



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR
Faculdade de Artes e Letras

Metamorfoses da Rivalidade Mimética Uma Leitura Atualizante de René Girard

Márcio Miguel Alexandre Meruje

Tese para obtenção do Grau de Doutor em
Filosofia
(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor José Maria da Silva Rosa

Covilhã, Março de 2016

TESE DE DOUTORAMENTO

Título

**Metamorfoses da Rivalidade Mimética
Uma Leitura Atualizante de René Girard**

Candidato

Márcio Miguel Alexandre Meruje

Orientação

Prof. Doutor José Maria da Silva Rosa

Ramo Científico

Filosofia

Instituição

**Faculdade de Artes e Letras
Universidade da Beira Interior**



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR
Covilhã | Portugal

Apoio

Bolsa Individual (Doutoramento)

Referência: SFRH/BD/77096/2011

**QREN - POPH - Tipologia 4.1 - Formação Avançada, participado pelo
Fundo Social Europeu e por fundos nacionais da MCTS.**

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



UNIÃO EUROPEIA
Fundo Social Europeu

AGRADECIMENTOS

O primeiro agradecimento vai para a FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia — Ministério da Educação e da Ciência, pelo apoio financeiro, ao conceder uma bolsa de investigação (Bolsa de Doutoramento) para a realização desta tese durante o período de 2012 a 2015.

Ao Prof. Doutor José Maria da Silva Rosa, orientador desta tese, pelo inesgotável apoio na odisseia da escrita e pelas inúmeras discussões e interesse, desde a Licenciatura, em torno de René Girard. Agradeço ainda pelo constante *acreditar* nas ideias e leitura crítica que levaram à realização desta tese.

Ao Instituto de Filosofia Prática — Universidade da Beira Interior, e ao seu diretor Prof. Doutor José Manuel Boavida Santos, pelo apoio concedido enquanto membro de investigação desta Unidade de Investigação, e por me ter concedido o apoio bibliográfico imprescindível para a realização desta tese.

À *Fundação Imitatio*, pelo apoio a vários níveis para a realização desta tese, em especial, pela possibilidade de participação na Escola de Verão, em Leusden, Holanda, e por conceder para a investigação uma parte significativa de investigações em torno da obra de René Girard.

Ao Prof. Doutor Paul Dumouchel, pelo apoio ao longo na leitura de René Girard e pelas inúmeras sugestões e críticas realizadas aquando da realização deste projeto.

À Francisca, minha mulher, a quem dedico esta tese, pelo inestimável apoio nas horas difíceis e pelo constante carinho.

Aos meus pais, pela educação, por acreditarem em mim, por sempre apoiarem esta incursão pela Filosofia, pela amizade ao saber.

À Vanessa, e a todos os amigos e familiares que não ficam esquecidos hoje nestes agradecimentos e que contribuíram de modo profundo para este objetivo, quer discutindo ideias, quer incentivando a realização desta tese.

A todos eles, bem-haja!

RESUMO

A investigação aqui desenvolvida recorre à teoria mimética de René Girard e visa reconhecer o nexos existente entre a violência e o desejo nas sociedades contemporâneas. Estas sociedades, ao contrário das sociedades tradicionais do passado, apresentam-nos o sacrifício cruento como ilegítimo, dando lugar a uma violência política que revela hoje, ainda assim, possíveis ligações às estruturas arcaicas do passado. Porém, a violência dita geradora de sentido é hoje praticamente inexistente e encontra-se agravada pela inexistência de estruturas que a dotem de sentido. Existe portanto o que Girard diz ser uma efusão de novos desejos à escala mundial e que coloca o Homem num novo paradigma, distinto daquele que existia no passado.

O homem encontra-se hoje, na sua vida social e política, perante uma crise antropológica fundamental, graças à tomada de consciência das estruturas que o regulam. Deste modo, ao tentar ainda dar coesão às estruturas sociais, cada vez mais individuais, como forma de manter a existência de diferenças que regulamentam a sociedade, o Homem dá conta da *crise* que atravessa.

O nosso estudo tem como operador a teoria mimética de René Girard, estabelecendo uma ligação das noções presentes nesta teoria com a filosofia política. É com a publicação da sua última obra *Battling to the End* que Girard entra pela primeira vez no campo da filosofia política e das noções de violência política, exportação da violência, mediação interna à escala mundial, que são um novo desafio para o pensamento político atual. A teoria mimética, ainda que na sua génese não seja uma teoria política, ganha progressivamente voz no campo da filosofia política ao tratar Clausewitz nesta última obra mas, também, por se constituir como uma chave de leitura para a teoria política, como se lê em autores como Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy, Eric Gans, entre outros. A violência política e a exportação da violência, por exemplo, demonstram que a teoria mimética possibilita trazer conceitualmente algo de *novo* ao campo do atual pensamento político.

Damos progressivamente conta de que esta violência, distinta da das comunidades arcaicas mas ainda marcada por estas, apresenta um carácter particularmente novo — a sua imprevisibilidade — além de um novo tipo que escapa a qualquer forma estruturada — o terrorismo. Girard, ao dar-nos conta da imprevisibilidade, convoca-nos a refletir sobre o modo como a violência permeia quase todos os meandros da vida social. Socorrendo-nos assim de vários autores da filosofia política, apresentaremos algumas das linhas possíveis de diálogo acerca desta face imprevisível que a violência — supostamente — não tinha no passado.

PALAVRAS-CHAVE

Teoria Mimética, René Girard, Violência, Terrorismo, Antropologia Cultural.

ABSTRACT

This research refers to René Girard's mimetic theory and aims to recognize the link between violence and desire in the contemporary societies. These societies, unlike traditional societies of the past, present us bloody sacrifice as illegitimate, leading to a political violence that reveals still today, potential links to the archaic structures of the past. However, the so-called "purpose generating violence" is now virtually non-existent and is exacerbated by the lack of structures able to give it a purpose. There is, therefore, what Girard declares to be an expression of new desires, worldwide, and which leads men to a new paradigm, different from that which existed in the past.

Today, men are, in their social and political life, facing a fundamental anthropological crisis; this is due to the increased awareness of the structures that rule them. Thus, Man, by trying to even give any cohesion to social structures, which are increasingly more individualistic, in order to maintain the existence of distinctions governing society, realizes the crisis that is facing.

Our study has as operative element of René Girard's mimetic theory, linking these theory's concepts to political philosophy. With the publication of his last book, *Battling to the End*, Girard enters, for the first time, the field of political philosophy and notion of political violence, exporting violence and internal mediation worldwide, which are a new challenge for the current political thought. Mimetic theory, although in its genesis is not a political theory, will gradually take voice in the field of political philosophy when dealt with by Clausewitz in this last work, but also because it became a key to reading political theory, as can be read in the works by authors such as Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy and Eric Gans, among others. Political violence and the exportation of violence, for example, demonstrate that the mimetic theory conceptually brings something new to the field of current political thought.

We, therefore, realize that current violence, distinct from the archaic communities but still marked by those, has a particularly new character - its unpredictability – as well as a new type that discharges any structured form – terrorism. Girard, by raising awareness of this unpredictability, demands us to reflect on how violence permeates almost all the intricacies of social life. With the support of several authors of political philosophy, we will reveal some of the potential forums of discussion about this unpredictable expression that violence – allegedly – did not have in the past.

KEYWORDS

Mimetic theory, René Girard, Violence, Terrorism, Cultural Anthropology.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO	10
Iª PARTE: RENÉ GIRARD E TEORIA MIMÉTICA	16
CAPÍTULO 1	
MIMESE E TEORIA MIMÉTICA	20
1.1. CONSIDERAÇÕES BIOBIBLIOGRÁFICAS PRELIMINARES	20
1.2. ASPETOS TEÓRICOS.....	27
CAPÍTULO 2	
«O DESEJO DIZ-SE DE MUITOS MODOS».....	34
2.1. ACERCA DA NATUREZA (MIMÉTICA) DO DESEJO.....	34
2.2. ORIGEM DO MAL: A RIVALIDADE MIMÉTICA?.....	47
2.3. O «MECANISMO DO BODE EXPIATÓRIO»	52
CAPÍTULO 3	
CRISE SACRIFICIAL E REVELAÇÃO EVANGÉLICA.....	58
IIª PARTE: AS RAÍZES DA VIOLÊNCIA	64
CAPÍTULO 1	
«UMA INTUIÇÃO FUNDAMENTAL»: DESEJO, MIMETISMO E RELIGIÃO.....	65
CAPÍTULO 2	
A VIOLÊNCIA E MODERNIDADE.....	72
CAPÍTULO 3	
A CATEGORIA DA VIOLÊNCIA	75
CAPÍTULO 4	
A ANTROPOLOGIA MIMÉTICA	85
IIIª PARTE: PARA UMA PRÁXIS MIMÉTICA: O ALOGOS METAMÓRFICO DA VIOLÊNCIA	92
CAPÍTULO 1	
TENTAR PENSAR A VIOLÊNCIA HOJE	94
1.1. UMA ECONOMIA (AINDA) SACRIFICIAL ?.....	96
1.2. CONVERGÊNCIA SACRIFICIAL ENTRE POLÍTICA, RELIGIÃO E ECONOMIA.....	104

CAPÍTULO 2	
A IMPREVISIBILIDADE DA VIOLÊNCIA	118
CAPÍTULO 3	
CONTRIBUTOS PARA A COMPREENSÃO DA VIOLÊNCIA MODERNA.....	124
CAPÍTULO 4	
TERRORISMO: O ROSTO IMPREVISÍVEL DA (NOVA) VIOLÊNCIA	133
4.1. PARA UMA (IN)DEFINIÇÃO DE TERRORISMO.....	134
4.2. A LUTA CONTRA O INIMIGO (IM)PREVISÍVEL	139
CONCLUSÃO	
«ACHEVER GIRARD»:O FIM, O <i>APOCALYPSE</i> ?.....	145
UMA POLÍTICA DO «TERRORISMO».....	146
AS CATÁSTROFES «NATURAIS».....	150
«ACHEVER» GIRARD.....	152
BIBLIOGRAFIA	154
ÍNDICE REMISSIVO	169

INTRODUÇÃO

«A guerra é a origem de todas as coisas e de todas ela é soberana,
e a uns ela apresenta-os como deuses, a outros, como homens;
de uns ela faz escravos, de outros, homens livres.»¹

Heráclito de Éfeso, Frag. 53.

Pensar os fundamentos da sociedade é cada vez mais um desafio. Não apenas pelo constante caráter proteico — ou metamórfico — da noção mas, desde logo, pelo que a sua origem etimológica nos diz. Do latim, *societas* significa, de modo vago, a associação a outros, amistosamente. Apesar de a associação com outros nos parecer clara e facilmente constatável do ponto de vista empírico, a *associação amistosa* coloca grandes interrogações, sem a necessidade de nos determos para já em nenhum conflito em particular para disto darmos conta. Contudo, devemos lembrar que na palavra *sociedade* está também implícito um *viver em conjunto* amistosamente. Falamos de *socius*, em português: companheiro. Assim, vemos que esta noção já nos dá conta da *relação com os outros*, talvez do ponto de vista do *querer*, mas não ainda da ordem do *dever*: «... porque se trata de pessoas, este viver juntamente não é um simples facto, mas implica um consentimento ou querer-conviver. Em toda e qualquer sociedade encontramos por isso, ainda que em modalidades e proporções diversas, (...) estes dois “momentos”: o *facto* e o *consenso*.»²

É precisamente entre o *facto* e o *consenso*, e a não existência da *suposta* convivência harmónica — amistosamente — que se abre lugar para René Girard e para a sua teoria mimética. Abre-se lugar para um possível discurso que explica a História e a origem das culturas humanas, através de diversos estudos provenientes dos mais diversos campos do saber, em especial, da antropologia, da filosofia, da sociologia, da psicologia, da teologia, até aos estudos económicos e às ciências da vida, sem esquecer outros estudos, como o caso das neurociências.

René Girard, como daremos conta ao longo deste texto, recusa as divisões tradicionais entre as diferentes disciplinas preferindo estabelecer o diálogo possível entre elas, sendo a sua própria biografia exemplo disto: considerando-se um «antropólogo», Girard diplomou-se

¹ G.S. KIRK, J.E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Os Filósofos Pré-Socráticos* (Tradução Portuguesa de Carlos Alberto Loura Fonseca), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994, p. 200.

² Rui CABRAL, «Sociedade» In: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. 4, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1999, cols. 1208-1212.

em Arquivística e Paleografia em Paris, no ano de 1947, aos vinte e quatro anos, mas as suas obras movem-se em diversos campos do saber que se interligam graças a um ponto aglutinador: uma *perspetiva crítica* sobre os momentos decisivos da História da Humanidade.

Assim, com a sua teoria, Girard desafia as visões estabelecidas acerca da História e estabelece novos diálogos, tensos, sobretudo com a publicação das suas obras, salientando-se nelas a existência de três núcleos fundamentais. Em primeiro lugar, encontramos uma teoria psicológica sobre o carácter mimético de todo o desejo humano. Em segundo, o desenvolvimento de uma tentativa de explicar, do ponto de vista antropológico, a origem violenta do sagrado e de todas as culturas humanas, ao mesmo tempo que relaciona esta origem violenta com dois termos fundamentais no seu pensamento: o *sacrifício* e o *bode expiatório* – ou vítimas expiatórias. Por último, em terceiro lugar, a possibilidade de desvelar a origem violenta do sagrado graças à exegese bíblica que interpreta o Cristianismo como a revelação definitiva do mecanismo vitimário e que anuncia o fim do mecanismo sacrificial, ou em certo sentido, o fim da lógica pelo qual este funcionava até então.

A teoria girardiana, apelidada de teoria mimética, ganha voz graças a estes três núcleos fundamentais, que correspondem a diferentes obras e momentos da sua biografia e produção científica, como daremos conta, que dão lugar a uma rica proliferação de discursos das mais variadas disciplinas. Graças a este carácter multidisciplinar da teoria mimética, os «girardianos» aproximaram ao longo destes anos esta teoria da Academia, suscitando algum interesse no campo académico. Destes «girardianos» são exemplo autores como Jean-Pierre Dupuy, Gil Bailie ou Mark Anspach, que apontam as importantes implicações que esta teoria pode ter nas questões tradicionais da filosofia, da psicologia, e de outras áreas afins.

É por ser simultaneamente fascinante e diferente que nos centramos na novidade desta teoria que, apesar de não ter nascido no seio da comunidade académica, conseguiu, ao longo dos anos, suscitar interesse, crítica e espanto quanto ao que afirmava. Contudo, sem deixar que a indiferença do discurso se fizesse notada em quem a ouvia. Girard é assim amado e odiado – e, diríamos em tom irónico, odiado e amado, por vezes, pela mesma pessoa, mas sem deixar indiferente quem aprecia o alcance da sua teoria.

Assim, antes de nos precipitarmos no estudo para que o nosso título do nosso texto aponta, gostaríamos de nesta introdução dar conta da génese da dissertação e do enquadramento da mesma nas preocupações do próprio autor.

No que toca às motivações pessoais para a realização de uma dissertação com base neste autor, devemos referir que, quando contactámos com o trabalho de Girard, sugeriram diversas interrogações, sobretudo, relacionadas com a génese do social e que davam lugar, em especial, a *novos conceitos* a que a teoria mimética dá voz: mediação interna e externa, mecanismo vitimário, entre outros, a par do modo crítico que René Girard tem face a outros autores, como Freud, por exemplo. Estas interrogações foram, em certo sentido, ganhando

expressão quando nos centrámos na possibilidade de estabelecermos uma relação entre a violência, no sentido girardiano, e o papel aglutinador e farmacológico que ela tem no seio das sociedades. Esta possibilidade deu origem ao trabalho de investigação desenvolvido na dissertação de mestrado intitulada *A Violência como Phármakon: Entre o (des)velar do Segredo Cristão e a Possibilidade de um Novo Homem, em René Girard*.³

Aquando da participação na Escola de Verão de estudo da Teoria Mimética, em 2010, realizada em Leusden, na Holanda, organizada pela *Fundação Imitatio*⁴ e pertencente ao grupo *Thiel Foundation*, de Peter Thiel, fomos progressivamente confrontados com o alcance desta teoria nas diferentes áreas e com a atualidade das obras de René Girard.⁵

Neste sentido, esta dissertação, pretendendo ser um prolongamento e aprofundamento do que tínhamos escrito na dissertação realizada para conclusão do mestrado em filosofia política, nasce graças ao contributo do último texto de René Girard que abre um novo capítulo na sua teoria: falamos de *Battling to the End – ou na versão original em francês, Achever Clausewitz* – e da importância que esta obra tem para a teoria mimética. Dado como terminado e esgotado o campo de alcance desta teoria, vemos hoje, passados pouco mais de sete anos da sua publicação original em francês, que se sucederam novas obras em torno da teoria mimética, em especial, nos últimos dois anos.⁶

Face à investigação realizada anteriormente, constatámos que, no nosso país, a comunidade científica ainda não tinha dado muita atenção a este desenvolvimento. Assim, a nossa dissertação dá-nos a possibilidade de contribuir para o enriquecimento deste hiato e colmação desta lacuna. Para além de algumas obras,⁷ às quais damos voz neste texto, e de alguns artigos em português dispersos em algumas publicações nacionais e internacionais, não existiu nestes últimos dez anos uma leitura atualizante desta teoria, assim como não existiu até ao momento uma abordagem mais à luz da filosofia política.

Num século em que se pensava estarem colocadas de lado as grandes teorias explicativas, damos conta que René Girard se impõe como um autor que desafia esta convicção. Assim, a sua importância para o campo da filosofia, sobretudo para a filosofia

³ Cf. Márcio MERUJE, *A violência como Phármakon*, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2009.

⁴ Para uma informação mais detalhada da *Fundação Imitatio*, consulte a página online: www.imitatio.org

⁵ Para mais informações sobre o grupo holandês que se centra no estudo da obra de René GIRARD, consultar a página online: www.girard.nl.

⁶ Exemplo disto é o grande número de obras publicadas pela *Fundação Imitatio* (www.imitatio.org), bem como as obras publicadas pelo grupo de estudos da Universidade de Innsbruck. De referir ainda a importante tradução no Brasil de toda a obra de René Girard pela editora É Realizações e a série de livros, alguns ainda por publicar, editados por Scott Cowdell, intitulada *Violence, Desire and the Sacred*.

⁷ Podemos citar, como exemplo, o trabalho de Alfredo TEIXEIRA, de José Miguel Stadler Dias Costa (Tese de Doutoramento), de Laura Santos, ou ainda de Zeferino Lopes (Tese de Licenciatura), obras que serão referidas mais adiante no nosso texto. Podemos igualmente destacar o número especial da *Revista Portuguesa de Filosofia*, publicada pela Faculdade de Filosofia de Braga, em 2000, inteiramente dedicado ao pensamento de René Girard.

política, cresce à medida que outros autores fazem uso da sua teoria relacionando-a com alguns clássicos do pensamento filosófico-político.

Assim, em oposição ao que afirmámos acerca da origem da palavra *sociedade* — sobretudo do pretenso carácter amistoso da relação entre pessoas — vemos que René Girard coloca justamente o *conflito* no cerne da sua teoria. Além disso, se de imediato nos lembramos do frontispício da conhecida obra *Leviatão* de Thomas Hobbes, damos conta do poder do *Estado*, na relação com todos, e da necessária aglutinação de pessoas, mas também do conflito subjacente a esta *relação com os outros* e da perenidade da violência na fundação do *social*, da *sociedade*. Ora, é esse carácter aglutinador, nem sempre amistoso, que recorre a armas — à violência — que parece interessar mais a Girard quando constrói a sua teoria, como vamos ver nas próximas páginas.

*

* *

No que se refere ao enquadramento deste texto nas preocupações teóricas do autor, verificamos que Girard não se mostra como alguém que realiza uma teoria sistemática e que o seu pensamento deambula desde a literatura até à filosofia política, ficando sem resposta, muitas vezes, questões que nos parecem fundamentais. Este estado de *aporia* em que coloca o leitor, ao não responder de modo claro às interrogações que o seu próprio texto levanta, é talvez uma das suas características. Diríamos que Girard é um filósofo que diagnostica, ou seja, um filósofo do diagnóstico que nunca receita o *phármakon*. Poderíamos mesmo falar aqui do profundo enraizamento de René Girard na hermenêutica e da sua tremenda acutilância para *dar vida aos textos*.

Se a notoriedade de Girard se deve à sua teoria, ao considerar o mimetismo a origem de todas as culturas, a multidisciplinaridade e riqueza da sua obra leva-o da literatura para os domínios das ciências sociais e humanas, onde o mimetismo aparece como um dado de facto.

A riqueza da obra de René Girard contrasta de modo claro com a sua polémica análise antropológica, sobretudo em torno da religião. Contudo, mais profunda — e alheada destas polémicas — encontra-se uma análise atual, com base na sua teoria, que apenas utiliza a sua base metodológica e concetual para a ligar a outros domínios de estudo. É neste campo que atuais investigadores, como por exemplo, Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy, Eric Gans, e entre nós, como já sublinhamos anteriormente e dos quais falaremos, Alfredo Teixeira (com a obra *O Eterno Retorno da Violência*), Miguel Dias da Costa (*O Desejo como História*) e Laura

dos Santos (*Pensar o Desejo*), fazem uma releitura da teoria mimética de René Girard a partir da religião, da política, da filosofia e da psicologia, respetivamente.

Assim, importa referir que, deste ponto de vista, do enquadramento nas preocupações teóricas do autor, este texto pretende ser um pequeno contributo para uma leitura atualizante do pensamento deste autor, à luz da filosofia política, ligando-o a autores deste campo do saber. O que nos parece ser alguma novidade é a tentativa de analisar a estrutura mimética de René Girard à luz da sociedade atual, cada vez mais global, ligando a análise e a riqueza concetual daquela teoria à antropologia filosófica e à política.

É a partir de uma leitura no plano social, com vista a um entendimento girardiano das estruturas que nele estão presentes atualmente, que iremos tentar dar conta da importância do desejo como agente da ação humana. Se estabelecermos a ideia de que o desejo é motor da ação, o que pode ser refutado por outras teorias, vemos também que em Girard este desejo se *gosta de ocultar* – quase a lembrar um outro aforismo de Heráclito: *a natureza das coisas gosta de se ocultar*.⁸ Em Girard, vemos que, na atualidade, a ocultação deste desejo se dissimula cada vez mais em novas formas de violência que, segundo o autor, são o resultado da desmistificação das estruturas sacrificiais das sociedades primitivas, dando origem ao que apelida de *mediação interna* – termo que mais adiante iremos explicitar.

