. 47).

Assim como em *O eterno marido*, em *Memórias do subsolo* Girard também observa que o desejo de imitação, isto é, o desejo mimético, é sempre a ousadia do sujeito em ser ou desejar ser o modelo, criando uma exaltação de si mesmo, de modo egoístico, para ultrapassar seus limites. Mas, logo chega a hora da decepção. Quanto mais ele se eleva no sonho egoísta, “precipita-se então nas aventuras humilhantes; cai tanto mais baixo na realidade quanto mais alto subiu no sonho” (GIRARD, 2011, p. 48).

Nesse caminho da evolução do desejo triangular, tanto na mediação externa quanto na mediação interna, destacam-se claramente os níveis diferentes do desejo manifestado nas relações. A literatura analisada por Girard constata tal fenômeno, ao passo que verifica que “em Proust esse desejo quer absorver o mediador e ter nova vida. Em Quixote manifesta como uma revelação de uma paixão e em Dostoievski essa paixão jamais se esconde, o sujeito quer ser seu mediador” (GIRARD, 2009, p. 78). Nesse último, as coisas tomam uma proporção sem medida. O sujeito deseja, visivelmente, ser modelo de si mesmo a partir dos outros.

Cada vez mais, se vê a aproximação do mediador e do sujeito desejante. De Stendhal a Dostoievski, há uma perda do sonho, por um crescimento exagerado do desejo. Na escalada do desejo mimético “a ação fica cada vez mais febril paralelamente à aproximação desse mediador. Em Dostoievski o desejo contrariado é tão violento que pode levar ao assassinato”(GIRARD, 2009, p. 111).

Assim, as relações conflitivas entre sujeitos e modelos serão inevitáveis. Esse desaparecimento do objeto vai revelar o desmoronamento de uma verdade

equivocada do sujeito desejante, caindo numa decepção de autoengano. Ele consiste em descobrir que o objeto desejado jamais foi de fato a fonte de seu desejo, mas sim, o mediador. Assim, o herói, tanto de Proust como o de Dostoievski, desperta o desejo de absorver esse mediador.

Conseqüentemente, esse herói “imagina uma síntese perfeita entre a força desse mediador e a sua inteligência. Ele quer tornar-se o Outro sem deixar de ser ele próprio” (GIRARD, 2009, p. 79). Entretanto, quanto mais a aproximação do mediador, mais decepção é acrescida. Por isso, a transfiguração para outro espaço e lugar, outros objetos vão sendo jogados, e o sujeito é levado por mais e mais desejos. Inevitavelmente, esses são de outros mediadores, outros modelos que lhe são sugestivos. Assim,

Para o homem do subsolo a sucessão dos mediadores é tão rápido que já não se pode falar de Eus distintos. Aos períodos de estabilidade relativa separados por crises violentas ou por intervalos de atonia espiritual, tais como os que se observam em Proust, segue-se, em Dostoievski, uma crise perpetua (GIRARD, 2009, p. 117).

Pode-se perceber como Girard vai analisando a multiplicação dos mediadores. Essa multiplicação se dá pela aproximação dos mediadores e dos sujeitos. Essa aproximação quebra a unidade. Mas isso só é possível observar pela mediação interna. Essa mediação é vista no texto de Dostoievski de como “o subsolo é uma desintegração do ser individual e coletivo” (GIRARD, 2009, p. 120), ou seja, a destruição do sujeito e dos mediadores. Isto quer dizer que há uma ótica do caminho integrador em direção à da desintegração. Essa definição é revelada nas análises feitas por Girard em Dom Quixote, cavaleiro perfeito, um luzeiro na fidelidade a si mesmo, partindo da descida ao homem do subsolo, totalmente entregue as diversas baixezas humanas.

Em resumo “o desejo aparece, assim, como uma estrutura dinâmica que se estende de um extremo ao outro da literatura romanesca” (GIRARD, 2009, p. 121). O que se vê é uma estruturação e escalada sobre o desejo mimético, vistos a partir de duas mediações reveladas nas obras literárias modernas sob os aspectos e fundamentos do desejo mimético observado por Girard. Desse modo, pode-se captar conceitos básicos a respeito do desejo de imitação nas relações humanas e de como essas relações são marcadas pela influência dos modelos.

Por fim, chega-se ao ponto em que o desejo mimético começa a tomar uma escalada mais radical, porque quanto mais interna for a mediação nas relações humanas, mais se multiplicará a violência provocada pela imitação. Nesse processo, as rivalidades e os conflitos precisam ser sanados. Para isso, é preciso um meio de apaziguamento, de modo que a sociedade não caia em um caos social. Para que tal situação aconteça, se busca encontrar uma solução urgente nos limites das rivalidades. A resposta se configura na apresentação de um culpado, em outras palavras, um bode expiatório, isto é, uma vítima que passa a resolver tal crise provocada pela lógica mimética. Portanto, na escalada do conflito humano, as culturas encontraram um caminho pelo viés do religioso, para suprir a força das relações miméticas conflitantes. Cabe questionar ainda se isso de fato resolve os conflitos humanos. É o que se pode observar adiante.

2.3. O PROCESSO DO MECANISMO DO BODE EXPIATÓRIO⁸

Anteriormente, apresentou-se o desejo mimético e sua estruturação. Percebe-se então, a presença de um processo que desemboca na violência. Chega-se a uma mediação conflituosa, porque, “o modelo que estimula a rivalidade mimética não é pior que nós, talvez seja até muito melhor, mas ele deseja do mesmo modo que desejamos egoística, avidamente” (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 88) Agora, carece-nos, portanto, ver como essa violência pode crescer e se tornar generalizada e, bem como, os caminhos para seu apaziguamento.

Conforme Girard, diante de uma desordem social provocada pela manifestação de relações mimética conflituosas, todas as esferas sociais podem cair num colapso, levando a uma crise social. Chega-se a uma mediação conflituosa. “o modelo que estimula a rivalidade mimética não é pior que nós, talvez seja até muito melhor, mas ele deseja do mesmo modo que desejamos egoística, avidamente” (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 88)

⁸ O bode expiatório é aquilo que faz uma comunidade em crise buscar a solução e a reestruturação da ordem social. Assim, é a forma cabível de controlar a violência provocada pelo desejo mimético. Isso não quer dizer que esse mecanismo sempre resolve a crise, nem tampouco, que seja sempre usado. Mas, na perspectiva de Girard entende que tal mecanismo se manifesta de várias formas para a resolução quando é acionado. O importante aqui sobre o bode expiatório é que ele foi entendido como meio de defesa das organizações sociais e, conseqüentemente, revela as origens dessas organizações, que o utiliza nas formas de apaziguamento coletivo.

Nesse caminho de compreensão das influências da imitação na vida dos seres humanos é perceptível assegurar de fato, que os seres humanos miméticos, são imitadores. Todavia, o que interessa não é mais ficar na admiração do que imita o modelo. O passo adiante é revelar o caráter de apropriação pela imitação e pela rivalidade mimética que se torna constante nas relações humanas. Da infância até vida adulta, todos são levados pelas forças miméticas.

Essa força mimética revela, muitas vezes, que os desejos são insatisfeitos, e por isso, os homens são incitados a apropriasse dos desejos dos outros, mesmo sabendo que não necessita. Não apenas desejar, mas imitar. Isso é próprio da natureza humana em suas várias fases. Desse modo, Girard discute que os “conflitos miméticos são evidentes tanto entre crianças quanto entre adultos, embora nos recusemos a admitir que as ações são afetadas por esse tipo de comportamento” (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 85).

Haja vista que o sujeito deseja o mesmo objeto do modelo e vice-versa, chega o momento em que o objeto é esquecido. O que se observa é o conflito em escala diferente e entre os antagonistas. Cada vez mais são escaladas violentas, chegando a uma crise generalizada. Sentimentos de ressentimentos e de vingança são os mais comuns para este grau de rivalidade e entre modelos e sujeitos desejantes. Nessa crise generalizada e expandida, só há um caminho: o grau de apaziguamento coletivo, pois estando em um estado permanente de conflito, o único caminho possível é a destruição de todos. Ao caminho reconciliador das relações conflituosas generalizadas dá-se o nome de bode expiatório, aspecto capaz de estabelecer um processo de manutenção da ordem social. Tem-se que

O mecanismo mimético abrange uma sequência fenomenológica que é bem ampla. Descreve todo o processo, começando pelo desejo mimético, que depois se torna rivalidade mimética, com possível escalada até o estágio de um crise mimética e, por fim, terminando com solução do bode expiatório (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p.79).

Girard afirma que essa escolha “canaliza a violência contra um membro da comunidade arbitrariamente escolhido e a vítima se torna o inimigo comum de toda a comunidade, que, como resultado se reconcilia” (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 89). Como se pode perceber, a postura assumida por Girard evidencia que essa escolha é arbitrária, isto é, ela não segue leis ou normas

estabelecidas, mas vontades violentas e unânimes na escolha da vítima, sem sentido algum.

2.3.1 Os fatores que desencadeiam o bode expiatório

São diversos fatores que podem ser interpretados como origem da crise mimética, as quais apresentam características catastróficas, como doenças, falta de alimento, problemas ambientais, enchentes. Para esses acontecimentos sociais, vê-se a ousadia humana em transferir uma suposta culpa ao escolher as vítimas. Como exemplo, durante a pandemia do Coronavírus, na tentativa de responsabilizar algo ou alguém, foi dito que os Chineses criaram o vírus, ou ainda, que as festividades carnavalescas o propagaram e que, sem elas, nada teria acontecido em tamanha proporção no Brasil. Além dessas, inúmeras são as associações possíveis.

Em diversos acontecimentos, há sempre o aparecimento e a oportunidade de gerar novos bodes expiatórios. Na obra *O bode expiatório* (2011), Girard traz alguns exemplos desse deslocamento de acontecimentos na história, em direção de alguns culpados. Ancorados nas discussões de Girard, não é preciso ir muito longe para perceber que essa escolha de culpabilidade se mostra tanto no presente, quanto no passado; como se vê nas análises que o autor tece com base nas obras literárias.

Um exemplo atual desta escolha de culpabilizar uma vítima é citada na *Obra Deus um delírio (2007) de Dawkins*, uma crítica à religião na linha do ateísmo. Esta obra diz que,

Em 2005, a bela cidade de Orleans foi catastróficamente inundada depois da passagem de um furacão, o Katrina. Houve registro de que o reverendo Pat Robertson, um dos televangelistas mais conhecido dos Estados Unidos, que já foi candidato a presidente, responsabilizou uma comediantes lésbica que por acaso mora em Orleans pelo furacão (DAWKINS; RAVAGNANI, 2007, p. 248).

Por meio dessa perspectiva, Girard exemplifica em suas obras, desde a cultura grega até a modernidade, relações conflituosas originadas pelo desejo de imitação. Um deles é o mito de Édipo, provindo da cultura grega. Lido a partir da teoria mimética, esse mito contempla a culpabilidade das calamidades em Tebas. Durante todo texto narrativo, a culpabilidade é direcionada ao rei. Um texto profundamente inteligente, que perpassa a ideologia unânime da culpabilização de alguém.

Todos acusam Édipo de matar o pai e de aproximar e se casar com a mãe. “Ele é acusado de tê-lo feito, mas não é mais do que um bode expiatório. É necessário observar o contexto da acusação: há uma crise, a peste grassa em Tebas. Portanto procura-se um culpado” (ANSPACH, 2012, p. 19).

Essa mesma estrutura e postura de escolha de vítima não foi diferente na Idade Média. Nesse período histórico, muitas pessoas foram culpadas pela chegada da Peste Negra no Ocidente, como foi a famosa caça às bruxas. Assim, como não se resolve as questões desencadeadas pela crise indiferenciada, diz Girard que “sabemos perfeitamente como atribuir a responsabilidade a uma vítima escolhida de forma mais ou menos arbitrária. Em situação de crise, a multidão está pronta a incriminar não importa quem” (ANSPACH, 2012, p. 20).

Na visão de Girard, por exemplo, na passagem do julgamento do Rei de Navarra há um massacre de judeus. O autor revela uma mentalidade que o próprio Guillaume, autor da narrativa, é tremendamente contaminado por uma opinião pública de imitação, que afirma que a peste negra seriam os judeus e, conseqüentemente, os principais culpados. O texto de Guillaume diz que,

Todos os judeus foram destruídos, uns enforcados, outros queimados, outros afogados, outros decapitados pela cabeça com machados ou espada. E muitos cristãos, ao mesmo tempo, também morreram vergonhosamente (HOEPPFNER, 1908 , p. 145 apud GIRARD, 2004, p. 7).

Nesse caminho parte-se da teoria de Girard, e lida-se com o tema do bode expiatório, onde ele destaca a profunda relação com a religião, a formação da cultura e da sociedade. O livro *A violência e o sagrado* (2008) de Girard, Kirwan resume esta obra da seguinte forma: “a violência é o coração e a alma secreta do sagrado” (2011, p. 92). Para ele, é no caminho de perceber os dados religiosos que se pode mergulhar um pouco mais nas perspectivas Girardianas sobre o tema do mecanismo do bode expiatório e suas relações com a forma de tentar compreender as crises sociais e nelas encontrar meios que justifiquem a escolha vitimária.

É possível ver em Girard, na *Obra Mentira Romântica e verdade romanesca* (2009), os aspectos violentos nas relações interpessoais e em *violência e o sagrado* (2008). Os dados se apresentam como encadeamentos da rivalidade mimética, onde são resolvidas a partir de aspectos religiosos, principalmente, na escolha de uma vítima que é apresentada tanto como culpada, quanto ao mesmo tempo, é

transformada em algo sagrado. Relações simples de imitação que agora toma um corpo sagrado, mas de uma forma cega nas resoluções das relações humanas.

Assim, nota-se que a partir dos dados do desejo mimético analisados nos grandes romancistas, é que se pode ver que o desejo das pessoas pode-se voltar para o mesmo objeto. Nele, o compartilhamento é visto como algo positivo, porém, quando esse compartilhamento não é possível, o surgimento da crise e do conflito é inevitável. Esse desentendimento pode ser perceptível nas relações amigáveis ou na profunda proximidade relacional. Sempre numa escala mais crescente até mesmo na esfera da construção de uma cultura mimética que desenvolve o mecanismo do bode expiatório.

2.3.2. A literatura como fonte explicativa do bode expiatório

Para apontar sua proposta discursiva e reflexiva sobre o bode expiatório, Girard usa a literatura como forma de verificar essa realidade, seja por meio de romances ou de textos religiosos. A literatura, por sua vez, não é mera abstração ou ficção; ela revela dados profundamente ligados à vida do ser humano. Nesse sentido, foi precisamente sobre algumas obras literárias escolhidas que Girard trouxe dados significativos sobre o desejo humano que é fruto das relações e, por natureza, mimético. A partir desse contexto, ele percebe que o desejo não é simplesmente instintivo, mas totalmente influenciado por modelos sociais.

Para essa análise, Girard escolheu autores que davam pistas daquilo que revela ser a chave hermenêutica do aspecto mimético e, principalmente, das relações conflitivas. Os textos selecionados auxiliavam nas suas análises teóricas, tanto em se tratando das bases das relações sociais, como em uma esfera mais profunda e abrangente dos aspectos antropológicos da vida e das ações dos homens.

Ao abarcar textos literários e míticos, foi possível perceber e interpretar, sobretudo, dados relativos à relação entre a violência e o sagrado, bem como sobre as resoluções dos conflitos. Dessa maneira, foi possível compreender, nos textos míticos, a relação entre o desejo mimético e o sagrado na vida dos seres humanos.

Consequentemente, a tarefa do autor consistiu justamente em descobrir como a escalada mimética conflitiva se tornava mais intensa na vida dos indivíduos. Se antes ele observava as relações a partir das mimeses nas relações sociais, agora,

observa como entender essas relações em suas bases culturais. Nessa fase, René Girard dá um salto qualitativo nas suas pesquisas, pois passa da literatura estudada e analisada, para os dados das culturas humanas, principalmente, no que tange à relação entre a religião e a cultura, sem se esquecer da relação entre a violência e o sagrado.

O antropólogo segue a lógica da mimese da apropriação para dizer que tal entendimento e evolução mimética torna ainda mais ampla sua dimensão. Essa evolução não fica apenas no nível da rivalidade entre os sujeitos, mas o conflito toma um grau intenso de rivalidade intransponível. Assim, diz Kirwan que “à medida que a rivalidade se intensifica, o objeto torna-se menos importante e os rivais ficam fascinados um pelo outro em batalha por prestígio ou reconhecimento (Hegel)” (KIRWAN, 2011, p. 93).

É sobre essa fascinação que interessa o olhar girardiano, no que diz respeito à estruturação do processo do desejo mimético na sua escalada de escolha vitimária. Em *A violência e o sagrado* (2008), Girard fala das relações violentas dos protagonistas trágicos nas obras míticas, a partir das quais ele afirma que, quando um indivíduo qualquer tenta encarnar esta violência, ele suscita rivais e a violência permanece recíproca. Há somente golpes a serem dados e recebidos. É isto que constata o coro que pretende não deixar encolher o conflito (GIRARD, 2008, p.182).

Girard analisa a ação violenta inexplicada e injustificável na obra *Troilo e Créssida*, de Shakespeare, citada em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (2009). A peça é uma das obras com característica do desejo mimético e suas mediações em um grau de conflito. Segundo as reflexões do autor, a guerra de Troia não passa de inútil entre homens indiferenciados. Cada um tem seu interesse de lutar por Helena, mas na medida em que o tempo passa, ela não tem toda essa importância; tanto para gregos como para troianos, que insistem em manter uma guerra insaciável. Uma luta tola sem sentido, por não reconhecer o motivo inútil de guerrear. “Tolos de uma parte e de outra! Helena tem de ser bonita para diariamente com sangue a rebocardes” (SHAKESPEARE, 2008, p. 234 apud KIRWAN, 2011, p.94).

É sobre essa cegueira que Girard observa na cultura mítica, captado por Shakespeare, no texto literário, onde aparece a presença do objeto, e para ele, todos

os desejos se voltam gerando uma ação violenta. Segundo Girard, essa violência tem seu caminho,

Conforme avança a crise sacrificial, a violência torna-se cada vez mais manifesta: não é mais o valor intrínseco do objeto que provoca o conflito do objeto, excitando cobiças rivais, mas é a própria violência que valoriza os objetos, inventando pretextos para desencadear-se mais facilmente (GIRARD, 2008, p. 182).

O que importa nesse processo é a perda do interesse do sujeito e do modelo pelo objeto, pois envereda para puras razões de conflito entre rivais. Isso é visto como uma profunda indiferenciação, na qual os participantes do conflito caminham na mesma direção, num processo de reciprocidade que pode ser visto como algo bom na resolução do conflito, como pode ser a causa que desencadeia uma escalada antagônica do conflito. Desse modo, Girard destaca que “a passagem de um conflito que é centrada em um objeto para um conflito que tem mais a ver com o relacionamentos entre rivais - é ainda governada de acordo com a interação mimética, já que os participantes imitam os gestos hostis uns dos outros”(KIRWAN, 2011,p. 94).

De qualquer maneira, pode-se dizer que as sociedades antigas tinham certos meios que favoreciam um controle das escaladas da violência nas sociedades não é com como uma organização social controlada e canalizada para outras realidades. Desse modo, se antes essas sociedades tinham os meios de canalização da escalada da violência, agora com os tempos modernos, essa canalização não parece tão segura como se pensava as diversas formas de apaziguamento. Por isso um campo aberto para a discursão. A modernidade, de certa forma, trouxe muitos avanços e, conseqüentemente, trouxe retrocessos. Graças a seu fracasso foi possível fazer essa leitura, é a partir do que fez Girard. Do colapso da modernidade, revelou alguns pontos que ainda não se havia estudado.

Os estudos de Girard trouxeram à tona as falsas formas de resolver a violência, julgando certos culpados pelas diversas crises indiferenciadas nas sociedades. Mas o que pode ser visto é uma “violência espalhada como uma epidemia ou um incêndio; salientando que não há freios instintivos à agressão humana”(KIRWAN, 2011, p. 100). Nesse sentido, se observa que não existe muita distinção entre o que era social e natural e, desse modo, os símbolos como praga,

fogo, dilúvio e outros fenômenos naturais que aparecem em mitos ou lendas, constituem referenciais que acenam para uma crise mimética crescente.

Na base de uma crise social no sentido de um colapso, destacava, primeiramente, a destruição daquilo que se relaciona com a diferenciação social, mergulhada nos aspectos da violência mimética. As formas anteriores de resolver as crises pareciam tão claras que era impossível perceber uma falha no mecanismo do bode expiatório. Essa era a forma principal, escolher vítimas que fossem de maneira unânime e responsável pelo caos nas sociedades. O interessante nessa escolha sistêmica do bode expiatório é que a mesma vítima escolhida como culpada, sacrificada, exercia um duplo processo. Ela é escolhida como aquela que trouxe o caos e, ao mesmo tempo, a que trouxe paz para comunidade ao ser sacrificada. Isso manifesta por um duplo processo que Girard chama de dupla transferência, que se entende como

A transferência de agressividade em primeiro lugar, e a transferência de reconciliação a seguir. É a transferência de reconciliação que sacraliza a vítima, e ela é a primeira a desaparecer, pois todas as evidências indicam que ela só produz o mecanismo atuar profundamente (GIRARD, 2009, p. 59).

Se antes, os conflitos entre rivais nasciam da ênfase em desejar o mesmo objeto, chegando a uma escalada, onde o objeto já não exerce nenhum valor, agora o caminho é captar o processo de escolher a vítima expiatória culpada pelo caos social que não passava de uma escalada infinita de rivais que se unem contra uma vítima escolhida. Dos rivais são acentuados novos indivíduos que acabam multiplicando o contágio violento de culpabilização de um membro da comunidade.

Tudo isso, no desencadeamento da crise, na busca incessante de resolvê-la, torna-se um desejo despertado por muitos pela ação de um linchamento coletivo. Esse linchamento hoje pode ser associado “a adversário ideológico, o inimigo de classe, a geração dos decadentes, os canalhas que nos governam, as minorias éticas, os maus pensamentos” (GIRARD, 2009, p. 60). Assim, entende-se que as formas de resolver as crises e as escaladas violentas não passam de uma escolha que, na perspectiva mimética, é o que está por traz da rivalidade, que desencadeia os aspectos de duplicidade.

Os duplos surgem assim que o objeto desaparece no calor da rivalidade: os dois rivais ficam cada vez mais preocupados com a derrota do adversário do

que com obtenção do objeto, que pode se tornar irrelevante, como se fosse apenas uma desculpa para a escalada da disputa. Desse modo, os rivais se tornam cada vez mais indiferenciados cada vez mais idênticos: uma crise mimética sempre é uma crise de indiferenciação que irrompe quando os papéis de sujeito e modelo se reduzem ao de rivais. É o desaparecimento do objeto que possibilita isso. Essa crise não cresce só entre os oponentes; ela contagia os espectadores (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 80)

Nesse mundo de contágio da violência mimética, Kirwan apresenta na sua obra teoria mimética (2011) a distinção entre Thomas Hobbes e Girard. Um aponta para uma guerra de todos contra todos e a necessidade de um contrato social. O segundo fala que na base do conflito, há o contágio de todos contra um. Para Hobbes, a situação da crise está ligada à guerra de todos contra todos, sendo que para ele deve “ser reconhecido como estado natural da coexistência humana antes da emergência das instituições sociais e políticas, que contém e controlam a propensão humana ao conflito”(2011, p. 98).

O olhar de Hobbes tem a intenção de justificar a origem das instituições políticas, principalmente, o papel da monarquia como aquele que pode ter o monopólio das forças da violência e seu controle, mas não trata das escaladas das relações violentas. Ele fica apenas na capacidade de controlar a violência com uma característica religiosa no sentido de *katéchon*, um termo grego em que “parece referir-se ao poder divino, contendo as forças do caos e da destruição que serão libertados no final dos tempos” (KIRWAN, 2011, p. 98-99).

Por conseguinte, na concepção de Hobbes sobre sistema político, é preciso conter os conflitos. Assim, Kirwan destaca que,

A estabilidade social é alcançada quando as pessoas percebem a necessidade de *katéchon*, ou seja, uma força de restrição soberana, todopoderosa, cuja autoridade todos os membros do grupo aceitam reconhecer em prol da segurança e do bem-estar comuns (KIRWAN, 2011, p.99).

No entanto, o que isso diz respeito sobre o aumento da violência, a sua evolução e quais os meios que a sociedade descobriu para eliminá-la? Seria o reconhecimento de uma força superior, política, para conter a violência? Evidentemente, que não. Muitos sistemas políticos tentaram conter a violência, inclusive, pela coação. A exemplo disso, tem-se o império romano que utilizou a *pax romana* para coação, tentando conter os conflitos em sua República. Infelizmente, a

violência persiste até os dias de hoje e não se chegou na base da fonte das violências nem os meios para poder contê-las. A violência, as revoltas, os conflitos, as guerras continuam, independente dos acordos ou tratados políticos internacionais na visão que Hobbes apresentava como solução visto apenas na perspectiva de todos contra todos. Mas Girard apresenta outra observação: na fonte da escalada da violência estar uma multidão contaminada em um fenômeno de todos contra um.

2.3.3. Dos conflitos à canalização da violência pelo bode expiatório

Para Girard, a perspectiva da guerra de todos contra todos, de Hobbes, não fica clara em relação à resolução dos conflitos humanos, que um agente externo, como o estado, a polícia resolve o conflito. Não fica claro porque esse não foi o caminho usado pelas comunidades históricas, principalmente, as mais antigas sociedades e nem tão pouco dá para entender que elas agiam de modo natural. Observando novamente as ideias da mediação interna, as relações conflitantes praticamente podem desembocar numa crise, devido às proximidades dos desejos uns dos outros. Logo, fica claro para Girard que não é uma guerra de todos contra todos, mas, todos contra um, contra uma vítima.

Para conter a escalada da violência nas comunidades primitivas era necessária a escolha de um bode expiatório. Assim, por unanimidade, eram jogadas nessa vítima todas as forças de culpabilidade pelas crises e pelo caos social. Analisando os textos míticos, foi possível, segundo Girard, observar que as acusações nascem do desequilíbrio das desordens sociais. Assim, considera-se que aquele que é escolhido como o bode expiatório – seja um grupo ou um indivíduo isolado-, deveria pagar por tal situação e ser julgado à condenação. A vítima, portanto, apresenta-se como uma saída, um escape para a violência advinda da rivalidade mimética.

Além disso, Girard observa também nos textos míticos, a relação de duplicidade. Esse fenômeno pode ser compreendido como uma espécie de conflito entre irmãos gêmeos, o qual precisa ser resolvido com a eliminação de um deles. Como exemplo, retoma-se as figuras dos irmãos Rômulo e Remo, na história Romana; Caim e Abel, na história bíblica. O pensador francês diz que,

Um dos irmãos precisa morrer para que os duplos desapareçam, ou seja, para que a diferença reapareça e para que a cidade seja fundada. O

assassinato é único, mas ele representa a comunidade inteira enquanto ela escapa da relação do duplo (GIRARD, 2009, p. 61).

Como se vê, o processo de duplicidade acontece dentro da mediação interna, que é o grande foco da questão, haja vista que o contexto em que os indivíduos se encontram estão em profunda proximidade. Desse modo, as possíveis proteções estão frágeis, não impedindo a rivalidade mimética. Isso leva a uma contaminação em ampla escala, que passa por uma força além da física, isto é, a perda de controle e o avanço da violência como generalização sem limites; a tal ponto que alcança a dimensão de caos, ou mesmo, algo que parece não ter mais fim.

Ilustrando esse cenário, alguns símbolos nas culturas revelam histórias de pragas, dilúvios, caos, destruição, entre outras. Essas situações revelam, nas entrelinhas, uma situação de crise mimética. Isso é observável, de modo especial, nas sociedades primitivas, pois nelas, nem sempre, haviam distinções sobre o quê vinha de ordem social ou de ordem natural. Nessa perspectiva, vários textos são apresentados na teoria mimética referindo-se a essa entranhável ordem social e natural, as quais são difíceis de serem separadas. Elas estavam praticamente interligadas.

Girard enumera que vários exemplos literários e mitológicos em que a ligação entre epidemia e uma sociedade em colapso pode ser identificada: por exemplo, no prólogo de Édipo Rei quando o padre descreve a Édipo uma escassez que ameaça Tebas; ou nas dez pragas atingiram os egípcios em Êxodo, em que Girard vê o elemento de rivalidade na luta entre Moisés e os feiticeiros egípcios (KIRWAN, 2011, p.103).

Nessa linha de raciocínio, a capacidade de buscar a diferenciação é o grande ponto que chega a gerar o avanço de um conflito e a sua resolução. Possivelmente, o surgimento de uma crise mimética está presente na destruição da diferença, na negação do outro. Michael Kirwan destaca ainda que

Estamos habituados a pensar que o conflito surge da diferença- diferentes religiões, tribos ou nações em desacordo entre si, mas, na realidade, Girard insiste que é a erosão da diferença que constitui um perigoso gatilho para a violência (KIRWAN, 2011, p. 103).

O que está em jogo é a insegurança em perder a semelhança, como também de as características serem distintas. É dessa insegurança que, muitas vezes,

desembocam os conflitos, os quais são resolvidos por meio da ideia de contrato social, que precisa de uma força externa. Mas, pela teoria mimética, a resolução se dá através de algo interno. Essa mimesis é entendida como apropriação, sendo que a ação contrária a apropriação enfraquece a escalada conflituosa, possibilitando a própria resolução da crise. Desse modo, a crise iniciada pelo conflito toma uma linha oposta para ser resolvida. Nesse caso, a imitação que possibilita apropriar-se do outro, numa relação contrária, há uma ação de apaziguamento mimética positiva que

Surge porque o objeto original da inveja desapareceu, o ciclo foi quebrado. No entanto, no lugar desse objeto original de contenda, temos agora o conflito direto dos oponentes: mimesis metafísica. Uma vez que o objeto deixou de ser mais central, uma nova base para a unidade pode ser encontrada. A violência contra um dos concorrentes pode ser imitada por outros sem necessariamente significar uma nova rivalidade – pelo contrário, imitar uma ação violenta contra o concorrente levará à reconciliação. (KIRWAN, 2011, p. 104).

Nesse cenário, são ações que desembocam num linchamento que contaminam vários indivíduos que jogam uma ação de culpabilidade onde todos os envolvidos querem parar, mas jogam a responsabilidade para uma vítima escolhida, com destino de morrer ou ser condenado, excluído do meio. Tudo isso para equilibrar a crise que se tornou generalizada pelos verdadeiros causadores. A vítima apaziguadora é um bode expiatório com todas as características necessárias

Esse bode expiatório poderia ser uma pessoa com alguma deficiência física ou mental, ou com outras características. Porém, essa escolha é entendida de modo aleatório, mas não é fruto do acaso, porque, há especificidades. Há pessoas ou vítimas com certas características que são necessariamente escolhidas como bodes expiatórios. Girard traz uma referência do Antigo Testamento, por meio do qual ele sugere algumas características que são possíveis à vítima.

No segundo Isaias, na parte do Servo de Javé, encontra-se a seguinte passagem: não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair o nosso olhar, nem formosura capaz de nos deleitar. Era desprezado e abandonado pelos homens, homem sujeito a dor, familiarizado com o sofrimento, como pessoa de quem todos escondem o rosto; desprezado, não fazíamos caso nenhum dele” (Isaias, 53,2-3). Os sinais preferencialmente indicativos de vítima são tomados como razões para vitimizá-lo, razões falsas, sim, mas que não podem ser consideradas aleatórias. De fato, não o são, apenas tomar uma coisa por outra, confundindo enfermidade e culpa. (GIRARD; ANTONELLO; ROCHA, 2011, p. 93-94).

Para resolver ou apaziguar o conflito, no intuito de canalizar a violência do seio da comunidade, tal vítima é escolhida. Porém, é significativo salientar que há outra forma de canalização em que os inimigos externos utilizam: a dupla transferência. Quando se fala de um conflito interno, os inimigos estão no mesmo espaço e, nele, percebe-se a presença do bode expiatório. Por outro lado, quando os inimigos são externos, há uma força do aspecto religioso no combate.

Todavia, para manter a unidade na comunidade, é preciso um inimigo interno ou externo (KIRWAN, 2011, p.109). Consequentemente, tudo aquilo que é negativo se joga na vítima expiatória, mas também, se atribui todo aspecto de positividade. Pois tanto se escolhe como culpada, quanto, ao mesmo tempo, este culpado traz o apaziguamento. Seria uma carga de dupla transferência tanto agressiva, da parte dos algozes; quanto reconciliadora, por parte da vítima que auto se aceita ou se convence pelo que é acusada e, supostamente, responsável. Ao mesmo tempo, tanto o mal quanto o bem são depositados na vítima reconciliadora.

Os dados do aspecto religioso, no que diz respeito sobre vítima, que tanto é jogado a culpa como também a reconciliação, ou apaziguamento, estão fundamentalmente ligados à origem do bode expiatório na visão de Girard. Para entender isso, é preciso salientar que esse fenômeno não está ligado ao conceito religioso das instituições religiosas, mas a um fenômeno criado ou desenvolvido pelo ser humano para dar sentido às coisas por meio do aspecto religioso. Assim, ele não tem nenhuma relação com o conceito do Deus transcendente, tampouco na compreensão teológica cristã. Esse é caminho do processo reconciliador que os seres humanos encontraram na abertura para desenvolver os dados do religioso antropológico, principalmente, quando acontece o extermínio da vítima (KIRWAN, 2011, p. 112).

Com efeito, nota-se dois momentos: um antes e um depois desse processo religioso. O sacrifício estaria antes, no processo da crise e, depois, está o fenômeno reconciliador da paz. Para compreender esse fenômeno, pode-se ver vários exemplos que agem de forma de ordenação do bode expiatório nas bases religiosas, culturais e sociais. Veja-se os seguintes exemplos: “Caim, enquanto fundador bíblico das cidades; as origens da sociedade estratificada de acordo com a mitologia hindu; a

passagem de Heráclito sobre o conflito de ser pai e rei de todas as coisas” (KIRWAN, 2011, p. 112).

Nesse sentido, Kirwan enfatiza a existência de uma profunda relação em Durkheim e Eliade com as intuições que Girard segue no que diz respeito “as localizações sagradas; locais simbólicos de unificação que deram origem a formas religiosas e o estabelecimento das relações espaciais e temporais”(KIRWAN, 2011, p. 112). O que mais interessa é aquilo que liga diretamente a esses locais sagrados, que é o aspecto da prova sobre a vitimização expiatória. Para essa ideia, é preciso entender as bases dos dados religiosos que os sustentam. Tanto a mitologia como a literatura trazem aspectos que, nas bases do religioso, estão presentes a violência e, conseqüentemente, o sacrifício. Esses podem ser observados nos mitos, nos rituais, nos tabus e nas proibições, assim como também os dados do bode expiatório.

2.3.4. Os mitos, os rituais, os tabus e as proibições na base do bode expiatório

Nesse caminho interpretativo, iluminado pela teoria mimética de René Girard, existem pistas para captar as bases das religiões. Ele detectou que nelas estavam presentes mecanismo do bode expiatório, porque quatro características estão profundamente ligadas: os mitos, os rituais, os tabus e as proibições. Girard faz outras leituras desses elementos nas quais,

Os mitos contam a história da perseguição sob a perspectiva do vencedor, o linchador; os ritos são a repetição controlada da ação sacrificial, através da qual a comunidade adquire uma força de unanimidade renovada, especialmente quando esses rituais envolvem sacrifícios (vítimas); tabus e proibições existem para que não haja repetição da rivalidade que possa levar a uma nova crise (KIRWAN, 2011, p.114).

No que diz respeito às proibições e aos rituais, subtende-se que são ações comuns e necessárias para que se evite um conflito ou uma crise maior generalizada. Porém, ao que parece, vê-se também o inverso, pois os próprios ritos se tornam colaboradores de uma espécie sagrada, que alimenta o mecanismo do bode expiatório. O rito aparece como uma esfera de apaziguamento, uma espécie de instrumento da própria estrutura que evita a crise, mas ao mesmo tempo, aparecem novos conflitos e novas crises. Isso porque “o próprio ritual sacrificial deve ser entendido como uma reconciliação do violento mecanismo do bode expiatório” (GIRARD, 2011, p. 114).

O rito, nesse contexto, é utilizado apenas para evitar a crise, mas, contraditoriamente, o faz por meios violentos. A ideia é justamente não cair na forma de resolver a violência por meios violentos. A forma ritual humana pode usar a mesma probabilidade violenta, que ao invés de quebrar o ciclo mimético, polariza ainda mais; fato que é imitação da própria ação violenta.

Isso pode ser entendido como “uma dose de veneno ou vírus, que pode ser usada como antídoto ao próprio veneno em sua forma mais perigosa”(KIRWAN, 2011, p. 114), ou seja, na crise se utiliza desse meio para uma solução eficaz e para obter maior controle da crise que emergiu na comunidade, onde “o próprio ritual sacrificial deve ser entendido como reconstituição do violento mecanismo do bode expiatório”(KIRWAN, 2011, p.114).

Girard destaca que, nesse sentido, “a recentíssima experiência da crise e de sua resolução que a comunidade se guia, acreditando-se sempre guiada pela própria vítima, para consolidar o frágil alívio que está desfrutando” (GIRARD, 2009, p. 50). Há dois pontos fundamentais na resolução dessa crise: primeiro, o de não se envolver, não se deixar contaminar pelas ações que desembocaram nas ações de rivalidades e conflitos; o outro é de que, se a vítima foi ao mesmo tempo má e boa, e se trouxe uma reconciliação, ela é a paz que cessou a crise. Nasce o aspecto do ritual em imolar novas vítimas, substituindo a original pelas semelhantes dos aspectos da experiência original.

Nesse sentido, a proposta apresentada por Girard, entra no ciclo vicioso do bode expiatório e, não comumente, na resolução dos conflitos. Ele sempre se reconstrói e se retroalimenta. Contudo, graças aos textos bíblicos, foi possível ver o fracasso do bode expiatório e as ineficácias das escolhas unânimes de uma vítima para resolução de uma crise. As estruturas dos ritos das religiões míticas viam tal processo como um agente culpado pelas adversidades que emergiam numa comunidade em meios aos conflitos, mas na contramão das tendências afirmativas, as intuições de Girard revelam que o

Cristianismo, na figura de Jesus, denunciou o mecanismo do bode expiatório, mostrando o que ele verdadeiramente é; o assassinato de uma vítima inocente, morta para pacificar uma comunidade tumultuada. É esse momento que o mecanismo mimético é totalmente revelado (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 110).

O que se pode observar é que se tem uma linguagem sobre a forma de escolher pessoas como culpadas pelas crises sociais, sem ter um mínimo de atenção em observar se os escolhidos são verdadeiramente culpados. Nesse contexto, tem-se um leque de escritos míticos que são essenciais para fundamentar e definir os bodes expiatórios. São textos profundamente escritos com uma lógica tão clara que muitas vezes são impossíveis de captar alguma discordância.

No entanto, segundo Girard, é graças ao cristianismo que foi possível ter outros textos que possibilitassem entrar na lógica dos mitos e denunciar a sua linguagem e seu sistema reprodutor de vítima, e mais ainda, vítimas inocentes. Desse modo, “o cristianismo consiste precisamente em um modo de dizer, com toda veemência, que a vítima é inocente” (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p.111).

Assim, pode-se destacar a ligação entre as literaturas e a mitologia como caminho feito por Girard na busca da coerência para sua teoria, que Kirwan classifica em três tipos de textos: “mitologia, (alta) literatura e crítica” (KIRWAN, 2011, p.119). Para ele, esses textos são fundamentais no que diz respeito a oferecer clareza na teoria mimética no sentido que Burton Mack destacou: avaliando o caminho que Girard adotou na elaboração e estruturação dos conceitos e ideias sobre o desejo mimético e o bode expiatório.

Outro ponto que se pode evocar para melhor situar a teoria de Girard é a de sua relação e diferenciação com as perspectivas freudianas. Uma das diferenças é justamente na perspectiva do desejo, onde ele encontra uma característica mutável e não fixa. Sobre os modelos que se associa em Freud, não se restringe num pai rival. Em Girard isso se vê de forma diversa. Desse modo, “o modelo rival não tem que ser o pai, nem objeto de desejo, nem necessariamente a mãe, ou seja, nem o modelo nem objeto são predeterminado” (KIRWAN, 2011, p. 121). As semelhanças estariam praticamente no que diz respeito ao conceito de assassinato fundador em *Totem e Tabu*⁹ (1913) em Freud.

⁹*Totem e Tabu*, de Freud de 1913, trata vários temas, em especial, sobre a fundação das organizações sociais e da sociedade. Na obra, vê-se um pai assassinado pelos próprios filhos, o chamado parricídio. Levando em consideração as contribuições de Girard, essa visão de Freud, não restringe a imagem da vítima apenas ao pai, mas aos próprios filhos, uma vez que, o mecanismo do bode expiatório pode ser vinculado a culpabilização a qualquer vítima.

Nessa obra, é apresentado o tabu do incesto originado pelo ciúme que a tribo associa ao pai e à força das mulheres. Acontece o assassinato dos filhos e depois surgem as comemorações através de rituais, destacando proibições associadas ao medo e a culpa. Pelo que se vê, não ficam claras as intuições de Freud para Girard, pois se tem uma força dominante do macho e as proibições sobre o incesto.

Na base dos argumentos freudianos está presente a definição sobre a tragédia, que se define como a reconstrução de um fato que toma caminho inverso do dado real. Para Freud, o assassinato é único. O pai é monstruoso e se transformou em um herói. Já na perspectiva de girardiana, que toma uma postura diferente, o assassinato não seria algo único, a uma vítima escolhida. Dessa maneira, pode-se afirmar que a “teoria mimética não se prende a uma única vítima, o pai; dessa forma, pode afirmar que os assassinatos sacrificiais são repetidos ao longo de extenso período de tempo” (KIRWAN, 2011, p. 123).

Em vista disso, Freud focaliza sua atenção ao papel de unificação da vítima e não na identidade dela. Logo, “o que é importante para a comunidade não é a identidade da vítima, mas seu papel unificador ou bode expiatório, e esse poderia, na verdade, ser desempenhado por qualquer membro do grupo” (KIRWAN, 2011, p. 125). O pai, então, seria agente ameaçador e unificador, modelo de dupla transferência. Por outro lado, para Girard, essa dupla transferência de profano e divino se abre para compreender mais sobre esse pai e não somente o assassinato, pois “o pai assassinado de Totem e Tabu é indefensável, mas quando este fato é enunciado, é sobre o pai que a ênfase deve ser colocada, e não sobre o assassinato” (GIRARD, 2008, p. 266-267).

Portanto, se há algo importante a respeito da vítima expiatória em Freud, poderá ser captado no conjunto das suas obras, desligado de um possível dogmatismo dos conceitos de Freud. Ainda assim, Girard considera que, mesmo Freud não sendo tão claro nas ideias sobre a vítima expiatória, é possível perceber que ele tentava falar dessa possibilidade, por isso,

Se não congelarmos o pensamento de Freud em dogmas infalíveis e intemporais, perceberemos que, em seus momentos mais lúcidos, é que sempre para o mecanismo da vítima expiatória que ele tende, é sempre o mesmo alvo que obscuramente visa (GIRARD, 2008, p. 268).

Como se vê, a cultura da escolha de uma vítima foi um processo que existiu nas mais diversas comunidades humanas. Isso se fazia de modo a trazer a paz em um momento perturbador, onde todos acreditavam que o equilíbrio voltaria com a escolha e sacrifício de um bode expiatório. Esse era escolhido de maneira unânime como responsável por tudo o que ocorreu de ruim e, conseqüentemente, na resolução da crise. Era o salvador e protetor da comunidade. Esse bode expiatório encontra caminhos de apaziguamentos através de ritos e linguagens míticas.

Graças às pesquisas e estudos que Girard fez, foi possível interpretar outros textos que pudessem oferecer uma releitura do desejo mimético e superar suas tendências em culpabilizar vítimas pelo caos nas sociedades. Mediante o exposto, segue-se, as luzes despertadas pela teoria miméticas presentes nos romancistas, buscando compreender, principalmente, as perspectivas culturais; bem como nos textos religiosos, no que diz respeito aos aspectos do desejo mimético e a sua escalada conflitiva e resolutiva em relação ao bode expiatório.

Assim, também se notam alguns equívocos da “máquina” de fazer vítimas, dado que o mecanismo tenta resolver as crises, mas acaba alimentando sistemas de dominação a partir do quais se justifica a crise social em certos indivíduos. São sistemas coletivos que, através de linguagens e gestos, escolhem culpados, definindo-os como responsáveis. Mas, à luz dos textos sagrados, Girard esclarece esse conceito com sua concepção sobre a singularidade do sacrifício de Cristo, que será abordado no próximo capítulo, pela perspectiva bíblica do Antigo Testamento e esclarecido no Novo Testamento.

3. OS DADOS MÍTICOS E BÍBLICOS E A SINGULARIDADE DO SACRIFÍCIO DE CRISTO

No capítulo anterior, expôs-se as noções básicas do desejo mimético bem como suas características fundamentais, segundo a ótica de Girard. Salienta-se, por um lado, como esse desejo que é despertado por um modelo referencial, colabora para a evolução do ser humano, sobretudo se comparado aos animais que não dispõem da capacidade de desejar. De outro, foi possível observar o quanto a dimensão mimética pode se tornar fonte de desestruturação do humano, inclusive no âmbito mais amplo da própria vida social. Nesse sentido, Girard insiste no caráter ambivalente do desejo mimético, dado que transmuta de significado, dependendo do mecanismo que subjaz a estruturação humana, a ponto de promovê-la ou de deflagrar uma crise social.

Em relação à reestruturação das sociedades e das relações sociais, há de se considerar aquilo que Girard enfatiza a respeito dos mecanismos miméticos em torno do bode expiatório. De fato, mesmo que ele evoque a violência enraizada nas relações sociais, parece também possibilitar uma reorganização e pacificação social através da escolha de uma vítima determinada, ora tida como causadora de conflitos, ora como fonte da reconciliação dos membros da comunidade. A partir dessas análises, Girard enfatizou o caráter velado da linguagem que mantém o mistério implícito às relações humanas devido aos aspectos miméticos conflituosos subjacentes àquelas e, ao mesmo tempo, insistiu sobre o fato de a compreensão desta mesma linguagem permitir denunciar a carga de perseguição sobre as vítimas.

Já nesse capítulo, se deterá deter sobre a questão do mecanismo mimético espelhada na literatura mítica e nos desdobramentos da literatura eminentemente cristã. Isso porque, apesar de Girard ter enfatizado a presença desse mecanismo na literatura moderna, não se pode negar que ele se encontre imanente na cultura de todos os tempos. Assim, foi necessário ver as aproximações do fenômeno do desejo mimético, as relações e as diferenciações entres as culturas, em especial, da literatura mítica e os desdobramentos da literatura judaico-cristã a fim de precisar aquilo que lhe é própria.

Ademais, discutir-se-á sobre a questão da perseguição na perspectiva mítica bem como sobre os respectivos mecanismos miméticos implícitos a ela, tendo em vista os

textos sugeridos pelas abordagens girardianas. Em seguida, tratar-se-á das características miméticas de alguns textos específicos da literatura judaico-cristã, bem como de seus desdobramentos, a fim de mostrar como essa literatura toma partido em defesa das vítimas. Por fim, analisar-se-á a singularidade do sacrifício de Cristo, tendo em vista o esquema do mecanismo mimético e, por conseguinte, o desnudamento desse mesmo mecanismo universal no confronto com a revelação de Cristo: a vítima inocente por excelência que, portanto, revela a cruzeza violenta subjacente a todo mecanismo mimético.

3.1. AS CARACTERÍSTICAS MÍTICAS: A ILUSÃO DE CULPABILIZAR OS OUTROS

Primeiramente, é preciso considerar que os mitos não são histórias de menor relevância literária. Pelo contrário, eles têm elementos próprios de uma determinada cultura, em um determinado lugar e contexto. São meios culturais de transmissão sobre um certo conhecimento da realidade a partir dos conjuntos de código e formas que expressam a maneira de ver as coisas em um determinado lugar. Nesse caso, é nosso propósito apresentar o modo como as comunidades míticas, diante das crises sociais, estavam mergulhadas numa linguagem do mecanismo mimético como sustentação do equilíbrio social ou até mesmo, a recuperação diante de tal perda de equilíbrio. Os mitos trazem características do mecanismo mimético, bem como do desejo mimético, da rivalidade, do estágio de crise social e na resolução de tais crises, através do bode expiatório.

3.1.1. Os mitos: dados de uma realidade cultural marcada pelo sagrado violento

Antes de tudo, os mitos passam informações direta de uma determinada realidade. Isso quer dizer que eles têm seu legado, sua riqueza histórica, literária e subjetiva através de povos e culturas. Isso é indiscutível. Mas, encontra-se também dificuldades em interpretar aquilo que nos é apresentado nos textos e como eles foram transmitidos até chegar no processo de releitura, como fez Girard.

Kirwan diz que “Girard entende o mito como a história que uma comunidade conta sobre sua origem – uma história que apenas insinua, sem nunca revelar abertamente, a violência dessas origens” (KIRWAN, 2011, p. 27). Nesse sentido, encontra-se um mistério escondido na história dos mitos, principalmente, sobre o mecanismo violento

nas culturas e nas religiões, o qual Girard trouxe à luz com a teoria mimética. No entanto, essa luz impossibilitada, até então, de enxergar nas sociedades em crise, uma ação fora de controle pelo desejo mimético e que acabava sendo estabelecida a resolução pelo uso de instrumentos miméticos. Assim, se observou que por trás dos mitos existe a história de uma sociedade em crise que aprendeu a resolver as situações concretas através do mecanismo mimético, por meio do qual, aparentemente, fechava-se o ciclo com o bode expiatório – o culpado que viabilizava a resolução do conflito.

Observa-se, com isso, que a utilização do bode expiatório faz parte da última fase do processo que visa à resolução de uma violência destruidora, a qual põe em perigo a comunidade; por se tratar de uma força ameaçadora e implicar uma resolução imediata. Nesse contexto, um culpado era escolhido e, portanto, aquele que trazia aparentemente o mal, o causador da crise, era, ao mesmo tempo, escolhido para destruir a própria crise que havia trazido.

Além disso, pode-se, inclusive, identificar na vítima características sagradas, já que, ao mesmo tempo em que ela recebe a culpa, salva a comunidade da situação violenta. Com isso, nota-se a eficácia da força mística divina, dada a resolução de problemas através da culpabilização, ora por uma espécie de linchamento coletivo, de todos contra um; ora pela instituição de um salvador da violência. Tal aspecto tem relação com o que foi discutido no capítulo anterior, quando se fala sobre a dupla transferência, tanto maléfica como benéfica, que ela, a vítima sofre pela ambivalência que o “ato sacrificial violento gera essa sacralização” (ROCHA; OLIVEIRA, 2018. p. 157).

No entanto, tais características, em sua ambivalência, estão inscritas numa lógica intuitiva ligada a perspectiva da visão do linchador, ou de classes linchadoras, por uma unanimidade inconsciente. Sobre isso, Jean-Michel Oughourlain, neuropsiquiatra e psicólogo, que colaborou nas pesquisas com Girard, diz que,

Sem linchamento reconciliador, as significações permanecem isoladas umas das outras, incompreensíveis. Ao contrário, todas elas se reúnem e se esclarecem perfeitamente se aceitarmos vê-las como a descrição de um linchamento reconciliador na perspectiva dos linchadores (GIRARD, 2009, p. 153).

É por isso que o autor conclui que tais pensamentos não são uma simples intuição ingênua, mas uma intuição que leva em consideração aquilo que se faz ao refletir sobre os modos de representação humana e daquilo que expressa a própria realidade. Girard é adepto do termo “referente¹⁰” que diz respeito àquilo que se refere a uma realidade. É na perspectiva das referências exteriores, dos textos míticos, que ele traz em suas pesquisas tal interesse, que diz respeito, sobretudo, ao desejo mimético, a rivalidade e as formas sacrificiais presentes neles. Nesse caso, ele destaca que “os mitos são formas de organização do conhecimento [...] e esse conhecimento está essencialmente relacionado a desejo e sacrifício” (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 86).

Os textos míticos têm uma carga da realidade, logo de referencialidade. Não é pura imaginação desconectada da realidade. Desse modo, pensar como pura imaginação, seria ficar

Simplesmente fora de moda e regressivo aos olhos de quem transforma o que existe de válido e fecundo nos métodos atuais em um novo dogmatismo, pura e simples inversão das atitudes que devem ser repudiadas [...] pela cegueira e esterilidade (GIRARD, 2009, p. 154).

A referência do real está postulada por uma percepção religiosa nos diversos textos míticos. Por isso, eles expressam dados do real e são marcados pela violência contra uma vítima, escolhida arbitrariamente pela unanimidade coletiva, a qual manifesta dados religiosos. Logo, o real não está relacionado a uma lógica racional na perspectiva de Hegel. O filósofo germânico, cuja filosofia é mundialmente conhecida, pensava o surgimento das sociedades pelo fratricídio era apenas uma forma de subsistência da comunidade através dos relatos das origens relacionando a realidade com a racionalidade. Ele averigua que, nos relatos das origens, há a compreensão de um sacrifício fundador que mantenha a sobrevivência dos seres humanos em sociedades, conseqüentemente, imbuídas de certo teor religioso que precisa ser entendido na sua base contraposta com a razão.

Essa leitura pode ser considerada o nascimento das sociedades porque conforme Girard percebe através de suas análises, a base da sobrevivência humana está nas

¹⁰ Referente é um termo usado por Girard para enfatizar que há uma realidade que inspira todo o conjunto de um texto. Por isso, se fala de um aspecto realístico nas obras de Girard, pois acentua um certo dado externo que antecede o texto. Ou seja, o texto decorre sempre de uma realidade mesmo que ela seja apresentada de forma camuflada ou incompreensível.

vítimas escolhidas, porque elas são usadas como aspecto salvífico de um grupo social, ao passo que têm sua inocência averiguada ou são culpabilizadas entre um intervalo de tempo maléfico e benéfico. Nesse caso, Carlos Mendoza entende que esse dado religioso sobre dados sacrificiais apresentado por Girard destaca que “o sacrifício da vítima é interpretado como algo necessário para a sobrevivência de todos” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2011, p. 223).

Para confrontar a mentalidade que alegava que a realidade tinha uma lógica em que o real é racional, Girard atesta um aspecto religioso presente na realidade. Ele defende que “o real não é racional, como o havia pretendido explicar Hegel de maneira ingênua; o religioso é sacrificial” (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2011, p. 223-224). Para tanto, recorreu a textos que fogem da lógica moderna e negam o caráter referencial. Para tanto, apresentou a análise utilizando os textos de perseguição.

Para trazer essa releitura sobre os textos míticos, o estudioso não precisou ir longe: ele recorreu às produções do período medieval, na época em que a peste negra assolou a Europa, para encontrar relatos em diversos documentos a respeito das violências coletivas nesse período. Só então, o autor observou quais eram os tipos de vítimas escolhidas para justificar as crises sociais. É de surpreender que na escala estavam “os estrangeiros, os doentes, em particular os leprosos e muito particularmente, é claro, os judeus” (GIRARD, 2009, p. 156). Nesse panorama, o antropólogo observou quatro pontos no que diz respeito a carga vitimária¹¹ sob os judeus; informação significativa para o contexto medieval e que foi capaz de ajudar na análise aos textos míticos.

O primeiro ponto refere-se à situação da crise devastadora pela peste negra, ao desaparecimento da segurança; à desordem e à situação de morte e violência que se tornam mais visíveis. O segundo, ao fato de os judeus parecerem indiferentes a Deus e cometerem os mais terríveis crimes. Já no terceiro, observa-se uma violência contra

¹¹ Carga vítima são as características de uma vítima escolhida por unanimidade. Uma vítima pode apresentar várias cargas vitimárias que diferem a cada ambiente/sociedade. Como exemplo, citamos os doentes, marginalizados, conchos, cegos, deficientes. São diversas cargas que podem ser associadas à escolha das vítimas. Na atualidade, fazer parte de algum partido político, viver determinada orientação sexual, pertencer a uma religião afro-descontente, ser ateu etc., pode ser uma carga vitimária. Salientamos que são características associativas, jamais correspondentes aos indivíduos que jogam as cargas vitimárias.

os judeus. E por fim, no quarto ponto, nota-se que a violência contra os judeus é uma forma de purificação.

Essas características trazem algo típico de vários textos antissemitas que não precisam ser apenas textos escritos, mas que estão impregnados na linguagem das próprias comunidades de pessoas, povos e culturas. O que se mostrou, nesse esquema significativo, foi que essas mesmas características sobre um dado da realidade da Idade Média são observadas também em vários mitos, em várias culturas e épocas.

Nessa lógica interpretativa, pode-se dizer que,

Encontramos a peste, a indiferenciação, a violência intestina, o mau-olhado da vítima, a *hibris* ímpia, os crimes contranatura, o envenenamento da comida ou da bebida, a expulsão ou o assassinato dos bodes expiatórios, a purificação da comunidade (GIRARD, 2009, p. 156).

Assim, para compreender as características da escolha de um bode expiatório (uma vítima), é preciso captar a força violenta de uma coletividade em um contexto. Logo, numa situação de crise, a coletividade joga toda carga à vítima que é responsabilizada pela situação de crise e só ela mesmo pode trazer o equilíbrio à comunidade. Afirma Girard que “a coletividade cria para si própria a ilusão de reconquistar uma espécie de controle sobre seu próprio destino” (GIRARD, 2009, p. 158).

Como já expostos, o termo “referente” tem uma importância singular nas ideias de Girard, haja vista que carrega o sentido de base, local de onde emerge todo texto, tanto os míticos como os textos de perseguição. Na base referencial, o estudioso assegura a presença do bode expiatório, amplamente despercebido pela compreensão dos textos. Por isso, no que diz respeito aos dados referentes a um texto, não se pode esquecer que existem informações extratextuais que passam despercebidas. Pois, nesse sentido, “ninguém lhe pergunta com seriedade de onde ele está falando. Ninguém o considera suspeito de segundas intenções religiosas quando ele descreve o bode expiatório. Ninguém enxerga nele um místico de violência” (GIRARD, 2009, p. 160).

Por um lado, pode-se observar a exposição de um linchamento. Por outro, há a tendência em dar menos importância àquilo que favorece essa releitura, pois se pensa cair nos mesmos critérios e interpretações dominantes. E nesse caso, os estudiosos

expressam que há sempre uma justificativa em afirmar que são dados de outros lugares, mas para Girard diz que é o mesmo chão da realidade, o mesmo referencial. Para isso é necessário ver com mais atenção à relação entre os textos de perseguição e os mitos e seu chão de onde são produzidos.

3.1.2. Os textos de perseguição e os mitos

O que muitas vezes está em jogo entre a visão universalista dos mitos e os textos de perseguição é que, nessa última, é possível compreender a presença da vítima, as suas características, a sua escolha e os traços de decifração. Por outro lado, nos mitos, há uma tentativa de esconder a verdade, não revelando a origem da violência.

De acordo com Girard, “a presença do texto de um bode expiatório já identificado obriga-nos a levar muito a sério qualquer alusão à violência coletiva” (GIRARD, 2009, p. 162). Ao perceber características sobre uma vítima, deve-se atentar para base, onde há uma referencialidade, mesmo oculta, como por meio da presença de uma ação coletiva, que se sobressai discretamente. Às vezes, isso é impossível de perceber, mas lendo pela lógica mimética, ou sob a dos textos de perseguição, fica explícito elementos que estejam camuflando a realidade.

No entanto, uma coisa são os textos de perseguição, outra são textos os mitológicos. Nesses últimos, nem sempre pode-se encontrar vestígios sobre tais referencialidades, isto é, não se encontra-se a presença dos culpados, das vítimas. Isso demonstra, praticamente, a ausência de bases referenciais, na maioria das vezes. Logo, há uma dificuldade de decifração da leitura da mitologia, por exemplo. Vale ressaltar que, Girard defende que isso não quer dizer que os mitos não sejam decifráveis, porém, não teria clareza óbvia como os textos de perseguição, pois, diz ele que, “a nossa capacidade de decifrar os textos de perseguição começou para aqueles de nosso próprio mundo, e porque não conseguimos entendê-las para além de suas fronteiras” (GIRARD, 2009, p. 163).

é importante ressaltar que tais textos estão dentro de um universo no qual o homem encontra-se inserido. Isso torna mais possível a inteligibilidade de decifração. Porém, pode-se perguntar: será que nos outros universos textuais mais tardios fazia-se presente características de perseguição ou estaria ausente? Para Girard,

É preciso perguntar se essa ausência provém do fato de que, nesses universos, a perseguição não existe, que ela seria um comportamento do qual possuímos o monopólio, ou se a ausência é apenas aparente, se não somos enganados pelo fato de que a perseguição, nos outros universos, nunca se torna explícita como tal. Ou ela se inscreve em nenhum texto, ou ela se inscreve sob uma forma transfigurada (GIRARD, 2009, p. 163).

Afinal de contas, os textos de perseguição, nas suas bases, teriam também dados mitológicos? E ainda, nas culturas em que existem mitos, haveria dados de perseguição? De fato, pensa-se que a ideia de perseguição esteja totalmente ausente nas sociedades primitivas, pois não conseguimos captá-la claramente. O que chega, muitas vezes, precisa de um olhar mais amplo, devido à transmissão religiosa dos textos. Possivelmente, o ser torna-se incapazes de perceber os dados de uma base sobre o mecanismo fundante de uma sociedade. Isso parece ser impossível, de imediato.

Adotar um olhar romântico da realidade faz com que não se capte o que está subjacente as letras da poesia, das narrativas e, conseqüentemente, dos textos míticos. Entretanto, vale ressaltar que, se capte e se interprete mais os dados de perseguição e as entrelinhas dos mitos hoje, isso só se tornou possível pelo fato de que, cada vez mais, se questiona sobre o porquê da violência nas sociedades e tão crescentes nos dias atuais, até mesmo de uma forma sistêmica-estruturada.

Por outro lado, se os questionamentos fossem feitos às culturas primitivas, isso pareceria sem valor algum, sem o menor sentido. Por isso, diz Girard que “nos universos primitivos nossas afirmações seriam impensáveis; mesmo que houvesse pessoas que a fizessem, elas seriam totalmente ininteligíveis” (GIRARD, 2009, p. 164). Portanto, é graças ao nosso tempo, à nossa capacidade de captar tais compreensões, bem como às possibilidades interpretativas daquilo que era intransponível ou mesmo encoberto por um saber que ainda era incapaz de ser compreendido. No entanto, o saber sobre os dados já estavam presentes. Seria impossível captar sem as abordagens que temos a partir da linguagem de perseguição atual. Assim, Girard afirma que “os fenômenos de perseguição de que falamos não se revelariam como tais, eles só apareceriam sob a forma irreconhecível da mitologia, filtrados pela sacralização das vítimas” (GIRARD, 2009, p. 164). Nada mais que isso.

Se hoje defende-se que a ciência avançou no conhecimento sobre o próprio ser humano, também avançou sobre o conhecimento de uma maneira mais ampla. Esse fato é tão importante que certas ciências são frutos de nossa época mais recente, como antropologia, sociologia, psicologia e outras. Elas têm as ferramentas e métodos atuais. Assim, é preciso perceber que ocorreu o avanço no que diz respeito a compreensão da violência no passado, nas culturas e em todos os lugares da terra. Isso se deu, dentre outras razões/formas, por meio de narrativas fictícias e históricas.

Sobre essas narrativas, muitas vezes, tem-se a capacidade de interpretar os sinais da violência na humanidade, os quais podem ser intitulados de características de perseguição. Todavia, nunca se avançou sobre as bases da mitologia, porque, o que tem é aquilo que captou, segundo as interpretações que chegaram até atualmente. Assim, percebe-se que há muito a se descobrir sobre o que está por trás dos mitos, e muito menos, sobre seu mecanismo fundador, tanto religioso quanto cultural. Esses estavam impregnados de uma fase histórica de difícil acesso. Tudo era uma só ação, um sistema interligado com as normas próprias indecifráveis a alguns. Porém, isso já era uma constatação. Era tão tal que havia uma sociedade que tentava frear a violência e, ao mesmo tempo, com seus mitos e ritos impedia o desenvolvimento, cessava com um aspecto divino que parecia totalmente invisível e incompreensível. Assim, Girard diz que

Tudo sobre o que estamos falando neste momento pode ser remetido ao mecanismo de reconciliação vitimária que escapa cada vez mais ao desconhecimento[...]fora de nossa sociedade, esse mecanismo é sempre invisível, por se encontrar em recuo, por se manter por trás dos homens (GIRARD, 2009, p. 165).

É importante voltar às perspectivas dos dados da mitologia; nessa conjuntura, mesmo não precisamos ser especialistas ou teóricos demais para poder falar deles. Retorna-se para ressaltar apenas aspectos significativos de um esquema que faz parte da nossa forma de linguagem, a qual pode ser adotada para ler a realidade. Muitas dessas formas são herdadas culturalmente. Ou seja, essa maneira de ler e interpretar os mitos estão imbuídas de uma abordagem dentro dos nossos critérios culturais próprios. No entanto, será que de fato adentra-se no profundo das origens e das suas significações? Nesse caminho aberto, “fora de nossa cultura, ninguém mais descobriu, não o encontramos em nenhum lugar e até entre nós ele tem algo

misterioso no modo como o utilizamos, sem jamais olhar para ele” (GIRARD, 2004, p. 145).

Esse mistério é algo que exige uma investigação capaz de chegar na sua originalidade. Então, o que teria nas suas profundezas, ou o que se tem para observar melhor? Se ainda existem diversas discórdias e desavenças culturais, é porque ainda o ser humano não evoluiu, e não diferente de todos que já o antecedeu. Isso tem algo que revela a nossa incapacidade de questionar por quais motivos gira-se em torno dos mesmos problemas e não captamos quais as fontes que levaram a gerar conflitos e divisões e, conseqüentemente, encontrarmos resolução para tais.

Diante desse cenário, vê-se que a realidade ainda precisa ser analisada. Nesse caso, a importância de averiguar em outras literaturas é fundamental para a compreensão da nossa humanidade e suas questões ocultas, para que sejam, aos poucos, descobertas, expostas novas compreensões.

Para adentrar nessa humanidade que parece ser indecifrável, Girard utiliza textos antigos, cujo objetivo é trazer luzes que demonstram características independentes das categorias culturais costumeiras, mas que têm muito a ver com a humanidade. Um dos exemplos adotados é o texto de Guillaume de Machaut, a partir do qual verifica-se a força de desmistificação que faz pensar a respeito de uma realidade associada com as lógicas míticas da culpabilização social. Mas, é nessa desmistificação que se encontram as características básicas para evitar os maus entendidos textuais.

A referência a esses textos são possibilidades de mergulhar em tantos outros textos posteriores. A verdade do texto está lá, mesmo que não nos aprofundemos nele e em suas fontes do passado. A verdade estará sempre a favor daqueles que dela beberem, de modo que se possa ultrapassar as aparências textuais e os vícios culturais para desvendar sua verdade misteriosa. Mas, o caminho girardiano não foi esse, de limitar-se ao passado. Ele deu passos significativos para as releituras de textos antigos com perspectivas bem diferentes, como é o caso dos mitos ou da mitologia. Os mitos, para o autor, apresentam diversas características – até mesmo sobre o próprio conceito de mitologia – têm aspectos mais profundos e reveladores para vários contextos e culturas, além de revelar dados e conceitos universais.

De forma geral, entende-se que os mitos são diversas narrativas, orais ou escritas, realizadas por um determinado povo. Falam a respeito de seres diversos, deuses, animais, homens, bem como da relação dos seres humanos com as forças da natureza. Assim, diversas culturas criaram suas narrativas simbólicas para ensinar as origens do universo, dos seres humanos, das guerras, das discórdias e tantas outras estórias. Quando se fala no conjunto dos diversos mitos na humanidade ou num determinado povo, conceitua-se a mitologia.

Os ensinamentos que esses textos transmitem são sempre para mostrar diversos conceitos e dados das origens da existência, como também, aquilo que influencia um padrão social carregado, muitas vezes, de características heroicas. Esses ensinamentos são vistos, possivelmente, como imagens divinas e, de certo modo, de difícil conquista e até impossível.

Na visão de Bruno Bettelheim, na obra *a Psicanálise dos Contos de Fadas (1978)*, na sua explicação sobre os mitos gregos e sobre as histórias religiosas, vê-se que essas produções possibilitaram a formação da humanidade, trazendo uma carga de sentido que está presente num espaço interior, mais profundo do ser humano. Ele destaca ainda que os mitos trazem características próprias para alimentar a imagem de um modelo social. Nas histórias havia, por exemplo:

Hércules, cuja história de vida mostrava que não está abaixo da dignidade do homem mais forte, limpar o estábulo mais imundo; [e] de São Martim, que cortou seu casaco ao meio para vestir um pobre mendigo (BETTELHEIM, 1978, p. 32-33).

Para este autor, não só é importante a formação do conhecimento a humanidade ter utilizado os mitos para passar sua própria construção cognitiva, mas destaca que, a partir de Freud, ela teve também novas leituras sobre esses determinados textos, como dados psíquicos. Por essa razão, há pouco tempo que se tem novos meios de reler as referências culturais das sociedades.

Na visão de Bettelheim (1978), alguns textos foram reinterpretados, relidos e revistos na modernidade, a partir dos quais foi possível perceber questões psicológicas, a exemplo de Édipo. Nessa obra, “tornou-se a imagem pela qual compreendemos os problemas sempre novos, mas velhíssimos, que nos colocamos pelos sentimentos complexos e ambivalentes acerca de nossos pais” (BETTELHEIM,

1978, p. 33). No entanto, o estudioso traz uma visão sobre os mitos a partir dos dados teóricos da suspeita freudiana e sua contribuição para o desenvolvimento humano.

Segundo Bettelheim, no mito de Édipo, por exemplo, “Freud se referiu a essa estória antiga para dar-nos consciência do inescapável caldeirão de emoções com que cada criança, a seu próprio modo, tem que lidar numa certa idade” (BETTELHEIM, 1978, p. 33). Como se vê, trata-se de questões psicológicas que estão enraizadas nas perspectivas freudianas.

os dados mostram que, os mitos dão pistas do aspecto humano. São típicas características freudianas e o que ele fala de misterioso que está mais voltado por uma via de acesso dos dados do interior de cada pessoa. De fato, não se aponta para uma compreensão de que os mitos foram construídos por uma coletividade que assegurava seus modelos, seus interesses, suas seguranças e mesmo, o equilíbrio social. Como se vê, passa longe da perspectiva que Girard aponta pela sua antropologia mimética.

Por um lado, a perspectiva de Bruno Bettelheim defende que os mitos, as estórias de contos de fadas não têm nada a ver com o exterior por outro, ele aponta que “possa começar de forma bastante realista e ter entrelaçados os traços cotidianos” (BETTELHEIM, 1978, p. 33).

Assim o caminho que Girard assegura é que essas estórias estão profundamente ligadas aos dados da realidade. Não é mera interpretação interior. Os mitos ou as estórias dos mitos estão carregados de toda carga exterior; o que Girard fala quando se refere aos dados de referencialidade. Essa, por sua vez, se encontra na realidade cultural de cada época. Assim, para muitas culturas, o mito só teria seu valor de consagração quando fossem redigidos. Entretanto, até chegar às diversas formas de descrição do tempo presente, houve muitos processos de interpretação e descrição.

Nesse sentido, segundo Bettelheim, nos mitos, se observa que,

Antes de serem redigidas, as estórias ou eram condenadas ou amplamente elaboradas na transmissão através dos séculos; algumas estórias misturavam-se com outras. Todas foram modificadas pelo que o contador pensava ser de maior interesse para os ouvintes, pelo que eram suas preocupações do momento ou os problemas especiais de sua época (BETTELHEIM, 1978, p. 34).

Pode-se, com isso, perceber que nas intuições de Bettelheim, os mitos foram sendo modificados ao longo dos tempos, possivelmente para falar de uma realidade que deveria ser relatada e não como de fato era. Com isso, em certos casos, perde-se suas bases referenciais. Mesmo assim, não se restringe apenas a uma visão interna do escritor, fala de uma base da realidade coletiva de um povo, de um contexto. Ele não está isento dos dados das vivências sociais e culturais.

3.1.3. Os aspectos coletivos sobre a vítima nos mitos

Os seres humanos culturalmente revelam-se como seres que estabelecem entre si relações e trocas. Entretanto, nem sempre esses vínculos são os melhores possíveis. Essa constatação está presente nos mitos. Todavia, também se percebe nesses textos que as relações humanas são conflituosas, ainda que se tente, de alguma forma, esconder ou tentar camuflar a existência de tais conflitos. Bettelheim vê que “o herói da cultura se apresenta ao ouvinte como uma figura com a qual deve rivalizar na sua própria vida, tanto quanto possível” (BETTELHEIM, 1978, p. 34). Nesse raciocínio, Girard capta, em suas pesquisas e análises dessas narrativas, que aquilo que escapa é justamente “a violência coletiva contra a vítima arbitrária” (GIRARD, 2009, p. 155). Isso, Bettelheim já destacava sobre a presença constante dos aspectos de rivalidades nos mitos e é disso que Girard capta nas bases mitológicas efetivamente.

Não só a rivalidade, mas os aspectos da violência, cujas circunstâncias são coletivas e são deixados de lado. Para isso, é importante observar o que realmente se revela, tanto no texto quanto na oralidade, quando passam as características com seus estereótipos de violência. É sobre esses estereótipos que Girard analisou e que estão fundamentados no esquema dos relatos míticos. Esses são os dados observados por ele:

1) a descrição de uma crise social e cultural, ou seja, de uma indiferenciação generalizada-primeiro estereótipo, 2) crimes “indiferenciadores” -segundo estereótipo, 3) se os autores mencionados desses crimes possuem marcas de seleção vitimária, marcas paradoxais de indiferenciação- terceiro estereótipo (GIRARD, 2004, p. 37).

Nem sempre acontece que os estereótipos acima mencionados estejam todos presentes nos relatos para diagnosticar a existência de relações conflituosas. Estando pelo menos dois tipos, implica dizer que há pontos fundamentais para revelar a

presença da violência, seja numa crise social, nas escolhas de vítimas atribuídas pelas marcas vitimárias ou na responsabilidade de uma crise.

Mas, nem sempre se seguiu esse caminho de interpretação dos textos, principalmente, os que estão sendo aqui tratados pelas abordagens de Girard. Para ele, é muito caro o conceito de perseguição, entendendo-o como o maltrato sistemático de um indivíduo, a vítima, por um grupo. Conforme Girard, o ser humano é ainda incapaz de utilizar os meios necessários para identificar a violência, porque tem uma carência que o impede de decifrar aquilo que tem como dados escritos ou orais. Mas, se tiver os meios necessários, o mito é o meio através do qual se pode observar esses traços em todas as culturas.

Buscando esclarecer as características de perseguição vistos nos mitos, Girard tentou mostrar usando os pontos chaves dentro do próprio texto. E para sustentar que sua ideia tinha coerência, em se tratando dos textos fundamentais que traziam ou revelavam as características vitimárias, utilizou primeiramente o texto grego de Sófocles, que é o mito de Édipo. Para ele, essa obra traz todos os tipos do modelo de perseguição ou dos estereótipos, conforme destaca na obra *O Bode Expiatório* (2004).

Assim sendo, no texto de Édipo ele mostra vários estereótipos de perseguição: primeiro a peste na cidade de Tebas, uma crise social; segundo, Édipo mata o pai, crime, e casa com a mãe, portanto, parricídio. É preciso a expulsão do monstro para que a paz reine, pois isso é um contágio que precisa ser eliminado. Terceiro, ele é um enfermo, um coxo. Quarto, ele é um estrangeiro que chega como desconhecido. E, por último, ele é o filho do Rei, o herdeiro do trono. Esses são os pontos centrais que mostram a carga vitimária jogada em Édipo. Ademais, Girard ainda considera que a personagem tem tudo para atrair forças negativas e destruidoras para si devido à sua quantidade de marcas, desde o seu nascimento: ser criança, coxo e filho do rei. O decreto para matar na sua tenra idade já era uma das marcas vitimárias presente em Édipo.

Tudo isso indica uma descrição que faz com que se tome partido por uma ótica totalmente indiferente à história de Édipo. Não se tem a postura de defesa, mas de condenação de Édipo. É a história de perseguição que está em jogo, a qual apresenta um culpado pela responsabilidade da crise social de Tebas; não a

preocupação com possibilidade de inocência do protagonista. É uma linguagem totalmente carregada das perspectivas dos perseguidores, destruidores, os que imploram por vítima e, nessa história, deleitam-se. Nesse contexto, Girard vê que, possivelmente, algum culpado poderia ser totalmente inocentado.

São vários os contextos que justificam essa situação. As multidões enfurecidas em um dado cenário, inconscientemente, jogam suas cargas sem a menor clareza nas suas ações. Isso se vê tanto nos mitos como em vários textos ao longo da história: a tendência de culpabilizar certos grupos, classes ou pessoas, como faísca acesa em direção a um membro social que aleatoriamente tem sinais vitimários, e sobre ele descarrega toda culpabilização.