A originalidade do projeto reside no confronto da teoria mimética, depois da publicação da obra *Achever Clausewitz*, com outras teorias políticas e a utilização da estrutura concetual desta teoria para nos reportarmos à dimensão política, assim como social. A teoria mimética, enquanto teoria historicamente dinâmica, é redescoberta neste último livro como a reinterpretação do estado de guerra europeu, após o fracasso da dissuasão nuclear nos proteger da nossa própria violência, que Girard apresentara anteriormente em *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, a propósito da análise das sociedades modernas. Através dos eventos que marcaram o 11 de Setembro, Girard abre uma nova categoria na sua teoria: é capaz de a dotar de sentido face a acontecimentos seus contemporâneos e de dar conta da sua dimensão de diagnóstico da realidade, após ter visto a sua teoria corroborada, de uma ou outra maneira, como vamos dar conta logo no início, pelas novas descobertas da biologia, em especial, das neurociências.

Meditando acerca do que fomos dizendo até aqui, o leitor estará possivelmente a perguntar-se neste momento acerca de algo a que ainda não respondemos: *qual o discurso que a teoria mimética torna possível?* Para responder a esta questão, nas páginas seguintes, iremos relacionar a teoria mimética com a filosofia política e sublinhar a sua possível originalidade, quando se relaciona com autores como Thomas Hobbes, Hannah Arendt, Max Scheler, entre outros que serão mencionados mais adiante.

⁸ G.S. KIRK, J.E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Os Filósofos Pré-Socráticos ...*, p. 199, frag. 208.

Um dos objetivos deste texto é situar a teoria mimética no contexto da filosofia política, aproximando René Girard de autores clássicos deste campo e compreender os impactos das noções-chave da teoria mimética (desejo, rivalidade mimética, mecanismo do bode expiatório, mediação interna e externa). Por outro lado, pretendemos defender que esta teoria permite uma nova chave interpretativa dos acontecimentos sociopolíticos da contemporaneidade. Para tal, utilizaremos a estrutura conceitual de René Girard para a determinação de uma fenomenologia da violência, destacando a importância da «violência política» como noção historicamente dinâmica, ao mesmo tempo que procuramos saber em que medida a teoria mimética pode ser utilizada no campo político, quando definimos a categoria de violência política neste plano.

Neste sentido, queremos reconhecer, através da análise do pensamento de outros estudiosos de René Girard, a dimensão política da teoria mimética e o modelo de interação social que esta nos apresenta, de modo a verificar a presença das noções girardianas de *desejo* e *violência* em acontecimentos e processos históricos recentes, ou seja, descrever as razões do agir político segundo a teoria mimética e relaciona-las na atualidade com o agravamento de um certo tipo de violência. Além disso, procuramos expor em que medida a atualidade se confronta com a «crise antropológica» apresentada por René Girard e questionar o «fim apocalíptico» que Girard propõe, bem como as suas implicações políticas.

Por último, pretendemos dar conta da teoria mimética como teoria historicamente dinâmica e opô-la a outras teorias, comparando-a com os principais fundadores da política moderna (Hobbes, Espinosa, Locke, Rosseau, etc.) de modo a perceber os pontos de aproximação e de afastamento no que se refere a noções-chave da teoria mimética (desejo, violência, etc.).

I^a PARTE

RENÉ GIRARD E TEORIA MIMÉTICA

*«Julgam os mortais que os deuses foram gerados,
Que têm os trajes deles, e a mesma voz e corpo.
Mas se os bois, os cavalos ou os leões tivessem mãos,
Ou pudessem pintar ou esculpir como os homens,
Os cavalos desenhariam imagens equinas dos deuses,
E os bois bovinas,
E pintariam a forma e o corpo dos deuses como eles o têm,
De modo que cada espécie teria o seu aspecto físico.
Dizem os Etíopes que os seus deuses são negros e de nariz chato,
Fazem-nos os Trácios de olhos azuis e cabelos ruivos.»*

Xenófanes (Séc. VI - V a.C.), Frags 14-16 Diels-Kranz⁹

A Primeira Parte da nossa dissertação centra-se na antropologia de René Girard, em especial, nas noções de *sacrifício*, *desejo* e *mimese*, que se relacionam com conceitos fundamentais da sua obra, em particular, *rivalidade mimética*, *bode expiatório* e *mecanismo vitimário*. No capítulo introdutório, damos a conhecer a obra de Girard, destacando a importância das várias obras e do seu percurso para esta dissertação, para, em seguida, e mesmo antes de nos determos junto dos principais conceitos da teoria mimética, nos situarmos no campo de algumas pesquisas empíricas realizadas sobre a ideia de mimese de forma a estabelecer algumas ligações com o modo como Girard a tematiza. Esta tarefa tem dois objetivos: o primeiro é dar conta da transversalidade da noção de *mimese*, cobrindo investigações científicas tanto no âmbito das ciências naturais (biologia, física, etc.) como nas ciências do comportamento (etologia, psicologia, sociologia, economia, etc.) e outras áreas que têm realizado diversos estudos sobre o tema. O segundo objetivo será o de tentar

⁹ Maria Helena ROCHA PEREIRA, *Hélade - Antologia da Cultura Grega*, Edições ASA, Lisboa, 2003, p. 149, frag. 14-16.

delimitar a *mimese*, no sentido em que Girard a utiliza, assim como determinar como a mesma se adequa aos propósitos desta dissertação. De facto, não podemos ignorar a amplitude da noção de *mimesis* e cometer uma *hybris* que está longe do nosso intento.

Sabe-se que as atuais neurociências são um importante campo de estudo e fonte de hipóteses, no que diz respeito a um certo tipo peculiar de *mimese*. Ainda que as neurociências não ocupem nesta dissertação qualquer lugar decisivo, não poderíamos deixar de as mencionar em razão da importância que alguns lhe reconhecem. Assim, pretendemos problematizar o possível enraizamento da *mimese* girardiana no campo da biologia e no das neurociências, e ainda alguma eventual ligação ao paradigma evolucionista. Neste trabalho, tentamos sublinhar certos pontos *críticos* que, progressivamente, nos aproximarão da teoria mimética e dos núcleos temáticos que elegemos para lhe dar alguma luz.

Como ficará claro adiante, em Girard, o sacrifício é a primeira instituição humana e, na sua obra *Violence and the Sacred*,¹⁰ é também apresentado como o principal instrumento de prevenção contra a violência. Girard mostra-o como o mecanismo pelo qual toda a comunidade é protegida e onde as tensões existentes num grupo humano que ameaçam a sua continuidade no tempo da coesão social se atenuam. A principal função do sacrifício é promover e facilitar a homeostasia do corpo social. Porém, no desenvolvimento histórico, o sacrifício foi perdendo eficácia e impacto social e chegou-se àquilo que Girard denomina de *crise sacrificial*. É esta a *crise* que prevalece nas sociedades modernas, quando o sacrifício parece ter perdido a sua função e razão de ser, se metamorfoseou vestindo novas roupagens (v.g., no discurso político, económico, etc.), tendo perdido qualquer relação com um universo estruturado em torno do sagrado e do profano.

¹⁰ Apesar de o *corpus* literário de René Girard se encontrar, principalmente, mas não sempre, na sua língua original, em francês, realizámos sempre a leitura das obras na língua inglesa. A principal razão que apontamos é a sua importância, sobretudo na América do Norte, e devido à existência de inúmeras obras subsidiárias na língua inglesa. Do ponto de vista biográfico, podemos apontar a sua ligação à The John Hopkins University, que foi a editora de grande parte das suas principais obras — *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, *La Violence et le Sacré* e *Le Bouc Émissaire* publicadas na língua inglesa, respetivamente, *Deceit, Desire and the Novel*, *Violence and the Sacred*, *The Scapegoat*). Damos ainda conta de uma outra nota biográfica de extrema importância. Se inicialmente Girard escreve em francês, é nos Estados Unidos da América que a sua teoria ganha destaque e onde grande parte das obras ligadas à teoria mimética da década de noventa e décadas seguintes ganham vida em inglês: *Theather of Envy, Evolution and Conversion — Dialogues on The Origins of Culture, The Girard Reader, Mimesis & Theory*. Com o apoio da fundação americana *Imitatio*, parte da Thiel Foundation, de Peter Thiel, a teoria mimética ganhou cada vez mais importância na língua inglesa e Girard escreve vários artigos em inglês aquando da sua ligação à The John Hopkins University, sobretudo a partir da tradução da sua obra original em francês *La Violence et le Sacré*, em 1977. A realização do *Colloquium on Violence and Religion* protagonizou uma notável importância na sua carreira e foi a partir deste momento que se começaram a debater as questões da teoria mimética no seio da comunidade académica americana. Cf. James WILLIAMS, *The Girard Reader*, The Crossroad Publishing Company, Nova Iorque, 1996, pp. 1-6.

Face ao exposto, utilizaremos sempre a designação das obras em inglês, convocando as traduções inglesas, conforme devidamente apontado. Sempre que, por qualquer outra razão, se der importância à obra em francês atender-se-á ao seu título original.

Em Girard, o desejo mimético é-nos apresentado como origem da cultura humana e, ao mesmo tempo, como fator que faz o homem pender para a violência. Se regredirmos ao mundo animal, onde a evolução humana se enraíza, a *mimesis* surge-nos como poderosa arma de dissimulação ou reprodução presente no reino animal e até mesmo no vegetal (relacionada com o fototropismo), mas que, no Homem, se apura como mecanismo cultural. No sentido girardiano, o *homo mimeticus* é aquele que imita outrem, o modelo, o qual, por possuir algo que o imitador deseja ter, se torna de seguida num *obstáculo*. O desejo, a rivalidade mimética e a violência fazem parte do mesmo movimento que amiúde se retroalimenta.

Outra instância antropológica de Girard que queremos analisar é o mecanismo vitimário, muito em especial, como este surge sob a figura do *bode expiatório*. É esta configuração que permite criar diferenciação segundo a qual passamos de uma violência de *todos contra todos* para uma violência unânime e dirigida de todos contra uma vítima: *todos contra um*. Ao longo da história, tal como Girard a vê, o sacrifício apresenta-se como um ritual básico das sociedades essencial ao seu funcionamento. Contudo, com a moderna crise sacrificial, dá-se uma profunda crise antropológica, um lugar «sem retorno», no qual a violência parece não ter qualquer poder culturalmente fecundo, pelo contrário, possui um caráter destruidor.

Ao longo da segunda parte, pretendemos, entre outros aspetos, tentar estabelecer uma possível ligação entre a *teoria mimética* e algumas *filosofias políticas*, aproximando cada vez mais o autor, a sua teoria e o tema da presente dissertação, de modo a que cada vez mais consigamos estabelecer os elos de ligação e distanciamento desta teoria com a filosofia política, e onde, simultaneamente, colocaremos em diálogo os conceitos da teoria mimética, tentando atribuir-lhes um significado atual através da tentativa de leitura de fenómenos contemporâneos.

Deste modo, para Girard, é a tomada de consciência do funcionamento do mecanismo do *bode expiatório* que não permite à violência manter o seu papel farmacológico e sacrificial. Quando as vítimas tomam consciência, a eficácia do mecanismo desmorona-se. Assim, a religião, que em Girard tem uma função estruturante e vital do corpo social, na qual a violência unânime está presente, é o universal mostruário da cultura humana e sua tessitura conectiva.

CAPÍTULO 1

MIMESE E TEORIA MIMÉTICA

1.1. CONSIDERAÇÕES BIOBLOGRÁFICAS PRELIMINARES

René Girard, ou o «Darwin das ciências sociais»,¹¹ como o apelidou Michel Serres no seu discurso de admissão deste autor à Academia Francesa, no ano de 2005, é, enquanto autor, amado e odiado. Contudo, em tom crítico ou concordante, foi gerando uma discussão no seio académico e a sua teoria foi colhendo atenção, não passando despercebida e despertando interesse mesmo em quem inicialmente a ignorava. É, por conseguinte, na originalidade da obra de René Girard que nos centramos. Um autor francês, nascido no dia de natal de 1923, na cidade francesa de Avignon, que, apesar de não ser considerado um «filósofo», já colheu especial atenção no outro lado do Oceano Atlântico. Foi nos Estados Unidos da América, corria o ano de 1947, que Girard se foi afirmando como autor e que as suas obras ganhando cada vez mais a atenção da comunidade científica, em especial, a obra *Things Hidden Since the Foundation of the World*.¹²

Partindo de uma teoria da religião, na qual a violência é baseada em dois elementos, o carácter imitativo do desejo e o mecanismo vitimário, conhecido como o mecanismo do bode expiatório, Girard dá conta da relação destes dois elementos com as estruturas sociais. O primeiro destes elementos, o carácter imitativo do desejo, surge na sua obra *Deceit, Desire and the Novel*¹³ publicada originalmente em francês, em 1961, onde analisa exaustivamente as obras de Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust e Dostoiévski, muito em voga nos anos 60. Ao socorrer-se destes autores, Girard quer dizer que os nossos desejos são, na verdade, desejos mediados por outros, em contraste com a «mentira romântica» da autonomia da

¹¹ Cf. Michel SERRES, René GIRARD, *Le Tragique et la Pitié - Discours de Réception de René Girard à l'Académie française et réponse de Michel Serres*, Le Pommier, Paris, 2007, pp. 49-98.

¹² René GIRARD, *Things Hidden Since the Foundation of the World* (Tradução Inglesa de Stephen Bann e Michael Metteer), The Atlone Press, Londres, 1987.

¹³ René GIRARD, *Deceit, Desire and the Novel: Self and the Other in Literary Structure* (Tradução Inglesa de Yvonne Freccero), The John Hopkins University Press, Baltimore/Londres, 1966, p. 8.

Humanidade.¹⁴ É a partir destes autores que Girard descobre e formula o princípio do *desejo mimético* ou *desejo triangular*, enquanto desejo a partir da imitação do outro, ou seja, os nossos desejos são cópias dos desejos dos outros e o nosso modelo transforma-se progressivamente num rival, se desejarmos exatamente o mesmo objeto que o nosso modelo.

Nesta obra, Girard refere ainda duas noções que irão ser importantes no nosso texto: *mediação interna* e *mediação externa*. Dada a sua relevância para este trabalho, importa, antes de mais, expor as definições destas noções. Segundo Girard:

«Os trabalhos românticos são portanto agrupados em duas categorias fundamentais — mas dentro destas pode existir um número infinito de distinções secundárias. Devemos falar de *mediação externa* quando a distância é suficiente para eliminar qualquer contato entre as duas esferas de possibilidades nas quais o mediador e o sujeito ocupam os respectivos centros. Devemos falar de *mediação interna* quando esta mesma distância é suficientemente reduzida para permitir que estas duas esferas se transponham uma na outra de maneira mais ou menos profunda.»¹⁵

Dois anos mais tarde, a sua obra *Ressurrection from the Underground*,¹⁶ inteiramente dedicada ao estudo de Dostoiévski, vem a lume e nela Girard interpreta, por estar sobretudo interessado no papel da religião, o papel do «grande inquisidor», reconhecendo no Cristianismo a única forma de proteger o homem das consequências da mimese.

Já na obra *Violence and the Sacred*,¹⁷ publicada em 1972, o autor inicia o estudo de uma ideia que, como já referimos, foi alvo da nossa atenção numa investigação anterior — a ideia de *phármakon*.¹⁸ Ao centrar na mitologia as origens violentas da cultura humana, em especial, na leitura de Sófocles e Eurípidés, respetivamente, as noções do *círculo edipiano* e da *violência mimética* de *As Bacantes*, Girard desenvolve o argumento fundamental do papel farmacológico e dá conta do papel da *mimesis* ligando-a à natureza do sagrado. De acordo com Girard, antes da existência de um sistema jurídico-legal, as sociedades arcaicas existiam graças a um mecanismo que se relacionava com a emergência do «sagrado». Ao fazer uso das obras de Sófocles e de Eurípidés, Girard encontra nelas ressonâncias do que pretende afirmar e chega ao *mecanismo vitimário*. O mecanismo vitimário ou bode expiatório diz-nos que, face à violência existente no seio da sociedade — a violência de *todos contra todos* —, nasce um mecanismo que permite chegarmos ao *todos contra um* para resolver uma crise, provocando uma vítima. Essa vítima é sacrificada e, após a sua morte, é santificada. Assistimos assim ao nascimento do mecanismo do bode expiatório que será um dos conceitos fundamentais da teoria mimética. Porém, importa referir que Girard não se alheia da comunidade científica ao

¹⁴ Cf. Wolfgang PALAVER, *René Girard's Mimetic Theory* (tradução inglesa de Gabriel Borrud), Michigan State University Press, Michigan, 2013, p. 8.

¹⁵ René GIRARD, *Deceit, Desire and the Novel ...*, p. 9. (Tradução nossa)

¹⁶ René GIRARD, *Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky* (tradução inglesa de James G.), Michigan State University Press, Michigan, 2012.

¹⁷ René GIRARD, *Violence and the Sacred* (Tradução inglesa de Patrick Gregory), The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977.

¹⁸ Cf. Márcio MERUJE, *A violência como Phármakon...*

dar conta deste mecanismo e mostra-o através da análise de autores como Sigmund Freud ou Lévi-Strauss, dando conta da similitude e das diferenças relativamente à sua teoria.¹⁹

O que é fundamental para a teoria mimética é o passo de gigante que dá nesta obra: ao dar conta do papel do sagrado nas sociedades primitivas, Girard torna a sua teoria numa antropologia universal e numa teoria da cultura, afirmando, ao contrário de Freud, em *Totem e Tabu* (1913), que o mecanismo vitimário do bode expiatório é um fator constante nas relações e na cultura humana.²⁰ Em suma, o trabalho de Girard visa reconduzir tudo ao mecanismo vitimário do bode expiatório: desde os elementos centrais de todas as religiões (mitos, rituais e tabus), bem como do poder político (v.g., o lugar sagrado do rei), o sistema jurídico (até à pena capital), bem como as práticas antigas de medicina, teatro, filosofia e antropologia.²¹

Em *Violence and the Sacred*, Girard descobre as origens violentas da cultura humana, mas relativamente ao papel do Cristianismo, ainda que fosse previsível indagar, após a obra dedicada a Dostoiévski, o autor só o faz na obra de 1978, *Things Hidden Since the Foundation of the World*.

Ainda antes de *Things Hidden Since the Foundation of the World*, Girard publicara em 1976 uma outra obra, *To Double Business Bound: Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*.²² Nesta obra, a partir de um conjunto de textos, Girard foca a ligação da teoria mimética com autores como Dostoiévsky, Albert Camus, Dante, Victor Hugo, Gilles Deleuze, entre outros, bem como com ensaios sobre mito e psicologia.

Na obra *Things Hidden Since the Foundation of the World*, publicada em francês no ano de 1978, emerge pela primeira vez um estudo sobre a Bíblia e o Cristianismo, bem como, pela primeira vez, o confronto da teoria mimética com os textos bíblicos. A partir do seu título, em português, *As Coisas Escondidas desde a Fundação do Mundo*, apreciamos logo o tom bíblico desta obra — Mateus 13:35: «[...]vou proclamar as coisas escondidas desde a criação do Mundo».²³ Em parte, o que Girard revela é que o Cristianismo assume na história o papel por eleição da desocultação ou da Revelação das origens violentas da cultura, estabelecendo uma crítica à violência entre os homens.

Nos anos 80, enquanto professor de Língua Francesa, Literatura e Civilização na Stanford University, Girard publica um conjunto de outras obras, até à sua jubilação no ano de 1995. Em 1982, publica, originalmente em francês e traduzido depois para inglês, em 1986, *The Scapegoat*.²⁴ Nesta obra, o autor relaciona os mitos com os textos de perseguição

¹⁹ Cf. René GIRARD, *Violence and the Sacred*, pp. 169-192 («Freud e o Complexo de Édipo»), pp. 193-222 («Totem e Taboo e a proibição do incesto»), pp. 223-249 («Lévi-Strauss, Estruturalismo e a Substituição Sacrificial»).

²⁰ Cf. René GIRARD, *Violence and the Sacred ...*, pp. 68-89.

²¹ Cf. Wolfgang PALAVER, *René Girard's Mimetic Theory*, pp. 8-14.

²² René GIRARD, *To Double Business Bound: Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

²³ Mt. 13:35.

²⁴ René GIRARD, *The Scapegoat* (tradução Inglesa de Yvonne Freccero), The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989.

medievais e com a sua teoria, como vamos dar conta mais adiante. Além disso, em 1985, é publicado *Job: The Victim of His People*,²⁵ traduzido para o inglês em 1987, e já em 1991, a obra *A Theater of Envy: William Shakespeare*,²⁶ original em inglês.

Nestes mesmos anos, constatamos que Girard deu um grande número de entrevistas, das quais destacamos *When These Things Begin: Conversations with Michel Treguer*,²⁷ publicadas em 1994.

Em 1990, a realização do *Colóquio de Violência e Religião – COV&R* –, na Stanford University, constituiu um dos mais importantes momentos da obra de Girard e da teoria mimética, pois pretendia «explorar, criticar, e desenvolver o modelo mimético das relações humanas entre a violência e a religião na gênese e manutenção da cultura»²⁸. A partir deste encontro, no qual figuravam inicialmente vinte e cinco oradores, organizaram-se mais de duas dezenas de investigadores das mais distintas áreas – psicologia, psiquiatria, ciência política, religião, etc. – que trabalham atualmente no campo da teoria mimética. A par deste colóquio e da publicação anual do jornal *Contagion – Journal of Violence, Mimesis and Culture*, pela Michigan State University Press, é ainda publicado bianualmente, pela Universidade de Innsbruck, uma outra publicação – *The Bulletin of the Colloquium on Violence and Religion* – que reúne a nova bibliografia que surge em cada dois anos.