Como exemplo, há o caso que Girard observa sobre as caças às bruxas na Idade Média, que têm relações parecidas com as acusações mitológicas. Ele observa que essas mesmas características não foram diferentes na acusação que Nero fez aos cristãos no primeiro século do cristianismo, ao incendiar a cidade de Roma culpando os cristãos. Aqui também está a perspectiva do linchador, que segundo Girard, não são simples escritores ambulantes que criaram suas histórias ao acaso tanto das histórias dos cristãos e da caças as bruxas. Ele destaca assim que,

A imaginação que inventa esse tema não é a dos literatos solitários que lambem os beiços; também não é do sujeito inconsciente psicanalítico, e sim o inconsciente dos perseguidores; o mesmo que inventa o infanticídio ritual dos cristãos no império romano e dos judeus no mundo cristão. É a mesma imaginação que inventa a história dos rios envenenados durante a peste negra (GIRARD, 2004, p. 42-43).

Nesse sentido, “o mito de Édipo não é um texto literário como os outros, e não é um texto psicanalítico; por conseguinte, é um texto de perseguição que convém tratá-lo” (GIRARD, 2004, p. 43). Olhando os mitos, não é preciso ir longe para perceber os dados persecutórios, principalmente, os quatro tipos abordados por Girard. Todavia, não quer dizer que seja um caminho fácil essa leitura e interpretação. Por isso, ele segue pelos dados das representações persecutórias, argumentando que “elas irão nos permitir referir a violência coletiva à sua verdadeira origem, mesmo no caso de mitos que não contém nenhum estereótipo da perseguição” (GIRARD, 2004, p. 51).

Outra característica que Girard aborda no estudo dos mitos é a decifração do sagrado. Nos textos históricos, as vítimas são profundamente reveladas como odiadas. Na mitologia, essas vítimas são sacralizadas pela presença do aspecto sagrado. Há nos mitos uma profunda crença do sagrado no que diz respeito à culpa e à responsabilidade que se joga sobre uma vítima. Há a crença também naquilo que destaca o estereótipo de acusação. Por isso, Girard esclarece que a presença sagrada acontece devido a,

Vastas camadas sociais se encontram às voltas com flagelos tão terríveis como a peste ou por vezes com dificuldades menos visíveis. Graças ao mecanismo persecutório, a angústia e as frustrações coletivas encontram uma satisfação vicária sobre vítimas que facilmente provocam a união contra elas, em virtude de sua pertença à minoria mal integrada etc. (GIRARD, 2004, p. 61-62).

Constata-se que existe uma cegueira no esquema de perseguição que não toma consciência nem da violência, nem mesmo na escolha da vítima. Porém, é olhando a lógica da perseguição que se pode captar o que está por trás dos mitos, ou o que se esconde em um mistério. No entanto, o que se revela é a cultura do linchador coletivo e a morte de vítimas.

Para Girard a “vítima é o bode expiatório. Todo o mundo entende perfeitamente essa expressão; ninguém hesita sobre o sentido que é preciso dar” (GIRARD, 2004, p. 62). O que ele quer demonstrar no bode expiatório é a revelação de uma vítima, ou das várias vítimas julgadas culpadas de uma realidade contextual. Esse é mecanismo, portanto, da interpretação do que está no seio da linguagem mítica, na culpabilização de vítimas como responsáveis pelas crises e calamidades sociais. O aspecto apresentado é justamente um sistema de perseguidores que age de forma ingênua. Aqui, os perseguidores não se dão conta dessa perseguição. Nesse caso, para ele, o bode expiatório destaca como “a crença dos perseguidores na culpabilidade de sua vítima, seu aprisionamento na ilusão persecutória que não é uma coisa simples, como se vê, mas um verdadeiro sistema de representação” (GIRARD, 2004, p. 63).

Seguindo as análises de Girard, para se ter uma compreensão do conceito do bode expiatório, é necessário a decifração através das representações persecutórias que nas sociedades passadas, seria impossível. Antes da modernidade era impossível compreender “a ideia de que as multidões e até sociedades inteiras podem

encerrar na prisão de suas ilusões vitimárias. Caso tivéssemos tentado explicá-la para eles, os homens da Idade Média não a teriam compreendido” (GIRARD, 2004, p. 64).

Assim, para os séculos passados, era totalmente impossível interpretar desse modo as figuras tidas como culpadas e a força da multidão linchadora. Numa leitura geral, o que os mitos mostram é uma característica de tranquilidade e uma ordem social que acontece após um desequilíbrio ou uma crise. O ponto de união, de apaziguamento, de ordem na desordem é relatado na figura de um bode expiatório, uma vítima sacrificada.

A causalidade de tudo é atribuída à figura do bode expiatório, cujos perseguidores o fazem como forma passiva de isentarem as suas próprias as suas responsabilidades. Assim, as causalidades não têm nada a ver com as situações naturais que se apresentam como aspecto de crise. No fim, o que está em jogo são as relações sociais. Por isso, Girard salienta claramente que, “os bodes expiatórios não curam, sem dúvidas, nem as verdadeiras epidemias, nem as secas, nem as inundações, mas a dimensão principal de toda a crise é o modo pelo qual ela atinge as relações humanas” (GIRARD, 2004, p. 67)

Todo o aparato tenta convencer os indivíduos de que eles não captaram algo, colocando-os numa cegueira de um sagrado que foge de sua compreensão. Essa cegueira fica no convencimento do bode expiatório que “age apenas nas relações humanas perturbadas pela crise, mas dará a impressão de agir igualmente sobre as causas exteriores, as pestes, as secas e outras calamidades objetivas” (GIRARD, 2004, p. 68).

Para convencer da responsabilidade da crise social, o poder do bode expiatório é capaz de imortalizar e inventar uma força transcendente e, ao mesmo tempo, é profundamente sobrenatural. Assim, nos mitos, esse poder é altamente eficaz pela sua capacidade que ultrapassa as relações éticas e a capacidade de captar as realidades mais profundas, pois sua linguagem nos escapa. Por isso, Girard fala da força que ultrapassa milênio, na qual a comunidade se reconcilia com ela mesma, mas para isso “é preciso, esta polarize efetivamente de todas as suspeitas, tensões, e represálias que envenenam tais relações” (GIRARD, 2004, p. 66).

Portanto, a eficácia na linguagem dos mitos assegura a culpabilidade de vítimas que são responsáveis pelas desagregações sociais. Ao mesmo tempo que pela unanimidade culpabiliza, pela unanimidade sacraliza essa mesma vítima. Essa sacralização é a grande brecha que se abre através das perspectivas dos relatos de perseguição. *Mutates mutandis*, os mitos, na sua forma de sacralizar os culpados e curadores das crises, revelam um sistema de linchadores que para sobreviverem, culpam pelas crises sociais aqueles que demonstram pelas suas características vitimárias.

A linguagem mítica é vista, por essa abordagem, como ocultadora do referente, da base real, mas não quer dizer que só exista ela que usa esse mecanismo. De fato, existe outra literatura que utiliza o mesmo caminho mimético com uma grande diferença: ao invés de ocultar os dados da realidade, ela denuncia o sistema de ocultação. fala-se então da literatura judaico-cristã. O sistema que está oculto nos mitos, Girard afirma que “na sociedade judaico-ocidental, ao contrário, ele sai pouco a pouco desse recuo e torna-se cada vez mais visível” (GIRARD, 2009, p. 165). Vê-se, desse modo, mais adiante, a iluminação sobre o mecanismo vitimário, e mais ainda, a denúncia sobre a violência sobre as vítimas inocentes e as perseguições injustas visivelmente reveladas no interior das Sagradas Escrituras judaicas-cristãs.

3.2. AS PERSPECTIVAS BÍBLICAS E A DEFESA A VÍTIMA

Como se observou anteriormente, nos textos mitológicos são fornecidas novas provas das intuições, no que diz respeito a força mimética vinculada à escalada da violência de um modo extremamente misterioso, mergulhada num aspecto sagrado em torno de uma vítima sacralizada. Mas, a grande novidade não foi a mitologia somente nua forma de ocultação desse mistério. O ponto crucial para Girard foi lendo as Sagradas Escrituras judaico-cristãs, porque, por meio delas, ele percebeu que havia outros aspectos no que se refere ao tratamento dado a vítima, o qual demonstrava um desfecho universal e de uma literatura que, desde os primórdios, revela “coisas ocultas desde a fundação do mundo” (Mt 13,35)

3.2.1. Releitura da cultura mítica pelas luzes da literatura judaico-cristã

A partir da leitura das Sagradas Escrituras, observa-se que em vários relatos apresentam, em grande escala, características conflituosas, mas também uma linguagem que combate, denuncia e revela os aspectos da violência sobre vítimas através de forças de unanimidades de uma forma explícita. A análise da literatura judaico-cristã traz dados reveladores daquilo que o mito tentava ocultar na sua inteligibilidade. Portanto, é vista, nesse caso, como uma desmistificação dos mitos, ao passo que denuncia o sistema coletivo que jogava todas as responsabilidades na vítima pelos cenários de desequilíbrios e desestruturação social.

Certamente, a grande diferença que se estabelece entre a perspectiva judaico-cristã e os mitos é o fato de que, no primeiro, não há a atitude de esconder os culpados nem muito mesmo de sacralizar as vítimas. Pelo contrário, há o desnudamento dos sistemas produtores de bodes expiatórios e, ao mesmo tempo, existe uma atenção para a defesa das vítimas de todos os tempos e lugares. Em outras palavras, sobre esse último aspecto, as escrituras bíblicas captam cegueiras sociais, porque nelas se percebe a preocupação em defender as vítimas e também de declarar sua inocência. Decerto, a literatura bíblica deve ser vista, de fato, como uma grande obra literária ocidental, mas com perspectivas diferentes e riquezas próprias em relação a tantas outras, em especial, a sua diferença com as obras homéricas, precisamente, no que diz respeito à postura em defender os inocentes condenados injustamente.

Nessa linha de reflexão, Girard aprofunda-se na obra *Aquele por quem o escândalo vem* (2011) em colóquio com Maria Stella Barberi, falando sobre os textos bíblicos como o avesso do mito. Também nessa mesma perspectiva, na obra *Eu vi Satanás cair como um relâmpago* (2012), ele expressa a unidade do Antigo e Novo Testamento no que diz respeito à defesa da vítima e, conseqüentemente, sobre a proibição do desejo de rivalidade. Se o mito, mesmo de forma inconsciente, expressa características que favorecem a escalada para rivalidade, as Sagradas Escrituras Judaico-cristãs sempre revelam essa rivalidade e combate-a. Contudo, Girard afirma que, já no Antigo Testamento, “começa pela leitura do décimo mandamento, que diz,

afinal, o seguinte: o desejo mimético rivalitário é proibido. O Decálogo já contém a proibição” (GIRARD, 2011, p. 99).

Como já visto anteriormente, ainda que isso pareça uma descoberta genuína de Girard, ele mesmo percebe que a defesa da vítima e a denúncia das relações de rivalidades eram pontos que recebiam grande atenção bíblica nos dois Testamentos. Ou seja, para o autor, esses pontos já não eram mais entendidos como sua própria intuição. Assim, a partir dos relatos dos Evangelhos, Girard percebe que há duas cronologias que precisam ser analisadas: cronologia histórica e cronologia da compreensão humana.

Para ele, a cronologia histórica tem sua contrariedade na ordem da compreensão. Também se percebe que o dado histórico traz informações do passado, do presente e do futuro. Por isso, o historiador e antropólogo que considera a tendência de ver os Evangelhos apenas numa pista para o que vem a ser, esquece-se da sua revelação de que os dados do passado também estão inclusos.

Entende-se, com isso, que o que marca de fato, para Girard, é que,

A cronologia histórica deveria começar pela evolução da espécie humana, acompanhada do aumento de poder do desejo mimético que gera as crises de violência assassina e distributiva para os grupos de homínidos” (GIRARD, 2011, p. 100).

Conseqüentemente, nessa linha evolutiva estaria presente aquilo que canalizava a violência humana através de certas formas sacrificiais, desde os primórdios da humanidade, quando se começa a refletir sobre o que estava nas bases dos sacrifícios. Logo, os Evangelhos trazem a releitura tanto das culturas de modo geral, quanto da cultura judaica, a partir da qual o Antigo Testamento já denunciava os bodes expiatórios escolhidos socialmente como culpados e fonte de reconciliação. Assim, Girard afirma que,

A expulsão de bodes expiatórios, fenômeno de reconciliação coletiva na origem de todas as culturas arcaicas. A ordem cronológica prossegue com o judaico e o cristão. Os Evangelhos são, pois, e ao mesmo tempo, o que vem ao final, do ponto de vista cronológico, e o que vem no começo, na ordem da compreensão (GIRARD, 2011, p. 100).

Consoante a isso, olhando a morte de Cristo, de um lado tem-se os dados da inocência, de outro, o seu desvelamento de tudo o que estava escondido, sendo totalmente antes incompreensível. Mas afinal, o que estaria escondido, e o que de fato

foi desvelado? No processo da morte de Cristo, o grande desvelamento é que “o mecanismo que designa e expulsa um bode expiatório e a dinâmica mimética que conduz a esse assassinato” (GIRARD, 2011, p. 100).

Nessa linha de compreensão, os Evangelhos são a ponte tanto para o passado da história quanto para o fim, mas são, principalmente, fonte de compreensão de um dado novo sobre a realidade. Por isso, configuram-se como grandes divisores de água para a compreensão humana sobre o olhar à realidade, dado que apresentam uma denúncia sobre as perspectivas míticas, por meio de uma releitura dos mitos.

Mas, afinal, quais são esses aspectos que compõem essa releitura da própria realidade? Os aspectos são vistos nas características de algumas figuras sociais que,

Nos mitos, tantos heróis sejam fracos, doentes, aleijados. Os Evangelhos dão sentido não somente à estrutura geral dos mitos, mas também a outros fenômenos que a Universidade e a ciência moderna nunca apreenderam (GIRARD, 2011, p. 102).

Mesmo com tanto avanço da modernidade, a sociedade não foi capaz de captar esses fenômenos, porque caiu totalmente no encanto pela linguagem mítica para ficar convencida, ao ponto de não perceber aquilo que se esconde ao tomar uma posição por ele. Isso dá a impressão de que nos mitos são de uma beleza extraordinária, sem que se considere a sua monstruosidade escondida.

Por outro lado, há a forma brilhante com a qual a literatura judaico-cristã escancara a linguagem mítica, revelando o que está por traz dos mitos, o assassinato coletivo ou assassinato fundador. Como exemplo, Girard visualiza no servo de Javé do profeta Isaías como aquele,

Que não tinha beleza nem esplendor [...], desprezado e abandonado pelos homens, [...] como pessoa de quem todos escondem o rosto” (Isaías, 53, 2-3). Essas frases nos assinalam os traços característicos do bode expiatório, e se aplicam muito bem às muitas personagens míticas (GIRARD, 2011, p. 102).

As personagens na linguagem mítica são vistas tremendamente como monstros sociais. As pessoas viram o rosto para as imagens apresentadas. O que se vê que o servo em Isaías é desprezado pelas características vitimárias que ele carrega em si. Mas, a monstruosidade não são suas características, são as formas que vão jogando nesse chagado, todas as culpas sociais. Ele, na verdade, é totalmente

transfigurado num típico bode expiatório. Essas características visualizadas nos textos bíblicos. Mas na releitura dos textos sagrados, na compreensão da morte de Cristo, por exemplo, muitos autores tomaram essa leitura do Servo Sofredor numa forma diferente, à luz de Cristo. Girard observa alguns textos bíblicos como “os Cânticos do Servo, assim como o livro de Jó, que são verdadeiramente imensos salmos; eles invertem a perspectiva mítica, viram do avesso o mecanismo vitimário, dando a palavra a vítima” (GIRARD, 2011, 102-103). Essa palavra à vítima tem muito a ver de como a bíblia expressa na sua linguagem, aspectos de uma realidade concreta.

Essa atenção aos textos bíblicos, como também aos textos Homéricos, no que diz respeito aos dados da realidade, já era observado por Erich Auerbach. O olhar de Auerbach não limitava os dados bíblicos, mas ele apresentava-os como um realismo típico da literatura ocidental, distinguindo “dois únicos paradigmas como fundamentais: o da Odisseia e o da Bíblia” (AUERBACH, 1946, p. 3-29 apud MENDONÇA, 2015, p. 44). Portanto, são dois polos fundamentais sobre os dados da realidade com suas peculiaridades no que diz respeito à cultura ocidental.

Especificamente sobre as narrativas bíblicas, José Tolentino Mendonça tem uma atenção no que diz respeito às compreensões do presente, principalmente, a relação do cristianismo com as outras culturas. Esse autor assegura a diferença entre o texto bíblico e o texto grego de Homero. Assim, para ele, nos dados bíblicos “há uma profunda (e, diga-se, conseguida) intencionalidade artística e uma concepção muito elaborada do real” (MENDONÇA, 2015, p. 44). Para Tolentino, a escritura bíblica tem muito mais relação com a realidade dos povos e culturas na sua forma de expressão. Consequentemente, como visto já anteriormente, Girard tem uma atenção à referencialidade do real nos textos. Essa referencialidade, Tolentino observa mais ainda nas Sagradas Escrituras.

No entanto, a perspectiva grega de Homero perpassa um caminho praticamente predeterminado. Dá a impressão de que tudo está pronto, sem tanta ousadia e abertura do real. Parece tudo perfeito e determinado. Nesses textos, Tolentino destaca que “ocorrerem as peripécias mais díspares, irrompem paixões violentas, enunciam-se perturbações e desfechos – mas tudo dentro daquela linearidade simples dos enredos predeterminados” (MENDONÇA-ÁLVARES, 2015, p. 44).

Outras características que ele traz em suas análises são as imagens em que os mundos grego e bíblico estão mergulhados. Nesse sentido, no primeiro, o mundo é traçado por uma imagem circular e que fecha no seu percurso onde tudo começa e termina no mesmo ciclo. No segundo, a vida está sempre a frente, sempre aberta e se manifestando. Nessa perspectiva, o mundo grego está mais voltado para aquilo que parece estar pronto, determinado; já no mundo bíblico, as possibilidades são imensas e infinitas.

Por isso, Tolentino assegura que essas imagens no mundo grego mostram uma variação em relação ao bíblico. No grego, “coloca a existência heroica a desenvolver-se nos limitados confins de um mundo senhoril. Na Bíblia, o enquadramento social é mais extenso e diversificado. São heróis o rei e o servo; o sacerdote, o profeta, a mulher, o guerreiro e o pastor” (MENDONÇA, 2015, p. 44). Diferente do cenário por meio do qual o mundo grego é configurado, a bíblia traz referencialidade no tocante à própria realidade diária e concreta da vida. Ela traz um retrato do cenário social tal qual ele é.

Tolentino traz ainda outras observações que Auerbach constatou. Entre elas, a construção dos personagens, tanto bíblicos como homéricos. Em Homero o que se pode captar na sutileza é um pouco de fenômeno psicológico. Dá-se a entender que há uma ausência da consciência nos personagens. Já os personagens judaicos,

São narrativamente desenhados com uma profundidade maior de consciência e de destino. A sua presença não é tornada circunscrita para gerar um retrato exaustivo. Às vezes basta um traço, um detalhe, uma pulsão do personagem, alguma coisa que se entrevê na distância, para recolher isso que cada um é único (MENDONÇA, 2015, p. 44-45).

No entanto, mesmo Tolentino mostrando uma perspectiva a partir da qual os textos homéricos têm um dado psicológico, eles não estão isentos da realidade. Pelo contrário, há uma sutileza nos mitos homéricos em tentar convencer que são apenas aspectos psicológicos que estão inseridos. Essa é questão de fundo em torno dos reais acontecimentos que passa despercebido aos leitores através da sua forma narrativa, não abrindo para as reais questões da realidade. Como observa, há uma diferença contextual entre os textos bíblicos e os textos de Homero. Isso, em contrapartida, traz a chave de reflexão que entra em oposição sobre as indagações que negam a singularidade do cristianismo.

As indiferenças a essa singularidade se fazem pela perspectiva de que há semelhança entre os textos míticos e os textos bíblicos. Na base de tudo, está a ideia da desqualificação do próprio cristianismo no mundo das demais religiões e culturas. Mas, de fato, o cristianismo tem algo singular que faz ver com outros olhos a realidade? Assim, os textos bíblicos, justamente, são as bases concretas para mostrar essa singularidade do cristianismo. Mas ela não implica dizer que se restringe ao cristianismo, mas é um dado que ele revela de como é possível o ser humano e/ou “as comunidades humanas, no exercício da liberdade, conseguirem resolver seus dramas sem escolher vilões e ídolos, mas pelo diálogo, pelo respeito e pela sabedoria, o esquema vitimário foi rejeitado” (GODOY, 2021, p. 101). Nesse sentido, em Cristo deslança uma realidade escondida no meio dos homens desde as eras primitivas.

3.2.2. A inocência das vítimas revelada

Um ponto fundamental nas perspectivas bíblicas é a sua atenção às vítimas. Mas afinal de contas, quais são as diferenças entre os textos míticos e os textos do judaico-cristão? A diferença que Girard observa é a mesma já vista pelo Filósofo alemão Nietzsche, que na tradição do “judeu-cristianismo, as vítimas são inocentes, e a violência coletiva, culpada. Nos mitos, as vítimas são culpadas, e as comunidades são sempre inocentes” (GIRARD, 2011, p. 81). Essa é a diferença emergida nesses textos ocidentais. Todavia, é uma briga histórica, uma hora outra sempre vem, como foi na época de Nietzsche, sempre na atitude de valorizar um certo paganismo em que o cristianismo parece não ter diferença. Mas é essa a diferença abordada por Girard.

Salienta-se que o ser humano não perde a sua natureza mimética, mas pela liberdade, nas perspectivas bíblicas falam de outro modo de agir, por outro modelo, não ao modelo que conduz a violência, ao sacrifício da opção do bode expiatório, mas ao modelo que enxerga as vítimas, e vítimas inocentes. Portanto, uma postura em defesa delas.

Nesse sentido, não basta um olhar simples da moralidade como fizeram alguns teóricos como Nietzsche, vendo as vítimas na literatura no judaico-cristão como uma fraqueza moral. É necessário perceber que nessa fraqueza moral está a riqueza moral em defender as vítimas e o que move-as em todos os tempos, não somente do passado, em Jesus Cristo e em tantas elas no hoje da história. Isso é

sempre um grito universal e esperança de todos os tempos. Esse grito é um pedido de socorro a Deus que escuta o clamar dos inocentes. Assim, nas vítimas defendidas pelos escritos judaico-cristão revela um aspecto escondido sobre a verdade de Deus que “escuta o grito do seu povo” (Ex 3, 6-8).

Segundo Girard, a verdade manifestada está nas vítimas, as quais, não foram vistas pela cultura moderna e nem se quer v ver no hoje da história. Nesse sentido, alguns estudiosos na modernidade igualavam os textos bíblicos aos mitos ou até mesmo inferior pelas suas características míticas. Mas isso acontecia pelo embate da razão que não aceitava um conhecimento fantasioso, como eles entendiam o mito, e conseqüentemente, associavam aos textos bíblicos. No entanto, eles não enxergavam a verdade moral, o que estava por traz dos mitos, a escolha das vítimas, que,

São bodes expiatórios designados unicamente pelo mimetismo. Elas são, pois, inocentes. Há no Judeu-Cristianismo uma coincidência entre a moral e a verdade que escapa completamente a Nietzsche e a todos os modernos, porque eles não veem o bode expiatório e efeito de unanimidade (GIRARD, 2011, p. 82).

Como se pode analisar, dois mundos descritos, o grego e o judeu-cristão. Para Girard, são duas maneiras de entender consciente ou inconscientemente aquilo que unem e o que desorganizam as sociedades. Desse modo, não parece algo tão simples e infantil do espírito humano, mas são relatos daquilo que unifica e o que destrói as relações humanas em seus relatos.

Para a teoria mimética, os textos míticos têm sempre a força tendenciosa de culpabilizar pessoas, classes, culturas, povos, indivíduos sem a mínima atenção crítica. São carregados de uma força inconsciente que as vítimas revelam grau de culpa e os linchadores estão aparentemente isentos de culpas. Há uma força de unanimidade contagiosa que oprime cegamente aqueles que são tidos como culpados. Entretanto, nos textos bíblicos revelam o contrário: Eles não nos enganam, não tentam maquiagem a realidade.

A teoria mimética faz entender uma lógica contrária aos mitos. E por esse caminho por esse caminho os textos judaico-cristãos mostram uma capacidade narrativa inerente que, “endireitam uma relação que está sempre ao revés nos mitos, a relação entre vítima isolada, impotentes, e as comunidades que as perseguem. Os

textos judaico-cristãos desvelam a verdade que os mitos dissimulam” (GIRARD, 2011, p. 83).

Enquanto um se caracteriza por produzir vítimas culpadas ou não, na eliminação, se opondo como característica de sua verdade, nos textos bíblicos há um desmoronamento desse sistema. Tudo parece cair por terra. Mesmo que ele funcione no contexto bíblico, seu funcionamento cada vez mais se mostrar frágil. Esse mecanismo que está inserido no mítico não funciona no bíblico, porque nesse se perdeu a força de unanimidade. Como se vê, há uma lucidez que abala a unanimidade cega. Assim, um pequeno resto de Israel é suficiente para “não deixar cair a profecia” (RAMPON, 2013, p. 501), um pequeno grupo iluminado pela luz da ressurreição, uma minoria que acorda e resiste criticamente. Antes caídos na unanimidade, são capazes de sair do círculo mimético conflituoso. Nesse sentido, o argumento de Girard sobre os textos bíblicos mostra que a força de unanimidade nos “dois Testamentos, funciona tão mal, que é revelada a verdade inteira sobre os bodes expiatórios e o mecanismo que os produz” (GIRARD, 2011, p. 84).

Nesse olhar sobre os textos judaico-cristãos pode-se observar não somente o caráter da tradição, mas também esse papel minoritário que é capaz de influenciar na composição dessa linha de defesa sobre as vítimas. Essa característica, mesmo minoritária, perpassa as linhas das Sagradas Escrituras em contraposição mítica. Em vez de unificar a unanimidade coletiva violenta, desestrutura a máquina produtora de vítimas. Nesse sentido, o Novo Testamento, em especial,

Os sinóticos fazem Jesus ver que ele traz a guerra e não a paz. João faz ver que, por onde quer que intervenha, Jesus provoca dissensões. A irrupção da verdade destrói a harmonia social fundada sobre a mentira das unanimidades violenta (GIRARD, 2011, 84).

A bíblia não abre mão desse papel, dessa missão. Por esse fato, as escrituras se compreendem como aquela que não traz a paz, mas contradiz os sistemas promotores de paz baseadas e falseadas pela lógica violenta e injusta onde não dar espaço ao mínimo de esclarecimento, pois abrir mão para essa reflexão de abertura é sua queda, é sua destruição. É um auto desmoronamento. Isso é a verdade mítica desmitificada. Essa paz realmente nos textos bíblicos não tem esse compromisso, porém, sofre suas consequências, ao pôr em xeque as estruturas passivas e carregadas de violências. A violência gerada ou a guerra travada acontece pela

ruptura e negação dos sistemas unânimes, inconscientes que pautam o sistema mítico.

Nesse sentido, também pode-se ver frutos de ações não sacrificiais como é “o que mais surpreende, ao sair do mítico, é a humanidade de um José, de uma Jó, dos profetas, e de todas as vítimas reabilitadas que a Bíblia é repleta” (GIRARD, 2011, p. 86). Não é um deus segundo os heróis gregos, mas, no entanto, a característica de vítimas reabilitadas sem cargas miméticas de violência, com uma força presente de grande responsabilidade. Essas vítimas não se contaminam pelo veneno mimético dos linchadores, mas são tomadas por outro modelo vital que revitaliza a vida e a relação pelo modelo do Deus bíblico.

3.2.3. O Deus bíblico: defensor das vítimas

As vítimas reabilitadas são carregadas de uma força e, mesmo sendo minoria, são denunciadoras de uma violência que todo ser humano carrega inconscientemente e pensa ser verdade. Elas trazem uma nova consciência humana e social, mesmo participando de todo processo vitimário. O processo que se desenvolve nos textos bíblicos é muito semelhante, mas a grande diferença é a postura que emerge da vítima na bíblia: ela não se torna sacralizada, nem exige vingança, ao contrário, passa pela unanimidade como qualquer ser humano, como os apóstolos passaram no sacrifício de Cristo em sua negação. Do mesmo modo, José do Egito, Jó, o servo sofredor. Há em cada vítima uma inteligência que intrinsecamente move para uma ação que ultrapassa as dinâmicas miméticas violentas.

Muitas figuras bíblicas passam pelo processo, saem dele e não exigem linchamento nem represália. Pelo contrário, são profundamente atentas aos círculos miméticos e não deixam contaminar. São resultado de um espírito humano que conhece a sua mimesis conflituosa, mas não assumem o caráter mítico de culpabilizar os outros. De outro modo, essas vítimas percebem toda carga de unanimidade e rompem o ciclo de responsabilizar outros; o que quebra a lógica mimética violenta e leva a assumir uma nova postura amorosa e reconciliadora na liberdade gratuita. José, por exemplo, sente até a ousadia de vingar os irmãos, mas não faz. Os amigos de Jó culpam a Deus, culpam a sua fé e a sua família. Pedro é questionado no Pórtico de Salomão, mas nem por isso a vítima ressuscitada não se encontra com Pedro e os

demais com uma atitude de represália pela traição, todavia, sabe da cegueira dos seus seguidores em não entender o que movia o Filho de Deus.

Nesse caminho, chega-se a uma compreensão de que as Sagradas Escrituras têm uma peculiar atenção no tratamento às vítimas. De maneira contrária, os mitos têm a capacidade de convencer de que os problemas humanos e sociais – ambientais, existenciais, entre outros, atualmente – têm seus culpados que, por meio da força violenta, precisam ser expulsos e exterminados. Há discursos circulares, que sempre culpabilizam os outros, sem perceber as motivações político-sociais que estão implícitas nessa ação. Essa forma de culpabilizar está carregada de uma profunda insensatez ou mesmo inconsciência, que é a incapacidade de fazer uma autocrítica da realidade.

Diversos são os textos destacados por Girard, a partir dos quais ele mostra a inocência das vítimas e destaca suas marcas vitimárias. Mas, enquanto nos mitos apresentam as três fases do ciclo mimético: crise, violência coletiva e divinização da vítima; nos relatos bíblicos existe uma quebra, “nunca existe Deus divinizado nem vítima divinizada” (GIRARD, 2012, 160).

Nesse sentido, Girard relaciona a história de José do Egito com a de Édipo da cidade de Teba na Grécia. Ambos são expulsos e carregam a marca de estrangeiros. Além disso, ao que se pode analisar, as duas literaturas centralizam ou se deparam com processos miméticos e com expulsões violentas. No entanto, o que se observa é que “no mito, as expulsões do herói são sempre justificadas. No relato bíblico elas nunca são. A violência coletiva é injustificável” (GIRARD, 2012, p, 162).

Nesses dois relatos encontram-se pontos semelhantes e diferentes entres os dois heróis, já um é acusado pela chegada da peste, associado ao parricídio e não pode fazer nada. Ele se convence da sua culpa dita pela unanimidade e só tem um jeito para resolvê-la: aceitar que é culpado e ser expulso. Já José, no seu país estrangeiro, não tem nada a ver com a crise social, mas administra e protege de tal situação crítica seu país.

Os mitos afirmam que a expulsão do herói sempre faz parte do seu artifício. O relato bíblico não precisa dessa ilusão de satisfazer condenando pessoas. O processo que se conclui pela mitologia é culpabilização de Édipo, enquanto o

processo atribuído a José tem como desfecho a sua inocência. Por um lado, os textos bíblicos destacam essa atenção às vítimas, e os acusadores são culpados de fato. Por outro, os mitos acusam e culpam vítimas, depois, escondem seus culpados. Nesse sentido, Girard considera que na literatura bíblica existe uma rejeição por essa forma de acusação mítica, pois se “reconhece nela a obsessão característica das multidões históricas contra todos aqueles que, por tudo e por nada transformam as vítimas” (GIRARD, 2012, p. 163).

Na Bíblia encontram-se muitas narrativas em que se percebe essa adesão decisiva na defesa da condenação das rivalidades miméticas. Essa defesa coloca Deus como primeiro aderente à causa dos violentados e reprovador da violência entre os seres humanos. Assim, ele não tem a ver com essa tendência humana de violentar, principalmente numa atitude cega, através da unanimidade coletiva. Esse divino não compactua com a ação de jogar as cargas de responsabilidade a algum indivíduo, sem a mínima oportunidade de escuta, de avaliação dos fatos, de apresentar uma autocrítica sobre as decisões unânimes.

Nesse sentido, Girard compreende que essa postura bíblica é a própria postura de Deus. Ele é o primeiro que toma partido pelas vítimas. Isso tudo para mostrar que “o Deus único é aquele que censura aos homens sua violência e que se apieda das suas vítimas, aquele que substituiu o sacrifício dos primogênitos pela imolação dos animais, e mais tarde critica até mesmo os sacrifícios de animais” (GIRARD, 2012, p. 176). Diversos outros textos focalizam a perspectiva da defesa da vítima ou da negação das ações de polarização violenta, aquelas que nascem da rivalidade mimética, proibida por Deus.

Na obra *Eu Vi Satanás Cair como um Relâmpago*, Girard começa falando dos dez mandamentos e analisa a proibição que deve evitar as relações conflituosas. Há o destaque especial diante das dez proibições; a mais radical delas é sobre o desejo mimético. Vê-se uma forte proibição da ação da violência na segunda parte do decálogo que diz: “não cobiçarás a casa do teu próximo, não desejará a sua mulher, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo” (Ex. 20,17).

A preocupação com o décimo mandamento é uma profunda advertência para o povo em meio aos outros povos. Em sua organização na experiência do deserto,

essas pessoas deveriam aprender a não cair na crise mimética e/ou em ciclos de violência coletiva.

Sbardella e Peretti, em um artigo publicado em 2019, na revista estudos teológicos, selecionam alguns textos bíblicos que Girard faz alusão. Vejamos:

Caim e Abel (Gn 4,8-16), o sacrifício de Isaque (Gn 22), José do Egito (Gn 37-50), a saída dos hebreus do Egito (Ex 6-15), o decálogo (Ex 20, 1-17), o livro do Levítico (Lv 1, 1-8; 19, 18), os profetas Isaías (Is 1, 11-16; 40-60;53), Jeremias (Jr 2,1-3;6,20) Oseias (Os 2,16-17; 6,6; 9,4-10, Amós (Am 5, 21-25)Miqueias (Mq 6,7-8) o livro de Jó e os Salmos (SBARDELLA; PERETTI, 2019, p. 52).

Tais citações tratam dessa defesa das vítimas, das crises miméticas e apresentam uma inclinação para as formas comuns de apaziguamento através do sistema do bode expiatório. No entanto, agora, com o desdobramento do não uso da violência. Sobre a história de José vimos anteriormente, como “um bode expiatório reabilitado” (GIRARD; ANTONELLO; CASTRO ROCHA, 2011, p. 218).

Olhando para o relato do Gênesis sobre Caim e Abel, qual é a defesa que Deus toma por Caim? Fica-se até sem entender como Deus toma partido por ele. Não seria por Abel essa defesa? De fato, o texto diz que Deus não aceita a atitude violenta de Caim, mas marca o assassino para que não o mate (Gn 4,15). Isso para dizer que a violência não deve ser seguida, não deve ter continuidade. Ele chama a atenção para que não cresça o ódio e a vingança. Pode-se entender a referida narrativa como uma nova lógica relacional da nova vida social. Se antes a cultura tomava isso como o linchamento coletivo visto como modelo, a marcação é a forma proibitiva de não proliferar a violência coletiva. Aparentemente, ela se encerra no episódio de Caim ao matar seu irmão.

Outro exemplo é o sacrifício de Isaac. Abraão, ainda influenciado pelas culturas de sacrifícios de crianças, toma outra lógica que, até então, não estava clara, mas coloca-a em prática, não sacrificando seu filho. Abraão rompe com o modelo cultural vigente. Mais adiante, os textos dos profetas tomam uma postura contra os sacrifícios que culturalmente eram produzidos. Há, portanto, a defesa de que Deus não tem nada a ver com os sacrifícios humanos.

Outra ilustração é a história de Isaías sobre o servo sofredor. Se pensava que ele era um chagado e deveria viver o sofrimento dado por Deus “e nós o tínhamos

castigados, ferido por Deus e humilhado” (Ex 53, 4). Aqui, Isaías já manifesta sua perspectiva sobre os sacrifícios, os quais, historicamente, foram reproduzidos e compreendidos como aspectos queridos pelo divino. O texto bíblico, em contrapartida, revela outro tratamento a essas questões, como na citação: “lahweh quis esmagá-lo pelo sofrimento” (Is 53,10). Esse querer esmagador de Deus parece ter outra tônica em Isaías. Assim, para Girard, se observa que

Na literatura profética, essa concepção tende cada vez mais a se limpar da característica das violências primitivas. Ao mesmo tempo que atribui a vingança a lahweh, numerosas as expressões mostram que na realidade trata-se da violência mimética e recíproca que grassa crescimento à medida que as velhas formas culturais se dissolvem (GIRARD, 2009, p. 200-201).

A grande virada nos textos proféticos são que as iniciativas de justiça vêm de Deus. É dele que emana toda a bondade e humildade, nunca sede eterna de sangue nem de violência. Nos profetas, por mais que se apresentem as forças violentas, não são, nem devem ser entendidas como advinda de Deus. Pelo contrário, dele inspira a lei do amor, não da violência. Por outro lado, os textos proféticos também trazem a grande ousadia de relatar vítimas inocentes que morrem sem fazer mal algum. Nesse relato de Isaías, a máquina fazedora de vítima é desnudada, ela cai por terra, na expressão de Girard, cai como relâmpago. Nesse sentido, mostra-se em Isaías a inocência da vítima e de Deus, pois a primeira “mesmo inocente, foi condenado e sofreu a penalidade, e mais, há no próprio texto bíblico um destaque de que a responsabilidade pela condenação é dos seres humanos e não de Deus” (SBARDELLA; PERETTI, 2019, p. 53).

Diferente da linguagem mítica, o modo característico nos textos bíblicos é a capacidade poderosa de esclarecer os fatos, chegar na verdade deles. Nesse sentido, vê-se o grande número de relatos que explicam a morte única, como fosse uma cultura predominante. Se nos mitos não se importavam com quem fossem os escolhidos culpados, tendo as marcas vitimárias, não interessava se era inocente ou não. Mas a revelação bíblica tem um modo crítico de avaliar os dados. Ela traz a lucidez e mostra os ciclos violentos em que alguns indivíduos escolhem os culpados pelas situações existenciais, e auto se exclui dessa responsabilidade.

Em consequência, os próprios indivíduos são linchadores, culpados pelo crescimento das ações violentas, das crises relacionais nas sociedades, nas

pequenas e grandes coisas. Se a sociedade tem suas diversas crises e aparece como mantra unânime que os culpados são os outros, ela deveria também parar, avaliar e trazer à luz aquilo que multiplica, inconscientemente ou não, as crises de desestruturação das relações, “isso porque ninguém dirá: pois é, eu não me dava conta disso, mas sou perseguidor. Aparentemente, todo mundo participa desse fenômeno, à exceção de cada um de nós” (GIRARD, 2011, p. 113).