No ano de 1999, Girard volta a publicar outra obra com pendor bíblico, mas desta vez sob a égide de Lucas 10:18: «Eu vi Satanás cair do céu como um relâmpago.» *I See Satan Fall Like Lightning* apresenta-se como a tentativa de René Girard constituir a sua antropologia a partir do pensamento bíblico, isto é, o autor está principalmente preocupado em produzir uma apologia antropológica da tradição judaico-cristã, que é um exame intelectualmente verificável da unicidade da Bíblia e do Cristianismo. No centro deste trabalho, encontra-se uma análise comparativa dos mitos religiosos e da revelação judaico-cristã. Na visão de Girard, «é precisamente esta a diferença entre as duas formas de religião [a análise dos mitos religiosos e a Revelação Judaico-Cristã] que mostra a verdade da Cristianismo».²⁹ Dois anos mais tarde, em 2001, o autor convoca novamente o Novo Testamento para dar um título a outra obra, retomando o Evangelho segundo São Mateus: «Ai do mundo por causa dos escândalos. É inevitável que aconteçam escândalos, mas ai do homem que causa escândalo!».³⁰ Publicada originalmente em francês sob o título *Celui par qui le scandale arrive*³¹ e traduzida para a língua inglesa sob o título *The One by Whom Scandal Comes*,³² esta

²⁵ René GIRARD, *Job: The Victim of His People* (Tradução Inglesa de Yvonne Freccero), Stanford University Press, Stanford, 1987.

²⁶ René GIRARD, *A Theater of Envy: William Shakespeare*, St. Augustine's Press, Indiana, 2004.

²⁷ René GIRARD, *When These Things Begin: Conversations with Michel Treguer* (Tradução Inglesa de Trevor Cribben Merrill), Michigan State University Press, Michigan, 2014.

²⁸ James WILLIAMS, *The Girard Reader*, p. 5.

²⁹ Wolfgang PALAVER, *René's Girard Mimetic Theory*, p. 12. (Tradução nossa)

³⁰ Mt. 18:7.

³¹ René GIRARD, *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992.

³² René GIRARD, *The One by Whom Scandal Comes* (Tradução Inglesa de M. B. DeBevoise), Michigan State University Press, Michigan, 2014.

obra reúne três ensaios — o primeiro acerca da violência e da reciprocidade, o segundo sobre questões etnológicas das religiões e o terceiro sobre a teoria mimética e a teologia. A entrevista com a filósofa política Maria Stella Barberi, na segunda parte desta obra, aborda diversos tópicos, entre eles temos questões bíblicas e teológico-políticas (apocalipse, *katechon*, etc.), antropológicas (hominização, evolução) e debate de autores contemporâneos (Lévi-Strauss, Derrida, etc.).

Com a obra *Sacrifice*³³, Girard vai mais longe na sua formulação do desejo mimético e do sacrifício. Nesta obra, apresenta pela primeira vez um curto estudo acerca das tradições religiosas da Ásia onde os *Vedas* são analisados e, sobretudo, textos mais recentes como as *Upanishads*, nos quais, segundo Girard, está patente uma forma de sacrifício antigo que caminha próxima da da Revelação Bíblica.

Nos últimos anos, Girard tem continuado a publicar vários livros e a dar entrevistas: em 2000, a entrevista em português com o brasileiro João Cezar de Castro Rocha, e por nós analisada na versão inglesa *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*,³⁴ mostra as linhas gerais da teoria mimética, e a tentativa de conjugar esta teoria com as teses que surgem na linha evolucionista de Charles Darwin. Em 2004, a obra *Oedipus Unbound: Selected Writings on Rivalry and Desire* analisa diversos aspetos da revelação bíblica. Outras publicações que, aparentemente, possuem menor relevo para a teoria mimética, como *Le Tragique et la Pitié*, publicada no ano de 2007, a obra *Knowledge and the Christian Faith*, aquando da receção do *Dr. Leopold Lucas Prize* por Girard, em Tübingen, e o livro publicado, em 2010, com o filósofo italiano Gianni Vattimo, *Christianity, Truth and Weaking Faith*, constituem um aprofundamento e prolongamento da teoria mimética proposta por Girard, e mostram a sua multidisciplinidade ao permitir abordar diversos temas — como a moda — e estar aberto à discussão da teoria com diversos investigadores de distintas áreas, chegando mesmo a publicar um interessante livro que dedica à anorexia e às tendências globalizantes, *Anorexia and Mimetic Desire*.³⁵

A sua última obra, publicada em francês sob o nome *Achever Clausewitz*,³⁶ e traduzida para o inglês como *Battling to the End*,³⁷ constituiu um verdadeiro escândalo. Com exatidão, devemos ler este *skandalon* na verdadeira aceção da palavra: «pedra de tropeço», pois apresenta-se como um verdadeiro desafio, quer para a teoria mimética quer para as investigações que dela possam surgir e que, segundo alguns autores, constitui um grande *detour* no *corpus* literário de René Girard, porque esta obra representa a primeira tentativa do autor no tratamento de questões verdadeiramente políticas, em especial, a noção de

³³ René GIRARD, *Sacrifice* (Tradução Inglesa de Matthew Pattilo e David Dawson), Michigan State University Press, Michigan, 2011.

³⁴ René GIRARD, *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*, Continuum International Publishing, Londres, 2010.

³⁵ René GIRARD, *Anorexia and Mimetic Desire* (Tradução Inglesa de Mark R. Anspach), Michigan State University Press, Michigan, 2013.

³⁶ René GIRARD, *Achever Clausewitz*, Carnets Nord, Paris, 2007.

³⁷ René GIRARD, *Battling to the End - Conversations with Benoît Chantre* (Tradução Inglesa de Mary Baker), Michigan State University Press, Michigan, 2010.

guerra, ligando a obra de Carl von Clausewitz à sua teoria e, mais do que isso, por constituir um novo capítulo de muitas das teses miméticas que pareciam estar já finalizadas.

Partindo das considerações do teórico militar Clausewitz, e em interlocução com o autor francês Benoît Chantre, Girard analisa pela primeira vez uma nova dimensão na teoria mimética: a dimensão política. Interessado sobretudo na visão de Clausewitz da guerra como «duelo»,³⁸ Girard dá conta da relação da guerra como ação recíproca levada ao extremo, como daremos conta mais à frente, na qual Girard reconhece os mecanismos clássicos da teoria mimética, em particular, a noção de *rivalidade* que leva à escalada da violência até aos extremos, bem como nos dá conta do desenvolvimento «apocalíptico» do mundo após a era da Revolução Francesa e de Napoleão. Girard diz-nos que a escalada ao extremo da violência é hoje inevitável e que ainda existe uma certa imprevisibilidade nesta escalada. Disto, em especial, vamos dar mais conta ao longo deste texto.

Poderemos considerar, face a esta apresentação das obras de Girard, a existência de um núcleo duro de obras da teoria mimética. São elas: *Deceit, Desire and the Novel; Violence and the Sacred; Things Hidden since the Foundation of the World*, e, a mais recente publicação da sua autoria, *Battling to the End*. Contudo, é visível que, se ficarmos apenas pelas «grandes obras», não se discute facilmente o pensamento de Girard e a compreensão da sua teoria mimética fica aquém do desejável. Defendemos a ideia, ou talvez simplesmente o resultado do que investigámos – e o modo como o fizemos – de que Girard não se deixa revelar apenas pelas suas obras principais. A leitura de artigos e de entrevistas, bem como das «pequenas» obras é muito frutífera para a investigação do seu pensamento, aspeto que iremos dando conta nas linhas do nosso texto, mas que não queríamos deixar de referir desde já.

Girard é igualmente um autor cuja biografia se deixa ler nos livros que escreve e, parece-nos, que alguns episódios da sua vida o levaram a defender o que inicialmente queria criticar. É o exemplo do Cristianismo e da sua visão da Bíblia. É um autor odiado por ateus – por defender a Revelação Cristã – e também por alguns cristãos – por defender a tese evolucionista,³⁹ e por alguns teólogos que acham a sua doutrina muito heterodoxa. Porém, a sua *conversão* ao Cristianismo no ano de 1959⁴⁰ apresenta-se como uma «prova»

³⁸ Carl von CLAUSEWITZ, *On War* (Tradução Inglesa de Anatol Rapoport), Penguin Books, Middlesex, 1968, pp. 101-167.

³⁹ Vide René GIRARD, *Evolution and Conversion...*, p. 40.

⁴⁰ Do ponto de vista biográfico, o ano de 1959 é para Girard um ano de confronto com o imprevisível. Neste ano, a luta para vencer um tumor provocou em si uma conversão, e a mudança estética deu lugar a uma profunda conversão religiosa fazendo com que, aos trinta e cinco anos, se batizasse e aos seus filhos e se casasse novamente pela Igreja. É quando Girard é confrontado com a pergunta de Michel Treguer sobre a sua «conversão» que o autor refere alguns aspetos pessoais, pela primeira vez ao leitor, em 1996. Citando esta obra:

«Michel Treguer: Já nos referiu que após um período de moderada cristandade na sua juventude, chegou hoje às suas atuais ideias, primeiramente através de Proust. Pessoalmente, suspeito que existiu um momento do qual nunca falou acerca de um despertar místico, um verdadeiro encontro com Deus, a experiência de uma “estrada de Damasco”.»

indiscutível da sua fé — mesmo antes de ter publicado qualquer uma das suas obras Girard, refere-se, por contraposição, a um «momento anterior» onde a sua investigação tinha um pendor ateu, relacionando a sua obra com a sua vida:

«Eu comecei por começar a trabalhar naquele livro [*Deceit, Desire and the Novel*] num modo de pura desmistificação: cínico, destrutivo, muito ao espírito dos intelectuais ateus desse tempo [1959]. Estava empenhado em desmascarar e, como é óbvio, em reconhecer na mimese uma grande ferramenta de desmascaramento, pois priva-nos a nós, modernos, da única coisa que nós pensamos que foi deixada, o desejo individual.»⁴¹

Mais adiante, Girard refere que a experiência da desmistificação, se for forte o suficiente, está muito próxima da experiência da conversão⁴².

Se Girard não começa a sua investigação dando realce aos textos bíblicos, com a sua «conversão pessoal e intelectual», reconduz a sua investigação para estes. Se, na sua primeira grande obra, ainda não é possível darmos conta disto, e se, também, em *Violence and the Sacred*, ainda não a expressa, é em *Things Hidden Since the Foundation of the World* que o autor trabalha diretamente os textos bíblicos e o Cristianismo, dedicando uma das partes desta obra inteiramente às escrituras judaico-cristãs.⁴³

Porém, vemos que a teoria mimética não é frutífera apenas na leitura e interpretação de textos bíblicos, mas é antes uma teoria que sempre tentou aproximar-se a pequenos passos da investigação científica e dos estudos em ciências sociais e humanas e de diversas disciplinas.

René Girard: Dizer que a minha juventude foi cristã, mesmo que moderadamente, seria um enorme exagero. [...] Eu não estou a esconder a minha biografia, mas não quero ser vítima do narcisismo para o qual todos nos inclinamos. Está correto, é claro, acerca da existência de uma experiência pessoal por detrás daquilo que eu digo. [...] Intelectualmente eu estava convertido, mas eu permaneci incapaz de realizar a minha vida de acordo com aquilo que eu pensava. [...] Foi no comboio numa manhã que eu descobri, mesmo no centro da minha testa, uma pústula que se recusava a sarar, um desses pequenos tumores que não são perigosos em nenhum sentido [...] Deus chamou-me nessa hora com uma dose de humor que foi apenas o que o meu caso medíocre merecia. Nos dias que se seguiram à Páscoa [1959], que a liturgia reserva para o Batismo de catecúmenos, eu tinha os meus dois filhos batizados, e eu arranjei uma cerimónia católica para o meu casamento.» vide René GIRARD, *When These Things Begin ...*, pp. 113-136.

⁴¹James WILLIAMS, *The Girard Reader...*, p. 283. James Williams dá conta, nesta entrevista, deste «momento anterior» sem que o consiga concretizar igualmente na bibliografia de René Girard (vide nota de rodapé n.º 6, p. 283). Vide também *When These Things Begin...*, pp. 113-135.

⁴²Cf. James WILLIAMS, *The Girard Reader...*, p. 284.

⁴³René GIRARD, *Things Hidden...*, pp. 141-282.

1.2. ASPETOS TEÓRICOS

A teoria mimética girardiana está hoje suficientemente amadurecida e o seu *corpus* literário encontra-se finalizado pela publicação, em 2009, da obra *Battling to the End*, como vimos e, que, afinal, também parece ter-lhe dado novas inflexões, ou mesmo um novo rumo, segundo alguns, como referimos, aspetos de que ainda nos ocuparemos adiante. É conhecido que a *teoria mimética* gerou grandes resistências no meio académico, desde que foi formulada por Girard. Ao longo dos últimos vinte anos, tem vindo a colher mais reconhecimento e o meio académico, em geral, começa a olhar para ela como um instrumento útil para a descrição de fenómenos variados (e.g. no comportamento, na moda, na arte, na economia, no mundo do trabalho, etc.). Devido ao suposto reconhecimento das neurociências (teoria dos neurónios-espelho) e pelo carácter multidisciplinar e metamórfico que apresenta (é um esquema dúctil, aplicável em contextos muito variados), a *teoria mimética* tem vindo a colher crescente apoio, em autores como e.g., Jean-Pierre Dupuy, Paul Dumouchel, Eric Gans, entre outros. No caso referido da descoberta dos neurónios-espelho,⁴⁴ a teoria criou um vivo interesse por parte dos investigadores dessa área, que nela encontram um meio para divulgar a importância social da sua investigação, ao associar tal fenómeno a outros socialmente mais pertinentes, nomeadamente a simpatia, a empatia, a cooperação, o consumo, a rivalidade mimética, a violência, etc.

A teoria dos neurónios-espelho, avançada pela escola de Parma,⁴⁵ na década de 1990, corrobora de um certo ponto de vista a mimese girardiana. Esta teoria afirma, como nunca antes tinha sido feito, a existência e a importância de estruturas neurológicas onde os mecanismos do desejo ganham nova inteligibilidade. Nas suas investigações sobre literatura, em 1961, com a publicação da sua primeira obra *Violence and the Sacred*, René Girard já tinha apontado, em outras bases, evidentemente, para esse fundo obscuro do desejo, ligado ao corpo. Deste modo, as descobertas das neurociências podem ajudar a melhor determinar os contornos de um universal mecanismo de coesão que explica as interações humanas, por exemplo o ódio ou a empatia, além de outros exemplos que os seus defensores adiantam. Assim, a teoria dos neurónios-espelho diz-nos que, como descreve Vittorio Gallese, «a observação de uma ação que se estabelece com um objeto leva à ativação da mesma área neural durante a execução da ação com esse objeto. Uma ação observada causa no observador a automática ativação do mesmo mecanismo neural desencadeado pela execução da ação.».⁴⁶

⁴⁴ Cf. Giacomo RIZZOLATI, Leonardo FOGASSI, Vittorio GALLESE, «Les Neurones Miroir» In: *Pour la Science* n.º 35 (janeiro 2007), p. 44.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Vittorio GALLESE, «The Intentional Attunement Hypothesis: The Mirror Neuron System and Its Role in Interpersonal Relations» In: *International AI-Workshop on NeuroBotics*, Stefan WERMETER, Gunther

Existe assim um processo de imitação ao qual Gallese, em grande sintonia com a intuição de Girard, apelida de *simulação corporificada*, embora nunca de *imitação* ou *mimesis*, como Girard. Rizzolati vai mais longe na investigação dos neurónios-espelho, afirmando que «a mimese é perigosa» e que a descoberta dos neurónios-espelho lhe permitiu concluir que, nos macacos, existe uma imitação «cega», o que leva irremediavelmente a conflitos pelo facto de um macaco desejar sempre o objeto que o outro possui. Assim, as «mãos» destes animais convergirão na tentativa da posse de um determinado objeto e anularão assim o movimento um do outro.⁴⁷ Rizzolati afirma que «o mecanismo neural “espelho” não revela apenas a *mimesis* que aparece num gesto ou aparência, mas mostra o desejo mimético em si, a imitação que reside na intenção revelada pelo gesto, no desejo que o gesto de apropriação expõe à nossa vista.»⁴⁸

Nesta perspetiva, a descoberta dos neurónios-espelho conduziu a uma nova abordagem da *mimese* que, desde a Grécia Antiga até aos sociólogos do séc. XIX, era tida simplesmente como um processo de imitação e cópia, ao nível psicológico e social, mas sem qualquer base fisiológica, sendo por isso apenas um mecanismo cultural de produção do conformismo e de uniformidade⁴⁹. Teríamos, nesta visão clássica, uma noção de *imitação* não-violenta que em nada se aproximaria da interpretação girardiana, onde a imitação leva necessária e progressivamente à emergência de rivalidades e conflitos. Como podemos ver em várias obras,⁵⁰ e destacamos aqui o trabalho de Jean-Michel Oughourlian na obra *The Genesis of Desire* e em *The Puppet of Desire*, este novo entendimento sobre a *mimesis* sugere uma nova abordagem das relações interindividuais⁵¹ — *the interdividual relations* —, relações essas que iremos ainda tratar adiante. As bases neurais do desejo mimético, reconhecidas pelas investigações da escola de Parma, mostram que ainda não se tinham esgotado todas as

PALM, and Mark ELSHAW, *Biomimetic Neural Learning for Intelligent Robots: Intelligent Systems, Cognitive Robots, and Neuroscience*, Springer, (2005), pp. 19-30 *apud* Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Genesis of Desire* (tradução inglesa por Eugene Webb), Michigan State University Press, Michigan, 2010, p. 89. Sobre os neurónios-espelho ver ainda o colóquio realizado em 2004 com vários artigos importantes sobre a relação entre os neurónios-espelho e a cognição social, relações interpessoais, autismo, entre outros assuntos. *Vide* VV.AA., *What do mirror neurons mean?* In: *Interdisciplines*. Disponível em: <http://www.interdisciplines.org/medias/conf/archives/archive_8.pdf> [consultado em julho de 2015].

⁴⁷ Cf. Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Genesis of Desire...*, p. 92.

⁴⁸ Cf. Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Genesis of Desire...*, p. 92 e *vide* Giacomo RIZZOLATI et al., «Les Neurones Miroir». p. 45. (Tradução nossa)

⁴⁹ Cf. Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Genesis of Desire...*, p. 97.

⁵⁰ Cf. Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession and Hypnosis* (Tradução Inglesa de Eugene Webb), Stanford University Press, Stanford, 1991; Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Genesis of Desire...*; Scott R. GARRELS (Ed.), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, pp. 1-38; pp. 87-108; pp. 129-154. Já fora do contexto da teoria mimética, *vide* Maxim I. STAMENOV, Vittorio GALLESE (Eds.), *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, John BENJAMINS Publishing Company, Philadelphia, 2002 e ainda Jaime A. PINEDA (Ed.), *Mirror Neuron Systems: The Role of Mirroring Processes in Social Cognition*, Humana Press, San Diego, 2010.

⁵¹ Bem próximo de nós, a Revista Portuguesa de Filosofia publicou um número especial dedicado a René GIRARD onde esta questão é analisada. *Vide* VV.AA., *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI (Jan.-Jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000, pp. 3-200.

abordagens ao fenómeno «desejo», e possibilitam ainda, de acordo com sugestão de Oughourlian, uma «nova antropologia», na qual as noções de *memória*, *tempo* e *desejo* são encaradas como estreitamente relacionadas. No lugar da antropologia platónica ou cartesiana – na visão mais ou menos dualista entre corpo (*sôma*) e alma (*psýchê*) – a «nova antropologia» assenta precisamente na correlação bio-psicológica que aquelas visões tinham arredado.

Com a pretensão de criar uma «nova antropologia», o autor destaca duas outras noções fundamentais: *desejo mimético* e *self do desejo*.⁵² Encontramos aqui, pois, por um lado uma pesquisa empírica da imitação, cuja descoberta dos neurónios-espelho seria o «momento áureo» e, por outro, com base na teoria mimética, uma investigação interdisciplinar, com pendor mais psicológico, prosseguida por Oughourlian. No seguimento da análise deste, abandona-se uma visão de pendor empírico e estritamente neurobiológica e, progressivamente, aproximamo-nos de uma ordem mais «política» (*homo politicus*). Esta inflexão face a outras investigações acerca da mimese, que pela riqueza pontos de vista e argumentos se desdobra nos mais variados temas da Antropologia à Psicologia, da Sociologia à Economia, ou até mesmo do campo literário ao das «hard sciences», mostra-nos a importância ímpar que a *mimesis* e a teoria mimética ainda podem ter na investigação atual. Atualmente, neste limiar do séc. XXI, a Universidade abriu finalmente portas à *teoria mimética* em domínios como o da Filosofia da Cultura ou da Antropologia Cultural. A descoberta dos neurónios-espelho representou um novo desafio ao conhecimento do Homem, ao complexificar a árdua tarefa, a que já S. Freud se tinha proposto de algum modo, de analisar a ação humana a partir do desejo e da sua relação com o sistema límbico.⁵³

Oughourlian, na sequência da descoberta da Escola de Parma, sublinha um outro espaço aberto à antropologia, referindo-se a uma «nova antropologia clínica».⁵⁴ Sublinhando o importante contributo de Elaine Nicpon, este autor refere, um tanto fausticamente, que há, hoje, a possibilidade de esquematizar o modo como o ser humano «funciona» em todos os domínios da atividade humana. Apesar de num tom que merece reservas, importa notar a importância do novo domínio aberto para a «etologia» humana, a política, as relações económicas e sociais.

Oughourlian diz-nos que, face à existência dos neurónios-espelho, podemos realizar a divisão do cérebro em três componentes principais: o córtex cerebral, «o lugar da razão sensível e ligado a atividades cognitivas» o sistema límbico, «o lugar das emoções, sensações, sentimentos e da disposição» e os neurónios-espelho, que colocam ambos em movimento.⁵⁵ Assim, tal como o autor propõe, reside aqui a «novidade do sistema»: um plano de neurónios-

⁵² Cf. Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Genesis of Desire...*, p. 101.

⁵³ A este propósito vide Sigmund FREUD, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (tradução inglesa de James Strachey), W.W. Norton & Company, Nova Iorque - Londres, 1990.

⁵⁴ Cf. Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Genesis of Desire...*, p. 104.

⁵⁵ *Ibidem*

espelho que funciona interligado aos dois sistemas referidos.⁵⁶ O sistema de neurónios-espelho inaugura deste modo uma nova dimensão que assume a possível coesão com o sistema límbico e córtex cerebral. Oughourlian sublinha⁵⁷ que a relação comunicativa destes sistemas constitui a condição da faculdade de pensarmos em novos moldes a comunicação humana. À semelhança do que se passa com outras espécies animais, podemos abrir novas pistas à compreensão da natureza de comportamentos, e.g., a empatia,⁵⁸ que se pensava relevarem apenas a dimensão cultural e simbólica aprendida, como já foi dito.

Ao dispormos de uma nova perspetiva empírica sobre a mimese, temos de igual modo um esquema empírico para abordar a natureza da mimese e do desejo. A obra de Girard não é apenas *mais uma* nova teoria acerca da cultura, cujas bases assentam no fenómeno da imitação. Ela é mais que isso, pois na teoria mimética reconhecem-se novas pertinências: a da recente teoria psicológica corroborada pela investigação empírica neurológica. A teoria mimética é uma teoria do comportamento humano, na qual a *mimese* não é apenas uma construção social ou cultural, mas estando na base fisiológica do ser humano.⁵⁹ O quadro concetual a que Oughourlian se refere quando coloca os neurónios-espelho entre o córtex cerebral e o sistema límbico evidencia a necessidade da «informação» neural passar através de um crivo quando esta se exterioriza na nossa relação com o mundo e os outros.

O *self* do desejo liga-se aos outros através da comunicação e da existência de um padrão de linguagem comum. Oughourlian afirma⁶⁰ que, no sistema límbico, o desejo e a rivalidade mimética se «disfarçam» em sentimentos e emoções, e que tal diferirá consoante a cultura, a personalidade e as circunstâncias. Por sua vez, no córtex cerebral, a rivalidade mimética adorna-se com juízos éticos e morais. Ainda no entendimento do autor, é porque o homem funciona assim internamente que se precipita em rivalidades, cuja escalada alimenta a espiral da capacidade de gerar violência: «em cada ponto, o cérebro límbico irá prover o acompanhamento emocional, e o cérebro cortical irá providenciar a justificação ética, moral, económica e racional.»⁶¹

O sistema concetual que Oughourlian desenvolve⁶² mostra que o sistema «espelho» é também importante para o âmbito do «político». As justificações éticas e morais envolvem os sujeitos num esquema de ação-reação em sucessivas respostas, justificando cada um o seu

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Genesis of Desire...*, pp. 81-106.

⁵⁸ Cf. William HURLBURT, «*Mimesis and Empathy in Human Biology*» In: *Contagion*, Vol. 4 (primavera, 2004), pp. 14-25.

⁵⁹ Cf. Jean-Michel OUGHOURLIAN, «*From Universal Mimesis to the Self Formed by Desire*» e Paul DUMOUCHEL, «*Emotions and Mimesis*» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, pp. 41-54 e pp. 75-86, respetivamente.

⁶⁰ Cf. Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Genesis of Desire...*, p. 105.

⁶¹ *Ibidem*

⁶² Vide figura 10 In: Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Genesis of Desire...*, p. 106.

lugar no «conflito» através da máscara (social) que os protagonistas revestem, dir-se-ia, num «jogo de máscaras».

Esta dimensão da imitação coloca outras questões. A primeira delas prende-se com o facto de estes argumentos possibilitarem um novo entendimento acerca da relação entre agressividade e violência: poderemos ignorar a descoberta dos neurónios-espelho quando falamos de agressividade? Ou só fará sentido uma análise onde a violência desencadeada pela rivalidade mimética exteriorizada se afasta da luta pelos objetos e coloca frente a frente cada adversário numa espiral de violência?

O que mostrámos até agora é que as neurociências trazem novas evidências: a *mimesis* surge nas relações neurais e isso é comprovado pela descoberta dos neurónios-espelho. Contudo, importa realizar algumas ressalvas. Os neurónios não são agentes epistémicos e não podemos atribuir-lhe qualquer “conhecimento do mundo”.⁶³ Porém, também não podemos tão-pouco vislumbrar na teoria mimética, em geral, uma teoria científica que passa o teste da falsificabilidade popperiana. A teoria mimética está longe disso. Jean-Pierre Dupuy afirma mesmo o carácter ingénuo daquele que pensa a teoria mimética enquanto teoria científica, e que a teoria mimética, no encontro com a descoberta dos neurónios-espelho, ilustra um novo paradigma de confrontação para o qual a própria teoria não estava preparada. A teoria mimética não é uma «teoria científica» apenas porque possui uma base biológica. Não é por afirmarmos — «ingenuamente» — que o homem é um animal de desejos que uma *mimese* assente em bases neurais lhe pode atribuir uma validação científica universal. Como afirma Dupuy: «a teoria mimética pode usufruir das descobertas da psicologia do desenvolvimento e das neurociências, mas não podemos dizer que a existência de neurónios espelho prova a sua validade».⁶⁴

A ressalva que sublinhamos é a de que não podemos afirmar que a teoria mimética é uma teoria científica capaz de explicar toda a realidade do desejo — da neurologia ao anseio escatológico. A teoria mimética beneficia dos estudos realizados pelas ciências cognitivas, mas estas não esperam por aquela para se afirmarem e desenvolverem, pelo que a apropriação fundamental que a teoria mimética faz das ciências cognitivas é ilegítima, diz Dupuy.⁶⁵ Constata-se assim, neste autor, que na relação com as neurociências, a teoria mimética tem um árduo caminho pela frente; se o seu futuro depende deste confronto, se é delas que tem de procurar validação científica, isso é problemático. Como aponta Dupuy, vislumbramos determinadas semelhanças e analogias entre as duas teorias no modo como abordam os fenómenos humanos, mas tais abordagens situam-se em planos distintos.

⁶³ Cf. Vittorio GALLESE, «The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification» In: Scott GARRELS, *Mimesis and Science...*, p. 92.

⁶⁴ Jean-Pierre DUPUY, «Naturalizing Mimetic Theory» In: Scott GARRELS, *Mimesis and Science...*, p. 194.

⁶⁵ Cf. *Idem*, p. 195.

A pretensão de que a teoria mimética explica tudo — do *quantum* ao *escathon* — não é pois justificável em Dupuy. O homem é, por excelência, um animal de imitação e a evolução natural mostra que a teoria mimética pressupõe certas bases naturalistas, isto é, pressupõe uma teoria biológica de base evolucionista, sendo que os mecanismos de mimese e rivalidade — nas suas diversas formas — se apoiam num certo «darwinismo social» que não é de todo estranho ao autor de *A Origem das Espécies* (1859), nem tão-pouco a Girard quando expõe criticamente a sua teoria.⁶⁶

O que as neurociências evidenciam é que existem na nossa base biológica dispositivos infrapessoais que nos ajudam a «espelhar» a experiência que fazemos do mundo, mas a neurociência não é redutível à teoria mimética, e vice-versa. A mimese, como indica Dupuy, pode constituir-se como um princípio morfogénico e a teoria mimética ser vista à luz de uma teoria evolucionista. Contudo, aponta igualmente, tal visão da teoria mimética ainda não está totalmente concetualizada. Ainda falta muita «especulação», apenas para lembrarmos que na própria raiz da atividade concetual e «especulativa» a metáfora do espelho se faz sentir fortemente.

Por sua vez, o possível diálogo entre os estudos empíricos da mimese, a neurociência e a filosofia, diz-nos que os mecanismos mentais se relacionam com as instituições sociais (como a linguagem, os ritos, etc.), e estes, conseqüentemente, ligam-se à cultura e ao plano social⁶⁷. O fenómeno mimético está presente em qualquer um dos domínios e, apesar de possuir diferentes planos de análise, o diálogo possível é o de nos dar uma grelha de leitura para que uma teoria filosófica acerca da mimese, onde a rivalidade mimética seja o principal ponto de partida, nos mostre que muitos dos fenómenos sociais podem, no plano sub-pessoal, ser parcialmente ligados às neurociências e a outros âmbitos científicos. Contudo, ter-se-á sempre de ter em conta que não podemos afirmar categoricamente a teoria mimética como uma teoria científica no sentido das Ciências da Natureza, sob o risco de a desvirtuar e inutilizar. O que não quer dizer que careça de rigor descritivo. Apesar de os estudos de Gallese e da escola de Parma nos dizerem algo sobre a mimese, estes não comprovam o estatuto epistemológico e científico da teoria mimética como tal, mas fornecem apenas uma interessante corroboração. Dupuy alerta-nos exatamente para o perigo de nos situarmos em posições escorregadias que levam a meias-verdades e a afirmações pouco sólidas.⁶⁸

Os argumentos expostos são, pois, diversos, e a tarefa de delimitar a teoria mimética no plano de uma racionalidade justificada não é fácil, assim como não é fácil situá-la no plano da biologia empírica. Girard apresenta a teoria mimética como uma teoria que deve ser considerada no plano científico *latu sensu*, como tantas outras,⁶⁹ mas com isso não pretendia

⁶⁶ Cf. Jean-Pierre DUPUY, «Naturalizing Mimetic Theory»..., p. 200.

⁶⁷ *Ibidem*

⁶⁸ Jean-Pierre DUPUY, «Naturalizing Mimetic Theory» In: Scott GARRELS, *Mimesis and Science...*, p. 204.

⁶⁹ Cf. René GIRARD, *Violence and Sacred* (Tradução inglesa de Patrick Gregory), The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977, pp. 310-314.

que ela tivesse o estatuto de fenómeno físico ou químico. O que ela ganhou com as novas descobertas e investigações empíricas foi um novo horizonte de possibilidades para se desenvolver e dar conta da sua pertinência. René Girard radica na mimese a fonte de toda a rivalidade e conflito e, conseqüentemente, da violência. Assim, a investigação científica aplicada mostra apenas algumas das estruturas pelas quais o ser humano se desenvolve. Além disso, se a teoria mimética inaugura qualquer «novo paradigma», este será certamente o de tentar oferecer uma melhor compreensão também do papel que as religiões, enquanto instituições de crença e produção de sentido último, tinham nas sociedades arcaicas – e já não têm –, assim como do modo como o homem reconhece as estruturas pelas quais a própria sociedade se desenvolve e governa.⁷⁰

Repetimos, pois: a teoria mimética é acompanhada pela investigação científica e empírica da mimese, sobretudo no campo das neurociências e da psicologia, mas não se reduz a este, nem fica confinada a nenhuma delas. Apesar da aproximação, devemos resistir tenazmente à tentação de a afirmar como chave única de leitura. Se a teoria mimética pode ajudar em algo, será certamente como chave para o problema da cognição social.⁷¹ Esse horizonte de inscrição fará sentido na nossa investigação à luz da teoria mimética e esta, por sua vez, deve ser encarada numa perspectiva evolucionista, ideia não de todo estranha a Girard,⁷² pois a teoria mimética inclui uma certa ideia de «hominização» e de «evolução cultural» que supõe limiares de evolução biológica.⁷³

Será que podemos falar de «darwinismo social» quando abordamos a teoria mimética? A propósito da mimese e sobre a sua relação com a rivalidade mimética, Dumouchel alerta-nos ainda para a tentação de falarmos em «boa» ou «má» mimese. Na verdade, devemos resistir a esta tentação e encarar a mimese, intrinsecamente, como um mecanismo funcional no centro de diversas competências sociais⁷⁴ e não colocar a mimese apenas do lado da violência ou referi-la simplesmente à luz da rivalidade mimética girardiana.

Considerados estes aspetos teóricos acerca do estudo e estatuto da mimese, a saber, por um lado, a investigação empírica científica da mimese e, por outro lado, a teoria mimética encarada como uma teoria da cultura e da religião, é oportuno estabelecer alguns pontos de modo a avançar cada vez mais para os aspetos centrais da nossa investigação. Podemos referir três pontos fundamentais que resumem o exposto nesta pequena isagoge sobre a relação entre mimese e teoria mimética.

Em primeiro lugar, a importância da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade da mimese, uma vez que esta está presente em praticamente todas as dimensões humanas.

⁷⁰ Cf. René GIRARD, *Violence and Sacred...*, p. 310.

⁷¹ Cf. Vittorio GALLESE, «The Two Sides of Mimesis...», p. 89.

⁷² Cf. René GIRARD, Pierpaolo ANTONELLO, João Cezar de Castro ROCHA, *Evolution and Conversion - Dialogues on the Origins of Culture*, Continuum International Publishing, Nova Iorque, 2010, p. 96.

⁷³ Cf. René GIRARD, *Evolution and Conversion...*, pp. 56-95.

⁷⁴ Paul DUMOUCHEL, «Emotions and Mimesis» ..., pp. 75-86.

Em segundo, o homem enquanto *centro-de-desejo* e de abertura ao outro. Por último, o fascínio pela mimese e as observações de René Girard. O autor referiu, sobretudo nas entrevistas que deu ao longo de vários anos, que o olhar atento para a mimese, impulsionado pela teoria dos neurónios-espelho, abria para um aspeto fundamental que colocou a imitação na agenda da investigação, abandonando assim a estigmatização universitária que sofria até então.⁷⁵

Nem todos os desejos têm uma base mimética, assim como nem toda a mimese é provada pelos neurónios-espelho, como é evidente. Por esse motivo, as críticas de que a teoria mimética carece de melhores fundamentos científicos não têm alcance epistemológico bastante e revelam uma curta noção de *ciência*. Neste sentido, René Pommier acusa o próprio René Girard de leitura de sentido único, sobretudo do texto bíblico,⁷⁶ defendendo a existência de desejos não-miméticos. De algum modo, é o problema filosófico do *começo* que aqui aparece. Pommier encontra aqui mais um viés que merece crítica: todo o desejo se desenvolve, para Girard, sempre na base de alguém que desejou primeiro, repercutindo-se a partir daí toda uma espiral de desejos e de rivalidades. Porém, quem desejou primeiro?

CAPÍTULO 2

«O DESEJO DIZ-SE DE MUITOS MODOS»

2.1. ACERCA DA NATUREZA (MIMÉTICA) DO DESEJO

O desejo é um tema de discussão muito antigo, e já a tradição filosófica grega nos mostrava a intemporalidade da interrogação pela sua origem e natureza. Basta folharmos o *Banquete* de Platão para ficarmos fascinados pelo *daimon* «perene» que o habita. Ele é a primeira semente da alma, diz-nos uma tradição ainda mais antiga: os Vedas.⁷⁷

⁷⁵ Scott GARRELS, «Mimesis and Science: An Interview with René GIRARD» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, p. 234.

⁷⁶ Cf. René POMMIER, *René GIRARD, Un allumé qui se prend pour un phare*, Editions Kimé, Paris, 2010.

⁷⁷ *Rig Veda* 10.129.04. (Cf. *The Rig Veda* (Tradução Inglesa de Ralph T.H. Griffith, 1896). Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda>> [consultado em julho de 2015]. Texto que aqui referimos por este ter sido trabalhado por GIRARD. Cf. René GIRARD, *Sacrifice...*,.

Presente já nos mitos e nas obras filosóficas da Grécia Antiga, o desejo é, como referimos, um tema vasto, muito vasto para o nosso passo. Além disso, como vimos, é a riqueza de pontos de vista que o torna inesgotável e tema sempre atual em todos os campos de estudo. Por isso, para a questão «De onde vem o desejo?», celebrizada ao longo de toda a história do pensamento, o homem não teve – poderia ou poderá alguma vez ter? – a resposta definitiva. Contudo, mapear a odisseia da *magna quaestio* sobre o desejo capacita-nos com uma chave hermenêutica que progressivamente nos aproximará da teoria mimética, ao mesmo tempo que vamos olhando com atenção as possíveis âncoras desta teoria para chegarmos ao desejo «mimético triunfante», inovação que René Girard anunciava e celebrava na sua obra.

Do latim *desiderare*, desejo significa «deixar de ver, sentir a ausência de e, por conseguinte, procurar diligentemente»⁷⁸ um astro que o marinheiro deixou de ver no céu, que baixou para lá horizonte e que ele procura de novo, para se orientar. É pois o contrário de *considerare*, de ter diante dos olhos o espaço sideral (*sidereus*), o céu estrelado acima de si. Assim, o desejo é, logo à partida, o sentimento de uma ausência que provoca uma ação de demanda: o ir procurar, ou ir além para conseguir, para superar uma ausência. Da origem etimológica do desejo decorrem muitas e diversas abordagens, mas ao longo da tradição ocidental, possivelmente desde Platão e Aristóteles até à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, o desejo foi considerado mais como expressão negativa de algo que falha⁷⁹ do que propriamente como uma qualidade ou uma característica indispensável à *phronesis* do Homem, a qual justamente o «freia». O desejo, ao projetar-se sempre para algo que se quer ter, mas que ainda não se possui, dá lugar ao que São Tomás reconheceu como o *desiderium est de bono futuro absolute*, um desejo em direção a um bem absolutamente futuro.⁸⁰ Já Freud, no campo da psicanálise, conotava o seu *wunsch* às pulsões da libido e encarava-o como desejo sexual, destacando-o, em especial, na obra *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*. Levinas, por seu turno, na obra *Totalidade e Infinito*, projeta-se para lá da posse de um objeto em reconhecimento e disponibilidade no domínio do ser.

⁷⁸ Cf. Manuel da COSTA FREITAS, «Desejo», In: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. I, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1999, cols. 1345-1348. A *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, numa outra definição de *desejo*, vai mais longe e afirma que «desejar é estar num certo estado de alma», atribuindo ao desejo o dinamismo próprio que está intimamente ligado a este conceito.

⁷⁹ Numa rápida leitura histórica do desejo, podemos observar aqui as diversas expressões negativas que foram caracterizando o *desiderare*. Desde a distinção platónica entre desejos necessários e não necessários (*República*, VIII, 859A), passando pela definição aristotélica em que o desejo é um apetite irracional (*De Anima*, III, 433a 25), o estoicismo caracterizou-o como uma das quatro paixões fundamentais da alma que a agitam e perturbam, como ainda encontramos nas *Confissões* de Santo Agostinho. A filosofia moderna, que em muito prolongou as noções clássicas de desejo estoico e que sublinham a «saciedade insaciável do Infinito» de um caminho futuro, em alguns autores, que se liga a uma união futura entre o ser e o Infinito (Hegel, Heidegger e Blondel como exemplo). Cf. Manuel da COSTA FREITAS, «Desejo» In: VV.AA., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia – Logos – Tomo 1*, Editorial Verbo, Lisboa, 2001, cols. 1345 - 1348.

⁸⁰ *Summa Theologica* I^a - II^{ae}, q. 40, a.2.

Deixando momentaneamente a tradição filosófica, importa referir que na teoria mimética nunca é possível tratar o desejo separadamente da mimese, visto que a mimese atua no e pelo desejo. É esta talvez a maior novidade que Girard imprime à sua teoria mimética, mas que formula a partir de outras leituras, mormente literárias. Apesar de não serem precisas as referências nas obras, Girard refere-as nas muitas entrevistas que deu, destacando um conjunto de autores que importa assim mapear.

Relacionar o desejo com a mimese é, só por si, uma tarefa genuinamente girardiana e que, como já dissemos, é passível de crítica, pois muitas vezes se erguem em defesa da existência de desejos não miméticos. Esta é uma crítica muito presente, da qual temos consciência. Porém, mesmo quando Girard inscreve a noção de *desejo* na perspectiva histórica, existem sempre reminiscências daquele sentido latino de uma projeção para algo de outro que se perdeu e não se tem, para um estar de modo particular em relação a outro ou outrem.⁸¹ Nesse movimento, surge inevitavelmente o outro, o objeto. O outro-objeto surge como sinal da abertura ao mundo que o desejo comporta. Foi nas obras literárias que Girard vislumbrou um desejo que se desloca continuamente de um objeto para o outrem, ou focando-se para um objeto em particular. A chave hermenêutica que levou o nosso autor a descobrir o desejo mimético atuante nas obras literárias de Shakespeare, Cervantes, Proust, etc. mostra o ambiente do seu pensar: herdeiro inegável de uma longa tradição histórico-cultural, Girard vê primeiro o caráter algo negativo do desejo e perspectiva a possível ligação entre desejo e mimese a partir da literatura, avançando daí progressivamente para uma teoria antropológica. Foi — e diríamos que ainda é — na Literatura que aquilo que *o homem é* mais abundantemente se mostrou. Desejo e mimese estão tão interligados na literatura como o estarão em Girard. A mimese enquanto princípio morfogenético liga-se ao desejo mais primitivo e é nesta dinâmica que a mimese e o desejo se cooriginam simultaneamente.⁸²

Relativamente às influências da tradição antropológica, etológica e sociológica, sobretudo as que nos chegam a partir do séc. XIX, através de autores como James Frazer — e, mais tarde, Emily Durkheim, Konrad Lorenz, Richard Dawkins — Girard, apesar de conhecer estes autores e de os referir pontualmente ao longo da sua obra, nem sempre lhes segue naturalmente as teses. Quer reagindo criticamente, quer acolhendo ideias e teses desses autores, Girard aceita também inscrever-se num plano antropológico e sociológico, assim como num plano etológico — mais do que puramente filosófico. Como constatamos na afirmação seguinte é Girard que o reconhece: «sou um intérprete que combina conhecimentos da antropologia, arqueologia e etologia para construir uma teoria geral da

⁸¹ Esta relação de «abertura ao outro» pode hoje ser considerada como tendo uma base neurológica. Cf. Vittorio GALLESE, «The Two Sides of Mimesis...», pp. 87-108.

⁸² Cf. Jean-Michel OUGHOURLIAN, *Psychopolitics: Conversation with Trevor Cribben Merrill*, Michigan State University Press, Michigan, 2012, p. 61: «desire is not born of the objet, but of the other, it is copied from the other's desire, it is mimetic, and thus rivalrous». Vide ainda Jean-Michel OUGHOURLIAN, *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession and Hypnosis*, Stanford University Press, Stanford, 1991.

cultura e as suas origens».⁸³ Repare-se que Girard foi denominado por Michel Serres, como já o dissemos, o «novo Darwin das ciências sociais», mas este não se coloca a lado daqueles que afirmam ou subscrevem um «darwinismo social», como também já tivemos oportunidade de explicar, apesar de o autor também ter colhido muitas influências darwinistas do séc. XIX e da alteração da imagem do homem que o evolucionismo comportava. Girard, aliás, encara a própria natureza, ao estilo darwinista, como uma máquina supersacrificial,⁸⁴ na qual, como é óbvio, o homem está inserido e não foge a esta regra. Extensão concetual que devemos ter muito cuidado em utilizar para não correremos o risco de transgressões categoriais.