A grande experiência é que os sobreviventes têm muito mais a oferecer à humanidade, que as multidões sedentas de sangue, de ódio e de vingança. As vítimas são um dom para uma humanidade reconciliada e aptas a oferecer um novo modelo, um novo estilo de vida que não é enxergado pelas comunidades e povos.

O cume desta herança bíblica está na singularidade do sacrifício de Cristo. Em torno desta vítima sacrificada inocentemente, de modo amoroso em favor da humanidade, esclarece-se o ciclo mimético violento e, ao mesmo tempo, a forma visível da superação.

Nos textos judaicos dá-se a devida atenção às vítimas, o que revela suas diferenciações em relação à mitologia. São duas maneiras de enxergar a realidade, modos de lidar com a estrutura das crises miméticas comuns, mas que tomam posturas diferentes tendo em vista a resolução da crise. Uma via apela para unanimidade coletiva, culpabilizando os outros pelos critérios das marcas vitimárias os responsáveis pelas crises sociais. A outra não é contaminada pelas unanimidades, mas por não aderir à unanimidade, põe em crise o sistema baseado e estruturado nas formas diversas pelo bode expiatório. Além da lucidez bíblica tem a grande revelação em esclarecer quem são as vítimas, e que não são escolhidas por Deus. Portanto, Deus está isento de culpa e conseqüentemente, a essas vítimas, ele é o primeiro defensor. Por último, mostra a revelação dos verdadeiros culpados.

Se hoje existe uma grande adesão às leituras míticas devido seus heróis suas alegorias, Girard convida para uma releitura das histórias sagradas judaicas, de modo que se possa, provavelmente, fazer uma releitura dos mitos. Não como fez Nietzsche, com seu encantamento sobre Dionísio, mas pelos ensinamentos de Heráclito na crítica sobre os deuses:

Dionísio é a mesma coisa que Hades. Dionísio, em suma, é a mesma coisa que o inferno, a mesma coisa que Satanás, a mesma coisa que a morte, a

mesma coisa que o linchamento. É o mimetismo violento no que ele tem de mais destrutivo (GIRARD, 2012, p. 176).

Nietzsche foi incapaz de compreender a grande riqueza do crucificado. Isso é o que vê em seguida, a força reveladora do Novo Testamento, na denúncia e destruição do sistema sacrificial narrados pelas luzes do Novo Testamento. Também, a sabedoria dos fracos mostra a força de Deus em cada vítima.

3.3. A SINGULARIDADE DO SACRIFÍCIO DE CRISTO

Anteriormente, viu-se um pouco das perspectivas míticas a respeito da maneira como as Sagradas Escrituras tomam uma postura na defesa das vítimas diante das crises sociais. Adentrou-se nas perspectivas bíblicas, sua maneira de desvelar os esquemas míticos e sua postura no princípio de defesa das vítimas. Agora, o texto se direciona à singularidade do sacrifício de Cristo, a partir das perspectivas girardianas no Novo Testamento.

3.3.1 As luzes do Novo Testamento sobre sacrifício de Cristo

Antes de se tecer considerações sobre os relatos da Paixão analisados por Girard, é válido observar a carta aos Hebreus, dada a sua importância fundamental no cristianismo. Nela, vê-se de forma amadurecida a compreensão sobre os sacrifícios, pois coloca a morte de Cristo no cenário vitimário humano, para o qual a bíblia é indiferente. De fato, a carta apresenta algo diferencial: revela que, em Cristo, tem-se uma nova compreensão: “o último sacrifício. Esse sacrifício é muito diferente dos outros. E tal diferença é indicada na Epístola, que cita o Salmo 40, o mais extraordinário que há (Hebreus10,6)” (GIRARD, 2011, p. 126).

A partir desse Salmo, focaliza-se uma perspectiva do sacrifício que tem conotação totalmente diferente do sistema vitimário e das perspectivas sacrificiais. Ele traz elementos que endossam a visão de Girard sobre a singularidade do sacrifício de Cristo: “se tu não queres holocausto nem sacrifício, a violência já não tem barreira, já nada pode impedi-la. O antigo sistema acabou, razão por que, para não infligir violência, é preciso aceitar sofrê-la. Tudo está nessa ideia” (GIRARD, 2011, p. 162).

Na Epístola aos Hebreus há uma forte tensão entre vítima e perseguidor. No entanto, passar pelo crivo da morte livremente revela não tomar partido pelos linchadores, mas aderir, livremente, à defesa das vítimas. Para isso, o Cristo passa pelo crivo da morte, passa pelo sofrimento, como bem já mencionava os Salmos na sua ligação com o Servo Sofredor de Isaías, revelando sua não participação do lado dos perseguidores; mas, se vê voltado a sua atitude de denúncia diante da violência sobre as vítimas e mostrando a postura de Deus. A Epístola traz, portanto, pontos que ligam para a perspectiva de Deus, pois, nas ações livres de Jesus, até seu sacrifício leva a considerar o último sacrifício, uma vez por todas, em total atenção às vítimas de todos os tempos, para as quais Deus é o grande defensor.

A singularidade do sacrifício de Cristo se dá ao passo que ele é indiferente a todo tipo de sacrifício pelos moldes da unanimidade coletiva e dos critérios do linchamento, culpabilizando pessoas, classes pelas tantas desordens sociais existentes. Mas, afinal, o que é o sacrifício? E o sacrifício de Cristo o que tem de diferencial? Levando em consideração as abordagens antropológicas de Marcel Mauss olhando para as diversas culturas,

O sacrifício é originariamente um dom que o selvagem faz a seres sobrenaturais a quem precisa se apegar. Depois quando os deuses avultaram e se distanciaram do homem, a necessidade de continuar a transmitir-lhes este dom fez nascer os ritos sacrificais, destinados a fazer chegar até estes seres espirituais as coisas espiritualizadas (HUBERT; MAUSS, 1899, p 141-142).

Em consonância com a ideia de Marcel Mauss sobre o termo *selvagem*, Girard elucida o conceito de religioso arcaico presente no âmbito do sacrifício em várias culturas se via a possibilidade de ver nos “cultos arcaicos, todos diferentes uns dos outros, havia um enigma do religioso enquanto tal [...] nos sacrifícios sangrentos estava o coração desse enigma” (GIRARD, 2011, p. 37). Assim era a perspectiva de Hubert e MAUSS. A respeito desses autores Girard via como dois antropólogos prudentes sobre essa questão presente na obra Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício (1968).

Na concepção bíblica, particularmente, no livro do Levítico, Mauss observa quatro formas de sacrifício: *hattât*, a expiação dos pecados; *shelamin*, a comunhão de cunho comunitário; *minkhâ*, de natureza vegetal; e *Òlá*, cujo sentido é de holocausto, onde o animal deveria ser sem deficiência física e macho. Nesse caso, o ofertante

deveria colocar a mão na cabeça da vítima, simbolizando que o sacrifício é em benefício oferecido por ele.

Considerando especificamente o sacrifício de Cristo, o caminho oferecido por ele toma uma postura radical aos modelos de sacrifício, além de também quebrar os padrões, até mesmo, do judaísmo. Ele resume em si mesmo todo o processo como uma proposta de vida em que é o ofertante, oferenda e sacrifício sem jamais jogar a culpa em alguém. Em outras palavras, se trata de um ato consciente e livre para tirar a humanidade da escalada da violência. Pois, desse modo, nas religiões arcaicas criava-se uma espécie de ação que é distinta da ação de Jesus, como é caso do védicas: “o sacrifício busca provocar nos participantes e espectadores o temor de uma violência extrema que frequentemente invade os atores e as testemunhas” (GIRARD, 1011, p. 43). Ele consciente não deixa ser invadido por esta violência, mesmo sofrendo-a.

Assim, os relatos da Paixão no Novo Testamento apontam para um rompimento com as forças das rivalidades miméticas. Nesse raciocínio, Girard direciona caminhos, baseados nas inspirações das Sagradas Escrituras, que os seres humanos são convidados a assumir diante das posturas e afrontas humanas “é preciso deixar para o rival potencial o objeto do litígio, é preciso evitar desencadear a escalada de violência que conduz direto aos bodes expiatórios” (GIRARD, 2011, p. 89). É essa postura que resulta um caráter decisório, cortando a fonte de todas as rivalidades.

A postura de Jesus, em toda a sua vida estava tomada por essa lucidez, não só na hora da sua paixão. Já mesmo nos primeiros momentos que abraçou o anúncio da Boa Nova na sinagoga de Nazaré, ele sente a pressão por mostrar as luzes necessárias para o bem viver das pessoas, em especial, os pobres, os cegos, os presos, os oprimidos, em que afirma que o tempo da graça chegou (Lc 4,18-19). Na verdade, nos relatos da infância, fala-se que Ele, ao chegar no mundo, já não foi bem acolhido, pois despertou ódio e vingança na Galileia, devido ao anúncio sobre o seu nascimento (Mt 2, 7-18). Isso tudo relido a partir da morte e ressurreição.

Com o anúncio da Boa Nova, começa um processo de uma grande luz em meio às trevas da ignorância humana. Depois do anúncio na sinagoga em Nazaré, acontecem dois momentos marcantes que Lucas (4, 16-24) destaca. Primeiro, todos os que estavam na sinagoga ficaram maravilhados com a releitura feita por Jesus da

passagem do profeta Isaías e da sua interpretação. No segundo momento, o evangelista escreve que todos estão enfurecidos. Esse episódio mostra que a ira contra Jesus estava apenas começando. A indiferença, o linchamento, possivelmente, foram acesos por alguém que contagiou os demais presentes. Mas, tem uma coisa que é diferencial: a liberdade de Jesus, não só em expressar em seu discurso, mas mesmo diante do cenário de contágio mimético e conflituoso, ele seguia seu caminho (Lc 4, 28-30).

Embora a perseguição estivesse apenas iniciando, com sua lucidez, Jesus segue, a todo momento, conscientemente a lógica da defesa das vítimas, do mesmo modo que todos aqueles que seguiam com seriedade sua proposta de vida. Como é possível analisar, o viver despertado em Jesus atrai para si as mais terríveis consequências, assim como todas as formas ocultas de desumanidades, pois nele está presente a denúncia do mal nas relações humanas.

Nas reações a Jesus, o sistema produtor de vítima é acionado. Mas, antes de pensar em morrer, Ele desejava cumprir sua missão de vida abundante, mesmo que passasse pela morte, já que a resposta ao sistema de morte estava nele (Jo 10,10). A sua missão o levou a condenação por um processo vitimário de linchamento coletivo. Ele torna-se objeto dessa condenação, um bode expiatório por excelência. No entanto, não faz nenhuma objeção, pois sabia o que estava passando e se deixa sacrificar para que, na sua morte, revele a mentira misteriosa dos bodes expiatórios humanos e o poder de Deus a favor da vida.

Nesse caminho, a singularidade do sacrifício de Cristo está na oposição aos sistemas vitimários que a humanidade produziu. Ele declara nos Evangelhos, principalmente em Mateus e Lucas, que na história houve muitos assassinatos do início ao fim. Um exemplo analisado por Girard está em Mateus 23, 34-36 que joga uma profunda responsabilidade sobre os fariseus.

Eis que lhes envio profetas, sábios e escribas; vos os flagelareis em suas sinagogas e os perseguireis em cidade; cairá sobre vós todo o 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. (Mt. 23, 34-36)

Nos textos de Mateus, existe uma profunda relação, não somente com os fariseus, mas com todas as gerações injustiçadas inocentemente. Um conhecimento novo e revelador está sendo anunciado. Em Lucas, como em Mateus, faz-se uma alusão aos profetas, como na seguinte referência: “do sangue de todos os profetas que terá derramado desde a fundação do mundo, desde o sangue de Abel até o sangue de Zacarias” (Lc 11, 50-51).

Muitas vezes, ao ler as escrituras, o olhar do leitor está fixado apenas nos fariseus, o que provoca uma postura de julgamento e condenação, sob a ótica interpretativa que se faz das palavras de Jesus, do texto em si. O que Jesus anuncia é algo revelador e diz respeito a humanidade inteira. Há, nessa denúncia, uma revelação daqueles que mataram ao longo da história. Os fariseus, pensando em fazer diferente dos seus antepassados, nesse contexto, tendem a fazer o mesmo e a partir das mesmas armadilhas.

No Evangelho de João há uma acusação mais ampla ainda. Nela o Diabo está como grande pai da desordem, da violência. Essas são as luzes que João traz:

Por que não compreendeis minha linguagem? É porque não podeis escutar minha palavra. Tendes por pai o Diabo e são os desejos de vosso pai que quereis realizar. Desde as origens, foi um homicida e não se estabeleceu na verdade porque não há verdade nele; quando ele diz mentiras, retira-as de seu próprio fundo, pois é mentiroso e pai da mentira (Jo. 8, 43-44,59).

Percebe-se, dentro deste contexto, elementos sobre onde estão as origens do assassinato fundador. Na perspectiva girardiana, o texto de João tem profundas ligações de Satã com as bases do mecanismo fundador na humanidade, de tal modo que ele vai ser o grande adversário de Jesus, apresentando as suas propostas miméticas e dominadoras, como vai ser o caso das tentações nos sinóticos. Desse modo, para Girard, “Satã é o nome do processo mimético em seu conjunto; é bem por isso que ele é fonte de rivalidade e de desordem, mas de todas as ordens mentirosas no seio das quais vivem os homens” (GIRARD, 2009, p. 209).

Se os seres humanos não captam a revelação de Jesus, é porque os corações estão enraizados nos critérios da mentira e não da verdade, das trevas e não da luz, ignorantes da vida doada pelo Senhor da vida (Jo 1, 1-9). Logo, estão profundamente ligados aos esquemas falsos que emanam do pai da mentira. Por essa razão, a cegueira entra em um aspecto de unanimidade que atinge até mesmo os discípulos

de Jesus, ainda que ele os tenha ensinado o caminho. Mas, tudo isso, sob a ótica dos Evangelhos, acontece para revelar a singularidade de Cristo, a qual não é correspondente com a forma sacrificial. É preciso que a unanimidade aconteça, como se tudo estivesse dentro na normalidade dos critérios do pai da mentira, no esquema do mecanismo do bode expiatório.

É precisamente nos textos dos Evangelhos que a luz reveladora se destaca com grande ousadia. Assim, “os relatos evangélicos são os únicos textos em que a ruptura da unanimidade é produzida, de algum modo, sob nossos olhos. Essa ruptura faz parte do dado revelado” (GIRARD, 2012, p. 181). Essa ruptura acontece mesmo na fraqueza dos discípulos que haviam negado. É significativo destacar que os quatro Evangelhos têm em si a prestação do desmanche dos efeitos da ação mimética.

Os relatos, de modo especial, os da Paixão, trazem à tona esses efeitos sobre os envolvidos no processo da paixão: a multidão, as autoridades judaicas, os romanos, os dois ladrões, sem esquecer-se dos próprios discípulos de todas as testemunhas. No relato, todos eles são levados pela ilusão mimética e convencidos de uma certeza ou engano, para a qual não caíram em si. Essa é a grande força que recai sobre os envolvidos. Mas, aos poucos, chama-se atenção para uma minoria de mulheres que não são totalmente levadas por isso, porque nelas recai um raio de luz.

São essas ilusões que os textos bíblicos mostram e que os Evangelhos têm uma força maior de esclarecimento, mesmo na sutileza. Girard tem, de certa forma, a convicção de que “os Evangelhos revelam a verdade plena, inteira, sobre a gênese dos mitos, sobre o poder de ilusão dos arrebatamentos mimético, sobretudo que os mitos necessariamente não revelam, pois estão sempre dominados pelo engano” (GIRARD, 2012, p. 182).

Muitos pesquisadores e leitores cristãos não conseguem ver a diferença entre o modelo da ação mítica e a ressurreição de Cristo. Por exemplo, para eles, a ressurreição equivale a mesma divinização mítica. No entanto, é nessa imagem tida como divinização que está a singularidade cristã. A ressurreição traz a luz reveladora de todos os enganos ao longo da humanidade. Desse modo, Girard destaca que,

A ressurreição do Cristo traz à luz da verdade tudo que permanecia desde sempre dissimulado aos homens. Somente ela revela até o fim as coisas ocultas desde a fundação do mundo, inseparáveis do segredo de Satanás,

nunca desvelado desde a origem da cultura humana, o assassinato fundador e a gênese da cultura humana” (GIRARD, 2012, p. 182).

A ressurreição revela o que estava por trás dos mitos de todos os tempos. Além disso, oferece um entendimento de como a humanidade, pelo mecanismo vitimário, se estruturou e se perpetuou ao longo da história. Por isso, uma de suas características é esse mecanismo, o qual precisa sempre de um contágio de todos contra uma vítima, em quem recai toda a carga de responsabilidade social. Essa carga mimética numa vítima é praticamente mantida cegamente pelos perseguidores e pelo próprio culpado. Eles são incapazes de ver essas ações, tendo em vista que são totalmente levados pela pura ignorância, a qual não corresponde apenas às perspectivas do Evangelho de João no âmbito teológico, mas àquilo que a teoria mimética tem abordado, sobretudo, a ignorância dos perseguidores.

Nessa linha de raciocínio, encontra-se a mesma alusão ao livro dos Atos dos Apóstolos no grande discurso de Pedro, que aborda a ignorância da multidão que participou da morte de Jesus. O discípulo, aqui, já iluminado pela força da ressurreição, prega reconhecendo a ignorância a qual ele mesmo participou e diz: “irmãos, sei que agiste com ignorância, da mesma forma que vossos chefes” (At 3,17). Nesse sentido, a conversão de Pedro após a ressurreição é capaz de reconhecer toda a verdade na morte de Jesus.

Essa ignorância torna algo escandaloso, que consiste, justamente, em não ver a verdade e, mais ainda, em praticar a injustiça. Por isso, Paulo falava sobre este tema. A cegueira está ocultada nos Evangelhos, mas também nas relações humanas cotidianas. Assim com a luz bíblica e a graça, ao percebermos nossas ignorâncias, percebemos como de fato é um escândalo para nós mesmos. Compreendemos que, mergulhados nas relações conflituosas, culpando os outros sem a menor lucidez possível, nasce um processo de conversão. Isso porque, ao notar que caímos no rito dos linchadores, descobrimo-nos envolvidos, mas não mais cegos, agora atentos a não repetir o mesmo de sempre.

Nessa chave hermenêutica, visualiza-se, na paixão de Jesus, todas as vítimas que a Bíblia tomou em defesa, como tantas que foram vitimizadas ao longo dos séculos. Por isso, Girard afirma que,

Essa é a essência do profetismo especificamente judaico-cristão. Ele se relaciona com a paixão de todas as perseguições coletivas, quaisquer que

sejam suas datas na história humana, quais quer sejam as atribuições étnicas, religiosas, culturais das vítimas (GIRARD, 2012, p. 187).

Ao fazer considerações sobre essa associação entre o Novo e o Antigo Testamento, o antropólogo quer dizer que existe uma perspectiva sobre as luzes proféticas. Nesse sentido, há na história bíblica um caminho profético na sua forma profunda na defesa das vítimas. Portanto, é preciso estar atento ao tipo de profecia que está inserida nas raízes desses dois Testamentos.

Consequentemente, olhando pelos dados da teoria mimética, essa forma de “qualificar de profecia a articulação de todos os textos que denunciam as ilusões perseguidoras funda-se numa intuição profunda da continuidade entre inspiração bíblica e a inspiração evangélica” (GIRARD, 2012, p. 187). Aqui, vê-se que a perspectiva da profecia está mergulhada nas Sagradas Escrituras judaico-cristãs. Segundo Girard, tanto no cristianismo como no judaísmo, elas têm a mesma via intuitiva, pois afirma ele na perspectiva mimética que,

Podemos dar à noção de profetismo um sentido positivo tanto para os judeus quanto para os cristãos, um sentido que não exclui ninguém, principalmente os redatores dos textos mais antigos, certamente erguidos pela inspiração profética, pois eles defendem a inocência de uma vítima injustamente condenada (GIRARD, 2012, p. 188).

Nesse sentido, o profetismo bíblico não está em desarmonia com o cristianismo, nem vice e versa. Pelo contrário, há uma profunda relação de solidariedade, a qual, para Girard, expressa “com a parábola de Mateus sobre o Juízo Final: Em verdade, vos digo: cada vez que fizestes [a caridade] a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim que fizestes (25,40)” (GIRARD, 2012, p. 188). De certo, antes de ser uma dissociação, é uma vinculação profunda que conduz a compreensão da revelação cristã ligada em continuidade com o Antigo Testamento. Desse modo, não é uma verdade nova apenas, mas a plenitude da revelação de Deus em Cristo. Não foi algo pronto de uma hora para outra, mas um processo que foi se revelando ao longo da história humana, tendo em Cristo, seu ápice, a sua singularidade específica.

Há duas passagens que são pérolas para as ideias de Girard que mostram tanto a relação entre as perspectivas míticas ou das escaladas miméticas como também a sutileza entre a divindade de Cristo e a divindade mítica. Como essa relação é tão bem relatada, aparentemente, não se percebe as diferenças. A primeira passagem está no Evangelho de Lucas sobre a morte de Jesus como requisito para

acalmar a multidão. O chamado “todos contra um”, ao que tudo indica, quebra a escalada caótica da violência.

Como já se pode observar , essa lógica mítica não se relaciona às perspectivas dos Evangelhos e do próprio cristianismo. Por ele é que Jesus passa todo o processo. No entanto, ao invés de confirmar a perspectiva mítica, apresenta uma sutileza que precisa de muita atenção do leitor para que este não caia nas mesmas lógicas miméticas sacrificiais.

Essa passagem é o relato que Pilatos demonstra medo e insegurança diante de um cenário social que pudesse acontecer uma profunda rebelião e caos social que Lucas descreve no final do Relato da Paixão: “nesse mesmo dia, Herodes e Pilatos tornaram-se amigos, pois antes eram inimigos” (Lc 23,12). A condenação contra Jesus passa por eles, que têm uma forma reconciliadora pelos interesses comuns. Reconciliação essa que nada tem a ver com Cristo nem com o princípio do próprio cristianismo.

Há, nesse trecho da paixão, o efeito de apaziguamento da coletividade. Segundo Girard, essa “reconciliação é um desses efeitos catárticos dos quais se beneficiam os participantes de um assassinato coletivo, os perseguidores não arrependidos” (GIRARD, 2012, p. 191).

Outro relato sobre a Paixão que tem um apreço na ideia de Girard é feito por Marcos e Mateus, quando narram a ressurreição de João Batista. Mais uma vez, o estudioso trabalha com a ideia de falso e verdadeiro na ressurreição. Essa afirmação é feita com base nas ideias míticas envolvidas nas ilusões de Herodes em relação à morte de João Batista. Para o rei, a morte do Batista teria vínculos com a chegada de Jesus e seu anúncio e a falsa ideia de ressurreição de Herodes.

Acentua-se, dessa forma, a crença falsa em torno de um assassinato associando as palavras de Herodes: “esse João, que mandei decapitar, ressuscitou!” (Mc 6, 16). Está presente a fonte de uma violência fundadora nas palavras de Herodes e, conseqüentemente, os Evangelhos começam a narrar como foi a morte de João Batista. No entanto, esses escritos fazem questão de voltar atrás para narrar este fato. Essa retomada é muito significativa, tanto para Mateus, como para Marcos.

Ainda assim, tais escritos acreditam que a concepção de ressurreição e os fenômenos sagrados da morte de João estão sendo anunciados pelo povo, devido à força presente na coletividade, à qual não somente Herodes está preso, mas também todo corpo social. A falsa crença na ressurreição difere da verdadeira, pelo envolvimento dos homens na primeira, enquanto na segunda não diz respeito à violência dos homens. Segundo Girard, a verdadeira ressurreição “se produz após o terceiro dia, e, numa ótica cristã, tem sua origem no próprio Deus” (GIRARD, 2012, p. 195).

Nos Evangelhos, apresenta-se a sugestão de um processo de divinização mítica, mas que é rejeitado pela concepção evangélica na sua perspectiva. Nesse sentido, identifica-se neles uma maior clareza das ações miméticas violentas, sua escalada e endeusamento da vítima escolhida como culpada e, conseqüentemente, divinizada, sagrada, já que trouxe paz a comunidade pela sua morte.

No entanto, a maior clareza é não fazer parte desse processo de vitimização que eles narraram, como também mostram o lado de Deus, não como aquele que está junto aos perseguidores e das suas cegueiras, mas aquele que toma uma adesão solidária pelas vítimas, tanto no passado, como no presente. A saber, afirma Girard que,

Os evangelhos e sua ressurreição opõem-se à mitologia de modo ainda mais radical que o Antigo Testamento. Vemos como os evangelistas dão mostras de um profundo conhecimento, de um poder muito seguro de distinguir as ressurreições míticas da ressurreição evangélica. Os descrentes, em contrapartida, confundem os dois fenômenos (GIRARD, 2012, p. 196).

Com efeito, o conhecimento emerge da própria ressurreição de Cristo, tendo presente a ação de Deus, que é solidário com as vítimas. Revela-se, também, a tomada de consciência sobre a máquina mimética de todos os tempos, que produz seus efeitos contagiosos de descarga sobre uma vítima aleatória, escolhida pelas situações concretas da vida. Os Evangelhos denunciam esse mecanismo humano. Nesse sentido, “o Segundo Testamento é onde o ponto culminante de denúncia e destruição do mecanismo sacrificial, expresso na Paixão de Jesus narrada pelos evangelistas (Mt 27; Mc 15; Lc 23; Jo 19)” (SBARDELLA; PERETTI, 2019, p. 54).

3.3.2. A revelação da Cruz de Cristo

Nesse caminho, cabe refletir sobre o papel da Cruz de Cristo, um tema caro e revelado em Paulo. Girard utiliza um texto que trabalha essa imagem de denúncia em Cristo e, ao mesmo tempo, destrói as forças miméticas acusadoras da lógica mítica. É a passagem aos Colossenses 2,14-15:

[O Cristo] apagou, em detrimento das ordens legais, o título de dívida que existia contra nós; e o suprimiu, pregando-o na cruz, na qual despojou os principados e as autoridades, expondo-os em espetáculo em face do mundo, levando-os em cortejo triunfal. (Cl 2, 14-15)

Essa passagem, para ele, está ligada à lógica mítica das acusações cegas sobre as vítimas. Elas têm origem em Satanás. Pelo que se entende, o grande mentiroso tinha sempre êxito. Entretanto, com a morte na Cruz, acontece a vitória de uma vez por todas. A mentira não só foi denunciada, mas também enfraquecida e quebrada, pois sua postura de esconder a verdade sobre a inocência das vítimas foi manifestada. A mentira era sua segurança: desencadeava a crise, acusava uma vítima pelo bode expiatório e apaziguava com a morte de uma vítima.

Entretanto, de tempos em tempos, as mesmas posturas mentirosas retornam, como também os ciclos miméticos voltavam a surgir com suas máquinas sanguinárias. Desse modo, afirma Girard que “tornando sua inocência manifesta nos relatos da Paixão, Jesus “apagou” esta dívida, “suprimiu-a”. Agora, é ele quem prega essa acusação na Cruz, ou seja, revela sua falsidade” (GIRARD, 2012, p. 198).

A singularidade do sacrifício de Cristo na Cruz, portanto, é a revelação de Deus que, desde sempre, se manifesta como o “Deus das vítimas” (2021) título da obra de Edevilson de Godoy e, ao mesmo tempo, o grande “Deus escondido da pós-modernidade” (2011), título do livro de Carlos Mendoza-Álvares, que defende que “aprendendo a escutar a voz dos mais fracos, de sorte que possa anunciar-se a salvação no extremo paradoxo dos inocentes massacrados pela história” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 15). O mesmo autor considera o “Deus Inefabilis” e como “aprender a invocar a Deus com esperança no meio dos escombros da sociedade pós-moderna” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 15) diante de vários contextos desumanos e produtores de vítimas até nossos dias. Essa abordagem sobre o Deus das vítimas são luzes que ajudam a mergulhar num pensamento teológico que vislumbre a

presença de Deus, não a partir dos acusadores, mas das vozes silenciadas na história, fontes de compreensão e entendimento presentes já nos relatos proféticos e evangélicos.

Partindo ainda do olhar da Cruz de Cristo, torna-se manifesta a culpa dos acusadores e a fonte das acusações frente à crucificação. Nesse sentido, não só são revelados os sistemas tipicamente utilizadores da violência sacrificial pelos efeitos sagrados; como também, destaca-se a reabilitação das vítimas de antes e depois da morte de Jesus. Se por um lado a humanidade foi levada, pelo pai da mentira, Satanás, por uma ilusão ao longo dos séculos, Girard afirma, por outro lado, que

Revelando o caráter mentiroso de todo seu jogo, a cruz expõe os homens a um acréscimo temporário de violência, mas de modo mais fundamental ela libera a humanidade de uma servidão que dura o início desde o início da história humana (GIRARD, 2012, p. 199).

Na Cruz, Satanás o mecanismo do bode expiatório se auto aprisiona no seu poder de destruição, que era fonte de sua estruturação. Girard lembra que esta imagem de Satanás aprisionado foi acentuada n' *O Inferno de Dante*, mostrando-o crucificado (GIRARD, 2012, p.199). Michelangelo faz questão de pintar essa crucificação na capela Sistina. Tudo isso para revelar que o mecanismo caiu nas próprias armadilhas miméticas conflituosas e, ao mesmo tempo, foi solucionador das crises sociais na autodestruição e autodivinização.

Tudo perpassa na mesma esfera mimética na Cruz, assim como nas bases miméticas das forças ilusórias do sagrado violento. Nos dois casos, acontecem os mesmos efeitos, porém na Cruz, revela-se a mentira mimética, o desnudamento de uma verdade que estava escondida e foi trazida à luz. No outro caso, pelo contrário, é dissimulado, encoberto. Entretanto, com a Cruz, ele é acorrentado. Por isso, Girard afirma que

O mecanismo está corretamente pendurado, ou melhor, pregado na cruz, seu caráter irrisório, insignificante, é plenamente revelado e tudo que repousa nele, no mundo, perde gradualmente o prestígio, se enfraquece e acabará por desaparecer (GIRARD, 2012, p. 199).

A grande singularidade do sacrifício de Cristo é, justamente, o seu modo de agir no mundo, que não se reduz ao acontecimento da crucificação apenas. Na verdade, ele tem todo um caminho livre em anunciar o Reino de Deus, que,

consequentemente, desemboca nas atitudes miméticas em relação a sua pessoa ao renunciar os modelos miméticos. Ao mesmo tempo, suas decisões despertam a ação da violência sacrificial que recai sobre ele. Mas, ele não triunfa na cruz pelo viés da violência, antes

O triunfo da Cruz é fruto de uma renúncia tão total que a violência pode se desencadear sobre Cristo até ficar saciada, sem suspeitar de que, desencadeando-se, torna manifesto o que lhe interessa dissimular, sem suspeitar de que esse desencadeamento dessa vez, vai se voltar contra ela, pois será registrado e representado fielmente nos relatos da Paixão (GIRARD, 2012, p. 201)

Contudo, recai sobre ele toda carga violenta unânime. Um bode expiatório por excelência, para os que renunciam sua proposta de Reino de Deus. Aqui existe uma forte relação do Reino apresentado por Jesus e a Cruz. Afirma Girard que “se o mundo tivesse aceitado o oferecimento de Jesus, não teria havido Cruz, teria a passagem desse mundo ao Reino de Deus, sem dificuldade” (GIRARD, 2011, p. 123). Mas, mesmo com a ignorância humana e o contágio mimético que impedem de enxergar a verdade do Reino de Deus apresentado por Jesus, a sua condenação e morte, ele vence, não é derrotado.

Assim, no processo da Paixão, ainda que aconteça claramente sem menor desconfiança, funciona na maior certeza dos linchadores e com as melhores forças e requintes convincentes diante dos quais todos os participantes não têm dúvidas. No entanto, essa verdade nunca é colocada em oposição, pois a força unânime, contagiosa prevalece. Nos relatos da crucificação tudo acontece. No fim, acontece o avesso das perspectivas criadas pela multidão.

Fora dos relatos da Paixão e dos cantos do Servo de Iahweh, os principados e as potestades são visíveis em seu esplendor exterior, mas são invisíveis e desconhecidos em sua origem violenta, vergonhosa. O avesso do cenário nunca é mostrado, e é esse avesso que a Cruz de Cristo, pela primeira vez, traz aos homens (GIRARD, 2012, p. 203).

É a visualização de uma verdade encoberta e dissimulada que escapa aos olhos humanos. Entretanto, na Cruz de Cristo um conhecimento torna-se visível, manifesto: a violência reinante, agindo com toda força, tentando encobrir da melhor forma possível para não ser revelada. Porém, mesmo com toda força mimética convincente e triunfante, própria da sua forma estruturante de condenação, estava

também a condenação de si mesmo, sua autodestruição. Desse modo, na crucificação de Jesus, Girard destaca que,

Pregando Cristo na Cruz, as potências acreditavam estar fazendo o que habitualmente ao desencadear o mecanismo vitimário, afastar uma ameaça de revelação, sem desconfiar de que no final das contas elas faziam exatamente o contrário, trabalhando para seu próprio aniquilamento, de alguma forma pregando a si próprios na Cruz, de cujo poder revelador elas não suspeitavam (GIRARD, 2012, p. 203).

Os textos bíblicos, em especial nos Evangelhos, fazem de tudo para não cair nessa mesma certeza mimética. Mostram até mesmo o esquema, mas que é desmascarado. Um conhecimento que nem todos são capazes de compreender por si só, mas pela graça de Deus. Mateus faz questão de colocar em seu Evangelho a expressão de Jesus “eu te louvo, Pai [...] porque ocultastes estas coisas aos sábios e doutores e as revelastes aos pequeninos” (Mt 11,25) os pequenos que entendem a ação silenciosa de Deus na história, como defensor das vítimas.

Paulo, depois de tanto perseguir os cristãos, se depara com esse conhecimento, do qual não abre mão, pois no Cristo crucificado ele aprendeu tanto sobre o próprio Deus, como também sobre ser humano, daquilo que ele antes era equivocado.

Por incrível que pareça, o diagnóstico que Girard faz é perceber que a linguagem mítica, sacrificial não enxerga sua própria violência, enquanto o bíblico não se cansa de revelar a violência presente com uma ressalva bem diferente: “as vítimas tornam-se verdadeiras vítimas, mas não culpadas, inocente. Os perseguidores tornam-se verdadeiros perseguidores, não mais inocentes, mas culpados” (GIRARD, 2012, p. 210).

Se os mitos nunca mostram o enganador, o acusador, nos Evangelhos ele é revelado. Por isso, ao escrever a primeira Epístola aos Coríntios, Paulo diz: “Nenhum dos príncipes do mundo conheceu [a sabedoria], pois, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da Glória” (1Cor 2,8). Ele mostra o equívoco da mentira, ou do pai da mentira, que tinha certeza dos seus benefícios na morte de Jesus e das vítimas históricas. Nos termos de Paulo, os “príncipes deste mundo” previam o resultado do seu processo, como sempre o fizeram. Eles tinham plena convicção de que, com a morte de Jesus, daria um basta ao projeto do Reino apresentado pelo

Filho de Deus e, conseqüentemente, a paz, o equilíbrio social estaria resolvido, mesmo que fosse por pouco tempo.

Nessa linha de reflexão, Girard observa como as intuições de Paulo inspiraram os padres da era Patrística a captar a convicção de “Satanás enganado pela Cruz. Nessa forma, Satanás equivale ao que São Paulo chama de príncipes deste mundo” (GIRARD, 2012, p. 212-213). A esse respeito, houve más interpretações, pois se pensava que isso não tinha a ver com Deus. Uma das teses patrísticas que apresentam os padres da Igreja é sobre Cristo “comparado à isca que o pescador enfia no anzol para apanhar pela gula um peixe que não é outro senão Satanás” (GIRARD, 2012, p. 213). A isca é, então, o engano que Satanás passou com suas ilusões miméticas. No entanto, essas perspectivas foram ao longo dos anos sendo desvinculadas do discurso teológico.

Dentro desse percurso histórico, essas intuições dos sistemas teológicos foram praticamente se perdendo, principalmente a figura enganada pela Cruz de Cristo. Se se perde essa intuição dos padres, perde-se também a compreensão da oposição que a própria revelação passou e que vão em posição contrária à sua natureza. Essa última é reveladora do sistema antropológico em que o ser humano está mergulhado e que, através dos dados da revelação, abre-se uma perspectiva nova de humanidade envolvida pela lógica amorosa e reconciliada desvinculada das ações miméticas conflituosas.

Na trama de condenar Jesus, todo um sistema satânico está mergulhado na certeza da manutenção de si mesmo, mas acontece o contrário: na crucificação é a própria destruição das inimizades, de Satanás e todo o seu sistema vitimário. Portanto, esse engano de Satanás na Cruz é o princípio de revelação do aprisionamento dos homens de todos os tempos num ciclo mimético conflituoso e na ilusão de resolver seus conflitos pelo mecanismo vitimário. Porém, é preciso entender que a revelação não é simplesmente trazer esse entendimento para a humanidade, não é livrar o mimetismo; mas sim, revelar uma sabedoria escondida, sobre a qual Paulo fala na primeira epístola aos coríntios.

Misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para a glória. Nenhum dos príncipes deste mundo a conheceu, pois se tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da Glória. Mas como está escrito, o que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram, e o coração do homem

não percebeu, tudo o que Deus preparou para os que o amam. A nós, porém, Deus o revelou pelo Espírito (1Cor 2,7-10).

Essa é uma bela referência que Girard destaca sobre essa revelação eterna de Deus. Entretanto, essa sabedoria sobre a qual Paulo fala na epístola era incapaz na humanidade. Ao mesmo tempo em que Deus participa da lógica mimética, livre e consciente do fenômeno vitimário, ele neutraliza a farsa da certeza satânica, pois esse mesmo sistema é neutralizado por ele, cai em sua armadilha.

Ao mesmo tempo, revela uma ação eterna e universal de Deus. Isso não faz de Deus articulador de um mecanismo de autovitimário, pelo contrário, é pela forma mimética dos conflitos e ações vitimárias que Deus revela sua não adesão a este sistema. Em Jesus, ele torna-se bode expiatório, mas a vítima escolhida é livre para ver a farsa e a falha satânica. É por este caminho que Girard afirma que

Se Satanás não vê Deus, é porque ele é todo mecanismo conflituoso. Ele é extremamente perspicaz para tudo o que se refere aos conflitos vitimários, aos escândalos e a suas consequências persecutórias, mas cego para qualquer realidade diferente dessa (GIRARD, 2012, p. 217).