Retomemos, pois, agora o nosso propósito de refletir sobre o desejo e a mimese. Como afirmámos anteriormente, se a mimese é mesmo o princípio morfogenético através do qual o desejo se cria, terá todo o sentido retomarmos em primeiro lugar a reflexão sobre ela. Imerso nos primórdios da civilização desde a tradição sapiencial védica, como se disse, o desejo foi registado como este princípio morfogenético: a primeira semente da alma! O desejo, «a semente e o germe primordial do espírito»,⁸⁵ parece ocupar na tradição védica o princípio morfogenético através do qual tudo se desenvolve, mas a origem *última* do desejo permanece obscura. Porquê então afirmar a mimese como esse princípio morfogenético, isto é, gerador de todas as formas? Quase que nos precipitamos em afirmar o contrário, não só em razão da lição védica, mas também em função da *Teogonia* de Hesíodo (v. 120), na qual *Éros* é um dos primeiríssimos deuses, ideia que se poderia corroborar noutras tradições. Curiosamente, na tradição helénica, a mimese acaba por ocupar um papel importante no pensamento filosófico, quer platónico (em duplo sentido, pois Platão tanto critica a mimese do ponto de vista ontológico, segundo a teoria da participação, como a valoriza pedagogicamente no âmbito da teoria da reminiscência), quer aristotélico, ou não dissesse ele que «imitar é congénito no homem».⁸⁶ Não são, pois, as novas descobertas das neurociências que vieram rasgar o véu do Templo, mas todos os inúmeros registos de mimese em que as sociedades, especialmente as pedagogias ocidentais, estão hoje enraizadas: desde as tendências de moda, altamente miméticas,⁸⁷ até à política, onde as tendências, menos claras do que na moda, se ocultam mas que são igualmente miméticas, e das quais vamos dar conta mais adiante. O nosso modo de agir está enraizado na mimese, na imitação. Contextualizemos então melhor esta afirmação, a traço necessariamente grosso, notando apenas algumas marcas históricas de modo a chegarmos à *mimese* girardiana.

A mimese nunca passou despercebida ao Homem. O que terá levado os nossos antepassados de Lascaux ou Altamira a inscrever «dúplos» nas cavernas? Não sabemos, mas vemos esse resultado fascinante nas paredes onde os animais parecem continuar a mimese

⁸³ René GIRARD et al., *Evolution and Conversion ...*, p. 144.

⁸⁴ Cf. René GIRARD et al., *Evolution and Conversion ...*, p. 96.

⁸⁵ *Rig Veda* 10. (Cf. *The Rig Veda ...*).

⁸⁶ ARISTÓTELES, *Poética*, 1448a2.

⁸⁷ Vide René GIRARD, *Anorexia and Mimetic Desire...*.

«viva». Em âmbito reflexivo muito mais recente, podemos observar o Egito, que considerava os gregos umas *eternas crianças*, fascinado com esse poder eternizador do duplo que começa por ser o próprio *Nome*. Talvez em toda a linguagem ecoe ainda essa duplicidade primordial. De algum modo, a Filosofia, especialmente a platónica, ao duplicar este mundo (*veniam* a Nietzsche) num outro mundo eterno, imutável, divino, de ideias perfeitas e de mera mimese degradada, prolonga apenas em registo reflexivo o mesmo desejo de salvação dos egípcios ou dos nossos antepassados de Foz Côa. Nas mais diversas cogitações, a mimese relaciona-se não só com filosofia, mas – tal como o seu duplo, o desejo – com todos domínios de estudo: da estética à política, da literatura à moda, etc., todos estes âmbitos estão permeados pela mimese ou a analisam e Girard não foge a isso.

Imitação, do grego *mimesis*, conjuga um conjunto de termos similares como *imitação*, *representação*, *imitatio*, *mimetismo*, entre outros. Platão, como já se disse, não encara a mimese ontológica como algo positivo e na sua conceção, o poeta, o tragediógrafo, que imita imitações, está sempre afastado três pontos da realidade – em segundo está o artífice, o marceneiro, que imita coisas naturais; e antes e acima disso está a realidade, a ideia, obra do «deus» e da verdade.⁸⁸ O autor assenta a sua teoria da imitação sobre uma teoria do ser, sobejamente fundamentada na *República*, X. O artista imita as coisas sensíveis, que por sua vez imitam as ideias. Na sua conceção, este afastamento da ideia, numa dialética descendente, cria um afastamento da ideia e por conseguinte uma degradação do mundo inteligível. A leitura negativista da mimese, sobretudo em relação à arte e à poesia, derivam em muito da sua metafísica e ontologia, mas poderíamos afirmar que Platão, nunca desenvolvendo uma teoria absolutizante e sistemática da mimese, parecia apontar já algumas das possíveis causas de afastar a imitação, e certamente que uma dessas causas seria a sua natureza conflituosa.⁸⁹ De acordo com Lacoue-Labarthe, a *mimesis* é em Platão um *phármakon* que tenta impossibilitar a circulação alarmante da semelhança.⁹⁰ A cópia produzida pela imitação nunca tem qualquer valor na ontologia platónica,⁹¹ mas do ponto de vista pedagógico, é ela, a imitação, que pode acordar a alma ignorante para o verdadeiro saber da Ideia, desde que conduzida com sabedoria por um mestre. Está aí o *Ménon* para o provar.

Dando mais valor ao aspeto positivo da mimese (embora culturalmente, o Ocidente tenha sido mais contaminado pelo aspeto negativo), não esquecendo, não obstante, alguns traços negativos, Aristóteles reconhece que o homem é o animal mimético por excelência, e no referido passo da *Poética* diz mais: que não só «o imitar é congénito ao homem (e nisso

⁸⁸ Cf. PLATÃO, *República*, 598 d-e; cf. 596 a-e.

⁸⁹ Cf. Bjonar GRANDE, «Comparing Plato's Understanding of Mimesis to GIRARD's» In: *Preaching Peace* Disponível em: <http://www.preachingpeace.org/documents/Plato_GIRARD.pdf> [consultado em julho 2015], p. 2.

⁹⁰ Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *Typography: mimesis, philosophy, politics*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, p. 122.

⁹¹ *Sophist*, 265b.

difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador e, por imitação, apreende as primeiras noções)», mas que todos «os homens se comprazem no imitado».⁹² Ao contrário de um certo Platão, Aristóteles está convencido de que a imitação de uma «boa pessoa», do «homem prudente» pode conduzir à *arête* (importância do exemplo do «*phronimós*» no livro VI da *Ética a Nicómaco*). A dimensão ética da imitação apresenta-se mais clara em Aristóteles do que em Platão. Em Aristóteles era sobretudo na gnosiologia que algo se aproveitava. Em Aristóteles, é sobretudo a noção de imitação de um “bom” modelo de vida que torna um ideal realizável. Platão não aceita a imitação como parte de qualquer sabedoria.⁹³ Ética e politicamente, a imitação é mesmo perigosa e deve estar afastada do governo ideal, como refere na *República*.⁹⁴ Porém, Platão reconhece a preferência de imitação de um «bom» modelo, como refere no *Sofista* ou no âmbito cosmológico, no *Timeu*. Não se pode, pois, generalizar o pensamento de Platão a uma apreciação simplesmente negativa da *mimese*.

O pensamento grego apresenta-nos assim esta ambiguidade: por um lado, a proibição da imitação, da representação, em muito traduzida em certos textos de Platão como que proibindo a manifestação da imitação e relegando-a para planos inferiores da realidade e, por outro lado, o mesmo Platão valorizando-a pedagogicamente. Enfim, Aristóteles, muito chegado às chamadas artes do palco, nas quais a representação é essencial e performativa, reconhece a essência mimética da aprendizagem da espécie humana e sublinha o imenso prazer que tal processo comporta. Na obra *Poética*, existe, diríamos, uma apologia da mimese e Aristóteles encara-a como um processo partilhado entre a natureza e arte. Todavia, se na *Poética* é visível a oposição à ontologia platónica, a sua análise não pode circunscrever-se a este trecho. Aristóteles afirma mesmo a mimese como a forma de arte por excelência: a que imita a natureza⁹⁵. Assim, a génese de uma teoria positiva da mimese começa a vislumbrar-se e a afirmar-se. Por toda a Hélade, do Teatro à Escultura, Arquitetura, Pintura, etc., estendeu-se a ideia de *mimese* e o seu campo de aplicação manifestou por toda a parte — a imitação da natureza e dos bons artistas — até à imitação dos bons modelos para se perfilar como um modo de agir, um *ethos* exemplar (o *spoudaios*, o *phronimos*, o homem prudente). Na continuação desta perspetiva histórica, Longino acrescentará à *mimesis* a *zêlosis*, em latim a *emulatio*, «o despique imitativo inspirado pelos clássicos».⁹⁶

Na tradição romana, não se discerne grande novidade para uma teoria da mimese, ainda que lhe atribuam mais atenção, reconhecendo o seu poder pedagógico e uma dimensão mais pragmática. *Mimesis* e *emulatio* caminham lado a lado, como nos diz Quintiliano no

⁹² *Poética*, 1448b4 - 1448b33.

⁹³ PLATÃO, *Sophist*, 268c. Apesar de a imitação nesta obra ser da imitação do homem sábio, o autor não concebe a imitação como fazendo parte de qualquer sabedoria.

⁹⁴ PLATÃO, *República*, X, 601, p. 464.

⁹⁵ ARISTÓTELES, *Física*, 194 a 22 e também *vide* Carlos de Almeida LEMOS, *Imitação em Aristóteles*, Anais de Filosofia Clássica, 2009.

⁹⁶ Dionísio de HALICARNASSO, *Tratado da Imitação*, Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1986, p. 17.

Institutio Oratoria, no capítulo dois do Livro X intitulado *De Imitatione*⁹⁷ e são na trilha da tragédia grega «as duas formas de granjear capacidade criativa em relação aos modelos e face aos destinatários».⁹⁸ Todavia, não se ignora a problemática em torno da imitação, isto é, na conotação negativa que a imitação em excesso — em *hybris* — poderia ter, sobretudo, na literatura e nas artes. Falamos do plágio, na dimensão artística, já que este imitar demais — ou «copiar demais» — se transformaria numa repetição do original — um plágio, uma cópia integral, um «copiar sem medida», ou seja, ir além dessa medida ideal, do *métron*. É desta conotação negativa da *mimese* que iria emergir uma dimensão ética a ser acutelada, tomando-se consciência de que o homem poderia cometer o pecado da cópia, da *hybris* da medida⁹⁹, adverte-nos Quintiliano que não é suficiente «imitar», pois é preciso ser original.¹⁰⁰

Do ponto de vista concetual, no que toca à raiz da palavra, Girard realiza uma distinção de ordem semântica. O autor, ao ser confrontado com a sua preferência pelo uso da palavra *mimético* em vez da palavra *imitação*, reconhece que existe menos consciência no mimetismo do que na imitação e afirma o seguinte: «não pretendo reduzir a *mimesis* ao desejo mimético em todas as suas formas».¹⁰¹

À medida que vamos avançando ao longo da História e desvelando algumas — das muitas! — expressões da *mimese*, tentando fazê-lo em diversas áreas, vamos dando conta da impossível tarefa de aqui as esgotarmos, nem tal pretendemos. As matizes de uma teoria da *mimese* são diversas e Dionísio de Halicarnasso, na sua obra *Imitação*, aponta três filósofos que, em seu entender, deveriam ser imitados: fala-nos de Platão, de Aristóteles e dos seus discípulos¹⁰².

Com o advento do Cristianismo, as teorias da *mimese* sofrem profundas alterações. Desde o princípio que *imitatio Christi* (mesmo que a obra homónima seja só do séc. XV) aparece em lugar central quando se fala da *mimese*. Em muitas passagens dos evangelhos, Jesus diz para que os discípulos o imitem e façam como viram que ele fez (Mt 10:8; Jo 20:21, etc.), e num dos momentos mais significativos, na Última Ceia, diz-lhes: «Fazei isto em memória de mim.» (Lc 22:19). De acordo com a leitura de Girard, esta «boa» *mimese* adquire no plano religioso e social uma grande importância já que, com o sacrifício de Jesus, se revelam todos os mecanismos vitimários que funcionavam como «reguladores homeostáticos» desde as sociedades mais arcaicas. O Cristianismo vem revelar «as coisas escondidas desde a fundação do mundo», como teremos oportunidade de ver mais adiante na nossa investigação, mas que também já apontamos aquando da resenha biobibliográfica de Girard. Essa

⁹⁷ QUINTILIANO, *Institutio Oratoria - Vol IV* (Tradução Inglesa de H.E. Butler), Harvard University Press, Londres, 1922, p. 75.

⁹⁸ Dionísio de HALICARNASSO, *Tratado da Imitação...*, p. 21.

⁹⁹ Cf. Dioniso de HALICARNASSO, *Tratado da Imitação...*, pp. 11-30.

¹⁰⁰ QUINTILIANO, *Institutio Oratoria - Vol IV ...*, p. 77.

¹⁰¹ Cf. René GIRARD et al., *Evolution and Conversion...*, p. 60.

¹⁰² Vide Dionísio de HALICARNASSO, *Tratado da Imitação...*, pp. 11-30.

desocultação é uma das maiores heranças que, segundo Girard, o Cristianismo nos deixou e que alterou (ou deveria ter alterado), significativamente, o modo como as sociedades funcionam e lidam com a violência.

Na modernidade, com a viragem à subjetividade e autonomização do sujeito, começam a emergir novos modos de pensar a questão da imitação. Desde as teorias da imitação ligadas às artes — desde os autores que inspiram Girard a realizar a sua primeira obra *Deceit, Desire and the Novel* (Cervantes, Shakespeare, Flaubert, entre outros), ao teatro, à poesia, até à teoria estética da *imitação* de Theodor Adorno, quer na contemporaneidade — o estudo da imitação teve particular relevo em vários autores, mas sem que desafiassem, de modo radical, as ideias clássicas acerca da mimese. Assim, podemos dizer que a *mimese* não teve particular tematização neste período e que os autores foram sempre reconhecendo a existência desta, sem nunca lhe dar atenção em particular. Porém, poderemos referir que, por exemplo, no campo das artes (escultura, pintura, etc.), a modernidade centra-se na imitação da natureza, ao contrário das formas medievais de representação, recuperando aqui os clássicos — *natura naturata*.

Neste sentido, vemos que é a partir da perspetiva histórica que Girard constata, num conjunto diversificado de autores (provenientes da Filosofia, Sociologia, Antropologia, mas com especial relevo dado a autores literários), a importância do estudo da mimese. O autor convoca para o seu texto inúmeros romancistas e dramaturgos, autores modernos como Shakespeare, Cervantes e, mais recentemente, já na contemporaneidade, Dostoiévski e Proust, que, para o autor, são decisivos para o desenvolvimento e tentativa de comprovação da sua tese.

No crepúsculo do séc. XIX, Gabriel Tarde, com a sua obra *As Leis da Imitação*, teve um papel importante na definição da mimese. Tarde foi um dos primeiros autores a realizar de modo sistemático um estudo da mimese, focando especialmente a sua dimensão social e os mecanismos através dos quais a lógica mimética se reproduz. O autor quase parece um dos mais genuínos antecessores do que Girard apelidará, passado quase um século, de *teoria mimética*. O autor da teoria mimética reconhece mesmo a Tarde a intuição do que ele, Girard, chamará rivalidade mimética. Porém, nunca o autor de *As Leis da Imitação* chegou, nesta obra, à formulação e revelação do caráter violento da mimese (na sua relação com o desejo).¹⁰³

Tarde afirma que a invenção e a imitação são os atos sociais elementares e que a crença e o desejo são a substância e a força desses atos sociais elementares.¹⁰⁴ Assim, a

¹⁰³ De destacar a séria crítica proferida por Régis Debray a René Girard, que o coloca no seguimento de Gabriel Tarde. Cf. René GIRARD et al., *Evolution and Conversion ...*, p. 60. Vide ainda Régis DEBRAY, *Le Feu Sacré: Fonctions du Religieux*, Folio, Paris, 2005.

¹⁰⁴ Gabriel TARDE, *Les Lois de l'imitation, Étude Sociologique*, Adamant Media Corporation, Paris, 2003, p. 109.

mimese constitui a *anima* do corpo social, no qual desejo e crença se enraízam como as forças constituintes. Esta tese é, logo à partida, reconduzível à teoria mimética, sobretudo ao reconhecimento da mimese como fonte de rivalidades e da religião como fundamento para a estruturação do plano social, onde os mitos e ritos constituem esquemas de sentido narrativo e prático enquanto mecanismos edificadores da ordem social.¹⁰⁵ Já Freud, muito antes de Girard, com a sua *teoria da multidão*, tinha ido beber a Tarde algumas das suas ideias, tal como o autor chega a apontar na obra *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, para formular a sua teoria das massas.¹⁰⁶

Tarde revela-se um autor de exceção quando fala de uma teoria da mimese. O autor sistematizou a mimese no plano social, como se disse, referindo a importância dos exemplos, da imitação e da importância pedagógica, bem como colocou em evidência a relação da mimese com a estruturação da sociedade, mapeando sobretudo a sua ligação à governação e também à economia e à política.¹⁰⁷ O que nunca é evidenciado nesta teoria da mimese é a ligação entre a mimese e a violência que ela possibilita,¹⁰⁸ como Girard crê. Anos mais tarde, no campo da etologia, Richard Dawkins, com a ideia de “*struggle for life*” de cunho darwinista, continua a ver mais na mimese as suas virtudes do que essa dimensão conflitual negativa. Dawkins não atribui à mimese, como também nunca o tinha feito Tarde, a importância que esta detém na origem dos conflitos existentes no plano social. Assim, perguntamo-nos nós — face, em parte ao que a História nos diz —, ao mesmo tempo que interrompemos, deixamos em suspenso uma possível resposta, se existe um «gene egoísta» (*selfish gene*) e se este não será um gene rival constituído pela mimese? Dawkins, por exemplo, não reconhece no seu *selfish gene* esta rivalidade, ainda que reconheça uma mimese que possibilita a transmissão de cultura, mas sem nunca apontar os aspetos negativos e violentos desta.¹⁰⁹

Eric Auerbach, na sua obra *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, diz-nos que a conceção contemporânea da mimese está muito mais próxima da herança cristã do que propriamente da tradição grega. Se Girard começou pela literatura, rapidamente o autor explica a sua teoria à luz da História das Religiões, destacando o papel central que o Cristianismo teve na «revelação» — ou desocultação — dos sistemas sacrificiais pelos quais a sociedade subsiste e se congrega, como veremos quando nos aproximarmos da rivalidade mimética e da constituição do social (e do religioso). A proposta de Girard é distinta e vê em primeiro lugar, na mimese, mais os seus aspetos negativos do que propriamente a «boa» mimese, ainda que, como já vimos, e recordando as palavras de

¹⁰⁵ Cf. René GIRARD et al., *Evolution and Conversion ...*, p. 100.

¹⁰⁶ Cf. Sigmund FREUD, *Psicologia das Massas e Análise do Eu — Obras Completas*, Vol. 15, Tradução Portuguesa de Paulo César de Souza, Companhia das Letras, São Paulo, 2011, cap. IV.

¹⁰⁷ Cf. Gabriel TARDE, *Les Lois de l'imitation ...*, Cap. III, V, VII.

¹⁰⁸ René GIRARD et al., *Evolution and Conversion ...*, p. 139.

¹⁰⁹ René GIRARD et al., *Evolution and Conversion ...*, p. 100.

Dumouchel, devemos resistir à tentação de qualificar a mimese e ficar apenas ao nível do reconhecimento da mimese como fundamento do plano social.

A novidade radical em Girard é a leitura que ele faz das estruturas já notadas por outros autores e que ele relacionou, de modo a chegar à conclusão de que a mimese é radicalmente conflituosa — e, conseqüentemente, violenta — e que a rivalidade mimética está reconhecidamente ligada à emergência da cultura e da língua.¹¹⁰ Tal não tinha sido feito por Gabriel Tarde, James Frazer, Richard Dawkins, Roger Caillois¹¹¹ ou por qualquer outro autor no âmbito da Antropologia, da Sociologia, da Etologia — em especial Konrad Lorenz — ou da Filosofia.

Assim, a novidade em Girard — visto que as teorias da imitação anteriores «nunca falam acerca da mimese aquisitiva e da rivalidade mimética»¹¹² — está na atribuição do princípio da ação à *mimesis*, demonstrando a existência de uma mimese conflituosa e, simultaneamente, demonstrando a existência de um denominador comum em todas as culturas: a existência de uma unanimidade violenta que cria a sociedade e lhe possibilita constituir-se e permanecer ao longo do tempo. A existência de uma figura — de um *phármakon*¹¹³ — capaz de estruturar a sociedade e de permitir a sua subsistência, apesar dos conflitos e da existência da mimese. Essa figura é o *bode expiatório*, central para Girard, e um conceito fundamental na concetualização da teoria mimética.

Se a mimese é o princípio morfogenético do desejo e se este desejo se origina simultaneamente, é também o desejo que permite o contacto com o outro: é o meio relacional através do qual o Homem interage com o mundo e o meio social. Deste ponto de vista, é através desta dicotomia que poderíamos tentar desde já responder à pergunta imemorial: «de onde vem o desejo?». Precipitar-nos-famos se, como girardianos apressados, afirmássemos, como Girard, que o desejo se origina a partir do princípio morfogenético que constitui a mimese, dado que o horizonte de resposta assim formulada seria demasiado vago e um pouco circular. Deste modo, necessitamos de nos deter neste ponto em particular, para clarificar os aspetos teóricos na forma como Girard liga o desejo à mimese.¹¹⁴

Este desejo girardiano é o que permite a relação e, assim, não se dissocia da mimese. Em Aristóteles, o *desejo* — tal como o *ser* — também se dizia de muitas maneiras, pois começa a *Metafísica* dizendo que «todos os homens desejam por natureza conhecer» e

¹¹⁰ Eric GANS, partindo da teoria mimética, vai neste domínio mais longe e formula um novo ramo da antropologia, a antropologia generativa, na qual defende que a linguagem humana foi um momento singular e que a cultura humana teve origem «genética» a partir deste evento. Vide Eric GANS, *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*, University of California Press, California, 1981.

¹¹¹ A propósito da posição de René Girard acerca destes autores vide René GIRARD et al., *Evolution and Conversion...*, pp. 70; 136-152.

¹¹² Cf. René GIRARD, *Evolution and Conversion...*, pp. 56-96.

¹¹³ Cf. Márcio MERUJE, *A violência como Phármakon...*, pp. 15-25.

¹¹⁴ René GIRARD et al., *Evolution and Conversion...*, p. 60: «I don't want to reduce mimesis to mimetic desire in all its forms».

uma primeira prova disso é o prazer dos sentidos. Todavia, existem outras «provas» ou outros «prazeres» ao nível do intelecto que mostram que os homens desejam a felicidade e o sumo bem. Em Girard, é o desejo que permite o contacto com os outros e a possibilidade de ligação ao outro. Em Aristóteles, também podemos dizer que o desejo da felicidade acaba por nos conduzir aos outros nossos iguais, uma *filadelfia*, como aparece no final da *Ética a Nicómaco*. A diferença é que esse desejo de estar com um seu igual não é mimético. Porém, em Girard, falamos, claro está, de um outro desejo — e este menos ligado ao *sumo bem* aristotélico —, o desejo mimético.

A mimese e o desejo são para Girard cooriginários e não podemos dissociar um do outro, porque ambos se copertencem. Este é um ponto fundamental quando tratamos da teoria mimética. Reconhece-se a existência de um vínculo próprio entre a mimese e o desejo. Do lado da imitação, já vimos que Girard, apesar de reconhecer que autores como Tarde ou Durkheim são importantes no desenvolvimento deste conceito, nunca reconhece neles o desenvolvimento que ele próprio dará, anos mais tarde, afirmando mesmo que continuam na esteira da conceção clássica aristotélica.¹¹⁵ Por isto, é clara a distinção entre a conceção clássica de desejo e o desejo mimético. Entendemos por conceção clássica a noção na qual o desejo é a principal motivação da ação humana em direção a um fim prazeroso — e.g., um bem superior, o sumo bem, a felicidade, a sabedoria, etc.

O desejo mimético, tão discutido por Girard, distancia-se igualmente da moderna conceção de desejo. Na modernidade, o desejo constitui-se a partir de um «arqui-individualismo»,¹¹⁶ ou seja, é um desejo «estritamente individual, único».¹¹⁷ Nessa conceção, «a ligação ao objeto de desejo é, de certo modo, pré-determinado. Se o desejo é apenas meu, eu vou sempre desejar as mesmas coisas. Se o desejo é tão fixo, significa que não existe tanta diferença entre desejo e instintos.»¹¹⁸ Ora, sabemos, mesmo através da nossa experiência do quotidiano, que, logo à partida, se julgássemos isto, conseguiríamos distinguir desejo de instinto. É dentro desta distinção entre desejo e instinto que Girard, por nunca tematizar esta diferença, se expõe a uma certa crítica, que já antes referimos. Assim, os instintos são o que poderíamos chamar de «desejos não miméticos» e o desejo mimético é aquele que já convoca uma determinada ação em função de outro: e.g., se o ter fome se considerar um desejo não mimético, isto é, de base instintiva — biológica, como nos diz mesmo Girard¹¹⁹ —, o escolher um determinado prato de comida poderá envolver um comportamento (de desejo) mimético.

¹¹⁵ René GIRARD et al., *Evolution and Conversion...*, p. 139.

¹¹⁶ *Idem*, p. 58.

¹¹⁷ *Ibidem*

¹¹⁸ *Ibidem*

¹¹⁹ Cf. René GIRARD et al., *Evolution and Conversion...*, p. 57.

Deste modo, podemos referir, desde já, avançando o que vamos ainda tratar neste capítulo, que o desejo se liga à mimese e que a mimese é o seu princípio morfogenético¹²⁰. Damos conta de que a tarefa girardiana procura numa nova abordagem antropológica e pretende, no encaço da Sociologia, referir a importância do desejo mimético na constituição da sociedade e na explicação do seu funcionamento. Porém, surgem as seguintes questões: Qual é a importância que o desejo mimético pode ter na sociedade? Qual o modo – se tal for possível – pelo qual podemos falar de um desejo mimético como princípio gerador do social? Se, por um lado, rapidamente se pode atribuir à imitação – ou melhor dizendo no contexto girardiano, *mimese* – um carácter pejorativo, por a considerarmos em relação a algo, demonstrando a sua inautenticidade, Girard, ao mesmo tempo que nos mostra a sua conflituosidade, fala-nos da mimese de apropriação – *acquisitive mimesis* ou, no original, *mimésis d'appropriation* –, isto é, a mimese que nos liga ao outro e que nos faz desejar o mesmo tipo de objetos que este possui. Damos assim conta de que a relação é negativa, mas que é facilitadora da relação com o outro, ainda que esta nos convoque sempre mais, em Girard, para a rivalidade do que para sentimentos de comunhão. O autor não reconhece um certo tipo de mimese «boa», nem vê nela o carácter pedagógico e positivo que a mimese comporta. Girard não se aproxima da tradição pedagógica ocidental sobre a *mimesis*. O autor distancia-se de Platão, que tanto frisou os aspetos negativos da imitação em terreno ontológico, como já vimos, mas que a recuperou em âmbito da teoria do conhecimento (reminiscência). Girard, ainda que consciente da *mimesis* platónica, não partilha esta visão. A aproximação de Girard não foi, pois, com qualquer intuito apologético da mimese. Pelo contrário, a sua releitura contribuiu para a descoberta da rivalidade mimética que se origina na relação entre o desejo e a mimese.¹²¹

Já no plano social, o mecanismo do bode expiatório demonstra o lado conflituoso do desejo mimético. Por outro lado, o mecanismo do bode expiatório dá conta, em simultâneo, desta relação com o outro e do conflito que esta relação comporta. Em Girard, o bode expiatório, como seguidamente se expõe, origina a cultura e possibilita a subsistência da sociedade a longo prazo.

A *mimesis* possui potencialmente, em Girard também necessariamente, um carácter de aquisição e de rivalidade, tal é o contributo decisivo do autor para uma teoria da mimese.¹²²

Se o desejo «se diz de muitos modos», este desejo é em Girard certamente um desejo com propensão para a rivalidade e, conseqüentemente, este está na origem da violência. Mas será este o único fim possível, a *escatologia* a que o Homem inexoravelmente chega?

¹²⁰ Ao afirmarmos que a mimese é o princípio morfogenético do desejo, damos conta do carácter original que a mimese tem na obra de Girard ao radicar nela a fonte do desejo e ao entender que este provém da mimese. Porém, face a esta possibilidade, coloca-se uma questão de carácter metodológico: qual a origem da mimese? Daremos conta desta possibilidade ao longo das próximas linhas do nosso texto.

¹²¹ Cf. René GIRARD, *Things Hidden Since the Foundation of the World ...*, pp. 3-30.

¹²² René GIRARD, *Evolution and Conversion...*, p. 61.

Retomando o que já foi dito, em Girard, vemos a preocupação por compreender e dar resposta a uma das grandes questões que o Homem levanta desde o pensamento mais antigo: de onde vem o desejo?

Dupuy, na análise da obra de Girard, coloca a tónica do desejo na mimese, sendo que a *mimesis* se constitui como o princípio morfogenético pelo qual o desejo se apresenta. Entendemos por princípio morfogenético, indo à sua etimologia grega, o «desenvolvimento da forma». Dupuy diz-nos, acerca da teoria mimética, que é possível tecer algumas considerações acerca do princípio morfogenético da organização social e que estes princípios não são nem biológicos, nem económicos ou sociais por si mesmos, mas que apresentam um elevado grau de abstração.¹²³ Se é verdade que a ordem social não é resultado do design humano, mas antes da ação humana — esta fórmula memorável do *Iluminismo!* — Dupuy diz-nos que «a génese do mecanismo do bode expiatório, de modo a nos centrarmos no núcleo da antropologia de Girard da violência e do sagrado, mas também onde muitas incompreensões radicais abundam, não foi inventado pela humanidade *em ordem* a manter a sua violência sob controlo, mas constitui antes um possível *atractor* das dinâmicas da violência.»¹²⁴ Assim, este mecanismo do bode expiatório representa para Dupuy, na conexão que estabelece de outros temas, — tratando até a teoria do caos! — um mecanismo *atractor* da própria violência, no qual a *mimese* apresenta um valor fundamental, isto é, na linha evolutiva darwinista coloca a mimese como *atractor* do processo evolutivo que a Humanidade sofre.

Se a teoria mimética se reveste de importância para as teorias sobre a evolução e a cultura,¹²⁵ reconhecendo nela um certo estatuto científico,¹²⁶ é a *mimese* o princípio pelo qual se torna possível o desejo de metamorfosear-se, isto é, a mimese é o princípio morfogenético que dita as luzes da atração e a repressão dos mecanismos sociais, nas suas diversas formas, seja sob a expressão do mecanismo vitimário da figura do bode expiatório, seja no campo da economia, onde abundam registos metamorfoseados do mesmo mecanismo vitimário, disfarçados em inúmeras expressões: desde a exportação da violência nas sociedades modernas, até aos acordos internacionais, passando claro pelas leis do mercado liberal universalizado (OMC) e da mimese associada a todos estes fenómenos, como daremos conta mais adiante.

¹²³ Vide Jean-Pierre DUPUY, «Naturalizing Mimetic Theory» In: Scott GARRELS (Ed.), *Mimesis and Science...*, p. 204.

¹²⁴ Vide Jean-Pierre DUPUY, «Naturalizing Mimetic Theory» In: Scott GARRELS (Ed.), *Mimesis and Science...*, p. 208.

¹²⁵ Cf. Henri ATLAN, «Biological and Cultural Evolution: Relevante of Girard's Mimetic Theory» In: *Imitatio*, Stanford, 2010. Disponível em:

<http://www.imitatio.org/thinkingthehuman/Papers_files/Atlandraft.pdf> [consultado em julho 2015].

¹²⁶ Cf. Robert KING, «General Systems Theory in the Human Sciences: Gilles Deleuze, René Girard, and the Question of Scientific Method in Cultural Systems» In: *Plasticities Sciences Arts*, s/l, s/d. Disponível em: <<http://plasticities-sciences-arts.org/PLASTIR/King%20P33.pdf>> [consultado em julho 2015].

2.2. ORIGEM DO MAL: A RIVALIDADE MIMÉTICA?

Como temos observado até aqui, no pensamento de Girard, existe uma relação indissociável entre *mimese* e *desejo*. Nas páginas que seguem, tentamos clarificar os modos como se pensa o desejo girardiano, procurando que estes capítulos iniciais sejam clarificadores, de modo a conseguirmos uma aproximação, passo a passo, do tema a tratar no nosso texto. Podemos dizer que o *desejo mimético* é a expressão radical da originalidade e também tese central da teoria mimética. Assim, o desejo mimético dará lugar, como vamos ver, à rivalidade mimética. Deste modo, esta é, assim, a manifestação do desejo mimético quando em contacto com o Outro,¹²⁷ isto é, quando o ser está em relação. É a partir desta relação que surge a rivalidade e é por existir esta rivalidade que o sacrifício surge, como vamos observar nas páginas seguintes.

Se a teoria mimética permite algo, certamente é uma leitura num novo quadro de conceitos. Quer ao dar explicações em torno da fundação e estabelecimento da cultura e a permanência das comunidades ou sociedades humanas — e a este propósito valerá a pena lembrar Ferdinand Tönnies e a sua distinção entre sociedade e comunidade¹²⁸ — e a sua relação com a religião, quer elucidando do nexos arcaico entre religião e violência fundadora, quer ainda ao possibilitar a compreensão das sociedades modernas num quadro radicalmente novo. Assim, a *quaestio* da teoria mimética centra-se na explicação dos fenómenos que conduzem ao estabelecimento e manutenção do plano social e da cultura.

Para tal, importa-nos agora tratar a rivalidade mimética. Alfredo Teixeira, na obra dedicada ao pensamento de René Girard,¹²⁹ reconhece uma trilogia fundamental na obra do autor: em primeiro lugar, aparece destacado o papel do desejo mimético; de seguida, a explicação das origens do sagrado, na qual a violência é a fundadora de todas as culturas; e, por último, a leitura do texto cristão como uma chave hermenêutica singular e original. Reconhecendo nós também esta trilogia fundamental e subscrevendo a tese do autor, pretendemos agora sublinhar as estruturas omnipresentes na teoria mimética, destacando, como dissemos, a rivalidade mimética, que realizará o elo de ligação com as partes seguintes da nossa tese. Ao mesmo tempo, queremos expressar também «as várias maneiras» de dizer

¹²⁷ O desejo mimético é sempre um desejo de ser Outro. Vide René GIRARD, *Deceit, Desire and the Novel...*, Cap. III, pp. 83-95.

¹²⁸ Cf. Ferdinand TÖNNIES, *Community and Society*, Dover Publications, Nova Iorque, 2013.

¹²⁹ Cf. Alfredo TEIXEIRA, *A Pedra Rejeitada: O Eterno Retorno da Violência e a Singularidade da Revelação Evangélica na Obra de René Girard*, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1995.

esta rivalidade: desde a sua origem, que reside no desejo mimético, até ao mecanismo social por excelência, o bode expiatório.

Até aqui, colocámos a tónica na base biológica do desejo mimético, sobretudo no que ao homem diz respeito. Abordámos o tema dos neurónios-espelho e as implicações destas descobertas no campo da investigação empírica acerca da mimese e vimos que mimese e desejo estão em estreita simbiose. Por outro lado, considerámos igualmente que a mimese é o princípio morfogenético do desejo e que este se origina simultaneamente e é capacitante da relação com o outro.

Chegou o momento de focarmos a noção de *desejo mimético* na obra de René Girard. Antes de tecermos algumas considerações sobre o desejo mimético, precisamos de mostrar como Girard construiu esta ideia, bem como o modo como está presente e a sua importância que tem na obra do autor.

Herdeiro da tradição sociológica, mas não se enclausurando nesta, Girard afirma desde logo o desejo na sua base imitativa, mas de igual modo nos diz que a indiferenciação que as sociedades de hoje nos apresentam – como as *fashion victims*,¹³⁰ produção em massa, etc. – provoca mais problemas do que apresenta soluções. Em Girard, vê-se a defesa de um certo tipo de desejo que, ainda relacional, possa transpor esta relação, mostrando os efeitos negativos – para a resolução sacrificial – que a globalização representa.¹³¹ É a visão dinâmica do desejo ao longo da história, diríamos nós, que faz da teoria mimética uma teoria cada vez mais relevante, não só porque nos traz muita luz quanto à importância da religião, como nos explica a partir desta o desejo e os conflitos existentes na sociedade.

Aristóteles dizia que imitar é congénito ao homem,¹³² mas este imitar nem sempre foi encarado positivamente e, por vezes, foi tido mais como degradação de um original – como em Platão – do que propriamente um imitar como fonte de comprazimento. Ora, se a mimese é objeto de apreciação negativa, sobretudo em Girard, não ignora por completo os benefícios da imitação, mormente no domínio da aprendizagem e aquisição da linguagem, dado que esta se aprende por imitação.¹³³ A negatividade da mimese, o seu lado «monstruoso», não acontece a este nível, mas antes ao nível da relação com o outro, lugar onde nasce a rivalidade e onde Girard nos diz que a proliferação de *duplos* comporta um alto risco para a consistência do meio social, por tornar mais difícil o mecanismo sacrificial homeostático,

¹³⁰ Girard dedica a já citada obra *Anorexia e Desejo Mimético* para dar conta do fenómeno mimético associado à moda e ao que designa como as *fashion victims*, isto é, adolescentes, em especial, que tentam imitar os icónicos modelos sugeridos pelos *mass media*.

¹³¹ Cfr. René GIRARD, *Evolution and Conversion...*, p. 70.

¹³² ARISTÓTELES, *Poética*, 1448b4.

¹³³ Girard defende que existe uma profunda relação entre a linguagem e a teoria mimética, admitindo a possibilidade desta nascer a partir de um mecanismo do bode expiatório. A este propósito, *vide* a obra de Eric Gans, que se inspira na teoria mimética para criar a sua antropologia generativa. Cf. Markus MÜLLER, «Interview with René Girard» In: *Anthropoetics* II, n.º 1, junho de 1996. Disponível em: <<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0201/interv.htm>> [consultado em julho de 2015].

constituindo-se as sociedades de hoje em níveis nunca vistos de igualitarização — a preocupação com as vítimas e a concertação social são disso exemplo — e que impossibilita os sacrifícios de outrora.¹³⁴

Girard considera que a mimese é mais abrangente e central do que o desejo e que, de acordo com o Livro III da obra *Things Hidden since the Foundation of the World*, esse desejo se apresenta de modo distinto no mundo moderno, como daremos conta. A propósito disto, podemos aqui relembrar a obra de Miguel Dias da Costa¹³⁵. O autor refere que «o desejo é indubitavelmente um fenómeno humano distintivo, mas implica que um certo limite da mimese seja transcendido».¹³⁶ Além disso, Dias da Costa atribui ao desejo um conjunto de características que necessitam de ser clarificadas à luz das restantes obras. Em primeiro lugar, os conceitos de *desejo* e *mimese* não têm a devida clareza nas primeiras obras — sobretudo em *Deceit, Desire and the Novel* — e tão-pouco se encontra aí claramente desenvolvido. É na obra *Violence and the Sacred* que podemos ler, pela primeira vez, que a mimese é um fenómeno mais abrangente, do qual o desejo faz parte nas suas múltiplas expressões, estando assim limitado por ela.¹³⁷ E tal é confirmado na leitura do Livro III da obra *Things Hidden Since the Foundation of the World*, como já referimos, onde o desejo é tido como um processo da mimese que sem escape leva à rivalidade, em especial, no mundo moderno: «o desejo pode, de facto, ser definido em termos similares, como um processo de mimese que envolve indiferenciação».¹³⁸ Esta indiferenciação — coletiva — que já em *Violence and the Sacred* era tida como o principal obstáculo para a continuidade da sociedade, aparece-nos agora de novo. Girard diz mesmo que o desejo é um processo de imitação que envolve indiferenciação¹³⁹ e que o processo de reunificação da sociedade é, nada mais, nada menos, do que a reunificação através da vítima, ou seja, o tão celebrizado mecanismo do bode expiatório. O que se altera no processo histórico não é o plano social, mas antes o modo como o desejo — e referimo-nos em particular ao desejo mimético — é tido e estabelecido nas sociedades. É esta a profunda alteração que o desejo sofre. Existe, pelo menos, um conjunto de dez pontos na obra *Things Hidden*¹⁴⁰ que clarifica o desejo em Girard:

1) O desejo é distintivamente um fenómeno humano. Originando-se na mimese, separa o homem da restante vida animal instintiva e transcende a própria mimese. 2) De acordo com esta definição de desejo, ter-se-á de considerar que a mimese opera ao nível dos processos de hominização. O autor reconhece que ao longo do processo de hominização dá-se

¹³⁴ Vide René GIRARD, *Evolution and Conversion*, pp. 234-267.

¹³⁵ A respeito da Modernidade e Sentido da História, vide Miguel Dias da COSTA, *O Desejo como História - O Sentido da Cultura Humana em René Girard*, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2005, pp. 217-275.

¹³⁶ René GIRARD, *Things Hidden ...*, p. 283.

¹³⁷ Cf. René GIRARD, *Violence and the Sacred...*, p. 146: «We must understand that desire itself is essentially mimetic, directed toward an objet desired by the model.»

¹³⁸ René GIRARD, *Things Hidden...*, p. 287.

¹³⁹ Cf. René GIRARD, *Things Hidden...*, pp. 287-288.

¹⁴⁰ Cf. René GIRARD, *Things Hidden...*, Livro III, pp. 283-393.

uma reorganização profunda, com marcas nitidamente antropológicas das funções miméticas. O que permite a reorganização das estruturas miméticas? Girard afirma que, apesar de este ser um processo infinitamente lento, este é um trabalho de reprocessamento de simbólicos e efeitos miméticos realizados em simultâneo. Desta maneira, neste processo de hominização, o homem trouxe duas coisas dos seus antepassados: «a habilidade de olhar para a outra pessoa, o duplo mimético, como um alter-ego e a capacidade de correspondência de estabelecer um duplo dentro de si próprio, através de processos como a reflexão e a tomada de consciência».¹⁴¹ 3) O desejo transgride as suas fronteiras no mundo moderno devido à perda dos limites culturais e permite assimilar, mais que qualquer outro momento no passado, grandes doses de indiferenciação. É esta a «força do mundo moderno», que comporta um certo grau de indiferenciação, como já referimos, que nunca tinha ocorrido na História. 4) O mundo moderno libertou o desejo mimético. 5) Este desejo (liberto) é canalizado numa direção mais competitiva e, sobretudo, criativa. Porém, leva a conflitos estéreis (sem o sentido de integração social de outrora) que não produzem hoje significado. 6) As crenças, os mitos, os tabus levantam uma falsa consciência deste desejo, isto é, são operantes da *méconnaissance* necessária para que os sacrifícios sejam funcionais, mas que hoje já não possuem o mesmo caráter de ocultação (dando lugar às leis, por exemplo). 7) As vítimas (do desejo e, conseqüentemente, do sacrifício) graças aos mestres da suspeita — Marx, Nietzsche, Freud, e também Girard, por nos darem a chave de leitura sobre os mecanismos «ocultos» e realizarem leituras críticas sobre diferentes aspetos em distintas áreas — são hoje tidas como omnipresentes. Ao longo dos tempos, a vítima omnipresente tem sido esquecida graças aos mecanismos sacrificiais, mas agora este processo está exausto. A vítima é hoje mais transparente e menos efetiva — e diz-nos Girard — «é proporcionalmente mais e mais temida no campo da política e da sociologia».¹⁴² 8) Segundo Girard, no pensamento moderno, existe uma mística da transgressão que não nos ajuda a pensar de modo diferente o desejo e que nos faz recuar. A este propósito, Lacan relembra onde o desejo é coprodutor das leis e diz que «mesmo os pensadores mais ousados não tiveram a ousadia de reconhecer que a proibição foi uma função protetora no que toca aos conflitos.».¹⁴³ 9) Girard trata ainda a noção de *desejo metafísico*. Daquilo que o autor nos diz sobre este tipo de desejo depreendemos que este se refere àquele desejo que deixa de ter como objeto algo que o outro tem e que eu também quero ter, para ser o próprio desejo do Outro como tal: *ser ele!*

Em suma, Girard sustenta que todas as relações humanas são miméticas, evidenciando o dinamismo do desejo e referindo que «o desejo pode, de facto, ser definido em termos

¹⁴¹ René GIRARD, *Things Hidden...*, p. 284.