Olhando para os Evangelhos, principalmente para os relatos da paixão, pode-se vê como Jesus é livre para passar pelo processo vitimário, pelas acusações, pelas armadilhas de perseguição nos falsos testemunhos, pela unanimidade da multidão na escolha da vítima e sua crucificação, a sua vitimização sem direito a defesa.

Jesus segue todo o processo da Paixão. Em nenhum momento, revela a surpresa vitória sobre todo o sistema vitimário e seu fundador. Mesmo assim, observa-se que “Deus não se comporta de maneira desleal, mesmo em relação a Satanás, mas se deixa crucificar pela salvação dos homens, o que Satanás não consegue de modo algum conceber” (GIRARD, 2012, p. 217). Tudo está acontecendo do modo de sempre das ações de perseguição.

Todavia, uma fala sempre ecoa nos moldes dos salmos e de Isaías, de que ele é acusado sem causa, de uma acusação que impõem uma crença universal dada pela unanimidade perseguidora. Por outro lado, a frase de Jesus: “Perdoa-lhes; eles não sabem o que fazem” (Lc 23,34), corresponde, nesse sentido, a cegueira de como algo está escondido que nem mesmo Satanás entende. Perpassa, tanto na multidão como nos discípulos, uma ação inconsciente dos que estão envolvidos na condenação de Jesus, cuja expressão “eles não sabem o que fazem” denota.

Toda a multidão unânime está ligada à ideia da escolha de um homem que morra pelo povo. Caifás é esse que puxa o processo de condenação de Jesus em favor de todos (Jo, 11,50). É ele quem atíça a faísca de fogo, que puxa a primeira pedra para um convencimento coletivo. Isso parece bastante familiar na paixão de Jesus, porque as palavras no Evangelho são bem colocadas, no formato de debate, a partir do qual não se ousa questionar. Assim, os chefes asseguram isso como verdade, em conformidade com Caifás. Essa trama já estava presentes nos relatos da festa de dedicação onde cresce o desejo de matar Jesus.

Em Caifás está a tendência de reconhecer a violência, mas também a tendência de evitar um caos maior pudesse acontecer. A frase tem uma força contaminadora de uma voz política tão forte que não abre espaço para dúvida. Entretanto, pelo mesmo viés político segue a lógica mítica da dissimulação, do encobrimento de uma verdade. Em outras palavras, uma mentira velada, um *necropoder*, na expressão de Carlos Mendonça, sistema de morte que perpassa os acusadores que contamina toda a sociedade. Nesse papel, diz Girard que “a multidão da paixão também adota de olhos fechados as vagas acusações proferidas contra Jesus. A seus olhos, Jesus se torna esta causa suscetível de intervenção corretiva a crucifixão” (GIRARD, 2004, p. 157).

Por fim, é justo e necessário observar como o sacrifício de Cristo uma vez por toda foi manifestado como a revelação de Deus doador de vida. Em Cristo crucificado, a humanidade tem uma resposta: a morte, não pela expectativa do sistema vitimário, mas pela ação amorosa de Deus. Na pessoa de Jesus, essa amorosidade em favor das vítimas estava presente, porém não foi entendido pela visão humana. Para revelar seu poder salvador, aquele que é fonte da vida se doa conscientemente como fonte de revelação do amor de Deus e ao mesmo tempo da revelação da fraqueza humana preso a cultura da morte. A morte e ressurreição de Jesus faz revelar que já nas suas ações Deus estava ao lado das vítimas.

3.3.3. As ações de Jesus revelam Deus sempre a favor das vítimas

Os Evangelhos trazem, a partir das ações de Jesus, a perspectiva de Deus. A época de Jesus era um contexto conturbado e existiam muitas práticas injustas sobre culpados pelas diversas circunstâncias sociais no período do primeiro século. Havia

toda uma mentalidade em que os pobres, os doentes eram excluídos por serem considerados amaldiçoados. Esses eram os primeiros escolhidos e culpados pela crise social, na perspectiva dos bodes expiatórios.

Segundo Edevilson de Godoy, na sua obra *O Deus das vítimas (2021)*, “a sociedade do primeiro século é cheia de bodes expiatórios: doentes, pecadores excluídos, grupos sociais que eram alvos prediletos da violência em nome da religião” (GODOY, 2021, p. 115). No entanto, isso foi o grande olhar solidário de Jesus. Ao invés de ser mais um em alimentar a cadeia do sistema vitimário, ele é aquele que, na perspectiva profética, olhou para os pobres, sofredores pelos sistemas sedentos de vítimas para as resoluções dos problemas sociais. Jesus vive um relacionamento tão próximo e solidário que, ao mesmo tempo, revela sua adesão às vítimas, como suas respostas conscientes às ações violentas.

Aqueles e aquelas eram considerados indignos pelas multidões puras, mas são vistos por Jesus capazes de mudar as relações nos grupos sociais. Essas vítimas a partir de Jesus são capazes de mudar a lógica social. Muitos, mesmo não compreendendo de imediato seus ensinamentos; vão, aos poucos, entendendo que é possível viver em sociedade sem autoculpabilização ou sem a tentação de culpabilizar outras pessoas ou classes pelas situações sociais de forma injusta,

Muitas vezes, essas vítimas se autocondenavam devido à forte tendência da linguagem da multidão em jogar suas responsabilidades àqueles que têm as marcas vitimárias. Desde a época de Jesus, essas ações se estendem até os dias atuais, haja vista uma visão cultural que é impregnada pelas influências da cultura dos contágios miméticos conflituosos, os quais estão vivos nas relações humanas na cultura devota da morte. Girard destaca que são diversas formas culturais que vão se inserindo como marcas vitimárias nas comunidades na época de Jesus e perduram até os tempos hodiernos.

A enfermidade se inscreve em um conjunto indissolúvel de marcas, e em certos grupos – um internato por exemplo -todo indivíduo que experimenta dificuldade de adaptação, o estrangeiro, o provinciano, o órfão, o filho de família, o desprovido, ou simplesmente, o último a chegar, é mais ou menos intercambiável com o doente (GIRARD, 2004, p. 30).

Isso tem uma prioridade em Jesus, porque ele desperta pessoas e classes a abrirem os olhos, de modo que não sejam contaminados pelas influências de

condenação e pelas forças sacrificiais. Assim, aos poucos, essa novidade da defesa das vítimas passa a ser esclarecida. Os evangelhos apresentam, em algumas passagens, o caminho de libertação e esclarecimento sobre a perspectiva de Jesus com aquilo que divide os seres humanos. Desse modo, por meios de parábolas, ensinam novas formas de relacionamento, em especial, com os excluídos e humilhados.

Se em algum lugar houver um olhar de condenação sobre o outro, alguém ou mesmo a vítima consciente da sua inocência, será um peso de medida que não fortaleça a cegueira da multidão inconsciente. Assim acontece com o relato da mulher adúltera por uma multidão sedenta de morte, mas surpresa com a lucidez de Jesus (Jo 8,1-59).

Nessa narrativa está visivelmente o esquema vitimário por excelência. Todos estão prontos na unanimidade para condenar a mulher e aquele que foi questionado pelos fariseus a respeito do adultério cometido pela mulher. Nas palavras do evangelho, o plano era apanhar Jesus, entretanto, ele “desfaz os fundamentos da condenação, ou seja, desarma a cilada do mimetismo nocivo, desmascara as razões religiosas, descortina aos linchadores a falsidade de seus argumentos” (GODOY, 2021, 117-118).

Jesus percebe onde está o início da unanimidade para chegar ao mecanismo do bode expiatório, pois aquele que atira a primeira pedra contamina uma coletividade, que repete o mesmo gesto. Ao defender a vítima, ele utiliza da mimesis, onde todos jogariam a pedra sobre a mulher. Na imitação, durante a saída de cada um, novos e velhos, ele salva a mulher do apedrejamento. Essa é uma ação contrária que desorganiza o esquema da lógica mimética. Mesmo salvando-a e, em tantas outras situações, salvando a muitos, o próprio Jesus se transforma em uma vítima predileta.

Outra passagem importante dos evangelhos, no que tange à lógica mimética, é a passagem do pai misericordioso (Lc 15, 11-31). Nesse relato existe toda uma carga de condenação direcionada ao filho pródigo. Ele corre o risco de passar por uma ação de lapidação presente em Deuteronômio (21,18-21) como ações dos costumes. Entretanto, nessa passagem, o pai utiliza a seguinte lógica: deixa o filho seguir com sua herança; caso fosse denunciado, tornaria claramente bode expiatório predileto.

Em vez de denunciar a insensatez do filho, Lucas destaca a confiança do pai no seu retorno. Assim, não existem barreiras, nem portas fechadas, mas a ida ao seu encontro. Ao contrário da acolhida, era previsto a morte, o sacrifício do filho. No entanto, reinou o olhar desconcertante em atenção a vida sendo restabelecida. Aquele que podia ser vitimizado, foi poupado. Aqui prevalece a não-violência ou a expressão de Roger Schutz, usada por Dom Helder Câmara: “a violência dos pacíficos” (SARAIVA, 2015, p. 97). De outro modo, em Jesus reina o amor e a gratuidade que rompem uma cultura unânime do viés da violência cultural.

Outra figura interessante nessa parábola é a do filho mais velho. Ele está totalmente inserido numa cultura baseada no sacrifício. Basta observar, por exemplo, que ele não aceita o retorno do irmão, esse que, para ele, mereceria passar pelo crivo do linchamento, mas se depara com a perspectiva nova da atitude do pai. “Este teu irmão estava perdido e foi encontrado” (Lc 15,11-32). Ainda assim, o pai é questionado, porque, quebrando a perspectiva mimética, suas ações tendem a ser rejeitadas. Contudo, da mesma forma que sai para acolher o primeiro filho, sai também para salvar o mais velho da visão violenta. Esse pai os insere “na ética do amor, na mimesis da vida” (GODOY, 2021, p. 120).

A parábola em questão, expressamente, inclui tanto as atitudes das ações de Jesus no meio das vítimas, como também revela a opção de Deus no mundo na continuidade das perspectivas do Antigo Testamento. Jesus não só olha e defende as vítimas, mas convive, habita em seus ambientes, come e sabe o nome delas. Diante disso, José Antônio Pagola (2016) considera que antes de Jesus formar uma religião, ele despertou um estilo de vida onde “o povo viu n’Ele um grande profeta que a partir de uma experiência nova de Deus, pôs em marcha um projeto renovador: uma maneira nova de entender e de viver” (PAGOLA, 2016, p. 60). Que na perspectiva do documento 108 da CNBB destaca que esse é um “projeto de mundo mais justo, fraterno, solidário e plural, significativamente “outro” em relação ao que temos diante dos olhos” (CNBB, 2018, p. 23).

Outra parábola em Lucas que destaca as ações de Jesus é a narrativa do pastor e da ovelha perdida (Lc 15, 4-7). Nessa passagem, envolta de uma linguagem misericordiosa, o pastor deixa as 99 ovelhas e busca aquela que está perdida. Novamente, evidencia-se aqui a ação de sair, ir ao encontro do que estar fragilizado, ameaçado e, ao fazê-lo, celebra-se a vida e não a morte. Nela prevalece, mais uma

vez, a ética do cuidado com os excluídos e abandonados. Nas perspectivas de Godoy, as “chamadas parábolas da misericórdia de Lucas revelam a absoluta não violência de Jesus no confronto com os pecadores” (GODOY, 2021, p. 120).

A grande novidade na defesa da vítima é a capacidade de mudar um sistema opressor, desumano, pautado na cultura da destruição do outro. Por isso, se entende que não seja de início de uma nova religião que Jesus anunciou, mas o Reino de Deus. Seu reinado no mundo “vai além das crenças, preceitos e ritos de qualquer religião” (PAGOLA, 2016, p. 61), inclusive daquelas que utilizam do poder para manipular seus interesses e culpabilizar os enfraquecidos como responsáveis pelas desordens sociais.

Na linguagem de Mateus, o Reino de Deus emerge na proximidade com os pecadores públicos, os quais convidam para uma nova mentalidade. Se eles tendem a mudar com as ações e vida de Jesus, por que incomoda os fariseus? É o caso dos cobradores de impostos que, além de se vincularem aos poderosos, criavam impostos extras para superfaturar. Esse sistema é contrário a Jesus, mas ele também abre uma mentalidade nova aos cobradores.

No entanto, para os mestres da Lei, pecadores públicos devem permanecer como são, bodes expiatórios e, em situações de crise social, para encobrir os culpados, as vítimas são os primeiros a serem escolhidos como culpados. Com efeito, pelo fato de Jesus aproximar-se dos pecadores públicos levanta sobre ele a rejeição e a hostilidade, pois ele trazia uma proposta lúcida de vida aos cobradores que rompiam com o esquema vitimário. Assim, segundo o Documento 108 da CNBB, “no seguimento d’Ele nos tornamos hóspedes nas casas dos outros e companheiros dos pobres, aprendendo assim a perceber a realidade do ponto de vista das vítimas, dos crucificados, dos injustiçados e dos adeptos de outras religiões” (CNBB, 2018, p. 23).

Diante da cultura da pureza, havia a forte adesão a critério da exclusão, do linchamento coletivo, pois a multidão, para manter seu estilo de pureza, escolhia os que de fato não se enquadravam. Desse modo, a pureza estava impregnada a negação e, até mesmo, a destruição violenta do outro. Dentre os impuros, estavam os pecadores, doentes, marginalizados, estrangeiros e tantos outros. No entanto, o viés de Jesus em relação a esta cultura se volta para este outro excluído com suas marcas vitimárias. “Jesus, diferentemente, adota o caminho da misericórdia, em vez de

condenar com o ódio. O Deus de Jesus não aprova práticas sacrificiais. “Eu quero misericórdia e não sacrifício (Mt 9, 13)” (GODOY, 2021, p. 120-121).

Essa perspectiva solidária de Jesus junto aos massacrados é visivelmente destacada na condenação de João Batista, pois é justamente com a injustiça imposta ao Batista que Jesus começa o anúncio do Reino de Deus. Lucas fala que, antes do Batismo de Jesus, João já era ameaçado por Herodes (Lc 3, 19-22). Nesse caso, Marcos situa a morte de João na fama da pregação de Jesus. Por isso, Herodes confunde Jesus com João (Mc 6, 14-29). Nesse Evangelho, as forças miméticas violentas são profundamente relatadas e é visível que “a condenação do Batista é uma resposta às crises sociais. As autoridades e as multidões unem-se para a escolha de um culpado e para a necessidade do seu sacrifício” (GODOY, 2021, p. 121).

Uma crise social perpassa a morte de João, porque seus verdadeiros motivos são pautados pelo ódio e vingança, isto é, a pedra lançada sobre João é iniciada por Herodíades. Ela o odiava pelas fortes críticas que o batista fazia a Herodes por estar com a mulher de seu irmão. Herodíades lança o veneno a sua filha, que por sua vez, ilude os convivas e, por conseguinte, João é degolado. Tudo isso acontece porque “o rei não resiste à força coletiva da violência; ordena a degolação do profeta. O desejo da mãe contaminou a filha, os convidados e Herodes” (GODOY, 2021, p. 121).

Diante de tantos textos, Girard empreende uma grande interpretação sobre os demônios de Gerasa. Nas passagens de Marcos 5, 1-20 e Lucas 8, 26-39, há um destaque para a presença de uma multidão em nome da legião. Ela vai estar sempre presente na vida de Jesus. Nesse episódio, “não somente de demônios e a multidão de porcos, mas também os gerasenos, que acorrem em multidão, tanto da cidade como nos campos” (GIRARD, 2004, p. 259). Simbolicamente, as forças da multidão vão cada vez mais aparecendo.

Entretanto, isso acontece em confronto com Jesus, pois expulsando os demônios que atormentavam, o possesso recai como duas forças: a de Jesus e a de Satanás. As curas de Jesus reiteram as pessoas no convívio social que havia perdido. Essas curas são pura gratuidade. Há nessa passagem algo interessante: antes de ser lapidado pelas multidões, o endemoniado auto se lapida. Isso já é o que a coletividade já faz com ele. Assim, pode-se observar como Jesus quebra esse quadro mimético.

Ao expulsar os demônios, Jesus traz cura a pessoa, porém aquele que cura, que expulsa a legião de demônio, é, ao mesmo tempo, expulso por outra multidão, os gerasenos. A multidão cega no medo e na sua forma de ver as coisas, não as vê do mesmo modo de Jesus. Contrários a Jesus, “os gerasenos reagem de modo diferente. Quando veem o endemoniado sentado, vestido e em sã juízo, aquele mesmo que tivera a Legião, ficam tomados de pavor” (GIRARD, 2004, p. 261). Nessa ocasião, Jesus é expulso daquele lugar. Esse é um dos exemplos de lapidação que Jesus sofreu nos Evangelhos, quando defende as vítimas inocentes.

Na relação de Jesus com o templo e os fariseus, ele passará por outras lapidações. Uma das grandes inquietações que teve foi justamente as formas sacrificiais que observou no templo. Essa forma de manutenção social através de sacrifícios era abominável para Jesus e, por isso, vários problemas foram desencadeados contra ele. Por exemplo, “A relação com as autoridades foi conflituosa, até o desfecho na acusação por blasfêmias e na pressão junto a Pilatos para a crucificação” (GODOY, 2021, p. 126). Tal pressão foi manifestada tanto pelas autoridades políticas, quanto pelas religiosas.

A ousadia de Jesus foi, justamente, afirmar que aquele sistema não correspondia ao Reino Deus que ele pregava. Por meio de várias parábolas, no tom de condenação, mostrou aquele sistema religioso que, desde os profetas, mata e tortura os verdadeiros enviados de Deus, inclusive, o próprio Jesus, como relata a parábola dos vinhateiros homicidas (Mt 21,33-43). A hostilidade que se incendeia contra Jesus, segundo Fabris, ocorre porque

Jesus propõe-se reformar o culto, não aceita o comércio no templo, fonte de altos lucros para os sumos sacerdotes e toda a casta sacerdotal que dividia a arrecadação da venda dos animais; anuncia também o fim da discriminação entre judeus e pagãos; uma inscrição sobre a placa de pedra colocada como confim entre os dois átrios, o reservado para os judeus e dos pagãos, ameaça com a pena de morte o incircunciso que ultrapassa a fronteira. Jesus, referindo-se a Isaias (Is 56,7), proclama um novo templo aberto a todos os povos e todas as culturas para encontrarem a salvação. Portanto não apenas contesta o mercado do sacrifício que enriquecia a casta sacerdotal, mas também denuncia a religião da aristocracia e dos doutores da lei que defendiam o sacrifício antigo como fonte de reconciliação com Deus (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 552).

Nesse episódio do Templo, a vida de Jesus se abre para as justificativas vitimárias do ódio, porque havia a finalidade de executar Jesus. Os líderes religiosos

precisavam de ações públicas para conduzir sua morte, seu sacrifício. Não só foram as expulsões aos cambistas, mas também o forte discurso sobre o templo, o que fez com que, conseqüentemente, os sacerdotes e todos os vinculados à política do Império Romano se sentissem ofendidos (Jo 2, 13-25). Portanto, as forças sociais controladoras do andamento social foram postas a prova. De fato, “a conduta de Jesus mostra sua intenção de destruir a instituição, pois, além de restaurar o culto, age contra o sistema econômico, político e religioso alimentado pelo sacrifício” (GODOY, 2021, p. 127).

Por último, é válido chamar atenção também para o embate com os fariseus, que teve início na Galileia e prolongou-se em Jerusalém. Essa classe religiosa agiu fortemente sobre a postura de Jesus, pois suas perspectivas éticas eram denunciadoras diante das farisaicas. Mas, o que lhes incomodava era a “postura ética de Jesus diante dos bodes expiatórios da época, pela maneira como acolhe, defende e liberta os oprimidos, alvos da violência” (GODOY, 2021, p. 128). Um discurso e uma ação que atestam, diretamente, essa classe com expressão veementemente profética ao dizer: “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Pois que devorais as casas das viúvas, sob pretexto de prolongadas orações; por isso sofrereis mais rigoroso juízo” (Mt 23,14).

Em Mateus, destaca-se a força da violência no contexto de Jesus, fazendo memória a tantas vítimas do passado. Mesmo que se fale de algumas figuras bíblicas, frisa-se nas vítimas da história de Israel, onde os fariseus estavam intimamente ligados à cultura de morte, corroborando para a manutenção dos mecanismos miméticos vitimários. Por exemplo, em Mt 23, 34-36, o evangelista lembra de Abel e Zacarias e, os dois, tantas vítimas na história. As ameaças de Jesus são como denúncia aos fariseus, no que se refere a toda essa cultura sacrificial. Segundo Godoy, “os fariseus pertencem a essa história mais ampla de perseguição coletiva; todavia não os últimos. O outro texto chama-os de “filhos daqueles que mataram (Mt 23,31)” (GODOY, 2021, p. 128). As ações contra Jesus faziam parte do mesmo processo, em que os filhos continuavam fazendo a mesma injustiça.

Ao falar “ai de vós” dirigindo-se aos fariseus, o evangelista fala dos sepulcros caiados por fora e por dentro, fala da podridão e de ossos de mortos (Mt 23, 25,26). Sobre essa passagem, Girard analisa pela teoria mimética o seguinte:

O túmulo serve para honrar um morto, mas também e, principalmente, para escondê-lo como morto, para dissimular seu cadáver, de maneira que a morte não seja visível. Essa dissimulação é essencial. Os próprios assassinatos, dos quais os pais participaram diretamente, já se assemelham a túmulos, pois, tanto nos assassinatos coletivos e fundadores, principalmente, com também nos assassinatos individuais, os homens matam para mentir aos outros e para mentir a si próprios a respeito da violência e da morte. Um paradoxo: é precioso matar sempre para não saber que se mata (GIRARD, 2009, p. 201).

As acusações de Jesus sobre os escribas e fariseus são muito fortes, considerando que eles fazem cultos aos profetas, os quais foram assassinados pelos próprios pais dos fariseus. Assim, o que os pais fizeram com os profetas, os filhos farão com próprio Jesus, porque continuam matando e edificando o mecanismo de sempre (Lc 11,48). Nas perspectivas de Girard avança uma força contra Jesus. Assim “aqueles que se unem contra Jesus, fazem-no para sustentar a presunção arrogantes que faz dizer: se tivéssemos vivido no templo de nossos pais, não teríamos juntado a eles para derramar o sangue dos profetas” (GIRARD, 2009, p. 210).

Tudo isso fez aumentar o processo do sacrifício de Jesus. Fariseus e escribas, portanto, são os que mais participaram dessa trajetória condenatória pelo viés do bode expiatório. A grande força reveladora de Jesus não se resume apenas aos aspectos religiosos do seu tempo, dado que traz questões históricas que, de certa forma, parecem estar relacionadas somente com o Judaísmo. No entanto, são pontos esclarecedores de algo que ultrapassa a sua cultura, são “coisas ocultas desde a fundação mundo” (Mt 13,35) diante das quais os próprios fariseus se encontravam envenenados pelas ilusões miméticas conflituosas, as quais os profetas já tinham certas intuições.

Mesmo com o anúncio, a vida, as pregações sobre o Reino de Deus, as pessoas não estavam preparadas para tão grande revelação. No entanto, muitos homens e mulheres simples, pobres, marginalizados sabiam que estavam mergulhando em um conhecimento novo e, ao mesmo tempo, tão antigo que esclarecia, de certa forma, questões profundas no ser humano. Por isso, alguns, mesmos poucos, por uma força iluminadora, fazem com que esse anúncio não morra.

Porém, tomar adesão ao projeto de Jesus tornou-se uma ameaça às estruturas dominantes do controle social. Primeiro, porque ele é sacrifício claro para os sistemas do bode expiatório; segundo, porque todos os que ousassem continuar

sua denúncia profética se tornariam presas fáceis do sistema vitimário, tal como Estevão, cuja Tradição apresenta como primeiro Mártir depois da morte de Cristo. Em At 7,51-58, percebe-se que ele ataca, justamente, as mesmas classes religiosas, com o mesmo tom profético: fala sobre a morte dos que anunciaram a vinda do Justo, do assassinato de Jesus e de uma resistência ao Espírito Santo, que quer dizer que são homens incapazes de compreender a ação de Deus.

O discurso de Estêvão é uma voz de acusação contra os fariseus, haja vista que repete a mesma denúncia em torno das vítimas da história. Nelas, os próprios fariseus encontram-se mergulhados. Mas, ao invés de ver a verdade, mais uma vez, preferem não entender o mecanismo enganador. Matar é a verdade, já que, momentaneamente, traz a sensação da resolução do problema. Desse modo, matam Jesus na Cruz, lapidam e matam Estevão, o primeiro Mártir, que morre, “por apontar o que Jesus destacou aos fariseus, causando ódio avassalador, morre martirizado, revelando a intolerância da violência ritual humana. A execução de Estevão é fruto da denúncia profética do mecanismo fundador" (GODOY, 2021, p. 130).

Enfim, as ações de Jesus e a instauração do Reino de Deus aconteceram em um contexto – imagem de muitos outros cenários – no qual, ao que tudo indica, prevaleceram as forças diabólicas do ódio e da ilusão de que esse ódio vence o bem. No entanto, essa reflexão resgata o fato de que o bem tem outra lógica, não dos perseguidores que se acham vencidos, mas daqueles que têm outro princípio: o do amor gratuito de Deus, que continua na memória dos sobreviventes de todos os tempos, principalmente, daqueles que resgatam a inteligência das vítimas.

Certamente, redescobrir a relevância do cristianismo no cenário atual, bem como seu papel ético em fazer memória aos sobreviventes – no contexto da cultura contemporânea marcada pela violência e pela morte – é o ponto chave das perspectivas girardianas para direcionar o homem. Outro fator sobre o qual essa pesquisa se debruça são os horizontes que se abrem para o campo teológico dessa redescoberta das intuições de Girard, bem como o agir ético do cristianismo na cultura pós-moderna. Isso também é um horizonte que abre para a missão da Igreja no mundo, pois “a paixão pelo mundo próprio da vocação cristã, se expressa no sentir e no vibrar profundamente pela humanidade inteira, e em ser capaz de realizar gesto

ousados e concretos de solidariedade, de partilha e de aproximação às pessoas e aos povos” (CNBB, 2028, p. 23).

Tudo isso parte da perspectiva da sabedoria dos sobreviventes na história, frente ao horror das guerras, dos conflitos, das injustiças e das relações no cenário atual. Com esse olhar, se faz necessário resgatar o papel da vocação do cristianismo em todos os lugares e realidades do mundo, tanto geográficos quanto existenciais.

4. IMPACTO ÉTICO DA SINGULARIDADE DO SACRIFÍCIO DE CRISTO NA VIDA DOS CRISTÃOS

Dentro desse contexto, abordou-se: as bases da teoria mimética à luz da literatura moderna, os graus do desejo de imitação e a sua presença estruturada nos textos míticos e a denúncia da literatura judaico-cristã ao mecanismo do desejo mimético; essa dissertação dará um passo ulterior na reflexão. Trata-se de propor a defesa da vítima advinda da herança do cristianismo, graças à sua vocação ético-teológica e às respectivas implicações dessa visão para a reflexão teológica na contemporaneidade. Assim, a partir da Inteligência da vítima que moveu Jesus, e move as vítimas de todos os tempos é que implica esse estilo de vida para nosso tempo.

Nesse sentido, objetiva-se, aqui, refletir sobre as questões ético-anropológicas subjacentes à herança deixada pelo cristianismo no que se refere à ruptura com o desejo mimético que faz vítimas na história. Como também, visa-se trazer à baila os reflexos da sabedoria cristã, que brotam do contato com as vítimas ou com sobreviventes da história, assim como o impacto dessa sabedoria sobre a ação ético-teológica na atualidade marcada pelo contexto de violência.

4.1. A ÉTICA E A INTELIGENCIA DA VÍTIMA

Antes de tudo, é preciso ressaltar que a ética é um aspecto que faz parte da condição humana, associando-se a ações e comportamentos. Assim, o pressuposto que se espera, nesse contexto, está ligado ao comportamento e a plenitude do homem. Com isso, entende-se que a ética é aquilo que nos aponta para o caminho da verdade e da liberdade. Mas não só. É preciso lembrar o princípio hermenêutico que perpassa a ética cristã mergulhado no princípio da graça como dom trinitário. Portanto, neste capítulo discutir-se-á três pontos fundamentais: a ética como fenômeno humano, as fontes e a meta da ética Cristã e a ética do cuidado enquanto defesa da vítima despertada na pós-modernidade. Esta última como presença e dádiva a toda humanidade. A inteligência da vítima como princípio hermenêutico é a graça que atinge a todas as pessoas. Desse modo, Pelo princípio trinitário, o Espírito Santo que moveu Jesus é o mesmo que move a humanidade atualmente. Portanto, o

Cristo é revestido pela graça de Cristo que funciona como força ontológica e que direciona toda a vocação cristã.

4.1.1. A ética como fenômeno humano

A ética, vale enfatizar, tem a ver com a própria realidade humana, pois está atrelada à construção de sentidos, de conceitos e princípios que estão envolvidos na vida dos seres humanos. Isso tem a ver com a forma de habitar, ou seja, com como os seres humanos habitam em seu universo e como se relacionam. Nesse sentido, Marciano Vidal, na obra *Nova Moral Fundamental* (2003), destaca que “a Ética é, pois, a morada envolvente da condição humana” (VIDAL, 2003, p. 11). Por isso, falar de ética é falar daquilo que corresponde ao que é humano. Com isso, o ser humano se diferencia dos outros seres por sua capacidade de se relacionar com aquilo que recebeu e de ultrapassar da esfera determinada pelos instintos naturais e sociais.

Nesse caminho de reflexão da ética como aspecto humano, enxerga-se também a relevância de uma abordagem crítica da realidade, tendo como base o caminho de humanização, diagnosticado através do viés sociocultural. Esse princípio deve ser entendido como “a ciência do que o homem deve ser em função do que já é” (PEINADO, 1996, p. 16). Nessa perspectiva, há uma relação com o campo da filosofia, que está concentrado em dar sentido a uma realidade relacionada ao comportamento humano. Como afirma Peinado, “o que busca a ética é o sentido último desta realidade que é o comportamento humano” (PEINADO, 1996, p. 16).

Partindo dessa compreensão, a ética permite analisar a estrutura do agir humano e enfatiza, sobretudo, a maneira de agir/pensar, por isso, apresenta um viés transformador da realidade. Mas, além de questionar, refletir, criticar e avaliar, ela conduz sempre para uma meta, que ajuda o ser humano a buscar sua realização plena. Entendida como práxis, a ética “é orientação e projeto no qual o homem se conduz a si mesmo, com a possibilidade de poder ganhar ou perder a si, humanizar ou desumanizar” (PEINADO, 1996, p. 20).

Como se percebe, fala-se aqui da perspectiva ética que tem na sua base o ser humano como fonte principal do agir, pois é assim, “de onde surge o programa moral que Inácio Ellacuria propõe utilizando o universo linguístico e conceitual de X. Zubiri: moral é -se pela realidade, assumi-la e encarregar-se dela” (VIDAL, 2003,

p.12). As perspectivas de Zubiri, mencionadas por Vidal, apresenta o sentido de responsabilidade pela realidade como um compromisso, o que acarreta na apresentação de uma característica humana. De fato, o ser humano está intimamente inserido numa realidade em que ora ele é construtor, ora é afetado e formado por essa realidade. Para José Roque Junges, na obra *Evento Cristo e Ação Humana* (2001), a pessoa tem um projeto que

Transforma o meio em seu ambiente social, que lhe serve de casa, onde interage com os outros e torna-se alguém. O seu desenvolvimento como pessoa acontece em interação com o ambiente sociocultural, que é matriz da sua identidade (JUNGES, 2001, p. 17).

Para que o sistema moderno possa atuar, os meios miméticos conflituosos são usados, de modo a desvirtualizar e condenar pessoas, culturas e povos, considerando-os lixos-humanos. Em outras palavras, há uma exclusão e negação do outro. Que segundo essa conjuntura, o sistema é impedido de construir um processo civilizatório. Em suma, a teoria mimética traz à tona essa percepção sobre a abordagem ética tão importante e tão discutida no nosso contexto.

Às vezes, as vítimas são moradores da periferia, um grupo político e/ou religioso. Vistos como diferentes, não cabem na mentalidade de certos sistemas éticos, pois o ponto de vista é dominador e seus representantes ou gurus agem com má fé, proliferando uma narrativa que destrói esse "diferente" para se autoafirmarem como modelo ético, porém numa finalidade interesseira, em fins lucrativos, e da cultura do bem-estar de um pequeno grupo.

Ao longo da história, a transformação era um processo totalmente natural e cultural, cujas mudanças e/ou transformações aconteciam lentamente, pois o universo não sofria tantas influências das diversas forças culturais e costumes, como atualmente. Era imprescindível uma força determinante que transformasse radicalmente a cultura e os costumes dos povos rapidamente.

Hoje, não se pode dizer o mesmo, pois os indivíduos são afetados de todos os lados, por culturas, povos, costumes, religiões, projetos éticos, principalmente pelas semelhanças culturais, trazidas por um modelo global que começou na modernidade. Nele, o homem é condutor e conduzido pela sua própria história. Junges faz questão de lembrar que: “a modernidade implantou um processo

civilizatório que chega aos últimos rincões do planeta, constituindo-se em matriz cultural própria e desagregando as culturas tradicionais” (JUNGES, 2001, p. 17).

Como visto anteriormente, tanto o ser humano cria seu ambiente, quanto o ambiente também influencia na construção do homem. Sendo assim, um questionamento emerge dessa perspectiva: como os processos civilizatórios e suas implicações influenciam nas questões éticas? E, dessa inquietação, pode-se captar meios para compreender sobre as novas formas de viver e, conseqüentemente, a forma pela qual os problemas morais refletem na sociedade e na vida das pessoas.

Além disso, destacam-se dois princípios básicos que se fixaram à modernidade: o individualismo e o racionalismo instrumental. Sobre o primeiro, o sujeito se entende como autônomo diante do fenômeno sociocultural e natural. Ele é totalmente empenhado na construção do mundo e, como fruto dessa autonomia, está a defesa da dignidade humana, pois “nunca a humanidade havia chegado a tal grau de consciência da dignidade de toda pessoa humana e a tal universalidade na compreensão dos direitos humanos. Essa é a grande contribuição do individualismo moderno à história humana” (JUNGES, 2001, p. 18).

No entanto, dessa autonomia aparecem diversas questões, tanto negativas, que abarcam a anulação do outro; quanto positivas, que propõem uma abertura, no sentido que incite experiências de relações mais livres e autônomas. Porém, tal entendimento autônomo preocupa-se para que essa abertura para o outro não resulte no fechamento de si mesmo, nem suscite no sujeito mecanismos que ocasionem a destruição dos demais seres ao seu redor. Para a teoria mimética, espera-se que a autonomia implique em relações de proximidades e mutualidade e não de competitividade, inveja e violência.

No que se refere ao segundo princípio, isto é, ao racionalismo instrumental, compreende-se que o ser humano desempenha papéis em um grau mais elevado da resolução dos problemas sociais da humanidade. Ambos os princípios têm sua importância, no entanto, em se tratando do segundo, há que se considerar que existem também impactos negativos, pois ele é um meio capaz de modificar o papel da ética, reduzindo-a a cada indivíduo. Tudo é redimensionado pelo campo da técnica em vários setores, os quais necessitam de uma perspectiva ética atenuante.

Mesmo com a modernidade trazendo diversas qualidades ao ser humano, emergiram vários desafios sociais que podem ser vistos atualmente. Dentre eles, Junges enumera alguns significativos dos quais os tornaram-se herdeiros:

Urbanização caótica e desumanizante, industrialização a serviço do consumismo e produtora de desemprego, técnica da guerra e da violência mortífera, destruição do meio ambiente, especulação financeira, atividade econômica movida exclusivamente pelo lucro, prática corporativista da política, desmobilização das estruturas reguladora do estado, medicina espoliadora da dignidade humana etc. (JUNGES, 2001, p. 18-19).

Tudo aquilo que ajuda ou leva o ser humano a um exercício de um equilíbrio saudável e que possibilita a uma visão ética foi descaracterizado sem nenhum respaldo. Por isso, sem medida e sem critério algum, abriu-se o aceleração dos impulsos do desejo humano, o qual só tende a ser visualizado e motivado como fonte centralizadora da realização humana, que se fortalece cada vez mais. Isso, claro, como fruto norteador revelado na pós-modernidade. Dentro do referido assunto, Junges destaca, que nesse cenário, a importância de “recuperar, para a reflexão ética, as estruturas antropológicas típicas da pessoa humana” (JUNGES, 2001, p. 21).

Com isso, as contribuições antropológicas de Girard direcionam tanto para a ética, numa perspectiva dos dados humanos de abertura na convivência com o semelhante, quanto para aquilo que ilumina o ser humano a tomar consciência de que, mesmo vivendo juntos aos demais, essa relação nem sempre se plenifica; nem o eu, como um indivíduo relacional, nem os outros. A teoria mimética mergulha, portanto, no “caráter mimético, ou seja, imitativo, do desejo” (MENDOZA-ÁLVARES, 2011, p. 220).

O contexto da pós-modernidade é retomado como dado marcante, aludindo às perspectivas éticas com uma visão mais coerente e com seu papel antropológico presente. Essa retomada é, ao mesmo, tempo a volta às fontes da vocação ética do cristianismo, na perspectiva teológica, sobre a qual vamos tratar-se-á adiante.

4.1.2. As fontes e a meta da ética Cristã

A vocação da ética cristã parte de uma vivência herdada do próprio Jesus Cristo e corresponde a um estilo de vida cujo objetivo é ajudar o ser humano a superar seu *páthos*¹². Mesmo sendo entendida assim, a ética não é fechada para um povo, uma nação ou, um grupo. É um estilo de vida herdado por Jesus e está disponível para todos os seres humanos, como dom gratuito e através dos seus seguidores, discípulos, missionários, testemunhas de um modo de viver da gratuidade de Deus.

Essa forma de viver está vinculada a um aspecto religioso em que Deus é relação e auto se comunica. Nesse sentido, “Deus revelado em Jesus Cristo é, ao mesmo tempo, Deus uno e Trino”(LADARIA, 2005, p. 23), a fonte de comunicação entre as pessoas Trinitárias e, dessa relação, há um transbordamento gratuito a todo ser humano.