¹⁴² René GIRARD, *Things Hidden...*, p. 287.

¹⁴³ *Ibidem*

similares, como um processo de mimese que envolve indiferenciação». ¹⁴⁴ Como iremos ver, esse processo envolve o sacrifício da vítima e reforça uma nova coesão social. Porém, a atualidade, neste aspeto, funciona de maneira distinta da das comunidades arcaicas. ¹⁴⁵

Constatamos que Girard determina o seu conceito de *desejo* apoiado em duas premissas. A primeira está presente na obra *Things Hidden*, como já observámos e acabámos de ver. A outra premissa, menos sistematizada, pretende que o desejo seja o «verdadeiro sujeito da história», ¹⁴⁶ tese que não era estranha a Gabriel Tarde e que Miguel Dias da Costa, mais próximo de nós, também sublinha. Porém, parece-nos que o que Girard quer dizer, em parte, é que existe de um desejo liberto e original nas sociedades modernas — e *moderno* no sentido que Girard reconhece ¹⁴⁷ e não na aceção filosófica — diferente do desejo existente nas comunidades arcaicas, nas quais existia o mecanismo do bode expiatório que conseguia colocar um fim às tendências agressivas. ¹⁴⁸ Ao mostrar a dinâmica do desejo, no livro III de *Things Hidden*, Girard parece já apontar, como o dirá noutras obras, para a ideia do desejo como principal motor da História e criador de cultura.

Girard usa o conceito de *desejo* numa multiplicidade de sentidos, mas poderíamos já sintetizar três tópicos que determinam fundamentalmente alguns destes sentidos que se apresentam na obra:

1. Todo o desejo mimético tem origem no Outro.
2. Todos os conflitos, denominados de rivalidade mimética, têm origem no desejo mimético.
3. O mecanismo do bode expiatório é a origem do sacrifício e funda a cultura humana, sendo a religião necessária à evolução humana para controlar a violência que surge ou que pode surgir com a rivalidade mimética.

Assim, vemos que a teoria mimética é, na verdade, uma teoria dos conflitos, ¹⁴⁹ na qual a tónica é sempre colocada no desejo, ou antes, no sujeito que deseja. Girard nunca concebe o Homem sem desejo, isto é, o desejo é congénito ao homem e o seu projeto existencial depende deste. A rivalidade mimética é a base de todo o conflito, o qual tem origem no desejo, mas ela é mais que isso. É esta rivalidade que, no seu desenvolvimento,

¹⁴⁴ *Ibidem*

¹⁴⁵ Cf. René GIRARD, *Things Hidden...*, pp. 283-299.

¹⁴⁶ René GIRARD, *Deceit, desire and the novel...*, pp. 166-7.

¹⁴⁷ Considerando o entendimento que Girard faz de «modernidade», podemos afirmar que esta noção surge com a insuficiência sacrificial ocorrida no fim da Grécia Antiga, bem como com a progressiva desocultação das estruturas fundamentais que regulavam a estrutura social, com a imagem de Jesus. Sempre que se refira «modernidade», situar-nos-emos no sentido que Girard lhe atribui. Sempre que tal não ocorra, daremos conta disso ao leitor, e falaremos ainda, de modo mais aprofundado, a este propósito adiante no nosso texto.

¹⁴⁸ A este propósito, vide Miguel Dias da COSTA, *O Desejo como História...*.

¹⁴⁹ Cf. Wolfgang PALAVER, *René Girard's Mimetic Theory*, Michigan State University Press, Michigan, 2013, p. 33.

origina a violência presente ao longo de toda a História. O que é interessante ver é que Girard, ao radicar tudo no desejo, cria, como Eric Gans observa, uma nova antropologia — denominada «antropologia generativa». Esta teoria antropológica, graças ao comportamento imitativo da espécie humana, reclama que a linguagem humana é um evento singular e a história do homem é genética ou generativa, isto é, esse desenvolvimento decorre do desenvolvimento da linguagem.¹⁵⁰ Quer isto dizer, por outras palavras, que a *mimesis*, enraizada na animalidade, e sendo transcendida pelo desejo, constitui um princípio da explicação para a origem de todas as culturas, como Girard e Gans referem. Esta origem das culturas, onde a linguagem é o motor de arranque, é alimentada e sustentada pela mimese, pelo desejo. É neste desejo mimético que, ao transformar-se em rivalidade no conflito entre os diversos sujeitos da sociedade, que a rivalidade mimética é desencadeada e se perfilam reestruturações miméticas, desencadeando a *mimesis de aquisição*. A violência interna — «todos contra todos» — faz com que a sociedade colapse. Assim, progressivamente, essa *mimesis de aquisição* — a violência de todos contra todos — ter-se-á necessariamente de centrar numa única vítima — o bode expiatório — levando à *mimesis de antagonismo* ou, por outras palavras, à agressão de todos contra um.¹⁵¹ É esta passagem de *todos contra todos* para *todos contra um*, que se compreende como a unanimidade violenta, que origina a primeira instituição humana — o sacrifício — levando à sacralização da violência e à persistência de um fenómeno intemporal: o mecanismo do bode expiatório, do qual nos ocuparemos agora.

2.3. O «MECANISMO DO BODE EXPIATÓRIO»

Quando, em 1947, Merleau-Ponty escreveu que a «violência pode fundar cultura, o terror pode preservar estabilidade, a unanimidade criada pelo sacrifício de um bode-expiatório pode tornar-se tão completa que inclui mesmo a própria vítima»¹⁵² estaria talvez longe de imaginar que, no séc. XXI, esta afirmação ganharia o significado que hoje tem à luz da teoria mimética. Porém, a ideia de um mecanismo vitimário, que dá lugar à sacralização da violência e à transformação da violência de todos contra todos, até à violência unânime, é uma ideia que não é original em Girard. Antes pelo contrário. A violência está incluída nas mais profundas ideias políticas desde o início dos tempos - veja-se as tradições hindus, como

¹⁵⁰ Cf. Eric GANS, *The origin of language: A Formal Theory of Representation*, University of California Press, California, 1981, pp. 29- 59 e *vide* ainda Eric GANS, *The End of Culture: Towards a Generative Anthropology*, University of California Press, California, 1985.

¹⁵¹ Cf. Miguel Dias da COSTA, *O Desejo como História...*, p. 108.

¹⁵² Merleau PONTY, *Humanism and Terror* *apud* Joseph BOTTUM, «Girard among the Girardians» In: *First Things*, Março 1996. Disponível em: <<http://www.firstthings.com/article/1996/03/005-girard-among-the-girardians>> [consultado em julho de 2015].

os Vedas¹⁵³ - e a atualidade continua a não ser exceção. Embora de forma diferente, a violência está hoje possivelmente mais presente do que outrora.

Na sua obra, Girard testemunha, sobretudo a partir de *Violence and the Sacred*, a importância da existência do mecanismo do bode expiatório para a subsistência do todo social. Assim, a sua teoria torna-se não apenas importante do ponto de vista antropológico e psicológico, como já fomos evidenciando, mas igualmente do ponto de vista da sociologia e, até mesmo, da própria filosofia, sobretudo de uma filosofia da cultura. Girard mostra como é que as sociedades arcaicas se desenvolvem, testemunhando a existência de uma violência primordial a partir do desejo mimético que posteriormente se desenvolve como rivalidade mimética. Apesar de Girard partir da Literatura para tratar inicialmente os aspetos miméticos e definir o desejo mimético, verificamos que o autor tem os pés bem assentes na Sociologia — com Durkheim, Frazer, entre outros — quando trata da problemática do mecanismo do bode expiatório — e autores como Roger Caillois, Gabriel Tarde, Mircea Eliade contribuem, de uma ou outra maneira, para a sua investigação: apesar de não os referir abundantemente nos seus textos, é possível dar conta destes autores nas suas entrevistas.¹⁵⁴

Girard mostra que a religião e a violência estão tão relacionadas como se de duas peças do mesmo puzzle se tratassem, não se estabelecendo qualquer ruptura fundamental, ou mesmo estrutural, entre uma e outra. A violência deriva da religião¹⁵⁵ e a teoria mimética vive de uma «simples intuição»: ¹⁵⁶ o mecanismo do bode expiatório. Este mecanismo caracteriza-se por ser um mecanismo de expulsão unânime de uma vítima, conseguindo reestabelecer de novo o equilíbrio social quebrado. Todavia, sabemos bem que, hoje, este registo quase mitológico, que resultava nas sociedades arcaicas, mostra não ser tão eficaz nas nossas sociedades contemporâneas, altamente individualizantes, mas simultaneamente indiferenciadoras, que produzem violência, embora já não excluam nem sacrifiquem seres humanos de modo claro e cruento — ou talvez sim... Vamos por partes: em primeiro, analisamos a estrutura do mecanismo do bode expiatório nas sociedades arcaicas para, de seguida, entendermos o colapso desta estrutura e o surgimento de estruturas substituidoras deste sistema nas sociedades atuais e, simultaneamente, alertar — *caute!* — para a necessidade de nos interrogarmos sobre algumas afirmações que proliferam no seio da teoria mimética: será a nossa sociedade, de facto, mais individualizante quando hoje existe uma «concertação social», nunca antes tida nas sociedades anteriores ao séc. XX? Como conciliar estas afirmações com a dimensão social e política da modernidade girardiana? Ou por outras palavras, com o fim do registo mitológico? Ou estas afirmações serão inconciliáveis?

¹⁵³ Acerca do sacrifício presente nos Vedas, Cf. René GIRARD, *Sacrifice*, pp. 1-29.

¹⁵⁴ Cf. René GIRARD et al., *Evolution and Conversion ...*, Cap. 2 «“A Theory by Which to Work:” The Mimetic Mechanism», pp. 56-95.

¹⁵⁵ Cf. Mark JUERGENSMEYER, Margo KITTS, Michael JERRYSON (Ed.), *The Oxford Book of Religion and Violence*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 365.

¹⁵⁶ Wolfgang PALAVER, *René GIRARD's Mimetic Theory...*, p. vii.

O mecanismo vitimário, apesar de ser extremamente complexo, pode ser reduzido à relação entre o desejo mimético, o estabelecimento da cultura («aquilo que deve ser feito»), e a partir deste, o desencadeamento de rivalidades miméticas no seio da sociedade e a fundação do religioso. Estas são as «coisas escondidas desde a fundação do mundo» que Girard põe a descoberto.¹⁵⁷ Na obra *Deceit, Desire and the Novel* Girard, utilizando Cervantes e Flaubert, o autor descreve, como já vimos, a propósito da triangularidade do desejo, o que entende por mediação externa e interna. A primeira, a mediação externa, verifica-se «quando a distância é suficiente para eliminar qualquer contacto entre as duas esferas de possibilidades nas quais o mediador e o sujeito ocupam os respectivos centros». Por sua vez, a mediação interna está presente quando «esta mesma distância é suficientemente reduzida para permitir que estas duas esferas penetrem uma na outra mais ou menos profundamente»¹⁵⁸. Isto significa que a mediação interna é quando o mediador e o sujeito ocupam o mesmo espaço e que a mediação externa é quando um e outro, apesar de embebidos no espírito de rivalidade (mimética), não ocupam o mesmo espaço, originando apenas uma rivalidade a que poderíamos chamar de virtual. Girard diz-nos que, quando Scheler se refere à inveja, aos ciúmes e a rivalidade como formas de “ressentimento”, nada mais é do que dar nomes à mediação interna, utilizando para tal outros termos.¹⁵⁹

Ao estabelecer-se a ligação entre o sujeito e o objeto, cria-se uma rivalidade para com o mediador. Assim, o sujeito é cada vez menos capaz de desistir desta rivalidade porque deseja incessantemente o (inalcançável) objeto. Tudo se torna claro quando damos conta de que o rival deste desejo é, por sua vez, o mediador, ou seja, quem me apresenta o objeto que agora desejo é quem agora pretendo aniquilar. Além disso, a hierarquização deste desejo, transformada em rivalidade, faz com que o desejo, inicialmente projetado no objeto, mesmo com o desaparecimento deste objeto, não deixe de existir. Com a ausência do objeto, a rivalidade não cessa e o desejo assume caráter metafísico: quando eu quero ser o próprio mediador.¹⁶⁰ Esta é a conclusão que Girard tira ao ler na literatura a origem quer do desejo mimético, quer da sua triangularidade.

Cervantes, Proust, Flaubert¹⁶¹ ensinaram a Girard a possibilidade de ver a mentira escondida por detrás de desejos que se queriam espontâneos. É na natureza imitativa do desejo que surge a rivalidade já destituída de objeto para desejar, mas que continua a desejar. Esta rivalidade mimética ocupa Girard já não na obra *Deceit, Desire and the Novel* mas na obra *Violence and Sacred*, e, ainda, em *Things Hidden Since the Foundation of the World*.

¹⁵⁷ Cf. René GIRARD, *Things Hidden ...*, página?

¹⁵⁸ René GIRARD, *Things Hidden...*, p. 9.

¹⁵⁹ René GIRARD, *Things Hidden ...*, p. 12.

¹⁶⁰ Vide René GIRARD, *Things Hidden...*, «From Object Rivalry to Metaphysical Desire», pp. 294-298.

¹⁶¹ Cf. René GIRARD, *Deceit, Desire and the Novel...*, p. 16.

Tendo analisado a estrutura triangular do desejo no início da obra *Violence and Sacred*, podemos ver pela primeira vez na obra de Girard um capítulo elucidativo sobre o sacrifício e um passo importante dado na sua obra, ao abandonar autores da literatura moderna e contemporânea. Esta obra — *Violence and the Sacred* — mais amadurecida, é central e mostra a partir da mitologia, mormente da tragédia grega, as origens violentas da cultura humana. Girard refere que «a violência é a força divina que toda a gente tenta usar para os seus propósitos e que acaba por usar toda a gente para o seu propósito».¹⁶² A violência sai vitoriosa face a quem a enfrenta e é omnipresente em todos os registos sociais. O sacrifício, por sua vez, na tentativa de a reconduzir para processos de criação de ordem ao estabelecer nova ordem social, pretende mostrar o modo como esta violência pode criar sentido e não ter apenas uma projeção negativa na sociedade.

O início do livro mostra de imediato uma dualidade presente no ritual do sacrifício: a parte legítima e, por isso, pública, e a parte ilegítima que se não se mostra. Não é por acaso que a tragédia grega, onde Girard vai beber a sua conceção de sacrifício, socorrendo-se também de autores como Henri Hubert e Marcel Mauss, é exemplar na visão entre a permissão e a proibição. Ainda que o sacrifício possa parecer, em certo sentido, uma atividade criminal (violência criminal), podemos dizer que não existe qualquer tipo de *violência* que não seja reduzida ao sacrifício,¹⁶³ mas este deve conter sempre um elemento de *mistério*,¹⁶⁴ distanciando-o assim do assassinato. É este *mistério* que cria a possibilidade do sacrifício se constituir como a primeira instituição social humana que possibilita, não apenas a vivência da sociedade, mas a expulsão de uma vítima (simbólica). Recordemos a tragédia grega, em especial o caso de Édipo, no ciclo que vai de *Édipo Rei* ao *Édipo em Colono*.

O sacrifício, na sua forma ritual e dotado de simbolismo, possibilita que uma vítima (inocente) pague a dívida por toda a comunidade (culpada), diz-nos Joseph de Maistre.¹⁶⁵ É isto que também nos mostra a tragédia grega e o que nos diz particularmente a figura de Édipo. Inicialmente culpado por todo o mal da comunidade, Édipo é banido dela e volta triunfante: a vítima sacrificada é santificada. Porém, a visão de Girard é distinta e afirma que a sociedade não pretende no sacrifício atribuir este carácter moral - entre a inocência e a culpabilidade - mas sim encontrar uma vítima "sacrificável".¹⁶⁶ Ainda que pareça um pormenor sem importância, a figura desta vítima sacrificável terá importância quando, na IIª parte, nos detivermos na visão «moderna» do sacrifício e nas crises miméticas que ocorrem na contemporaneidade.

Girard afirma que a violência não deve ser negada, nem ignorada, mas o autor também reconhece a possibilidade de existir uma substituição desta vítima sacrificável dando

¹⁶² René GIRARD, *Violence and Sacred...*, p. 144.

¹⁶³ René GIRARD, *Violence and Sacred...*, p. 1.

¹⁶⁴ Mistério no sentido de *mysterium*, isto é, celebração de um rito integrador.

¹⁶⁵ Joseph de MAISTRE *apud* René GIRARD, *Violence and the Sacred...*, p. 4.

¹⁶⁶ René GIRARD, *Violence and Sacred...*, p. 4.

exemplos históricos: por um lado, a história de Caim e Abel¹⁶⁷ e, por outro, a cena na qual Jacob recebe a bênção de seu pai Isaac¹⁶⁸. Em ambos os casos, dá-se uma substituição sacrificial da vítima inicial e, neste tipo de substituição, Girard reconhece uma certa perda de sentido, referindo mesmo que esta substituição envolve um determinado grau de mal-entendido. A vítima, que é substituída no rito, não deve ter a plena consciência desta substituição pois, caso contrário, o rito sacrificial – todo o sacrifício – perde o seu sentido. Rejeitando as visões de Lévi-Strauss, que considera, em *La Pensée sauvage*,¹⁶⁹ que o sacrifício não tem uma base na realidade, Girard aponta que o sacrifício é efetivamente um ato real e, como nos diz Dupuy, esta hipótese é morfogenética, pois explica através deste mecanismo a origem de todas as formas culturais.¹⁷⁰

Assim, no que ao sacrifício diz respeito, a proposta girardiana mostra:¹⁷¹

1. A existência de uma vítima sacrificável, ao invés da existência de uma vítima culpada e de um todo inocente como outros autores sublinham.
2. Que a visão de Lévi-Strauss acerca do rito sacrificial fica em causa, pois o sacrifício é para Girard um ato existente (real).
3. Que todo o sacrifício tem um certo grau de *méconnaissance* de uma não-compreensão obrigatória para que o caráter morfogenético do sacrifício exista *de facto*.
4. Que o aspecto religioso do sacrifício é um fator fundamental desta *méconnaissance* e que sem a presença dos deuses que ordenam o sacrifício, este perderia a sua função. Apesar desta visão, Girard refere igualmente que temos de tecer esta abordagem pelo crivo da examinação crítica (quebrando assim com o formalismo de Hubert e Mauss).
5. Que o sacrifício detém um papel fundamental e real nas comunidades arcaicas e a substituição de uma vítima envolve toda a comunidade.
6. Que «o sacrifício serve para proteger a comunidade inteira da sua própria violência. E solicita a comunidade inteira para escolher vítimas fora de si».¹⁷² Podemos ler nesta afirmação o sacrifício enquanto ato social e a sua importância de uma violência unânime contra uma vítima. Essa vítima terá de ser simultaneamente pertencente à própria comunidade (princípio de similitude), mas de igual modo como não tendo uma função fundamental no seio desta

¹⁶⁷ *Génésis*, 4 e *Génésis*, 25.

¹⁶⁸ Cf. René GIRARD, *Violence and Sacred...*, pp. 4-5.

¹⁶⁹ Cf. Claude LÉVI-STRAUSS, *The Savage Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 1966 *apud* GIRARD, *Violence and the Sacred...*, p. 6.

¹⁷⁰ Cf. Miguel Dias da COSTA, *O Desejo como História...*, p. 132.

¹⁷¹ A propósito destas relações considerámos sobretudo a obra René GIRARD, *Violence and the Sacred*, pp. 1-39; René GIRARD, *Things Hidden Since the Foundation of the World...*, em especial o livro III (pp. 283-393) e a obra René GIRARD, *Rota Antiga dos Homens Perversos*, Editora Paulus, São Paulo, 2009, pp. 79-173.

¹⁷² René GIRARD, *Violence and Sacred...*, p. 8.

comunidade — e não suscitar atos de vingança (princípio de diferença),¹⁷³ isto é, a vítima como *phármakon* das rivalidades sociais.

7. Que o sacrifício é uma mediação entre um sacrificador e uma divindade.
8. A emergência de uma nova comunidade, destituída das estruturas sacrificiais, começa a vislumbrar-se na Grécia Antiga onde, face a uma teocracia arcaica, começa a emergir um novo modelo «moderno» (no sentido de Girard), baseado em leis.
9. Que a função do ritual, na lógica do sacrifício, é a de purificar a própria violência e, de igual modo, podemos afirmar que a violência e o sagrado são inseparáveis.
10. Que a modernidade — girardiana — perde, como observaremos, o poder simbólico do sacrifício e perde-se a distinção entre violência sacrificial e violência ilegítima.
11. Que face à perda de distinção entre violência sacrificial e violência ilegítima e a desocultação do mecanismo sacrificial, graças à figura de Jesus, o registo sacrificial deixa de ser possível.

Deste modo, vemos a importância do sacrifício na teoria mimética e, igualmente, o seu carácter metamórfico no processo histórico. Poderíamos dizer que, face à religião e no desenvolvimento histórico das sociedades, o sacrifício deixa de ter um papel fundamental e a sua perda de sentido deve-se a dois fatores essenciais. O primeiro, já referido anteriormente, é o facto de no mundo moderno, que em Girard é distinto da divisão comumente aceite em Filosofia,¹⁷⁴ e que é antecipada no final da Grécia Antiga, não existir jamais a *méconnaissance* necessária para a função sacrificial e o segundo fator é a perda de sentido que o sacrifício tem quando se substitui a vítima. Desta conclusão, resulta uma intuição fundamental que Girard tem já bem presente: o sacrifício não tem, na «modernidade», a capacidade de criar o que quer que seja. O sacrifício já não produz sentido. Além disso, o Cristianismo antecipa em certa medida a modernidade, como daremos conta, assim como contribui para a impossibilidade da *méconnaissance*.