A herança primeira é que Deus, em sua comunhão de amor, é comunidade. Consequentemente, a vida que emana d’Ele nos foi revelada pelo seu filho, Jesus. Com ele, uma nova humanidade foi capaz de nascer e seguir num caminho amoroso e gratuito, onde a rivalidade não tem vez. Mesmo que, ao longo da história, essa vocação cristã tenha tomado rumo diversos, o cristianismo não perdeu sua essência, pois a sua identidade não está nele mesmo, mas naquele que gerou uma comunhão entre os humanos e Deus. Assim, “O mistério da Santíssima Trindade é o mistério central da fé e da vida Cristã. Só Deus pode nos dar a conhecê-lo, revelando-se como Pai, Filho e Espírito Santo” (SANTA SÉ, 2022,p. 91)

Na verdade, Deus é tido e visto pelos profetas, nas narrativas bíblicas, como aquele que nos tira e nos quer livres das amarras desumanas e violentas. Do mesmo modo que ele nos apontou uma nova forma de relacionamento, principalmente pela mediação da fé; ele capacitou cada um para agir de forma decisiva na transformação da realidade em que se vive. Por isso, é sempre decisória essa relação que faz compreender que, de certa forma, “a vida cristã tem sua identidade que consiste fundamentalmente na afirmação vital do acontecimento de Jesus. Como norma do

¹² Pathos é aquilo que está ligado ao que é próprio no ser humano. Assim, a palavra Pathos é uma palavra grega que significa sofrimento, paixão, afeto. são Características próprias do ser humano, ou seja, são seus sentimentos e emoções. Além disso, páthos designa os apetites, a ira, os medos, a inveja e tantas outras afeições presentes no ser humano.

sentido e do projeto de vida, na apaixonada e obstinada busca do Reino e do Reino de Deus na história” (PEINADO, 1996, p. 24).

Nos manuais de moral, observa-se que um esquema é apresentado sempre seguindo o pressuposto a partir do qual se tem a Santíssima Trindade como referência do agir cristão. Marciano Vidal menciona o Vaticano II, sobre o decreto *Ad Gentes*, quando fala da criação como amor fontal, usando a figura da pessoa do Pai (SANTA SÉ, p. 532). Nesse olhar do Concílio, Vidal apresenta que “a afirmação do Pai como princípio Fontal da criação e da redenção está na base da cristologia, da pneumatologia, da eclesiologia, e da antropologia” (VIDAL, 2003, p. 71), por conseguinte, da ética teológica. Nessa perspectiva trinitária, entra o envio do Filho, e a continuação do Espírito Santo, quando o Filho terminou a obra que o Pai lhe encarregou de realizar na terra (SANTA SÉ, 2018, p. 79).

Nesse cenário, está subjacente a ideia de que a fonte e a meta da vida cristã estão intrinsecamente ligadas à Trindade. São diversos autores na história da Igreja que refletiram sobre essa questão. Agostinho e Boaventura, por exemplo, como tantos outros, souberam conectar a ética a partir da relação trinitária. Com o Concílio, houve essa retomada, cada vez mais como uma perspectiva corrente em ligar a vida cristã como modelo inspirador da própria igreja. Nesse caso, todos os fiéis batizados são envolvidos e modelam sua ação cristã, no mundo, pela fé trinitária, modelo inspirador.

Marciano Vidal destaca que recorrentemente tem sido feita uma reflexão a partir da Trindade na construção de um modelo ético cristão em seis esferas: a compreensão da pessoa como doação e comunhão; o paradigma da relação interpessoal; a Trindade: fundamento e paradigma da família; o paradigma da vida consagrada e o paradigma para a ética social cristã (VIDAL, 2003, p. 54-55). Sobre este último, que tratando de Deus, assegura-se que,

É o modelo e a utopia suprema da vida social, de toda a existência humana. A vida pessoal, a relação interpessoal, a vida familiar, a vida social, toda a existência humana medem seu nível de realização pela semelhança ao modelo da vida trinitária (VIDAL, 2003, p. 67).

O caminho aberto pelo Concílio Vaticano II despertou tanto para um olhar histórico da ética, como para a possibilidade de um novo modelo ético teológico que pudesse emergir no cenário eclesial e social. Já com a modernidade, novos conceitos passam a anunciar novos caminhos, mesmo que ainda incapazes de configurar uma

reflexão mais clara sobre a ética teológica e seus diversos desafios no que diz respeito à teoria e à prática. Sobretudo a teoria teológica foi fortemente marcante antes, durante e depois da modernidade.

Quatro conceitos, então, perpassam ao longo dos séculos do cristianismo: a ética das virtudes, a ética da autonomia do sujeito, a ética intersubjetiva, que trata das questões das relações interpessoais na atualidade e, por último, uma ética libertadora.

O primeiro deles, a ética das virtudes, teve seu objetivo e sua funcionalidade na história do cristianismo, mas com o passar do tempo, não conseguiu dar passos, devido a novos contextos e retrocessos na moral cristã. Nesse modelo, destaca-se a Moral Manualística¹³, que, por sua vez, estava ligada efetivamente à prática das virtudes e dos mandamentos; e ao maior grau da moral voltada aos mais espirituais. Já aos que eram exigidos pouco das virtudes ficavam ligados aos leigos e as pessoas mais simples. Essa moral ficou conhecida como uma ética minimalista, pois se exigia o mínimo possível (JUNGES, 2001, p. 34).

Aqui, se vê uma perda de identidade com as Sagradas Escrituras. Como a moral está voltada para as questões mínimas determinadas pela própria orientação eclesial, tira-se

A perspectiva histórica salvífica da Bíblia. O evento Cristo não tem significado ético. A graça e o amor deixam de ser categorias éticas centrais. O pecado, a culpa e a sanção ocupam mais espaço. As citações bíblicas são apenas para enfeitar afirmações adquiridas a partir da razão (JUNGES, 2001, p.34).

Esse modelo é profundamente desenvolvido no período de Trento até o Vaticano II e considerado principal. É uma moral fechada em si mesma e não se tem abertura para o próprio sujeito se avaliar e se perceber equivocado. Já estava muito distante da ética das virtudes ligada às perspectivas antigas.

Antes do Concílio Vaticano II, um novo modelo foi se configurando. Ele ficou conhecido como Moral Renovada¹⁴, que retoma o fundamento das Sagradas

¹³Moral Manualística é uma corrente moral que atravessou séculos na Igreja Católica. Tinha como força iluminadora a ética das virtudes. Nessa moral, havia vários graus das virtudes; um dos graus pontuava o fato de se exigir o mínimo possível das pessoas simples. Por isso, ficou conhecida como moral minimalística. Vale ressaltar que se dava ênfase aos mandamentos.

¹⁴A Moral Renovada foi discutida no século XX e foi profundamente inserida no Concílio Vaticano II, a partir da qual a Igreja Católica tentou aproximar e dialogar com o mundo moderno. Ao mesmo tempo, teve muitas iniciativas de cunho interno, nas pastorais, por exemplo, na busca de reflexões que

Escrituras e não “trata de arrolar citações bíblicas, mas de compreender a mensagem ética da Sagrada Escritura” (JUNGES, 2001, p. 37). Além de colocar um aceno para a compreensão da ética nas Sagradas Escrituras, o modelo recoloca a reflexão dentro do campo antropológico no que diz respeito aos fiéis e a Cristo. Ao mesmo tempo, trata da ética e da realidade do mundo em que as alegrias, as esperanças, as tristezas e as angústias fazem parte da missão dos discípulos de Jesus no mundo de hoje (WOLFART; ROSA, 2012)

Essa compreensão indica que “a moral não é um código de normas, mas a explicitação das exigências da vocação cristã, e não está a serviço de um perfeccionismo individualista, mas de trazer frutos de caridade para o mundo” (JUNGES, 2001, p. 37). Esse panorama contribui para a perspectiva de uma ética que tem fonte em Cristo e em sua relação com as realidades humanas. Por isso, Junges destaca que “o cristocentrismo é o princípio teológico da moral renovada, que está fundada sobre as implicações éticas do evento Cristo” (JUNGES, 2001, p. 38).

Dessa moral renovada, no entanto, criou-se um modelo ético pautado por um personalismo antropológico, cujo objetivo era apresentar o ser humano como capaz de se fazer, de ir se construindo numa relação com o criador, as criaturas e o mundo ao seu redor. Nessa moral, “há, assim, um otimismo expresso na afirmação da autonomia das realidades terrestres. Os cristãos devem, através do seu agir, trazer frutos para a vida do mundo. Não devem fugir do mundo; devem inserir-se nele” (JUNGES, 2001, p. 38).

Mesmo com todas as boas intuições e renovação da moral que herdamos do Concílio Vaticano II, não é possível dizer que ela é perfeita ao ponto de contemplar todos os seres humanos, de modo a corresponder ao universalismo cristão dado por Cristo nos Evangelhos. Segundo Junges, ela é “uma visão ingênua da sociedade moderna que não dá atenção ao conflito e à injustiça, além de ser uma concepção otimista do mundo que olvida a realidade do mal e do pecado” (JUNGES, 2001, p. 40).

valorizassem as fontes cristãs. Um dos principais teóricos das bases da moral renovada foi o teólogo Alemão Bernhard Haring, grande colaborador da *Gaudium et Spes* sobre a visão e os princípios que devem conduzir a Igreja no mundo de hoje. Este autor contribui em várias reflexões no Brasil através da obra *a dinâmica da renovação 1967*.

Há, nesse sentido, uma ética a partir dos que estão na dominação de uma realidade e tentam impor um modelo que silencia grande parte da população e das sociedades, fora da pedagogia de Cristo. Aqui não há espaço para as vítimas sociais, os pobres, os marginalizados, os excluídos, culturas e povos massacrados e todas as pessoas (CELAM, 2007, p. 25).

O terceiro modelo é a ética intersubjetiva que parte do pressuposto do “*nós*”, superando paradigmas do “*eu*” da modernidade. Por isso, o modelo da Trindade é retomado, mas também tem a ver com um contexto plural, em que o chamado ao diálogo e a comunicação é sempre mais gritante. Em resumo, ele tem a ver com um modelo ético comunicativo, no qual está presente um olhar mais ampliado do campo antropológico como modelo ético discursivo. Para Junges essa “ética do discurso quer refletir sobre os problemas éticos a partir de uma comunidade ideal de comunicação, onde todos têm o direito a argumentar no diálogo” (JUNGES, 2001, p. 41).

Um quarto modelo vem da América Latina como ética libertadora ou da Libertação¹⁵. Ela parte da perspectiva do pobre como princípio integrador do olhar ético. Esse modelo tem como ponto de partida “uma reflexão motivada pela misericórdia diante do sofrimento dos pobres e desencadeadora de uma ação solidária” (JUNGES, 2001, p. 42). Esse olhar ético esteve presente nos teólogos da teologia da libertação, entre eles Enrique Dussel, Jon Sobrino, Leonardo Boff, etc.

A partir dessa perspectiva, e concomitante ao entendimento do Antropólogo René Girard sobre a ética cristã, é necessário que o cristão se posicione contrariamente ao mecanismo do bode expiatório, que tenha essa compreensão sendo um resgate ou novo modelo ético. O cristão deve aceitar a força que tem mediante as relações humanas, mas, primordialmente, criar uma mentalidade de que é possível uma vida sem que tal mecanismo se sobressaia.

Essa lucidez, advinda dos Evangelhos e da experiência humana de uma nova relação, mostra-se com a ética do cuidado da vida; isso lembra o apóstolo Paulo, que era perseguidor e, ao ter a experiência de ver seus equívocos, que estavam

¹⁵ Ética da Libertação é a perspectiva ética que direcionou as reflexões teológicas, pastorais e eclesiais na América Latina. Tinha como foco libertar os pobres, dos sistemas dominantes. Nesse caso, a fé libertadora é um instrumento que leva à conscientização do valor da vida e a não submissão a qualquer forma ou condições de opressão.

envolvidos em ações vitimárias, inicia o processo de conversão. A partir disso, ele muda de comportamento, agindo em favor das vítimas. Para o teólogo Carlos Mendoza, essa ética revelada plenamente em Cristo “não se trata de uma filosofia da subjetividade, nem de uma teologia da reconciliação” (MENDOZA-ÀLVARES, 2011, p. 219-220). Logo, não resume a uma filosofia com critérios de resolução de conflitos através de doutrinas e ensinamentos programáticos que ajudem na reconciliação. Tem a ver, primeiramente, com a conscientização de como todo ser humano estar envolvido em conflitos e a resolução está em perceberem envolvidos nos meios conflituosos, condenando vítimas.

Com isso, os primeiros frutos de entendimento dessa experiência impulsionada pela crucificação de Cristo e, ainda, pelas várias formas de abordagens teológicas que fez escutar é “o clamor das vítimas, dos oprimidos, dos inocentes e dos empobrecidos, que essa teologia associou a cruz de Jesus, como um sinal paradoxal da revelação de Deus” (MENDOZA-ÀLVARES, 2011, p. 258).

Por fim, o modelo aqui apresentado tem a ver com o cuidado singular com as vítimas. Dando continuidade, o próximo tópico mergulhará sobre a vocação cristã no cuidado com essas vítimas como redescoberta do nosso contexto, embora já presente nas Sagradas Escrituras e retomado pelo caminho antropológico que tratar-se-á adiante.

4.1.3. A vocação do cristianismo no cuidado às vítimas

No contexto de modernidade e pós-modernidade, há um olhar solidário às vítimas de um modo excepcional. Embora tenha existido progressos e avanços, esse cenário hodierno também desencadeou as mais diversas crises e desastres humanitários. Em decorrência disso, nasceu um olhar solidário jamais visto em outros contextos da história. Não se encontram claramente relatos que tocam um discurso ético voltado na atenção às vítimas como nesse tempo. Por isso, é significativo analisar como esse viés ético está pautado em dados do cristianismo. Girard afirma que:

Nem a China dos mandarins, nem o Japão dos samurais, nem a Índia, nem as sociedades pré-colombianas, nem a Grécia, nem a Roma da República ou do império se preocupavam com as incontáveis vítimas que sacrificavam a

seus deuses, à honra pátria, à ambição dos conquistadores, pequenos ou grandes (GIRARD, 2012, 229-230).

Hoje encontra-se um discurso de autocondenação enquanto sociedade, o qual tenta falar que o mundo está assim, tão violento, por causa dos próprios indivíduos. Com isso, não se enxerga nada de positivo na contemporaneidade, como se o passado fosse bem mais atento às necessidades dos mais sofridos. No entanto, na verdade, esse discurso é um orgulho de grandeza que está presente devido a insatisfação com a realidade e, assim, opta-se pela condenação.

Em contrapartida, há hoje tamanha preocupação com os vitimados nas sociedades, graças a busca por justiça social tão pertinente em nosso tempo. A referida observação é recente tudo isso torna-se uma observação recente para nossa cultura; o que não significa dizer que a origem crescente do cuidado com as vítimas, atualmente, seja decorrente do aumento de poderes, riquezas e do desenvolvimento. Isso se justifica porque, no passado, “nas sociedades mais miseráveis, não faltavam ricos e poderosos, e eles demonstraram em relação às vítimas que os rodeavam a mais completa indiferença” (GIRARD, 2012, p. 231).

A solidariedade e o cuidado, que emergem em nossa sociedade, são dados que tendem a se fortalecer cada vez mais. Consequentemente, muitos projetos irão negar esse crescimento, sob o argumento de que a sociedade está falida, incapaz de resolver as situações diversas da vida. Nas entrelinhas, diz-se que esse cuidado com as vítimas não tem o menor sentido e não resolverá nada em grande escala, como se isso já tivesse sido feito, desde sempre, e que não tenha trazido resultado algum. Contudo, o “grito” do passado eram apenas “gritos” silenciados, os quais acabavam sendo bodes expiatórios. Esses gritos nunca tomaram uma voz conhecedora, pelo contrário, foram, em diversas culturas, silenciados e jamais escutados.

No caminho da indiferença protagonizado em vários contextos, está, inclusive, a acusação ao próprio cristianismo pela sua incapacidade de fazer, de fato, a diferença nas sociedades. Mas, se houve alguma atenção às vítimas, jamais os críticos falarão da presença do cristianismo. No entanto, adesão e defesa das vítimas estão nas origens cristãs.

Claro, que no cenário universal, tiveram diversas atitudes a partir das quais se percebe que cristianismo foi um elo de força na condenação de muitas vítimas. No entanto Girard afirma que,

De um país a outro, as peripécias locais mudam, mas não podem dissimular a origem de nossa preocupação moderna com as vítimas, muito claramente cristãs. O humanismo e o humanitarismo se desenvolveram em terra cristã” (GIRARD, 2012, p. 232).

Aqui chega-se ao aspecto sobre o que está na essência do cristianismo, o cuidado às vítimas na relação do amor por aqueles que se aproxima do om caridade. Nessa base, tem-se os Evangelhos como fonte principal, dentre eles, destaca-se o Evangelho de São Mateus 25,34-40.

Vinde, benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. Pois eu tive fome e me destes de comer. Tive sede e me deste de beber. Era forasteiro e me recolheste. Estive nu e me vestistes, preso e vieste ver-me. Então os justos lhes responderão: “Senhor, quando foi que te vimos como fome e te alimentamos, com sede e te demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando te vimos doente ou preso e fomos te ver?” Ao que responderá o rei: Em verdade, em verdade vos digo, cada vez que o fizestes a um desses irmãos pequeninos, a mim o fizestes. (Mt 25,34-40)

Outra fonte evangélica, de várias, está no Evangelho de Lucas, na passagem do Bom Samaritano (Lc 15). No relato, um sacerdote vê um homem caído no caminho, que fora maltratado por assaltantes. O sacerdote vê e muda de direção. Do mesmo modo, um levita. Já o samaritano viu, se aproximou e teve compaixão. O relato mostra uma relação de cuidado para com a vítima encontrada e desfigurada; o olhar do cuidador não é desviado.

No texto, antes da narração do episódio há um diálogo de Jesus com um jovem que quer viver os mandamentos como caminho para a vida eterna. Na conversa, Jesus apresenta essa história e, no fim, pergunta quem se tornou próximo do homem caído. O jovem reconhece que aquele que se tornou próximo foi o que agiu com misericórdia. A ação do cristianismo está, justamente, nessa dinâmica ousada de estar na proximidade de todas as pessoas, principalmente das mais chagadas e vitimadas no mundo. A saber, Pois, assim destaca Sbardella e Peretti,

Jesus, em seu ministério, age com amor para com os excluídos, vítima da sociedade, coloca-se ao lado deles e enfrenta sem medo os algozes da

cultura de sua época (religião institucional) e o poder político-econômico, animado pelo espírito do Pai (SBARDELLA, PERETTI, 2019, p. 57)

Encontra-se comunidades, povos, culturas em conflitos e, até mesmo, nações que vivem suas relações profundamente marcadas com as mais temíveis violências. Nessas situações adversas, a presença do cristianismo tem um papel fundamental, dado que “o cuidado com as vítimas, tornou-se a meta paradoxal das rivalidades miméticas, das escaladas concorrenciais” (GIRARD, 2012, p. 233).

Em todos os lugares existem vítimas. Os seres os cristãos correm o risco de querer defender ou culpar o próximo. Ao mesmo tempo que uma pessoa se torna solidária para com uma vítima, pode ser também culpada ou mesmo vitimada por sua ação misericordiosa. A melhor atenção às vítimas é quando reconhece que, muitas vezes, contribuir na escala violenta ao próximo, ou seja, ao perceber que, como indivíduos inseridos em um meio. Os homens tornam-se capazes de participar de linchamento contra as pessoas, principalmente as mais vulneráveis.

Entretanto, a mudança de pensamento é uma grande evolução, quando no processo de conversão, percebe-se capazes dessa abertura e reconhecimento. Isso foi visto, por exemplo, no testemunho de Pedro e Paulo. Ambos se descobrem culpados e participantes da perseguição contra os inocentes. O universo de Pedro e Paulo não se distancia do contexto atual, em que os agentes de cultura tendem sempre a culpar os outros. No entanto, a partir de Jesus pode-se lembrar a prática desumana e ao mesmo tempo leva o homem a recordar as vítimas de todos os tempos, como descoberta desse cuidado, que está enraizado nas palavras e na vida de Jesus. Em Lucas, esse cuidado as vítimas mostram como memória viva “a fim de que se peçam contas a esta geração do sangue de todos os profetas que foi derramado desde a criação do mundo, o sangue de Abel. (Lc 11,50-51). Desse modo, “é preciso olhar para a vitória de Jesus na cruz sobre o mecanismo sacrificial da violência, e o seguimento de Jesus é ser a imitação dessa vitória (SBARDELLA; PERETTI, 2019, p. 57).

O cristianismo nunca foi tão consciente de sua missão como hoje. Mesmo tendo diversas iniciativas positivas no passado, na defesa das vítimas, esse cuidado toma maior relevância no contexto mundial da atualidade, sem fazer referência àquilo que fez no passado. A pauta humanitária presente que tem uma preocupação com as vítimas do passado e de hoje na sociedade,

É ao cristianismo que ela remonta. A preocupação com as vítimas não se pensa apenas em termos estatísticos, pois ela opera segundo o princípio evangélico da ovelha perdida. Por ela, se for preciso, o pastor abandonará todo o rebanho (GIRARD, 2012, p. 235).

O cristianismo, hoje, não está ou não deve estar preocupado com seu *status*, nas suas conquistas coloniais e em suas estruturas, mas, em despertar a capacidade de assegurar sua missão num caminho evolutivo em prol das vítimas. Isso equivale ao ide de Jesus de fazer discípulos parecidos com Ele (Mt 28,20). Assim, segundo Rocha e Oliveira “a superação da violência e a construção da paz é uma parte indispensável da missão cristã” (ROCHA; OLIVEIRA, 2018, p. 158).

Em defesa e reconhecimento desse caminho ético do cristianismo, Girard entende que, se tem esse dado do cuidado com as vítimas, o cristianismo exerceu um papel fundamental, principalmente da Idade Média até os dias atuais. Mesmo nas ideias de conquistas, estavam presentes o cuidado e os direitos de todas as pessoas por muitos missionários em muitas iniciativas para assegurar a liberdade e a defesa da vida. Afirma ele que:

Nossa sociedade aboliu a escravidão e depois a servidão. Vieram mais tarde a proteção à infância, às mulheres, aos velhos, aos estrangeiros de fora e de dentro, a luta contra a miséria e o subdesenvolvimento. Mais recentemente ainda a proteção dos deficientes etc. (GIRARD, 2012, p. 236).

Com isso, vimos perceber como o cristianismo abriu uma nova maneira de estar no mundo, como também foi capaz de trazer uma unificação das pessoas, culturas e povos. Com a criação dos hospitais, foi um dos grandes sinais dessa aproximação e superação daquilo que distanciava os povos e muitas nações. assegura-se, ainda, que

O hospital acolhe todos os aleijados, todos os doentes, sem distinguir sua origem social, territorial ou mesmo religiosa. inventar o hospital significa dissociar pela primeira vez a noção de vítima de todo pertencimento concreto, significa inventar a noção de vítima (GIRARD, 2012, p. 237).

Isso é uma superação das comunidades que reduziam a solidariedade apenas àqueles que eram próximos enquanto família, povo, cultura. O cristianismo alarga essa relação e solidariedade humanas. Com isso, todo esforço em desempenhar uma verdadeira atenção no cuidado às vítimas está, por outro lado, a tendência de culpabilizar ou vitimizar pessoas e, muitas delas inocentes, num processo vitimário. Essa é a grande preocupação da ética do cuidado herdado pelo cristianismo no

contexto de violência. Conforme Girard, “o poder transformador mais eficaz não é a violência revolucionária, mas a preocupação moderna com as vítimas. O que dá forma a esse cuidado, o que torna eficaz, é o conhecimento verdadeiro sobre a opressão e a perseguição” (GIRARD, 2012, p. 238).

Para a ética cristã, é esse cuidado com as vítimas, não apenas como compromisso dos cristãos, mas como possibilidade de toda a sociedade, no âmbito universal; que faz a humanidade inteira não cair na cegueira e no orgulho, e não utilizar, em suas conquistas, meios desumanizantes perante as culturas e os povos. Pode-se, então, ajudar a sociedade ver as minorias, os marginalizados, pobres como excrementos propícios para serem bodes expiatórios, lixo da sociedade. Por outro lado, é possível, nesse resto social, redescobrir fontes que emanam verdadeiros frutos de compaixão e solidariedade de uma ação não vingativa, mas fonte de amor e reconciliação.

Esse sinal teológico já presente no Resto de Israel, no servo de Javé e na vida doada da pessoa de Jesus. A partir dessas referências, repensar o refletir sobre as vítimas de todos os tempos ajuda o leitor do referido texto a pensar o fazer teológico na contemporaneidade sobre a inteligência da vítima

4.2. AS LUZES TEOLÓGICAS QUE DESPERTAM DA SINGULARIDADE DO SACRIFÍCIO DE CRISTO

As luzes teológicas dizem a respeito aquilo que tem a ver com a maneira como se pensa sobre Deus na história, precisamente, no cristianismo atual. Assim, em se tratando da singularidade do sacrifício de Cristo, o que se tem para pensar sobre Deus? Quais chaves hermenêuticas possibilitam uma reflexão teológica, que emerge daquilo que se refletiu no capítulo anterior sobre as perspectivas míticas e das Sagradas Escrituras?

Diante dessas indagações, a discussão guiar-se-á sobre as luzes antropológicas de Girard, que levam o pensar teológico na pós-modernidade, a partir do teólogo James Alison. O texto segue dividido em dois subtemas em busca de dar razão, da esperança e da confiança em Deus (1Pd 3, 15). Parte-se da inteligência da vítima, na pessoa de Jesus, dos discípulos e dos sobreviventes da história; do

despertar do processo de uma Nova Israel e sua missão universal e da inteligência de uma vida doada a partir de Jesus e ofertada a todos os homens como dom universal.

4.2.1. Uma inteligência presente em Jesus revelada aos discípulos

Jesus vive um relacionamento profundo com o Pai e, além disso, uma profundidade que dinamiza suas ações, até mesmo na sua morte e ressurreição. Falar de uma inteligência da vítima¹⁶ corresponde a uma sabedoria que é dada como graça, dom recebido. Nesse sentido, direciona-se o nosso olhar para aquilo que iluminou Jesus nas suas decisões para aderir ao reino, bem como busca-se compreender seu modo de vencer as forças violentas do seu tempo. Desse modo,

Sua imolação, Jesus enfrenta, pelo Espírito de Deus que habita nele e pelo seu amor às criaturas, os seus acusadores e executores, indo além da vingança e do ressentimento, mas numa entrega que perdoa os que o sacrificam, para denunciar e iluminar a rivalidade mimética e os ciclos de violência (SBARDELLA; PERETTI, 2018, p. 57).

Ao vencer os algozes, ressuscitando, Jesus não abandona quem o traiu, assim, não agiu como vítima ressentida. Dentro dessa relação da vítima com os sobreviventes das relações miméticas violentas foi possível aos discípulos entender mais Jesus e despertar para uma nova consciência da relação com Deus e com o próximo. Nesse sentido, a inteligência da vítima, presente em Jesus, se mostra em como lidar com o processo vitimário através da sua relação amorosa e reconciliadora que fez dos discípulos capazes de entender a lógica da ação de Deus, na história.

A partir das narrativas de morte e ressurreição, por meio dos textos bíblicos, os leitores são levados a pensar sempre no caráter da revelação que se faz presente neles. Isso também não deixa de ser uma revelação, pois mergulhando na teoria mimética e nas perspectivas teológicas, há uma nova possibilidade de ver vida, onde antes só havia a certeza da morte. A morte prevalecia no imaginário humano como força destruidora de todo o sentido, como para o povo de Israel, mesmo seguindo algumas luzes numa perspectiva do Deus da vida. Para chegar nessa compreensão, precisou-se de um longo processo de amadurecimento, cuja ressurreição foi o ápice.

¹⁶ Inteligência da vítima é um termo utilizado pelo teólogo James Alison, na obra *O pecado original à luz da ressurreição* e tem a ver com tudo o que movia Jesus. Em suma, é toda inspiração no que compete a vida e a morte de Jesus, bem como, a relação de Jesus com o Pai.

Essa última só foi possível a partir da pessoa de Jesus, em seu processo da morte e ressurreição.

Um processo já havia iniciado sobre aquilo que levou a esse amadurecimento. Não foi simplesmente a força da ressurreição de Jesus. O teólogo e escritor James Alison, na obra *O Pecado Original à Luz da Ressurreição* (2011), sustenta que a perspectiva da ressurreição já estava sugerida no período dos Macabeus onde “elementos de Judaísmo popular e farisaico de fato já acreditavam na ressurreição dos mortos” (ALISON, 2011, p. 139). Essas mesmas luzes estarão presentes nos Atos dos Apóstolos, capítulo 1, versículo 23; e no relato de Marta, quando fala da morte de Lázaro em Jo 11,25.

Nesse sentido, estava enraizando um processo já iniciado; não foi algo totalmente independente, mas também não está desvinculado da pessoa de Jesus. Não é apenas uma continuação daquilo que já se pensava sobre a morte, mas na morte e ressurreição, foi possível ver um novo olhar sobre a própria vida e a forma como os seres humanos vivem. Alison (2011) afirma que essa novidade relatada nos Evangelhos mostra justamente a postura dos discípulos antes da ressurreição, pois eles,

Estavam muito confusos e incapazes de entender o que Jesus estivera realmente falando e para onde os conduzira. Da ressurreição em diante, eles começam a compreender algo novo e completamente distinto de Jesus, Deus e dos seres humanos (ALISON, 2011, p. 140).

Se antes da ressurreição os discípulos não eram capazes de compreender, na luz do ressuscitado foi possível rever os seus equívocos. Eles foram capazes de rever as ações de Jesus, mas também as deles, até mesmo em se tratando da participação na crucificação. Antes, os seguidores não entendiam o processo pelo qual Jesus passou, mas quando passam a compreender, percebem que estão subitamente numa mística conectada com todo o Antigo Testamento, principalmente no que diz respeito a morte do Messias, como lembra a passagem de Emaús.

Nela, há o relato sobre os discípulos cegos, perdidos em uma compreensão errônea ou inserida em uma má compreensão. Por isso, em sua aparição, o ressuscitado os define como incapazes, sem entendimento algum. O Evangelho de Lucas, portanto, destaca:

Insensatos e lentos de coração para crer tudo o que os profetas anunciaram! Não era preciso que o Cristo sofresse tudo isso e entrasse em sua glória? E começando por Moisés e percorrendo todos os profetas, interpretou-lhes em todas as Escrituras o que ele dizia respeito (Lc. 24,25-27)

Desse modo, como se pode observar, a nova compreensão dos apóstolos em mergulhar na lógica de Jesus não foi por si só, mas foi graças à presença do Cristo Ressuscitado no meio deles. Essa nova compreensão não se restringiu a ressurreição do mestre, mas foi além de uma nova sabedoria sobre as Escrituras Sagradas, que pareciam antes incompreensíveis.

Os relatos evangélicos, por serem pós-pascuais, estão imbuídos dessa experiência. Neles, fica visível que os discípulos são receptores dessa novidade. É justamente no processo morte-ressurreição que está essa transição doadora aos discípulos da pessoa de Jesus. Algo é dado a eles, mas, até então, não percebiam essa dádiva. Diante desse panorama, Alison (2011) afirma que essa “inteligência, que os apóstolos compreenderam, seria a dinâmica interna a inspirar toda a vida e morte de Jesus, aquilo que formara seu relacionamento com o Pai [...] Inteligência da vítima” (ALISON, 2011, p. 142).

Tal sabedoria não está ligada a brilhantismo e esperteza humana, mas a inovadora e criativa perspicácia que leva a compreender que o próprio Jesus vivia numa profundidade a respeito de Deus e do ser humano. No entanto, essa inteligência, por ser criativa e dinâmica, despertou todas as forças contrárias que pudesse excluí-la e expulsá-la. Contudo, mesmo na morte, ela não foi apagada, mas sim profundamente manifestada. Como característica, essa inteligência passa, agora, a não ficar em Jesus, mas ser compartilhada aos discípulos. É graças a inteligência da vítima que foi possível os olhos dos discípulos se abrirem para reconhecerem Jesus (Lc. 24,31).

Devido à força da inteligência da vítima, compartilhada como dom, “os discípulos começaram a reler todo o processo, que desembocou na morte de Jesus, como história da vítima que se doa e se revela, numa dinâmica em que apenas a vítima em questão sabia o que realmente estava passando” (ALISON, 2011, p. 142). Assim, eles foram capazes de compreender que nem a vida e nem a morte foram conduzidas à toa ou cegamente, pelo contrário, viram a ousadia e a lucidez no modo de viver de Jesus, mesmo na situação de morte.

Com a experiência do ressuscitado, os discípulos se deparam com essa inteligência dada por Jesus, que é a força do Espírito, que antes eles não tinham. Desse modo, não guardaram para si, mas anunciaram oralmente, em todos os lugares. Do coração que ardia, colocaram seus pés a caminho do anúncio dessa dádiva reveladora, além de alguns terem sido capazes de colocar isso em forma de registro escrito, como é o caso dos Evangelhos.

Essa forma de anunciar, de escrever, de formar comunidade a partir do Cristo morto-ressuscitado foi fruto da descoberta de uma inteligência, a qual não estava presente somente no processo pós-pascal, mas em toda a vida de Jesus. Nesse sentido, nos Evangelhos, o anúncio já não mais acontece como em Emaús, mas através da nova lógica do crucificado-ressuscitado, Jesus Cristo.

Nesse caso, não se tem a experiência do sagrado ou o efeito do bode expiatório, como nas perspectivas míticas observadas por Girard. A vítima, culpada ou mesmo inocente, não salva a vida social do povo para que, a partir dela, se crie um êxtase. Também não há alguém inconsciente no processo vitimário. Pelo contrário, Jesus está totalmente consciente de todo o processo.

Essa é a descoberta dos discípulos: a inteligência em Jesus, que eles recebem como dom, é a capacidade de quebrar o ciclo da máquina mimética da violência. Desse modo, pode-se frisar o que Alison destaca sobre os discípulos que “foram capazes de contar a história do linchamento a partir do ponto de vista da própria compreensão da vítima sobre todo o processo, compreendendo todas as fases que precederam, guiaram e desembocaram no linchamento” (ALISON, 2011, p. 143).

É preciso lembrar que essa inteligência de Jesus já havia sido ensinada aos discípulos, e ao mesmo tempo, esse ensinamento não era restrito apenas a eles. Jesus tinha uma pedagogia aberta para todas as pessoas, porque, mesmo alguns momentos possam ser observados como de formação aos discípulos, a proposta era para todo o povo. Uma leitura dos Evangelhos com foco apenas nos interesses do grupo dos apóstolos é artificial, dado que os ensinamentos de Jesus estão muito longe de serem uma apresentação de uma função ou cargos, como a mãe dos filhos de Zebedeu que pede a Jesus que um filho assente a direita e outro à esquerda (Mt 20,21).

Sua proposta convida a abertura da consciência daqueles que estavam sendo formados. No entanto, eles eram insensatos para compreender esses ensinamentos. Sobre esse conhecimento ou ensinamento, Alison diz que “o que Jesus estava revelando se referia a algo a respeito do qual o conhecimento humano se faz prisioneiro, encoberto em autoengano” (ALISON, 2011, p. 143).

Não somente os discípulos, mas os seres humanos, passam por esse mesmo autoengano. Sobre isso, Girard foi capaz de perceber, pela teoria mimética, como seres são jogados na rivalidade através do autoengano. E comungando com essa visão, Alison considera que “a constituição de nossa consciência está moldada pela estrutura do conflito e as técnicas de sobrevivência por meio da exclusão de um outro” (ALISON, 2011, p. 144). Por isso, até então, os discípulos eram incapazes de perceber-se envolvidos na lógica mimética de rivalidade e do conflito.

Depois da ressurreição, essa lógica do autoengano é revelada. Assim, essas pessoas não estavam mais cegamente envolvidas na trama humana, mas conseguiam enxergar pelas perspectivas da vítima de autodoação, e não pelo viés da violência recíproca. Isso quer dizer que, em Jesus, estava presente essa inteligência auto doadora, e não na lógica mimética conflituosa, do autoengano. Nele existia outro modelo que o impulsionava a viver a autodoação dada pelo Pai; o que impulsionava Jesus a viver nessa lógica, numa profunda relação harmoniosa e consciente entre o Pai e o Filho.

Da experiência dos discípulos com o ressuscitado, pela luz da inteligência da vítima, foi possível vincular tanto a paixão como a ressurreição, não como algo separado, mas profundamente integrados. Nessa mesma razão, observa-se esse mesmo processo que a chegada do Reino é compreendida como a preparação da Nova Israel. Tanto o que Jesus apresentou no sermão da montanha, quanto o julgamento divino em Mateus 25, estão inseridos na relação com a vítima. Essa inteligência da vítima perpassa toda a narrativa do Sermão da Montanha. Dentre os ensinamentos, está o de não continuar com o ciclo da violência. Todavia, na perspectiva do caminho apresentado por Jesus, ele é percebido como modelo que rompe com o autoengano da postura de promover a violência recíproca, ou seja, a violência pela violência.

Nesse limiar, Alison destaca que Jesus “era capaz de viver sua vida em doação, e foi a sua doação que lhe permitiu compreender a inteligência da vítima e interpretar as escrituras judaicas em função dessa percepção central” (ALISON, 2011, p. 146). Portanto, Cristo era a experiência da gratuidade que manifestava a inteligência da vítima. Já os discípulos, como podemos ver, percebem a inteligência da vítima como uma vida agraciada. No entanto, no caso de Jesus, a gratuidade e a inteligência da vítima estão intrinsecamente relacionadas. Nesse caso, o autor aponta que “a percepção de uma presença humana puramente gratuita é vista como inteligência da vítima”(ALISON, 2011, p. 146).

A vida de Jesus estava totalmente imersa nessa gratuidade. Foi essa experiência doadora que ele compartilhou com seus discípulos. Não estava presente uma doação pautada no reconhecimento pós-morte pelos seus méritos. Não existia, nesse contexto, a lógica dos sacrifícios míticos, isto é, o cumprimento de uma tarefa para ser tido como um deus, sagrado, divinizado e trazendo a paz almejada por muitos. Jesus não tinha em vista vencer os inimigos e ser o herói humilhando por seus malfeitores. Como revela João, o modo de agir de Jesus era outro:

Liberdade de Jesus em relação à sua hora, e a maneira pela qual ele abriria mão de sua vida por iniciativa própria (Jo10,8): a doação de Jesus, a partir de sua liberdade, foi o que deu a ele a inteligência de si mesmo, como realizador das promessas de Israel” (ALISON, 2011, p. 146).

Os discípulos, na experiência com o ressuscitado, foram capazes de entender que a vida e o ministério estavam para além do que eles podiam ver. Nele é visto toda uma vida doada em profundidade total, não só na Cruz. E foi justamente o aspecto da gratuidade presente em Jesus que iluminou os discípulos sobre a inteligência da vítima. Nele não emergia de modo algum o mecanismo vitimário, mas pelo contrário, nele revelava e desmoronava toda carga de escalada de violência mimética pela sua gratuidade que ultrapassa todas as forças humanas. Alison destaca ainda que

Tanto Mateus quanto Lucas leram os elementos da natureza agraciada de Jesus já no seu nascimento e infância, mostrando a presença de ameaça e linchamento como realidades próximas a ele, mesmo nesse período de sua vida, Lucas enfatiza a gratuidade e Mateus a ameaça de linchamento” (ALISON, 2011, p. 146)

Já no Evangelho de João, vê-se como essa vida doada tem a ver com Deus. Em Jesus está presente um aspecto conatural com Deus. Assim, em João, mostra-se

no Prólogo a doação antes da rejeição, como também, a paixão mostra Deus dando uma vítima, mas diferente daquelas que eram oferecidas a Ele no Antigo Testamento, é o próprio Deus se dando em Jesus.

Por certo, essa inteligência vitimária revela aos discípulos tanto o próprio ser humano, quanto Deus, uma vez que ela exerce o papel de desmistificação do próprio Deus e, ao mesmo tempo, do autoengano da realidade humana. Isso tudo é revelado pela pura gratuidade de Deus através da doação da vítima sacrificada livremente. De um lado, isso o faz o homem pensar sobre como continuar mergulhados no mecanismo vitimário, cegos, autoenganados; por outro, faz com que se abrace e se deixe iluminar pela inteligência da vítima.

Jesus Cristo ensina a viver a gratuidade de Deus e, com ele, aprende sobre o seu estilo de vida, mesmo passando por perseguições e processos conflituosos. Nesse caminho, não age da mesma forma, mas sim, pela mimesis de Cristo, da gratuidade, do amor, da misericórdia. A partir dele, não se deve levar a frente a escalada da violência; assim, quebre-se os grilhões da escravidão em nossas consciências e mesmo nas relações cotidianas.

Nesse sentido, tudo que Jesus viveu e ensinou foi através desta gratuidade do Pai. Tal relação amorosa o movia e estava sendo germinada a todas as pessoas que Jesus encontrava. Como não era um mero esforço humano, essa inteligência estava disponível, mas somente com auxílio de Deus, na pessoa do seu Filho morto e ressuscitado, foi revelado como dom aos discípulos. Isso destaca a revelação de duas realidades: por um lado, os seres humanos presos no autoengano do sistema vitimário na culpabilização das vítimas, no uso equivocado do bode expiatório e na cegueira em divinizar as suas vítimas; por outro, a revelação de Deus, totalmente desvinculado das projeções humanas.

Logo, tudo que Jesus viveu e tentou fazer foi restabelecer a essência da missão de Israel. Com a ressurreição, desperta para uma nova maneira de ver a vida e, conseqüentemente, nasce a missão para uma nova humanidade a partir de Deus e através da revelação da vítima sacrificada inocentemente, possibilitando um novo modo e estilo de vida universal.

4.2.2. A vítima potencializa uma Nova Israel além das fronteiras

Anteriormente, destacou-se nesse trabalho um processo aberto pela inteligência da vítima através do evento Cristo, precisamente da sua morte e ressurreição como dádiva aos apóstolos. Esses, ao receberem essa dádiva enxergaram que, além da inteligência, havia algo em Jesus que lhe era anterior: a relação de gratuidade e relação com o Pai.

Em Jesus não estava impregnada uma lógica da mimesis de rivalidade, mas da mímeses do Pai como pura relação de amor. Nesse caso, a experiência dos discípulos não deve ser um tipo de conhecimento cristão sobre Jesus, mas de fato, um conhecimento que se manifesta como revelação de Deus que eles também são participantes. Deus, desde todos os tempos, se apresentava como revelação de amor, não somente na encarnação do verbo.

No entanto, a humanidade era incapaz de compreender essa amorosidade, que era tão evidente, mas totalmente incompressível aos seus, ao passo de vitimizarem Deus. Nessa vitimização estava presente o amor incondicional e até mesmo os algozes de Jesus tiveram a oportunidade de enxergar essa entrega doadora. Não havia, portanto, a confirmação das certezas humanas ou míticas nos sistemas dominadores, ou mesmo o ódio e vingança pelas vítimas, que se achavam marcadas por características vitimadas. Essas eram as bases antropológicas que reinavam até a chegada do Cristo e, com ele, foi possível de compreender uma nova maneira do agir de Deus e do ser humano no mundo.

Entretanto, na morte e ressurreição de Jesus, para a humanidade é vista como equivocada; não somente na sua morte, mas em todos os tempos. Da graça que os discípulos tiveram com o Cristo morto-ressuscitado, outra possibilidade de humanidade é despertada. A vida humana tem uma essência em Deus, no modelo da autodoação, na amorosidade e relações de gratuidade e não na cultura do sistema mimético conflituoso. Tudo isso era impossível para a Israel esperada por Deus, pois ela estava mergulhada nesse sistema vitimário de exclusão e não na experiência auto doadora e agraciadora do criador. É a partir disso que se pode observar como agiu Israel ao longo da história, envolvida também em conflitos, e participantes dos processos vitimários puramente equivocados em nome de Deus.

A postura do povo de Israel era de dureza, de fechamento, diante da qual nem mesmo Deus tinha espaço, porque havia uma tentativa de ser contrário à vontade d'Ele. Desse modo, esse fechamento encontra-se no tempo de Jesus e também como “a dureza do faraó é comparada à dureza do coração dos fariseus, os quais não entenderam o sentido profundo do sábado e saíram para destruir Jesus depois da cura do homem com a mão definhada, a qual se torna estendida” (ALISON, 2011, p. 150).

Nesse olhar, Jesus tenta resgatar o essencial de Israel diante de tantas controvérsias ao reino. Ele vai lembrar que no princípio as coisas não eram da forma como Israel está apresentando. Por várias advertências, Jesus vai estar diretamente chamando a atenção dos seus dirigentes. Assim, o problema não estava na base do Judaísmo, mas na forma de conduzir o povo, não para reconduzir a escravidão, mas deveria levar a liberdade e na ética do cuidado com os mais frágeis. Nesse caso, Israel se envolveu no projeto dos seus perseguidores, perdendo o chamamento original. De fato, nas perspectivas de Alison (2011) destaca que,

O chamamento de Israel era o projeto de Deus para que aquela nação fosse autenticamente humana, para o resgate de Abel debaixo das pedras de Caim, e essa vocação como modelo universal para humanidade fora traída pelos representantes de Israel (ALISON, 2011. p. 151).

O modelo universal supracitado tem a ver com todos os povos, não somente com Israel, ainda que Israel tivesse papel principal em fazer memória de Abel sem o espírito vingativo contra Caim, ou seja, em não promover a escalada violenta entre os povos e culturas. Mas não foi essa característica que Jesus encontrou nos líderes de Israel, fariseus e escribas e a própria Jerusalém. Esses atributos se encontram marcados, como a cidade que mata os profetas. Sobre isso, o pesquisador assegura, em relação aos líderes, que eles “se fizeram completamente cúmplices da construção da identidade de Israel por meio da exclusão da vítima, seguindo a tradição de seus antepassados, os quais mataram os profetas” (ALISON, 2011, p. 151).

Com Israel assumindo a defesa por Abel e não a vingança a Caim, nesse mesmo formato a nova Israel, ao captar a inteligência da vítima em Jesus, não será fonte de promover ou continuar a cultura violenta, mas seguir sempre a perspectiva da vítima agraciadora. Esse modelo é assim “o que Deus quis desde o começo, Jesus

está presente para fazer: estabelecer a possibilidade universal de um novo tipo de humanidade, a qual tem que passar primeiro por Israel” (ALISON, 2011, p. 151).

Nesse sentido, se pode entender a possibilidade de uma nova humanidade, que parte de uma nova Israel. Sendo apresentada uma nova configuração através da escolha dos doze apóstolos na preparação de uma nova etapa significativa no povo de Deus. Em torno desta nova configuração está presente uma promessa marcada com a rejeição ao próprio Jesus como se pode ver no Evangelho de Marcos sobre o anúncio da paixão e que ressuscitara no terceiro dia. Essa promessa anunciada por ele não foi bem captada pelos apóstolos. Porém, após a ressurreição, eles foram capazes de entender que “novamente, o que vem primeiro é a realização da promessa de Deus a fim de criar um novo tipo de humanidade, começando por Israel” (ALISON, 2011, p. 151).

Esse novo povo é marcado pela expulsão da vítima, que escancara o que é de Deus e o que é da humanidade. Precisamente, Deus continua se revelando, não pelo desejo da sociedade, mas como doação e vida pelo testemunho da Nova Israel¹⁷ que carrega essa missão. Para isso, foi necessário um gesto educativo e profético: a última ceia. Ele está em sintonia com a Páscoa judaica, fazendo memória a libertação do Egito, um povo sofrido na escravidão, que escutou seu grito e o libertou.

Nessa perspectiva, a última ceia de Jesus é um ponto de vinculação com os discípulos que estavam ligados à origem do projeto com o povo de Deus. No entanto, essa reconfiguração se dá precisamente em Jesus, mesmo enquanto ato de doação e, ao mesmo tempo, aquele que sofrerá a violenta expulsão. Segundo Alison,

Foi assim, que ele interpretou sua própria morte na noite anterior à execução. Jesus combinou, com essa compreensão sobre o banquete fundador de Israel, uma compreensão sobre si mesmo, como a fera sacrificada para a realização da aliança no Sinai, cujo fora espargida sobre as pessoas e sobre o altar. Ele também se apresentava como o cordeiro pascal, cujo sangue protegeria os membros da Nova Israel (ALISON, 2011, p. 153).

¹⁷ A expressão Nova Israel corresponde a nova configuração que o povo de Israel assume a partir da Inteligência da vítima na sua entrega salvífica, de uma forma universal. Teve os sinais simbólicos na Última Ceia, onde Jesus, reunido com os apóstolos, dá as coordenadas dessa Nova Israel mergulhada no serviço pelas inspirações da vida doadora de Jesus. Essa nova configuração sobre a inteligência da vítima a partir do sacrifício de Cristo, que livremente assume todas as vítimas e que quebra os grilhões da máquina do bode expiatório, se estende para todo ser humano.

Contudo, os discípulos tinham um papel fundamental, pois todos eles “tinham que tomar consciência de que Jesus não pretendia fugir, nem sequer esconder-se ou proteger-se. Simplesmente, ia entregar-se sem opor resistência” (CASTILLO, 2015, p. 343-344). Isso estaria em sintonia com as perspectivas do Servo Sofredor, entendido como autodoação, e nesse sentido, sua doação era um ato salvífico a todo o povo.

O ato da última ceia faz uma releitura de todas as Escrituras que traziam os indicativos sobre a configuração e natureza do novo povo de Israel em torno da vítima doadora de si mesmo em prol do seu povo. O cabrito não é escolhido, ele que se oferece por amor fraterno e universal a toda humanidade. Conseqüentemente, seus discípulos são formados nessa pedagogia da vítima doadora, já que cada um é chamado a vivê-la. Essa consciência foi amplamente revelada e compreendida após a ressurreição.

Nesse sentido, os discípulos, na experiência com o Ressuscitado, tiveram a graça do perdão, o qual foi dado, ao mesmo tempo, para todo o povo, de modo que surge a Nova Israel preparada por Jesus. O modelo que deve pautar a Nova Israel é justamente a imitação do perdão experimentado pelos apóstolos depois da ressurreição.

Portanto, não somente Israel, mas toda a humanidade recebe a reconciliação de Deus como vítima. De fato, esse era o plano de Deus: reconectar a humanidade a uma nova fase que, até então, era impossível de enxergar claramente esse plano de Deus por Israel. Diante das influências ou mesmo de uma consciência mergulhada pelo mecanismo da violência, a humanidade só poderia passar para outra fase a partir daquilo que Deus sempre apontava: o caminho da reconciliação com todos os povos na qual “a Igreja se torna um sinal profético de uma humanidade mundial, fraterna e multicultural” (CNBB, 2018, p. 23).

Por fim, a experiência do Cristo morto-ressuscitado possibilitou aos discípulos a compreensão da inteligência da vítima presente em Jesus. Isso, também, fez com que eles compreendessem a pedagogia de Deus na pessoa de Jesus como autodoação. Essa inteligência da vítima mostrou uma relação profunda de Jesus com o Pai, a qual não foi descoberta pelos discípulos por seus esforços, mas revelada como dom de Deus. Isso foi possível também para uma compreensão a respeito da própria ação de Deus na história.

Isso para uma Nova Israel, porém, não desvinculada do projeto anterior, todavia com a potencialidade de uma Israel que retoma sua missão universal. A experiência da inteligência da vítima dos apóstolos e a negação ao messias possibilitou que a Nova Israel estivesse para além de um povo e esse projeto de Deus desperta para uma consciência universal de todas as nações.

Essa universalidade só foi possível pelas luzes da vinda do Espírito Santo. O livro dos Atos dos Apóstolos mostra, justamente, a mudança dessa nova reconfiguração sociocultural a partir da vítima crucificada e ressuscitada de uma forma totalmente definitiva em que, os discípulos,

Testemunharam a culminação de um processo dinâmico, através do qual a base de possibilidade de reconciliação de toda humanidade e com Deus, fora disponibilizada graças a uma história de descobertas especificamente judaicas referentes à realidade de Deus e dos seres humanos (ALISON, 2011, p. 156).

É a partir desta constatação que se pode ver um olhar alargado, possível pela experiência da morte e ressurreição aos discípulos. Pautar a vida pela inteligência da vítima é uma proposta para toda a humanidade. Nesse caso, uma nova humanidade nasce do evento Cristo: a vítima doadora possibilita a saída da lógica do mecanismo do bode expiatório e a compreensão das coisas a partir da lógica da vítima doadora, que perpassa não somente na linhagem de Israel, mas também em outros povos e culturas. Essa mesma lógica está disponível a todo ser humano, mesmo que não tenha conhecido ou ouvido falar de Jesus. Porém, ao ouvir falar sobre a lógica doadora de Jesus Cristo, percebe-se que ela estava presente desde sempre. Essa é a descoberta e a experiência dos apóstolos vivida no ressuscitado.

A presença agraciadora do símbolo de reconciliação pode estar em nós, viva, ou profundamente morta. Os seres humanos podem viver a fé cristã, ou seja, são capazes de carregar os símbolos da reconciliação universal, mas quando não age pela perspectiva da vítima agraciadora, mostram-se não mergulhados na lógica da graça, mesmo tendo os símbolos. De outro modo, uma pessoa que, mesmo não conhecendo a lógica da vida da vítima, mas que age em favor dos inocentes, ao ponto de perder a própria vida por perceber certo linchamento sobre algum deles, encontra-se mergulhado na lógica da graça.

Nessa perspectiva, Alison (2011) traz o termo *Cristoformidade*¹⁸ Universal da graça. Isso não precisa de ser cristão para agir assim, também não diminui os cristãos, mas os enriquecem, pois não estão sozinhos nesse cenário. A mesma graça é maior que ele, pois, é dádiva de Deus mesmo. Portanto, para Alison,

Ser cristão é viver visivelmente a partir da Cristoformidade universal da graça, a fim de criar o símbolo, o qual é em si mesmo contingente, afetando os outros que vivem num mundo cuja ordem social se funda e se baseia na vitimação (ALISON, 2011, p. 161).

Ainda sobre o universalismo da Nova Israel, tem-se as perspectivas de Paulo, que também estava vinculado à mesma lógica da inteligência da vítima que possibilita uma nova humanidade. O apóstolo usa o termo *sabedoria e poder de Deus* (1Cor 1, 17-25; 2, 6-8) e se a humanidade o tivesse reconhecido, jamais teria crucificado Jesus. Ele despertou uma nova humanidade reconciliadora que não se justifica pela exclusão ou pelos critérios vitimários, e sim pela pura doação de si. Isso gera uma nova consciência coletiva.

Por outro lado, essa sabedoria não se apresentou de maneira clara para a humanidade. Somente como dom, esse poder foi manifestado e compreendido por aqueles que o receberam por pura graça e foram capazes de transmitir aos demais, pois eles mesmos não haviam antes entendido nada. Foi pela fé que os discípulos chegaram a essa experiência. Assim “aqueles que pela fé na presença da vítima agraciadora vêm para tomar parte e construir essa nova Israel são, à medida que tomam parte e criam essa nova unidade, justificados pela graça por meio da fé” (ALISON, 2011, p. 162).

Partindo dessas reflexões, percebe-se que a inteligência da vítima viabiliza a sabedoria e o poder de Deus, nos diversos contextos, em especial, no testemunho das pessoas que sofreram violências, excluídas e ignoradas em nossas sociedades; como também daqueles que perderam seus entes queridos e conseguiram mostrar aos algozes uma relação misericordiosa como fruto de justiça não ressentida. Com

¹⁸ Cristoformidade é um termo usado por James Alison para falar da relação do agir daqueles que vivem a existência a partir da dinâmica da inteligência da vítima. Esse termo explícito que essa inteligência está ligada aos que vivem o símbolo visível do dom da vítima, ou seja, os cristãos são cooperadores de Cristo e carregam em si esse agir conforme ele viveu na relação com Deus Pai. Mas o termo também alcança todo aquele que age rompendo as forças violentas da mímeses conflituosa nas relações humanas e defende os inocentes, que também é portador dessa inteligência mesmo não sendo um cristão nos termos convencionais.

isso, vislumbra-se que os sobreviventes revelam a toda humanidade que os contextos de violência escondem os rostos de Deus na pós-modernidade.

4.3. UMA PRÁXIS A PARTIR DAS VÍTIMAS E DOS SOBREVIVENTES¹⁹

A inteligência da vítima possibilitou a interpretação de que, em Jesus, havia uma sabedoria que o conduzia na sua missão de enviado do Pai. Conseqüentemente, os discípulos se percebiam como enviados por Jesus ao mundo como testemunhas d'Ele, na forma de vencer as forças violentas em todos os tempos e lugares. Por isso, hoje, a necessidade de explicitar e analisar as experiências que emanam da pedagogia de Jesus em nosso tempo. Assim, no tópico a seguir, serão abordados alguns pontos relevantes: a presença das Sagradas Escrituras na vida do povo, a adesão solidária e os testemunhos dos sobreviventes a partir das perspectivas de Carlos Mendonza-Álvares, teólogo apreciador da teoria mimética de René Gerard e da teologia decolonial.

4.3.1. As luzes das Sagradas Escrituras hoje

Nos primórdios, o termo teologia bebia dos métodos da filosofia grega através de um caminho praticamente direcionado a Deus. Havia uma linha que já estava disponível completamente para ser contemplada e refletida na teologia. Hoje, o fazer teológico está cada vez mais exigente e atento à realidade, é um mergulho nas profundidades da fé, na relação entre Deus e a humanidade, de onde saem “gestos e palavras, em símbolos e ritos, em falas e escritos, em direção àqueles com os quais vive a aventura da existência ameaçada” (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 16).

Desse modo, na história do cristianismo, a partir da modernidade foram nascendo iniciativas que, progressivamente, contribuíram tanto para leitura das Sagradas Escrituras, quanto para o papel do cristianismo na sociedade, nas culturas e nos povos, devido à recuperação do olhar solidário das vítimas, contribuindo para o

¹⁹ O termo Sobrevivente está ligado as perspectivas do autor Carlos Mendoza-Álvares quando fala dos que sobreviveram às violências sistêmicas e que foram e são capazes de contar a versão, a partir dos sofrimentos por um viés resiliente e esperançoso sem a vingança. Se refere também aos familiares das vítimas das histórias.

"fazer teológico"²⁰. Com a modernidade, e mais ainda na pós-modernidade, foi possível, assiduamente, a releitura das fontes bíblicas. A Pontifícia Comissão Bíblica entende que

Para encontrar os fatos e palavras de que fala a Bíblia, os leitores devem voltar a quase vinte ou trinta séculos atrás, o que não deixa de levantar dificuldades. De outro lado, as questões de interpretação tornaram-se mais complexas nos tempos modernos devido aos progressos feitos pelas ciências humanas (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1993).

Por isso, com o Vaticano II, a abertura da leitura da palavra de Deus foi cada vez mais significativa, pois já participava de um contexto ou movimento da leitura bíblica na Igreja Católica. Assim, a Bíblia se tornava um arcabouço cada vez mais lido entre os cristãos. No entanto, esse mergulho nas Sagradas Escrituras já havia sido despertado por Lutero no tempo da Renascença. Nesse cenário, as narrativas foram mais disponibilizadas como antes nunca visto na história. Com o surgimento da imprensa, essa produção ficou cada vez mais disponível ao povo, principalmente pela ação da Reforma Protestante.

No Concílio Vaticano II, essa acessibilidade ganha força pelas direções da *Dei Verbum*, Constituição Dogmática sobre a revelação divina, a qual destacava que era preciso que os fiéis tivessem acesso patente à Sagrada Escritura, porque ela seria como que a alma tanto da teologia como a práxis cristã (CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 2018, p.194-195). Dessa abertura, emergiram tantas possibilidades de leitura e aprofundamento, que a relação com as Sagradas Escrituras foi favorecida. Isso potencializou, nas últimas décadas, grandes aprofundamentos e resgate às fontes do próprio cristianismo e sua missão no mundo.

Consequentemente, conforme discute Tolentino Mendonça (2015), novas formas e modalidades da leitura bíblica foram possíveis, principalmente aquela que mergulha na pluralidade de contextos, realidades e diferentes signos dos seus leitores. Tal cenário deu vazão a perspectivas de leituras a partir do autor e, depois do próprio texto, chegando a um momento a hora do leitor. Essa hora do leitor tem a ver com o que Anne – Marie Pelletier na obra *Bíblia e hermenêutica hoje* (2006) onde destaca “que no presente deste mundo, não há atividades senão peregrinas. Isto vale

²⁰ Libânio difere o estudar teologia e o fazer teológica. O primeiro dar a impressão de que a teologia é algo estático parado, pronto. Já o fazer teológico entende como dinâmico, vivo, aberto, dinâmico e constante movimento.

evidentemente para a prática das Escrituras. Como tudo o que existe, elas pertencem ao mundo que passa” (PELLETIER, 2006, p. 196). Dessa pista pode-se lembrar René Girard, que foi um assíduo leitor das Sagradas Escrituras no seu tempo numa abertura teológica e antropológica.

É de um contexto de leitura e abertura maior aos textos das Sagradas Escrituras na vida do povo que novas interpretações foram possíveis, despertando essa dinamicidade da teologia. Porém, isso não exclui as diversas deturpações na interpretação dos textos bíblicos, que também se enveredaram. Todavia, é preciso ver os bons frutos que colhidos pelas pessoas e comunidades que foram impactadas pelo cristianismo através da palavra de Deus. É fundamental fazer essa leitura da importância da palavra de Deus lida com chave hermenêutica que cria consciências e novas interpretações diante dos diversos contextos da humanidade.

Nesse caminho, na obra *Teologia da Missão* (1973), o teólogo José Comblin falando daquilo que é anterior a teologia – sobre as vivências e experiências nas comunidades – diz que “há um momento em que se torna necessário explicitar o vivido, examiná-lo de modo crítico e sintetizá-lo em conceitos científicos” (COMBLIN,, 1973, p. 7). Ele o faz para falar da teologia como ato segundo que se realiza a partir de vivências novas que possibilitam uma compreensão mais efetiva sobre a experiência com Deus e as vivências comunitárias iluminadas pelas Sagradas Escrituras.

Também é válido dizer que os não-cristãos têm seu olhar a respeito dos textos cristão, como foi o caso de Gandhi, na leitura do Novo Testamento: “o Sermão da Montanha, que me falou diretamente ao coração” (GANDHI, 2003, p. 74). Mesmo tendo a sua religião e tendo tido o contato com o cristianismo, o autor via que os missionários cristãos fugiam da sua missão, por isso, defendia que “os missionários que quisessem realmente servir a Cristo deveriam aproximar-se mais da humanidade, identificando-se com ela” (GANDHI,1996, p. 127). Além do mais , Gandhi aponta para uma aproximação e solidariedade as vítimas, papel para os cristãos no tempo de hoje que Carlos Mendoza destaca sobre os testemunhos dos sobreviventes na história tanto de ontem como de hoje.

4.3.2. A solidariedade às vítimas

Nesse caminho aberto pelas vias das Sagradas Escrituras, o fazer teológico parte desse processo antropológico das experiências com a Palavra de Deus. Ela desperta para uma nova forma de relacionamento com o criador, com a vida, com as pessoas e, mais ainda, no encontro com os mais vulneráveis e pobres. Como diz o documento de Aparecida “o encontro com Jesus Cristo através dos pobres é uma dimensão constitutiva de nossa fé em Jesus Cristo” (CELAM, 2007, p. 120). E mais ainda, analisando como o cristianismo escuta o grito das vítimas na história, está inserido na mesma pedagogia de Deus.

Rer a história a partir das vítimas faz parte do arcabouço da Sagrada Escritura e, em nosso tempo, torna-se urgente esse resgate diante das sociedades, povos, indivíduos totalmente aniquilados pelo espírito de dominação local e universal. Esse resgate tem a ver com o contexto em que, cada vez mais, cresce a defesa as vítimas. Isso já está na pauta, pois, “a humanidade tem procurado contar a história daqueles que foram aniquilados pela violência espiral de rivalidade” (MENDOZA-ÁLVARES, 2020, p.14). Sendo assim, é necessário reaprender a anunciar a mensagem cristã em nosso contexto, em nossa realidade como fez as comunidades dos Atos dos Apóstolos como destaca bem o monge beneditino Anselm Grun, em que “a espiritualidade não consiste em ficar só olhando para cima e esperar pelos milagres que Deus tem preparado para nós. O que importa é voltar-se para a terra e proclamar na terra a mensagem de Jesus” (GRUN, 2020, p. 17), numa realidade marcada por violência e perseguição.

A humanidade passou por muitos terrores nos últimos séculos, com as guerras, conflitos e diversas ameaças. No entanto, a esperança não morreu, nem as luzes para encontrar caminhos iluminadores para frear as forças de destruição, principalmente, através das minorias e dos considerados lixos sociais. Pela ação dos sobreviventes, há um resgate da história que precisa ser recontada a partir das vítimas pela pedagogia da tradição das Sagradas Escrituras. Essa ação ganha ênfase por meio de testemunho de homens e mulheres, como no início do cristianismo, onde a minoria dos discípulos, alimentados por uma experiência única, saíram do jogo da

rivalidade pela memória da vítima inocente como presença-ausência. Assim, Mendoza-Alvarez (2020), afirma que,

Os sinais que indicam no futuro essa presença-ausência serão, desde então – e depois para o cristianismo de todos os tempos um túmulo vazio e alguns relatos de diálogos e encontros animados pela releitura das Escrituras hebraicas, em que Go'el de Israel cumpre a promessa de vida plena que fizera no passado para reivindicar as pessoas justas da história (MENDOZA-ÁLVARES, 2020, p. 17).

Diante da perspectiva do autor, é viável que se tenha a retomada do princípio que norteou as vidas dos discípulos e comunidades após a ressurreição, cuja finalidade é iluminar a vida das vítimas de todos os tempos e não relegá-las ao esquecimento. Olhando para as fontes cristãs, elas iluminaram todos aqueles que, nas diversas situações de morte, não desistiram nem deixaram esquecidos os vitimados injustamente.

Por isso não se pode esquecer, por este princípio, as vítimas dizimadas nos Holocaustos dos hemisférios norte e sul, dentre eles os povos originários, os afrodescendentes nas terras coloniais, com suas vidas, religiosidades e estilo de vidas destruídos. Diante de tantos horrores, o que o próprio cristianismo tem a dizer a tantas famílias silenciadas pelos seus algozes? Isso também abre a questão, ao mesmo tempo, sobre o que o cristianismo tem a dizer às vítimas que ele mesmo dizimou ao longo na história, nos últimos séculos e no seu envolvimento na cultura de morte?

Antes de tudo, é preciso resgatar o cristianismo como aquele que emana da experiência de uma vítima que deixou uma sabedoria para todos os tempos, em especial, uma resposta a sistemas que, para existirem, precisavam ser alimentados por vítimas escolhidas como bode expiatório. Isso chegou até nossos dias. Assim, o cristianismo, mesmo sendo voz das vítimas, tornou-se, historicamente, vítima em vários sistemas, mergulhado nos miméticos conflitos da história. Por outro lado, tais fatos não aconteceram somente com o cristianismo, não se pode “excluir a presença da violência na história de Israel e na história da Igreja” (SBARDELLA; PERETTI, 2019, p. 55). Isso mostra a denúncia e, ao mesmo tempo, o resgate da Vocação e missão Cristã pelas luzes da singularidade manifestada na inteligência da vítima.

Nesse caso, as instituições denominadas cristãs, dentre elas, a Igreja Católica, deve reconhecer os equívocos cometidos com suas vítimas, isso é fundamental. Nesse sentido, em 2022, em sua visita no encontro com as populações indígenas no Canadá, o Papa Francisco, no seu discurso, traz uma síntese de como a filosofia judaico-cristã combate ao pensamento arcaico do bode expiatório, onde uma vítima inocente violentamente era sacrificada. O intuito do Papa, à luz do Evangelho, era/é reparar as arestas causadas pela violência cometida pela igreja nos tempos de outrora. Essa intenção aponta para as tantas vezes em que o cristianismo se equivocou, sendo necessário, hoje, retomar as fontes bíblicas e reconhecer que, nem sempre, os cristãos católicos seguiram os passos solidários do mestre Jesus.

Essa atitude de reconciliação hoje não deve ser vista apenas como discurso, mas como atitude de reconhecer que muitos cristãos, mergulhados em enganos humanos mimético-conflituosos, se distanciaram dos ensinamentos dados por Cristo. Cabe frisar e retomar, por exemplo, o pedido de perdão do Papa Francisco sobre o genocídio cultural no Canadá, onde diversas crianças e jovens apartados do meio de suas famílias foram obrigadas a viverem em orfanatos e colégios internos.

Peço perdão, especialmente, pela maneira como muitos membros da Igreja e das comunidades religiosas colaboraram, não apenas por indiferença, mas em projetos de destruição cultural e assimilação forçada promovida por governos daquela época, culminaram no sistema dos colégios internos (PAPA FRANCISCO, 2022).

O pedido de desculpas não é o fator determinante por si só, mas reconhecer como aqueles que tinham conformidade com Cristo não tinham a sabedoria, a inteligência da vítima e, ainda assim, eram regidos por um sistema desumano e manipulador de vítimas inocentes.

Essa prática continua ainda de diversos modos e em vários contextos. Ainda há no ocidente uma ideia colonizadora do cristianismo impregnada com toda roupagem violenta e impositora para com as pessoas, em especial, às minorias, às pequenas comunidades e povos. Para repensar isso, posturas novas devem ser tomadas de modo urgente, como reconhecer os erros do passado e não colaborar com um modelo que vai totalmente em desacordo com a proposta de vida de Jesus.

Entretanto, torna-se difícil uma cultura estruturante, em dar espaço para outra, pois de fato é difícil nascer outro modelo de imediato. É preciso nascer um broto como

nos lembra Isaias 11,1. Nesse caso, há necessidade de nascer outras perspectivas que pudessem emergir frente a cultura de morte ou “necropoder”²¹ “tenha que ser assumida hoje pelas teologias contextuais em sua tentativa de dar razões da esperança (1Pd 3, 15) perante a dor e a indignação das vítimas sistêmicas” (MENDOZA-ÁLVARES, 2020, p. 19).

Essa deve ser a nova postura como características do cristianismo em um novo tempo, tendo a capacidade de indignar-se e pedir perdão dos erros do passado, como faz o Papa Francisco na *Exortação Apostólica-pós-sinodal Querida Amazônia* (2019) sobre as diversas situações injustas e desumanas: “Peço humildemente perdão, não só pelas ofensas da própria igreja, mas também dos crimes contra os povos nativos durante a chamada conquista da América”(FRANCISCO, 2019, p. 17). Essa realidade sofrida não se cura fácil, somente e a partir do cuidado as vítimas, um caminho que seja possível por uma “esperança sustentável de uma vida plena, em tempos de colapso global” (MENDOZA-ÁLVARES, 2020, p. 19), pois o cenário de violência tornou-se generalizado.

Sobre este contexto atual, o cristianismo tem muito a testemunhar, principalmente a partir da sua essencialidade da defesa da vítima, em poder dar sentido à vida de toda a humanidade e em todas as culturas marcadas por ódio, vingança, injustiças, abusos por diversas formas da cultura da morte.

Se o Cristianismo, hoje, tem algo para dizer à humanidade [perturbada pela incerteza e pela violência sistêmica] é que a verdade da vida se doa no seu último suspiro na aposta de um presente onde todos nos encontramos (MEDONZA-ALVAREZ, 2016, p. 39 apud SBARDELLA; PERETTI, 2019, p. 58).

As situações de violência, guerra, conflitos e ameaças vivenciadas pela sociedade são cometidas por pessoas que deveriam ter a conformidade de Cristo, como já falava Alison. No cenário contemporâneo, foi possível a revelação de muitos abusos sexuais na Igreja Católica e de diversas instituições que deveriam ser as vozes das vítimas, mas que foram os algozes. Sobre essa terrível chaga, no passado e no

²¹ O termo necropoder apresentado por Carlos Mendoza-Alvarez fala sobre aquilo que esteja ligado a um sistema maior que ele e destaca a filosofia política da necropolítica. Essa expressão necropoder está envolvida no que se refere a uma cultura de morte de todos os tempos, em especial as histórias de morte reveladas com os progressos modernos que geram vítimas, violência e aniquilam milhares de vidas em nosso planeta.

presente, o Papa Francisco na carta dirigida ao povo de Deus diz que “Olhando para o futuro, nunca será pouco tudo o que for feito para gerar uma cultura capaz de evitar que essas situações não só aconteçam, mas que encontrem espaços para serem ocultadas e perpetuadas” (FRANCISCO, 2018).

No contexto do crescimento de tantas violências, o cristianismo, iluminado pela inteligência da vítima, Jesus morto-ressuscitado, descobre seu papel na sociedade e no mundo, diante desta violência que assola em tantos lugares e situações concretas, até mesmo praticadas por religiões, e por muitos cristãos, por fanatismo religioso, uso da religião na política e nos sistemas de dominação. Sbadella e Peretti destaca que,

A cada tempo, manifesta-se de formas e em circunstâncias diferentes. Hoje, sob um conceito amplo de violência (que inclui as diferenças sociais, econômicas etc.). ainda é possível perceber as etapas do ciclo mimético: crise, vitimização e sacrifícios” (SBARDELLA; PERETTI, 2019, p. 56).

O que se espera do cristianismo é justamente essa sabedoria que emana de Jesus, sobre o fato de que a humanidade precisa redescobrir a defesa em promover uma cultura de paz e não da violência. De fato, “o cristianismo é a superação da violência, porque ela é evidenciada e denunciada na cruz” (SBARDELLA; PERETTI, 2019, p. 59). Vale retomar o fato de que ao cristianismo vem da linhagem ética do Antigo Testamento e está ancorado em toda humanidade que, diante das violências aos mais fracos, pobres, vitimizados de nossas sociedades, devem gritar no coração de todos por essa solidariedade universal.

A partir de um viés da solidariedade, a perspectiva da misericórdia na linha do Papa Francisco aponta que “a dor das vítimas e das suas famílias é também a nosso dor, por isso, é preciso reafirmar mais uma vez o nosso compromisso em garantir a proteção de menores e de adultos em situação de vulnerabilidade” (FRANCISCO, 2018). Salienta-se, nesse sentido, a necessidade de ajudar os sobreviventes nas comunidades. Mais ainda, de escutá-los como gritos que foram escutados por Deus e por tantos homens e mulheres em nosso tempo, imbuídos pelo espírito solidário e misericordioso de Jesus pelo viés da inteligência da vítima.

Também é ressaltada a necessidade de olhar o passado com a finalidade de buscar as tantas vítimas e ajudá-las efetivamente na superação de seus traumas profundos. Muitas vivem sofrendo na solidão e mergulhadas no sentimento de culpa.

Por isso, o Papa destaca que a “parte mais importante deste processo é efetuar uma busca séria da verdade sobre o passado e ajudar os sobreviventes” (FRANCISCO, 2022).

Tais posturas são urgentes para o cristianismo atual, mas não pelo desejo dos cristãos, mas da humanidade que caminha positivamente para isso. Já dizia Pedro Casaldàliga: “há uma mundialidade querida por Deus. A família humana é uma só, e Deus quer que sejamos uma família. Sobretudo, aqueles que acreditam nele” (CASALDÀLIGA, 2022).

4.3.3. O testemunho dos sobreviventes

Por fim, para concluir a discussão desse trabalho, aponta-se a ética dos sobreviventes que não são mergulhados pela força da violência, mas seguem uma lógica de relação profunda um e o outro como vítima. Ela nos interpela e traz um novo estilo de vida, de se relacionar e estar no mundo. Segundo Maldonado-Torres,

Um eu que indica a emergência de um mundo estruturado a partir do não reconhecimento da maioria da humanidade como sujeito doador, o que legitima dinâmicas de posse, e não de intercâmbio generoso (RASCHIETTI, 2022, p. 173, citado por MALDONADO-TORRES, 2007, p. 154).

Esse dado, visto pela ética dos sobreviventes, está sendo discutido por uma reflexão contrária a cultura colonial, por um novo modelo teológico chamado de decolonial²². Esse método surge como crítica aos princípios colonizadores, abrindo a discussão para uma prática humana relacional que ultrapassa as barreiras dos interesses para “promover uma ética que oriente uma política de oposição à colonialidade em todas as suas formas” (RASCHIETTI, 2022, p. 173).

As perspectivas decoloniais partem do pressuposto da desconstrução. Assim, passam por um processo de “aprender a desaprender, a fim de poder reaprender” (RASCHIETTI, 2022, p. 175, citado por MIGNOLO, 2010, p. 98). Isso estabelece

²² Teologia decolonial é um processo recente na teologia que traz à tona o repensar teológico hoje e avalia como os processos antecedentes ainda influenciam e dificultam o fazer teológico na contemporaneidade, tendo um olhar crítico para as pluralidades da teologia e mais ainda, aquelas carregadas dos pressupostos de dominação e opressão. Assim, a terminologia decolonialidade, ao mesmo tempo, ultrapassa o processo histórico e apresenta a face obscura do projeto da colonialidade que tivemos na modernidade, mas que continua sendo a força influenciadora do pensar teológico ainda na atualidade.

relação com os conceitos, as narrativas simbólicas e os conhecimentos que os povos, ocidentais, construíram, além de fazer pensar em outras possibilidades que estão inseridas silenciosamente em diversas realidades do mundo. O missiólogo Estevão Raschiatti, seguindo o olhar do filósofo Enrique Dussel, vê que

Há culturas vivas e fecundas na exterioridade negada e excluída pela expansão da Europa moderna: culturas diferentes, criativas e desenvolvidas em um horizonte transmoderno, como um além de toda possibilidade interna da modernidade” (RASCHIATTI, 2022, p. 182).

Esse caminho avaliativo sobre a modernidade já era um trabalho de muitos críticos da ação colonizadora. Isso despertou para refletir quatro questões: “a) a irrupção do outro como sujeito; b) o processo de desprendimento e abertura; c) habitar o contexto geopolítico da fronteira; d) os projetos em perspectivas decolonial global” (RASCHIATTI, 2022, p. 195-203). É um esquema que Raschiatti aponta para um modo de “ter que viver em um mundo que é do jeito que é e trabalhar não para mudar este mundo, mas para construir outro das ruínas do mundo em que estamos vivendo” (RASCHIATTI, 2022, p. 204, citado por MIGNOLO, 2015, p. 393).

Todo esse caminho Carlos Mendoza-Alvarez (2020) vem discutindo por esse viés decolonial, olhando para as famílias das vítimas de violências coletivas e sistêmicas e, principalmente, se questionando sobre como as famílias dos sobreviventes apontam para uma nova fase social diante da morte dos filhos mortos injustamente. Diz ele que elas apontam para uma “esperança no meio do horror” (MENDOZA-ÁLVARES, 2020, p. 20). Por isso, fazer algo novo não deve estar em jogo, somente o que está sendo já vivido e, muitas vezes, ignorado pela coletividade deve receber atenção.

As práticas e ações coletivas das minorias são frutos de um modo de vida que aponta para um espírito humano universal. Esse grita conscientemente por um mundo melhor, não para destruição do outro, mas para o caminho da reconciliação e reconstrução coletiva. Esse nível de sensibilidade humana só foi e está sendo possível graças a ousadia de homens e mulheres que não se deixaram levar pelo viés da paz pela violência, mas descobriram, por meio da sabedoria humana e teologal, que são capazes de ver – nos seus filhos, amigos, parentes – vítimas que não pediam vingança, mas a justiça e o perdão. Nesse sentido, Mendoza-Alvarez traz uma

atenção às iniciativas iluminadoras para nosso tempo, pelo viés da teologia destacando que

Contra a violência, com uma práxis de obstinada esperança na busca das pessoas desaparecidas e a exigência de justiça com verdade, talvez um dia, possamos vislumbrar a reconciliação da humanidade dividida e ferida pela morte (MENDOZA-ÁLVARES, 2020, p. 20).

Nesse sentido, é necessário o resgate da memória digna de tantos parentes, familiares, povos dizimados por um sistema de morte. Sobre essa discussão, o Papa Francisco fala na carta ao povo de Deus; Mendoza-Alvarez discute quando cita o necropoder e Girard ao passo que cita o sistema desumano e vitimário. Mendonza-Alvarez entende que esse olhar aos sobreviventes aparece como “início daquela espiritualidade que procede das chagas do corpo social ferido: uma experiência de dignidade, com resiliência e esperança, marcada pelo amor compassivo” (MENDOZA-ÁLVARES, 2020, p. 20).

Assim, as iniciativas da teologia decolonial abrem-se para o regaste das minorias no mundo global e, mais ainda, para o debate sobre a missão do cristianismo nos tempos atuais. Nesse sentido, repensar o cristianismo em torno de uma vítima, injustiçada inocentemente, faz também em nossos dias, em nossa história, pensar as centenas e milhares de pessoas que foram e são mortas pelos sistemas desumanos e totalitários que a humanidade já denunciou. Isso soa como uma mensagem de ressurreição, a partir da qual a morte não é o fim, nem mesmo venceu a vida. Por isso, aqueles e aquelas que não se escandalizaram com a ressurreição, entenderam pela fé a força do poder de Deus. Portanto, destaca Alvarez,

Haveremos de examinar a atrevida exortação de Paulo de Tarso à comunidade cristã nascente em Corinto quando lhes anunciou a ressurreição de Jesus de entre os mortos como um escândalo para aos judeus e insensatez para os gregos (MENDOZA-ÁLVARES, 2020, p. 21).

Além de uma teologia decolonial de reconstrução, na perspectiva de trazer as testemunhas dos sobreviventes e vitimados, o cristianismo vem acompanhado do princípio da ressurreição. Nessa linha de reflexão, tem-se como ponte os relatos evangélicos na sintonia com os profetas e, mais ainda, o encontro de Jesus ressuscitado diante da sua comunidade em luto. Nele, há a crise da experiência da morte, em que os sinais dos tempos são colocados à disposição, como luzes de uma

esperança viva que emana em tantas comunidades e pessoas. Elas experimentaram a dor, o sofrimento, a injustiça, a maldade e autoengano.

Por essa via, iluminado pela experiência dos sobreviventes, é preciso expressar uma nova lógica que perpassa a história, mas é efetivamente manifestada em Jesus Cristo, ora esquecido, ora lembrado. Todavia, são nesses momentos cruciais que sua mensagem é retomada e na qual,

Aventura escatológica é vivida hoje pelas comunidades de sobreviventes, onde assumimos a memória das pessoas inocentes vitimadas, desde o coração do mundo divino, em meio ao horror que nos rodeia” (MENDOZA-ÁLVARES, 2020, p. 21).

Por fim, por essa ótica deve iluminar o pensar teológico atual, redescobrimo as fontes genuínas das perspectivas bíblicas do Antigo Testamento e a revelação singular do sacrifício de Cristo e das suas testemunhas pós-pascais. Esse legado é ainda balbuciante, porque ainda é uma redescobertapela sabedoria que pautava Jesus, como também de tantas vítimas que morreram por serem apenas luzes para um novo estilo de vida que emanava da imitação de Cristo. E por que esse balbuciar?

Desse modo, enquanto cristãos, a humanidade, precisa promover “exercícios de memória, de narração e de celebração que resgatem do esquecimento pessoas vitimizadas, narrando suas histórias como antecipação de dignidade e de vida” (MENDOZA-ÁLVARES, 2020, p.21). Redescobrir essa sabedoria bíblica na prática cristã é importante. Isso será uma ponte para mais ainda, encontrar um novo modo de ser e de habitar na casa comum. Que favorecerá viver em um mundo em que não seja preciso culpar uns aos outros, nem condenar inocentes, mas caminhar juntos, na escuta humilde, sincera, como irmãos, na mesma estrada e no mesmo caminho existencial em profundas relações fraternas e universais.

Com isso, é possível viver na cultura do encontro verdadeiro, de aprender com o outro pela sua diferença e não pela rivalidade. A diferença enriquece a todos, e não deve ser causa de contenda, de discriminação, de exclusão, mas que nas diferenças humanas, sociais o confronto com um outro seja como um encontro recíproco, desmitificado de qualquer forma de rivalidade, mas de conexão amorosa e empática. Isso pode se dá por meio de atitudes como “rezar juntos, auxiliar juntos, partilhar histórias de vida, alegrias e lutas comuns, abre a porta à obra reconciliadora de Deus” (FRANCISCO, 2022,). Não significa que essas práxis ignorem toda tentativa de

reconciliação justa sem ter em vista a dignidade das vítimas ou trazer a verdade num processo justo aos verdadeiros culpados. A fé Cristã pode possibilitar uma “vida nova, praticada com dignidade, residência e esperança pelas pessoas e comunidade sobreviventes de hoje” (MENDOZA-ALVAREZ, 2020, p. 21).

Dessa maneira, que cada um seja iluminado pela sabedoria daqueles que nós, na nossa humanidade, consideramos como lixo, sem valor algum; mas que, em Cristo, tornaram-se pedras angulares que se ajustam às relações humanas de todos os tempos. Na entrega livre, consciente e doadora de Jesus existe um legado de vida que nem os sinais de morte, ainda que fosse uma ameaça constante, equivalem a inteligência que conduziu Jesus e que conduz cada batizado e cada homem e mulher abertos a esta sabedoria e poder de Deus.

4.3.4. A inteligência das vítimas: voz que ecoa no testemunho dos sobreviventes

No decorrer dos tempos, houve impactos éticos da singularidade de Cristo para com a humanidade, pois, como resultado, perceberam-se frutos fundamentais carregados de valores. Dentre eles, sobretudo, a mudança de consciência, no sentido de aderir a um novo modelo de se relacionar, sobretudo pela doação junto aos empobrecidos, vulneráveis, vitimados, excluídos, foram sinais concretos desses impactos, nas origens cristãs.

Sobre isso tem-se como exemplo no início do cristianismo a história de São Lourenço, que foi martirizado por cuidar dos pobres: as vítimas sociais da sua época. Também na Índia, Pandita Ramabai, indiana que vivia as experiências da cultura Hindu e a espiritualidade cristã na solidariedade às mães solteiras e às meninas pobres. Ao ser impactada pela inteligência da vítima, a indiana via que “servir as mulheres e os pobres era uma obra religiosa e não simplesmente uma obra social” (ELLSBERG, 1997, BERVANS; SCHOROEDER, 2016, p. 67). Porém, Pandita foi totalmente ignorada pela sociedade da época, por sua adesão e cuidado às vítimas. Além destes exemplos, têm milhares de testemunhos desse estilo de vida, que emana de um espírito solidário na perspectiva da inteligência da vítima, que movia Jesus e move os seus discípulos em diversas realidades do mundo. Ainda pode-se lembrar de Madre Tereza de Calcutá, Dom Helder Câmara o dom da Paz. Este afirmava que “o

verdadeiro cristianismo rejeita a ideia de que uns nascem pobres e outros ricos, e que os pobres devem atribuir a sua pobreza a vontade de Deus” (SARAIVA, 2015, p. 43).

A redescoberta dessa inteligência da vítima como um dom deixado por Jesus aos discípulos, a igreja e aos homens de toda terra, abre para uma nova maneira de relacionamentos. Numa abordagem proposta e motivada por Ivan Illich, numa alternativa latino-americana no século passado, Mendoza-Álvares fala de uma capacidade de “recriar a relação convivencial do ser humano com outros semelhantes e com a casa comum que é o planeta” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 37).

Com isso, entende-se que, no contexto atual, uma das implicações é a importância em dar valor e fazer justiça às vítimas de todos os tempos, que sofreram injustamente na história. Para isso, se faz necessário ouvir "

A voz das pessoas sobreviventes aos holocaustos; do pensamento hegemônicos se mostrará como uma potência de experiência capaz de viver a ressurreição como insurreição no aquém do kairós ou o presente intensificado que, em sua base judaico-cristã, é a temporalidade messiânica (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 37).

Atualmente, os impactos éticos estão cada vez mais presentes nas comunidades cristãs, mas não somente nelas, como também em movimentos sociais e organizações que atuam em defesa das vítimas. Além disso, os frutos advindos da conscientização da inteligência da vítima têm provocado atitudes de compaixão, solidariedade e cuidado com a vida. Porém, ainda hoje, são de certa forma desconsideradas pelas próprias comunidades cristãs, onde as pessoas que testemunham essa mudança de paradigma, pelo modo de viver, sentem na pele a rejeição dos irmãos da própria comunidade de fé. Pois “muitos têm ouvidos e não ouvem, tem olhos e não veem” (Mt 13, 10-17).

A partir desse impacto, que toca e transforma a vida dos crentes e aqueles abertos à sabedoria agraciadora, Carlos Mendoza-Álvares (2016) menciona Agamben para discutir sobre a chegada do Verbo na história, aquele que a humanidade teve disponível. No entanto, quando a igreja permitiu que determinados grupos ou instituições assumissem esse papel, aconteceu a corrupção daquilo deixado por Jesus. O autor destaca que quando o estado assumiu essa tarefa, veio o declínio, ou a exclusão da inteligência da vítima, a qual ele destaca como o surgimento do

“péssimo como corrupção do ótimo, a saber, a institucionalização da caridade da parte do Estado moderno e de suas instituições” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 35).

Nessa linha de reflexão, observa-se o surgimento de novas formas de estar no mundo, como a convivencialidade, que emerge justamente da capacidade de resistência e potencialidade que o ser humano vitimizado alcançou, quando obteve espaço e um pouco de voz para ser luz em vários contextos advindos das forças de dominação e da cultura de morte. A dimensão dessa perspectiva foi crescendo através das ações de movimentos sociais que intensificaram as reflexões num caminho anárquico aos sistemas dominantes; considerando, sobretudo, a pedagogia de Jesus, que foi capaz, por sua inteligência agraciadora, de apontar uma nova lógica ao modelo dominante. Esse pressuposto sugere de uma releitura da nossa existência e da passagem na casa comum marcada por discórdias, dominação e usurpação do outro. Mendoza-Álvares (2016) destaca que essas iniciativas tomaram um corpo interligado de profunda resistência, através de

Pessoas e grupos comprometidos com os movimentos sociais de diversas resistências, aquelas que vão das autonomias territoriais e epistêmicas dos povos originários da América, até as resistências nos territórios-corpos das minorias sexuais que sobreviveram, apesar da inviabilização perpetuada pelo patriarcado heteronormativo e falocêntrico (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 43).

Além das resistências, outras possibilidades e ações estão sendo elucidadas na defesa das vítimas, a partir de uma subjetividade agraciadora e amorosa. Essas ações compartilham “a abertura comum ao mistério do real, aquela outridade que as religiões da humanidade evocam como divindade criadora, redentora e plenificada” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 44). Tais iniciativas desembocam-se para além da ética cristã e da própria teologia e abrangem um campo bem amplo recorrendo à diversidade de povos e culturas. Dizendo de outro modo, essas ações ultrapassam as barreiras e se desvinculam de qualquer princípio dominador. Ao mesmo tempo, elas estão fundamentadas numa perspectiva das minorias, que parte de “processos de vida, dignidade, resiliência, indignação e raiva, com esperança e criatividade” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 44).

Com isso, essas perspectivas tomam uma postura radical diante de uma perplexidade tamanha no cenário global de dominação e de poder que Mendoza-Álvares enumera quatro aspectos: “a religião como sistema sacrificial, que justifica a

dominação neocolonial, sob novas narrativas simbólicas de subordinação, abnegação e morte” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 45), caminhos que tentam barrar o colapso global de destruição.

Sob esse viés, tem-se o exemplo da antropóloga Xóchit Leyva, de Vicente Mamani e Roberto Tomichá. Dessas vozes inspiradoras de uma nova convencionalidade emana também espiritualidades que indicam uma resiliência em meio às forças dominantes na atualidade, como é caso das inspirações de Javier Sicilia diante das vítimas. Segundo Mendoza-Álvares, Javier é um exemplo de cristão “contemporâneo que mais se aprofundou no processo de uma espiritualidade nascida da dor e raiva pela morte dos inocentes” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 57). Ao depara-se com a morte de parentes e com uma vida doada silenciada, sua dor e indignação o levam ao silêncio e à reflexão sobre “o amor da gratuidade como única atitude perante o absurdo” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 60).

Outro exemplo são as mães que procuram os filhos desaparecidos em meio às desumanas injustiças sociais. Aqui pode-se frisar a história de Maria Herrera e tantas mães “mexicanas e centro-americanas que buscam os seus familiares desaparecidos. Seus testemunhos de dor, indignação, pranto, raiva, depressão e anseio de justiça são parte do trauma social que vivem o México e o mundo” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p.65). Nesse contexto, pode-se citar duas antropólogas da cidade do México-Carolina Robledo e Aída Hernández- que, juntas a outras colaboradoras, despertaram no acompanhamento às mães que perderam seus entes queridos pelo silêncio desumano de sistemas injustos e produtores de vítimas. O que move nessa busca dos entes queridos primeiramente antes de tudo é,

O anseio de encontrar seus familiares para exigir justiça, contar suas histórias para que seus nomes não sejam esquecidos e para fechar o ciclo do luto, seja mediante um rito funerário ou alguma celebração religiosa que lhe ofereça consolo e esperança (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p.67-68).

Esses testemunhos são apenas uma visualização das várias iniciativas em vários lugares do mundo. O Brasil, por sua vez, através dos jovens e adolescentes mortos pelo tráfico de drogas e tantas outras situações, ainda padece. Tudo isso para enfatizar o tanto que os vitimizados precisam de meios, espaços e apoio para que possam expor sua esperança e resiliência em meio a tanto horror. Isso revela-se para nós como sinais de ousadia e responsabilidade com os massacrados e assassinados.

Esses testemunhos são características da inteligência da vítima presente nos sobreviventes, nos parentes e amigos dos silenciados da história. Eles testemunham uma “responsabilidade ética, política e espiritual que fica nas mãos dos sobreviventes aos massacres, às desapareições e covas clandestinas” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 68), como foram casos descobertos no México nos últimos tempos.

Desse entendimento, surge a compreensão da necessidade de estar aberto à espiritualidade que emana da vítima. Assim, a importância da espiritualidade é algo revelador, que parte das experiências traumáticas das vítimas pelos parentes sobreviventes ou mesmo das vítimas sobreviventes, a partir das quais as análises decoloniais e as abordagens girardianas possibilitaram, recentemente, novas configurações em que a vulnerabilidade é compartilhada, as resistências configuradas e vidas celebradas.

A primeira perspectiva consiste em repensar a opção pelos pobres e excluídos no mundo de hoje. Em um passo semelhante, o reconhecimento das diversas resistências, e por último, a celebração da vida como dom de gratuidade (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 79-82). Tudo isso abarca o impacto ético da singularidade do sacrifício de Cristo e a herança ética da vítima doadora de si como dom universal.

Por fim, como foi abordado, essas luzes ético-teológicas atuais estão em conformidade com Alison no que tange a perspectiva da inteligência da vítima a partir dos dados da Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus, ato salvífico em comunhão com todas as vítimas da humanidade de ontem e de hoje, pois nelas estão presentes essa mesma inteligência. De acordo com o teólogo, “Isso ilumina o que Deus sempre reservou para a sociedade humana” (ALISON, 2011, p. 153). Por isso, essa inteligência propõe que, no lugar de voltar-se ao esquecimento dos que foram vitimados, conscientemente, cada um busque impulso nos impulsionemos ao regaste da vida, da força de cada um, diante dos cenários violentos que calam a voz dos inocentes.

No entanto, com testemunho do morto ressuscitado, as esperanças não devem ser soterradas, porque a vida não foi vencida. Ela continua sendo a fonte que não se deve excluir de nossas memórias, mas sim, celebrar o “dom que procede de uma fonte inesgotável amorosa e tarefa como responsabilidade histórica dos sobreviventes” (MENDOZA-ÁLVARES, 2016, p. 82). Essa tarefa cristã, em sintonia

com as diversas iniciativas no mundo, reflete o cuidado com as vítimas, a ousadia criativa em não se deixar levar pelas violências sistêmicas e pelas relações dos conflitos aos quais todos estão sujeitos. Em ação contrária, se faz uma ponte para unir forças, uma ação criativa, de convivência humanizadora entre todos os habitantes da terra, até mesmo com os algozes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabe-se que são muitas as questões que giram em torno da discussão sobre o cristianismo, especialmente, no que diz respeito à violência e seus desdobramentos, tema apresentado nesta dissertação. Diversos são os cenários de violência em que o cristianismo foi e é envolvido ao longo da história, independentemente da posição, ou seja, se sofreu ou se foi/é o causador dela. No entanto, esse debate e essa reflexão hoje são de suma importância diante de novas ameaças planetárias que atingem todas as esferas sociais.

Nas intuições de Girard, as circunstâncias da atualidade concorrem para um apocalipse em que os sinais do fim dos tempos são vistos como indicativos de uma tragédia no sentido grego. Mas, o cristianismo nos chama para outras esferas de convencionalidade, rompendo com as idealizações das catástrofes que tentam ameaçar a humanidade. Girard apresenta vários níveis de tragédias, dentre elas:

No nível político, no nível ecológico e no nível social. É fácil para nós fazemos parte dos 25 % de privilegiados da população mundial. Há problemas que não mais existem dentro de uma sociedade, mas existem em nível de mundo, sobretudo nos damos conta de que só um terço ou um quarto da população mundial pode aproximar-se dos tipos de privilégios que temos” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 38).

Diante dessa premissa, o intuito desse trabalho foi criar mais subsídios para estudos futuros que visem à compreensão e o aprofundamento das implicações da abordagem girardiana do desejo mimético, da violência, do mecanismo do bode expiatório, da singularidade do sacrifício de Cristo e para a ética e a teologia da missão, hoje. Tais contribuições apontam para uma retomada da ação do cristianismo no mundo, sobretudo, nos tempos hodiernos, marcados pela indiferença e, ao mesmo tempo, pelo desconhecimento do papel dos cristãos no mundo. Esses devem ser entendidos como agentes transformadores de relações mais fraternas em atitudes possíveis de apaziguamento nas questões de conflitos marcados pelo mecanismo que culpam inocentes.

Assim, Girard destaca que “o cristianismo nos tira daquele mecanismo que era o fundamento da ordem social e religiosa arcaica, introduzindo-nos em uma nova fase da história do homem” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 26). Graças ao cristianismo

que a humanidade teve a possibilidade de acessar uma nova fase de consciência, a qual está intimamente a saber,

A ruptura daquele mecanismo de menosprezo, de aparência cognitiva que estava na base do mecanismo mítico: de agora em diante não podemos fazer de conta que não sabemos que a ordem social está construída sobre peles de vítimas inocente (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 26).

Uma pesquisa realizada pela CNBB, em 2017, sobre o número de cristãos no mundo, revelou que somos 2,18 bilhões de pessoas, um terço da população mundial comparando com outras religiões. Essa quantidade está vinculada às duas maiores vertentes cristãs: Catolicismo e protestantismo, sendo que “as principais tradições cristãs são a católica, com 51,4 % dos fiéis, os evangélicos, 36% (sendo que a maioria segue a linha pentecostal); e os ortodoxos, que somam 12,6 %” (CNBB, 2017). Mas a pergunta que fica sobre os cristãos hoje, suas ações, presença e estilo de vida é de fato pautado pela inteligência da vítima apresentada nesta dissertação? Vê-se algumas pessoas que mesmo não sendo consideradas cristãs mas apresentam atitudes na conformidade de Cristo na defesa das vítimas hoje?

Assim, sem esquecer a missão cristã no mundo, não se deve esquecer as várias religiões que têm seu véis ético, onde se percebe, de certa forma, que tem uma grande atenção às vítimas. Também vive-se em um contexto que parece ter menos violências no que no passado. No entanto, Girard afirma que “somos também um mundo que persegue e mata mais pessoas do que nunca. Vivemos em um mundo em que se tem a impressão de que tanto o bem quanto o mal estão aumentando” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. 33).

Portanto, ainda que o cenário atual seja de ampla presença do Cristianismo em várias realidades do mundo ocidental, percebe-se em vários contextos sociais, culturais, políticos e pessoais que as críticas ao cristianismo chegam com mais evidências e são cada vez mais incisivas e degradantes, pois se dão, sobretudo, através de discursos preconceituosos e desqualificantes. Porém, mesmo com toda crítica pejorativa que se rebela contra todas as inspirações que vêm das perspectivas cristãs (catolicismo, protestantismo, ortodoxo etc.) – que pensam estar ligada a uma antropologia mítica, mas pelo contrário – os que se posicionam dessa forma não captam que “o conceito de amor, que no cristianismo é a reabilitação da vítima

acusada injustamente, e a própria verdade, é a verdade antropológica e a verdade cristã” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. p.48).

Verifica-se que o cristianismo, como agente de transformação do estilo de vida humano, tem de certa forma uma escuta aos gritos e uma atenção às situações de injustiça, guerras, catástrofes naturais, migração, populações pobres e ameaçadas; mesmo sabendo que os moldes das formas arcaicas tinham seu valor de apaziguamento e equilíbrio no controle da violência através de um viés moral próprio. Nessa perspectiva, a antropologia cristã é entendida por Girard enquanto vinculada à pessoa de Jesus, pois segundo ele, “se se compreende que Jesus é vítima universal que veio expressamente para superar esses conflitos estaria resolvido” (GIRARD; VATTIMO, 2010, p. p.51).

Hoje existe um contexto sem limites, sem nenhum equilíbrio no controle das forças violentas que a humanidade vivencia, e o que possibilita esse equilíbrio não é volta ao religioso arcaico. Em virtude de um contexto de desequilíbrios sociais, políticos e ambientais, a proposta é, mais uma vez, cultivar e estimular a pedagogia da vítima amorosa ou enfatizar sua inteligência. Em outras palavras, a perspectiva do sermão da montanha de ações não violentas, resumem a pedagogia dos evangelhos e da pessoa de Jesus.

Esse é o intuito deste trabalho: aprofundar o desejo mimético humano e seus desdobramentos; repensar a superação dos moldes de apaziguamento na história, que tiveram sua importância na humanidade pelas religiões arcaicas na perspectiva girardianas e, sobretudo, frisar a proposta de Jesus que, em Deus, revelou a ineficiência do mecanismo vitimário e o superou pela entrega amorosa como rompimento com todas as culturas que, para sobreviverem, utilizavam o mecanismo mimético. Para Girard,

As religiões arcaicas existiram por cinquenta mil anos, todas diversas uma das outras, mas todas, em certo sentido, das formas pré-cristãs de cristianismo falido, precisamente porque acreditavam da culpa da vítima e não reconheciam a sua inocência! (GIRARD; VATTIMO, 2010, p.53).

É isso que está na base dos princípios do cristianismo. Desse modo, as inspirações girardianas apontam para “o papel do desejo mimético na cultura humana, a construção de uma ética pessoal e social não violenta, a atenção em relação às vítimas” (GIRARD, 2011, p. 31). Logo, mesmo o Cristianismo sendo uma religião

marcadamente forte no ocidente, essa razão não o isenta de críticas e contradições, principalmente pela forma como ele se desenvolveu e ocupou as diversas áreas das sociedades ocidentais. Isso é evidente nesses mais de dois mil anos de história, ainda que não seja a única vertente religiosa a ser alvo de julgamentos. Assim, “se a história da cristandade na sua fase de institucionalidade mostrou também o rosto trágico e persecutório, do mesmo modo, o budismo histórico não ficou realmente imune” (GIRARD, 2011, p. 30)

Ainda que se considere o enfraquecimento do compromisso ético do cristianismo ao longo da história, não significa dizer que ele esteja falido, mas é uma grande chave de leitura para entender as culturas, em especial as míticas. Porém, não nos mitos, nos cenários de aparente crise à qual o cristianismo foi submetido, e mesmo desvinculando-se da sua missão, sempre surgiu a perspectiva de ampliar e avaliar seu papel ético.

Em vários contextos da história, foi notável a presença de tantos testemunhos que resgatam um cristianismo como chave de leitura para as realidades concretas da vida, tal como o caso de São Francisco de Assis na Idade Média; de Bartolomeu de las Casas no período de colonizações nas Américas; de Jon Sobrino na libertação do período da ditadura nas décadas finais do século passado. Isso faz pensar sobre as testemunhas como chave de leitura que resgata as intuições de Ignacio de Ellacuría que falava de Deus, mas também de um povo crucificado. No contexto atual, são milhares e centenas de vítimas por um sistema sacrificial que a teoria mimética de Girard ajuda a refletir a partir da antropologia e a ética cristã. Segundo Rafael Lopez (2019),

Eles são camponeses, sem-terra, idosos, índios, mulheres faveladas, meninos sofrendores de rua...que morrem lenta, constante e continuamente no dia a dia, sem terem nenhuma defesa, como o servo de Javé. São simplesmente mortos e massacrados. São um povo crucificado. (LOPEZ, 2019).

Todo estudo aponta para a missão do cristianismo e, imanente a esse pensamento, é salutar lembrar das atitudes que o Papa vem estabelecendo e como elas têm contribuído para a Igreja voltar às suas fontes pelo caminho proposto pelo Concílio Vaticano II. A expectativa é redescobrir as bases e os princípios éticos do Cristianismo, no contexto em que se estarmos inseridos, tomando consciência do que

cada um é, considerando o fato de se estar na mesma “casa comum” (FRANCISCO, 2015, p. 19).

O cuidado às vítimas de hoje não deve ser excluído das luzes emergidas da entrega amorosa de Jesus, como também daquilo que já expressava o documento de Puebla (1987, p.70), sobre as feições sofredoras de Cristo, a partir das quais há os questionados e interpelados da realidade (32-39). Isso quer dizer que, quanto mais diálogo e consciência de que os seres miméticos, porém com possibilidade de não se deixar cair na escalada violenta, mais será possível abrir para vivência comprometedora de que “somos irmãos” (FRANCISCO, 2020, p. 11).

É, por assim dizer, a tarefa de todo cristão, viver uma nova cultura que possibilite a escuta, o encontro com os excluídos, marginalizados abandonados – de várias formas – e com os inviabilizados pelos sistemas dominantes. Ou seja, se faz necessária a adesão da consciência de que se pode viver e conviver na arte do encontro amoroso e fraterno. Nesse contexto, é justo e necessário fazer menção aos povos originários, tantas vezes vitimizados, pois, ao contrário disso, afirma o Papa que “a intolerância e o desprezo perante as culturas populares indígenas são uma verdadeira forma de violência, própria dos especialistas em ética sem bondade que vivem julgando os outros” (FRANCISCO, 2020, p. 115).

Assim, essa dissertação colabora com a compreensão de como as abordagens girardianas trouxeram luzes para “coisas ocultas desde a fundação do mundo” (Mt 13,35), além de possibilitar, através da bibliografia utilizada e compilada, uma visão mais coerente sobre a teoria mimética em que os seres humanos são envolvidos em relações desumanas e injustas.

Compreendeu-se também como eles reagem mediante a crise, isto é, culpabilizando, muitas vezes, um outro ou um grupo inocente, mesmo que não sejam responsáveis pelos dilemas humanos. Em contrapartida, o aprofundamento dos relatos da Morte e Ressurreição de Jesus Cristo revelam um Deus que é grande defensor das vítimas; fato que demonstra, ao mesmo tempo, como os seres humanos são envolvidos em todos os tempos por desejos de posse, domínio e exterminadores dos mais frágeis.

Pautar-se pela lógica de Jesus, pela sua entrega amorosa, nessa dissertação, é adotar uma postura em defesa das vítimas, em todos os confins do mundo, e deixar de lado a atitude que condena uns aos outros, ou culpa alguém pelo mal no mundo, que na grande maioria, muitos dessas vítimas são inocentes, escolhidas socialmente com culpadas por alguns males no mundo. Isso acontece todos os dias, nos pequenos linchamentos sociais. Sobre isso o Papa Francisco fala que na vida diária, pode começar com uma calúnia a um povo, a algum indivíduo que segundo o Papa é lançado um “pequeno linchamento diário que procura condenar as pessoas, criar uma má fama para as pessoas, descartá-las, condená-las” (FRANCISCO, 2020). Com isso o *ide* de Jesus a todos os povos (Mateus 28,20) corresponde ao envio em fazer discípulos, na vida cotidiana e tantos lugares do mundo, e atualmente, tendo a atenção e a defesa das vítimas, ou melhor, aos sobreviventes, sendo discípulos do mestre na ação solidária.

Nessa perspectiva, esse trabalho desperta um olhar mais amplo sobre a temática, não se limitando apenas ao texto desenvolvido, mas abre para outros desdobramentos que são por ele incitados. Adota como ponto de partida a vocação cristã em defesa da vítima nos cenários sociais, por exemplo, pois a temática da singularidade do sacrifício de Cristo, através da abordagem ético-teológico fundamentada nas reflexões de René Girard, nos direcionam para aprofundar e conhecer, de modo consistente, a cultura do linchamento, de morte ou do necropoder, diante das quais parece que tudo está perdido e ausente do princípio da esperança. Além disso, abre-se ao debate sobre a cultura do cancelamento, quando certos indivíduos são condenados através de campanhas coletivas sem a mínima atenção das consequências que isso implica na vida da vítima acusada, dos seus familiares e na forma de potencializar uma sociedade cada vez mais violentas.

Por fim, é possível, por meio dessa pesquisa, resgatar as leituras das minorias, povos, culturas e indivíduos subalternizados e violentados de tantas maneiras e em tantos momentos da história através da chave de leitura que o cristianismo potencializa. Com o olhar das fontes bíblicas e obras literárias, é possível visualizar testemunhos de vítimas da violência e fazer um ato a respeito de como as experiências sobre Deus, a vida, as relações humanas configurando-se como forma de fazer justiça. Deixa-se de lado, então, a lógica da violência recíproca e adota-se a resiliência e o princípio do perdão para a ajudar a cada um saber lidar com as relações

cotidianas sem deixar ir para as escaladas conflituosas e violentas tão afloradas nas pequenas relações, ou também, nos grandes conflitos e guerras no contexto global.

Com isso, abre-se a reflexão para a teologia da missão de como o cristianismo contribui para a superação da violência. Ao mesmo tempo poder tempo contemplar as últimas bem-aventuras apresentadas em São Mateus: “Felizes sois vós, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentido, disserem todo o mal contra vós por causa de mim... pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós” (Mt 5,11-12).

REFERÊNCIAS

ALISON, J. **O pecado original à luz da ressurreição**. São Paulo: É Realizações, 2011.

BETTELHEIM, B. **A psicanálise dos contos de fadas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

Bíblia de Jerusalém. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente das Originais. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

CASALDÁLIGA, Pedro. **A Igreja do século XXI deverá ser muito mais feminina**. Youtube, 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U5djAHqEBR0>. Acesso: 18 de abril de 2022.

CASTILLO, J. M. **Jesus: a humanização de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2015.

CELAM. **Documento de Aparecida**. São Paulo: Paulinas, 2007a.

CNBB. **Missão e cooperação missionária: Orientação para animação missionária da Igreja do Brasil**. Brasília: CNBB, 2018.

COMBLIN, J. **Teologia da Missão**. Petrópolis: Vozes, 1973.

Constituição Dogmática Dei Verbum: **sobre a revelação Divina**. In: Concílio Ecumênico Vaticano II: documentos. Brasília: CNBB, 2018.

FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos**. São Paulo: Loyola, 1992.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Pós-sinodal: Querida Amazônia**. Brasília: CNBB, 2019.

FRANCISCO, Papa. **Viagem do Papa ao Canadá**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/july/documents/20220725-popolazioniindigene-canada.html>. Acesso em 17 de abril de 2023.

FRANCISCO, Papa. **Viagem do Papa ao Canadá**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2022/july/documents/20220727-autorita-canada.html>. Acesso: em 17 de abril de 2023.

FRANCISCO, Papa. **Carta do Papa Francisco ao Povo de Deus**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html. Acesso em: 18 de abril de 2023.

FRANCISCO, Papa. **O pequeno linchamento diário da tagarelice**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2020/documents/papa-francesco-cotidie_20200428_laverita-dellatestimonianza.html. acesso em: 27 de julho de 2023.

FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti: Sobre a fraternidade e a amizade social**. Brasília: CNBB, 2020.

- FRANCISCO, Papa. **Laudato si:** sobre o cuidado comum. Brasília: CNBB, 2015.
- GANDHI, M. K. **Gandhi e o Cristianismo.** São Paulo: Paulus, 1996.
- GANDHI, M. K. **Autobiografia: Minha vida e minhas experiências com a verdade.** São Paulo: Palas Athena, 2003.
- GIRARD, R. **Quando começaram a acontecer essas coisas.** São Paulo: É Realizações, 2011.
- GIRARD, R. **A violência e o sagrado.** São Paulo: Paz e terra, 2008.
- GIRARD, R. **Édipo mimético.** São Paulo: é Realizações, 2012.
- GIRARD, R. **O bode expiatório.** São Paulo: Paulus, 2004.
- GIRARD, R. **Deus: Uma invenção?** São Paulo: É Realizações, 2011.
- GIRARD, R. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo.** Paz e Terra, 2009.
- GIRARD, R. **Aquele por quem o escândalo vem.** São Paulo: Realizações, 2011.
- GIRARD, R. **Eu vi Satanás cair como um relâmpago.** São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- GIRARD, R; VATTIMO, G. **Cristianismo e Relativismo: Verdade ou fé frágil.** Aparecida: Santuário, 2010.
- GIRARD, R. **Mentira Romântica e Verdade Romanesca.** São Paulo: É Realizações, 2009.
- GIRARD, R. **Dostoiévski: do duplo à unidade.** São Paulo: é Realizações, 2011.
- GIRARD, R.; ANTONELLO, P.; CASTRO ROCHA, J. C. DE. **Evolução e conversão.** São Paulo: Realizações, 2011.
- GODOY, E. **O Deus das vítimas: Revelação e Antropologia.** Aparecida: Santuário, 2021.
- GRUN, Anselm. **A força do começo: como podemos nos inspirar no cristianismo primitivo.** Petrópolis: Vozes, 2020.
- HUBERT, H; MAUSS, M. **Ensaio sobre o Sacrifício.** São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- JUNGES, J. R. **Evento Cristo e Ação Humana.** São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- KIRWAN, M. **Teoria mimética: Conceitos fundamentais.** São Paulo: Realizações, 2011.
- LADARIA, L. F. **O Deus vivo e verdadeiro.** São Paulo: Loyola, 2005.
- LANCE, Daniel. **A gênese de uma ideia.** São Paulo: É Realizações, 2011, 1 DVD (52 min).
- LIBANIO, J. B.; MURAD, A. **Introdução à Teologia.** São Paulo: Loyola, 1996.

- MENDONÇA, J. T. **A leitura infinita**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C. **Deus ineffabilis**: uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. São Paulo: Realizações, 2016.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C. **A Ressurreição como antecipação messiânica**: luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes. Petrópolis: Ed. Vozes, 2020.
- MENDOZA-ÁLVAREZ, C. **O Deus escondido da pós-modernidade**: desejo, memória e imaginação escatológica: Ensaio de teologia fundamental pós-moderna. São Paulo: É Realizações, 2011.
- PAGOLA, J. A. **Recuperar o projeto de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2016.
- PEINADO, J. V. **Éticas Teológicas ontem e hoje**. São Pulo: Paulus, 1996.
- PELLETIER, A.-M. **Bíblia e hermenêutica hoje**. São Paulo: Loyola, 2006.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Interpretação da Bíblia na Igreja**. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso 20 de abril de 2023.
- RAMPON, I. A. **O caminho espiritual de Dom Helder Câmara**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- RASCHIETTI, E. **A Missão em questão**. Petrópolis: Vozes, 2022.
- ROCHA, Abdruschin Schaeffer; OLIVEIRA, David Mesquiati. **Teologia da missão e violência**: superar a violência interna e agir energeticamente contra a injustiça. Revista teologia pastoral, v. 10, n. 1, 144-166, 2018.
- SANTA SÉ. **Catecismo da Igreja Católica**. Brasília: CNBB, 2022.
- SANTA SÉ. **Concílio Vaticano II**. Brasília: CNBB, 2028.
- SARAIVA, PE. G. **Rezar com Dom Helder**. Fortaleza: Graphcolor, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. **Entre quatro paredes**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2027.
- SBARDELLA, E. L.; PERETTI, C. **Cristianismo e violência**. Estudos teológicos, v. 59, n. 1, p. 47–60, 2019.
- VIDAL, M. **NOVA MORAL FUNDAMENTAL**. SÃO PAULO: PAULINAS, 2003.
- WOLFART, Graziela; ROSA, Luís Carlos Dalla. **O Concílio Vaticano II e a ética cristã na atualidade**. IHU, São Leopoldo, n. 401, p. 25-29. setembro, 2012. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4614-jose-roque-junges-3>. Acesso em: 03 junho 2022.
- ZIZEK, S; MILBANK, J. **A monstruosidade de Cristo**. São Paulo: Três estrelas, 2009.