Assim, esta perda de sentido do sacrifício arrasta consigo novos problemas e, ao invés de os solucionar, acirra-os e, mais do que isso, multiplica-os. Essa crise mimética, a que iremos progressivamente dando voz, transporta as sociedades para registos não-sacrificiais e a própria sociedade não dá resposta à impossibilidade sacrificial que ela ganha. Sabemos que o homem faz sempre vítimas. A História é o melhor testemunho disso. Se «das vítimas não reza a história», expressão sobejamente conhecida, é como fazedor de vítimas que o Homem se desenvolve. Já sabemos que o mimetismo está presente na origem de todas as culturas.¹⁷⁵ Será que se o Homem parasse de imitar, todas as formas culturais desapareceriam? Mas será

¹⁷³ Cf. René GIRARD, *Violence and Sacred...*, p. 42.

¹⁷⁴ Considerando a relação que GIRARD faz entre Modernidade e a insuficiência sacrificial que ocorre no fim da Grécia Antiga, e a desocultação das estruturas fundamentais com a imagem de Jesus, sempre que referirmos «Modernidade» queremos significar o sentido que Girard lhe atribui. Sempre que tal não ocorra daremos conta disso.

¹⁷⁵ Cf. René GIRARD, *Things Hidden...*, p. 7.

isto possível? Associemos ainda uma outra dimensão: se o homem parasse de imitar e de criar vítimas existiriam formas culturais? Ou não podemos separar a imitação da violência e, por conseguinte, associarmos mais tarde o papel da religião a esta violência? Se esta relação parece de facto um salto mortal para o abismo, ela ganhará sentido quando falarmos da crise mimética e, mais ainda, quando reconhecermos a invenção do sagrado a partir do mecanismo do bode expiatório.

CAPÍTULO 3

CRISE SACRIFICIAL E REVELAÇÃO EVANGÉLICA SAGRADO, RELIGIÃO E VIOLÊNCIA

Existem pelo menos cinco pontos fundamentais em variadíssimos registos mitológicos que apontam para a necessidade da morte ritual de um «bode expiatório»:

1. Caos, falta de ordem, falta de diferenciação, diluição das barreiras entre os membros da comunidade.
2. Acusação unânime de um bode expiatório.
3. O bode expiatório é declarado culpado («provas» que evidenciam a situação).
4. O bode expiatório é convencido, morto ou banido.
5. A ordem é reestabelecida.¹⁷⁶

Este esquema, aparentemente linear, assenta numa importante noção, que é fundamental: o *sagrado*. Introduzimos pela primeira vez este termo — respeitante à religião — e fizemos questão de até aqui o evitar e não desenvolver, diríamos mesmo, a fim de, em primeiro lugar, dar conta de um suposto estatuto epistemológico da teoria mimética e agora dar voz à sua ligação com o sagrado e a religião. É o sacrifício que «inventa» o sagrado (*sacer*, isto é, separado)¹⁷⁷ e, a partir desta relação, violência e sagrado caminham lado a lado e não mais se separam.¹⁷⁸ Se é a indiferenciação do corpo social que leva ao ritual do sacrifício,

¹⁷⁶René GIRARD, *Violence and Sacred ...*, p. 18: «The more critical the situation, the more “precious” the sacrificial victim must be».

¹⁷⁷ Cf. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Life and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998, pp. 71-112.

¹⁷⁸ Cf. René GIRARD, *Violence and Sacred...*, Cap. 3.

este introduz, se considerarmos a sua eficácia, uma diferenciação no meio social e conduz ao re-estabelecimento da ordem. Porém, para tal acontecer, deverá existir a certeza de que a parentela e, sobretudo, quem está mais próximo da vítima — a família, por exemplo — não tem a capacidade de vingar o ato unânime do corpo social pois, caso tal aconteça, a ordem será novamente quebrada e, mais grave ainda, o corpo social desintegrar-se-á de modo a que não poderá voltar a unir-se, pois existirão atos de vingança e o mecanismo pelo qual a estrutura da sociedade é desocultado. Perante isto, já vimos que uma das possibilidades é a substituição da vítima inicial por uma outra em que não haja a possibilidade de vinganças - um estrangeiro, por exemplo. Porém, por outro lado, esta vítima substituta deve deter sempre características que a identifiquem como pertencente ao grupo social, assim como ter alguma semelhança com a vítima que substitui¹⁷⁹ — podemos dar como exemplo atualizante: as minorias étnicas integradas nas nossas sociedades. Deste modo, vemos, por um lado, que deverá existir similitude e, por outro, diferença. Contudo, e este é o segundo aspeto, para nunca existirem atos de vingança possível, deveremos considerar que o ato tido pelo corpo social é sancionado por algo superior ao corpo social: o sagrado. Assim, é esta estrutura, a par do social e da vítima, que compõem os atores principais do sacrifício e fazem dele a estrutura antropológica fundamental que impossibilita igualmente que a vingança seja devolvida à sociedade.¹⁸⁰ Girard afirma que «a violência é o coração e a alma secreta do sagrado».¹⁸¹ Tal como dissemos anteriormente, violência e sagrado são indissociáveis. Porém, a capacidade metamórfica que a violência sempre assume é camuflada pela apropriação sacrificial e pelo extraordinário mecanismo da maquinaria ritual.¹⁸² A vítima sacrificada é santificada. Este é o «triumfo» do mecanismo do bode expiatório e a sua função de *phármakon*¹⁸³ do corpo social. A vítima pode ser sacrificada sem existir um desejo de vingança ou morte, devido à existência de uma relação com o sagrado e porque este é inventado com o ritual do sacrifício. É a vítima que reconcilia a sociedade, como se de uma *katharsis* se tratasse e esta expulsão ou morte da vítima é o que possibilita a reconciliação do todo. Como diz Girard, «a violência chegará a um fim apenas depois de ter a última palavra e dessa palavra ser aceite como divina». A violência sacrificial é constituída como violência transcendental¹⁸⁴, descrevendo Girard esta violência transcendental na tragédia grega, desde *As Bacantes* até *Édipo Rei*. Em *Édipo Rei*, vemos mesmo o papel catártico da vítima e da violência transcendental: desconhecendo a sua condição de vítima, a sua própria tragédia, acaba ela mesmo por ser vítima e se escolher a si própria.¹⁸⁵

A crise sacrificial origina-se quando este mecanismo sacrificial já não é suficiente e não é capaz de garantir mais o seu poder de fármaco, ou melhor, quando o fármaco,

¹⁷⁹ René GIRARD, *Violence and Sacred...*, pp. 5-8.

¹⁸⁰ Cf. Alfredo TEIXEIRA, *A Pedra Rejeitada...*, p. 32 e René GIRARD, *Violence and Sacred...*, pp. 13-17.

¹⁸¹ René GIRARD, *Violence and Sacred...*, p. 31.

¹⁸² René GIRARD, *Violence and Sacred...*, p. 19.

¹⁸³ Cf. Márcio MERUJE, *A Violência como Phármakon*, pp. 30-47.

¹⁸⁴ Cf. René GIRARD, *Violence and Sacred...*, p. 134.

¹⁸⁵ Cf. *Idem*, Cap. «Dionysus», pp. 119-143.

lembrando a sua etimologia grega, não é mais remédio mas se tornou antes veneno. Deste modo, Girard descreve a crise sacrificial como sendo «o desaparecimento dos ritos sacrificiais, [e] coincidindo com o desaparecimento das diferenças entre a violência impura e a violência purificante».¹⁸⁶ Quer isto dizer, por outras palavras, que a crise sacrificial é a diluição das diferenças instauradas pelo rito sacrificial na heterogeneidade social e a incapacidade dessa violência existente, mas igualmente trazida pelo rito, de ter qualquer produção de ordem e de sentido. Girard reconhece que o desejo é reconduzido de modo distinto nas sociedades modernas, expressando essa alteração do desejo na obra *Things Hidden Since the Foundation of the World*.

Para além desta alteração do rito sacrificial, da passagem deste ritual à crise sacrificial, ou mimética, existe uma nova conceção do desejo: o modo como o desejo se diz a partir da modernidade. Girard sublinha que a modernidade está fundamentalmente marcada pela libertação do desejo mimético:

«A expansão do potencial humano que se esperava acabou por nunca ser o triunfo que eles esperavam. Ou o desejo libertado é canalizado numa direção competitiva, que enormemente criativa, é no seu fim desapontante ou simplesmente tudo acaba num conflito estéril e confusão anárquica».¹⁸⁷

Segundo Girard, esta libertação do desejo é marcada por uma crença fundamental de que todas as «pessoas modernas» têm. Essa crença é fundada na base de que o desconforto e o mal-estar são causados pelos tabus religiosos, pelas proibições culturais e, mais presente hoje que outrora, pela existência do sistema judicial repressor. Estas três crenças são fundamentais na sociedade moderna no que se refere ao lugar do desejo. Contudo, o autor rapidamente nos dá conta de que nada disto é verdade e que uma leitura mais atenta permite compreender que a *mimesis* se relaciona com esta conceção do homem moderno, pois quanto mais pessoas julgarem que realizam as utopias dos seus desejos, mais trabalham e reforçam o mundo competitivo que as sufoca. E isso não é culpa dos tabus, das crenças existentes, mas sim da sua conceção acerca do desejo.

Vemos que as crenças e os desejos são obstáculos externos que as sociedades arcaicas colocaram para impedir os efeitos desgastantes da *mimesis* mas, mais do que insuficientes nas sociedades modernas, eles deixaram de ocupar já qualquer lugar de proibição:

«O homem perdeu o tipo de obstáculo que é inerte e passivo, mas ao mesmo tempo benéfico e igual para todos - o obstáculo que por esta razão nunca pode realmente tornar-se humilhante ou incapacitante. No lugar deste obstáculo estabelecido pelas proibições religiosas, o homem teve de considerar cada vez mais com o tipo de obstáculo que é ativo, móvel e feroz - o modelo metamorfoseado num rival, interessado em o aniquilar pessoalmente e equipado para fazer tal.»¹⁸⁸

¹⁸⁶ René GIRARD, *Violence and the Sacred...*, p. 49.

¹⁸⁷ René GIRARD, *Things Hidden...*, p. 285. (Tradução nossa)

¹⁸⁸ Idem, p. 286.

O homem moderno esqueceu as proibições, substituiu esse esquecimento por um «poder» omnipresente e omnisciente e, chegámos assim, como nos diz Girard, a mais uma transposição mítica das estratégias da mimese contestando o trabalho de Foucault e a premissa na qual ele está assente, ao mesmo tempo que também nos diz que devemos recusar os bodes expiatórios de Nietzsche.

Devemos lembrar que «o desejo é endémico e não epidémico»,¹⁸⁹ assim como compreender que não podemos hoje caracterizá-lo da mesma forma que foi caracterizado pelas sociedades primitivas, pois a tradição judaico-cristã ajudou-nos a descortinar e desconstruir este desejo primitivo. O desejo hoje, mais que liberto, é fruto da crise mimética em si, pois a sociedade atual não funciona agora através dos mecanismos de *katharsis* do passado. É por esta razão que, sobretudo a partir da modernidade girardiana, o desejo à solta é o verdadeiro sujeito da história. Toda a história é uma história de desejos e a modernidade, com o advento do Cristianismo, deixou de nos conseguir salvar deste desejo. A consequente desconstrução de todos os mecanismos sacrificiais e catárticos que estruturam as sociedades perdeu-se com a modernidade. Hoje, os níveis do desejo, mais do que nunca, confundem-se entre o público e o privado — e talvez o virtual — evão desde o erotismo ao campo profissional, passando pela ambição intelectual, moda, etc.¹⁹⁰

É a partir da modernidade girardiana que se vislumbra um novo modo de conceber a *mimesis*. Já referimos a *mimesis* de apropriação e a *mimesis* da rivalidade.¹⁹¹ Assim, a *mimesis*, ao contrário do modo como se configurou nas sociedades arcaicas, nas sociedades atuais — a partir da modernidade, no sentido de Girard — funciona exatamente de modo oposto: não existem tabus que impeçam uma pessoa de retirar o que é reservado a outra, assim como não existem ritos de iniciação que preparem os indivíduos para viverem em comunidade.¹⁹² Girard encontra um problema fundamental, por exemplo, na educação, onde as crianças não são advertidas para os perigos latentes na imitação (em excesso), o que a par da libertação do desejo, se torna gravoso nas sociedades atuais: a não regulação do desejo, liberto, e sem princípios de regulação, quer sociais, quer religiosos. Ao socorrer-se de Gregory Bateson, Girard fala-nos de um *double bind* mimético. Assim, este *double bind* poder-se-ia traduzir como um *duplo vínculo* mimético onde dois sujeitos, ao estarem emocionalmente relacionados desencadeiam simultaneamente relações contraditórias. Girard dá-nos o exemplo de uma mãe que, em total linguagem de amor e em completa devoção, fala com o seu filho. Ambos, inconscientemente, desenvolvem comportamentos antagónicos, ou seja, inconscientemente, caminham em rumos opostos. Invariavelmente, esse discurso leva ao conflito e a uma má interpretação do diálogo: «tido como modelo, imita-me; como rival, não

¹⁸⁹ *Idem*, p. 288.

¹⁹⁰ Cf. René GIRARD, *Things Hidden...*, p. 288: «Desire is the mimetic crisis in itself; it is the acute mimesis rivalry with the other that occurs in all the circumstances we call "private", ranging from eroticism to professional or intellectual ambition.»

¹⁹¹ Cf. René GIRARD, *Things Hidden...*, pp. 290-298.

¹⁹² Cf. *Idem*, p. 291.

me imites». ¹⁹³ É neste sentido que Girard mostra a situação monstruosa da vítima, da relação, da dificuldade de comunicação, do processo de imitação e da rivalidade de um modo geral, ancorando-se da teoria de Bateson, sobretudo marcada por uma análise psicológica e psiquiátrica.

A modernidade preocupa-se sobretudo com a vítima, ainda que se caracterize igualmente por uma desaglutinação do plano social, individualizante, como já apontámos e que ainda vamos tratar em particular, mas, em especial, a situação monstruosa daquela (vítima). Assim, essa monstruosidade é mais uma profunda alteração para com as sociedades sacrificiais. Mais do que preocupar-se com a vítima, o mundo moderno caracteriza-se por uma consensual alteração para com a vítima do mundo arcaico. Em termos globais, a modernidade caracteriza-se por um profundo processo de individuação do homem, onde o sujeito e o conjunto dos seus valores rivalizam com os valores outrora coletivos. Ao nível religioso, a Reforma trouxe uma nova experiência religiosa, mais diversa e criativa. Ao nível da Economia, o liberalismo e ao nível político, a progressiva afirmação do Estado, bem como todas as inovações tecnológicas e científicas fizeram com que o homem se visse como um homem novo, distante dos registos coletivos e profundamente sacrificiais que outrora caracterizavam sobretudo o plano social - e, conseqüentemente, também religioso, político e económico.

Assim, a vítima moderna é uma vítima que já não se liga ao plano coletivo. Contudo, não se pense que esta nova era moderna é menos violenta. Antes pelo contrário. No mundo moderno, a indiferenciação prolifera e a conseqüente dessacralização desarma os antigos sistemas, nos quais a violência se alicerçava. Todavia, esta aparente indiferenciação não leva a que se perca o sentido da vítima. Nenhum outro período da história, como afirma Girard, ¹⁹⁴ se caracterizou por falar da vítima tanto como hoje, sobretudo da preocupação *em ser vítima*.

No seu livro *I see Sathan Fall Like Lightning*, que na prática é uma apologia do Cristianismo, ¹⁹⁵ antes de reconhecer a preocupação moderna acerca das vítimas, Girard refere que o poder inerente da vítima aos olhos da comunidade existe apenas se existir um lapso entre a seleção da vítima e o ato do sacrifício, podendo acontecer que o lugar da vítima seja preenchido por outras pessoas. O que está em causa é a realização e a eficácia do sacrifício. Além disso, no lugar da vítima, poderá estar um «Jesus» que ocupando este lugar, *desoculta as coisas escondidas desde a fundação do mundo*, ou seja, o desejo mimético e o modo como se estrutura o mecanismo do bode expiatório, ao mesmo tempo que evidencia o carácter inocente da vítima que é sacrificada. «Deus» oferece-se para ser vítima, quebrando assim o mecanismo sacrificial, revelando, simultaneamente, todo o mecanismo pelo qual as

¹⁹³ René GIRARD, *Things Hidden...*, p. 291 e René GIRARD, *Violence and Sacred...*, pp. 156-157.

¹⁹⁴ René GIRARD, *I See Satan Fall Like Lightning*, Orbis Books, Maryknoll, 2001, p. 161.

¹⁹⁵ Alheada das polémicas intervenções de considerar René GIRARD ateu ou cristão está uma análise mais rica que, como já vimos, está diretamente relacionada com o seu percurso biográfico, o qual já apresentámos anteriormente no nosso texto.

estruturas sociais funcionavam até então. Assim, o poder mítico do mecanismo da vítima é subvertido.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Cf. René GIRARD, *I See Satan Fall Like Lightning ...*, p. xix.

II^a Parte

AS RAÍZES DA VIOLÊNCIA

CAPÍTULO 1

«UMA INTUIÇÃO FUNDAMENTAL»:

DESEJO, MIMETISMO E RELIGIÃO

Tentar compreender o fenômeno da violência humana é, por si só, uma colossal tarefa. O caráter metamórfico que sempre caracteriza a violência faz desta tarefa uma missão ainda mais complexa, mas igualmente fascinante, que nos leva a muitos caminhos possíveis e que coloca à investigação diversas aporias. Até aqui, vimos a teoria mimética à luz dos seus principais conceitos e fomos explicitando, como pudemos, a trilogia fundamental desta, ao mesmo tempo que procurámos evidenciar as suas implicações sociais e a ligámos, por fim, à dimensão da religião, a qual irá ter cada vez maior importância na ligação à dimensão social e política, até chegarmos a uma noção que teremos oportunidade de tratar com mais cuidado no nosso texto: a (suposta) imprevisibilidade da violência nas sociedades atuais.

Assim, a pretensa indissociabilidade entre violência e religião está patente na própria história do homem, v.g. nos primórdios da tradição védica. Se Girard tratou numa obra recente, *Le Sacrifice*,¹⁹⁷ da relação entre violência e religião nos Vedas, já há quase quarenta anos tinha realizado, na sua obra *Violence and the Sacred*, um estudo acerca do fenómeno da religião e da sua indissociabilidade da violência. O autor confirmaria que a violência está na génese do religioso¹⁹⁸ e, mais do que isso, a indissociabilidade entre a existência de sociedade e religião,¹⁹⁹ bem como a indissociabilidade entre o social e a violência.

¹⁹⁷ Cf. René GIRARD, *Sacrifice...*, 2011.

¹⁹⁸ René GIRARD, *Violence and Sacred...*, p. 32: «Violence is the heart and the secret soul of sacred».

¹⁹⁹ Cf. René GIRARD, André GOUNELLE, Alain HOUZIAUX, *Dieu, une invention?*, Les Editions de L'Atelier, Paris, 2007, pp. 55-76.

Se o mecanismo do bode expiatório foi proposto por Girard para compreender de modo radicalmente diferente o surgimento da cultura humana, é ainda mais importante insistir na tese de que a teoria mimética explica não apenas o surgimento da cultura humana, mas ajuda-nos a compreender o modo como a violência interna das sociedades se consegue conter dentro de limites, de modo a não exterminar toda a sociedade. Dado que antes da existência de uma forma institucional que consiga controlar a violência – uma sociedade sem religião formalizada – segundo Girard, apenas existe o desejo mimético e os homens são conduzidos por ele. Este desejo, por sua vez, progride exponencialmente, levando a um progressivo aumento da violência interna – endogâmica – e à consequente desagregação do grupo. Assim, segundo Girard, resulta desta escalada da violência interna um mecanismo homeostático de modo a conter esta violência contagiosa: o mecanismo do bode expiatório. A crise que é provocada pelo caráter mimético do desejo é resolvida também pelo caráter mimético do desejo e é nesta incessante circularidade que tem origem a espiral da violência mimética que, segundo Girard, é particular ao homem e o caracteriza como tal. Porém, se num primeiro momento da espiral da violência a escolha de um bode expiatório é puramente arbitrária, num segundo momento, quando deixa de existir esta arbitrariedade, o mecanismo do bode expiatório torna-se civilizado. Isto é, se num primeiro momento o grupo encontra aleatoriamente o modo de funcionamento do mecanismo do bode expiatório, num segundo momento, o mesmo grupo encontra, de modo formalizado, o mesmo mecanismo como resolução da violência. Sendo assim capaz de reconhecer neste mecanismo uma primeira instituição formal, unificante e potenciadora do aparecimento da cultura humana.

A consequente formalização do outrora arbitrário mecanismo do bode expiatório, a que Girard reconhece o papel fundamental na origem da cultura humana, encontra-se alicerçada num pilar fundamental que permite a formalização deste mecanismo: a centralidade e universalidade do fenómeno religioso, que não tinha sido ignorada por outros autores, em especial Mircea Eliade.²⁰⁰ A religião tem, como refere Girard, um papel fundamental na estruturação da sociedade e esse é o principal tema da sua obra *Violence and the Sacred*, na qual já se encontra amadurecida a ideia de desejo mimético - abordada e explorada em *Deceit, Desire and the Novel* - e destaca agora o modo como as sociedades, sobretudo o que Girard entende por sociedades primitivas, se estruturavam a partir do mecanismo do bode expiatório. Na religião, sobretudo na religião cristã, será também fundamental a exploração de um novo conceito: o de *revelação* ou, melhor diríamos, o de *apocalipse* - considerando a sua raiz etimológica - e a resolução da crise mimética como

²⁰⁰ Vide Gabriel ANDRADE, María Susana CAMPO-REDONDO, «“Tiempo Cíclico” en la obra de Mircea Eliade e René GIRARD» In: *Estudio - Utopia e Praxis Latinoamericana*, Ano 7, n.º 17, Junho 2002, pp. 9-35. Disponível em: <www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2733886.pdf> [consultado em julho de 2015]. Vide ainda a propósito de Mircea Eliade: Mircea ELIADE, *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 2002; Mircea ELIADE, *História das Crenças e das Ideias Religiosas II*, Rés Editora, Lisboa, 1989.

vemos no terceiro momento da sua obra em *Things Hidden since the Foundation of the World*.

Assim, existe na obra de René Girard o que João Cezar de Castro Rocha²⁰¹ apelida de três intuições fundamentais. As três primeiras obras de Girard desenvolvem cada uma destas intuições e a relação existente entre elas.

A primeira intuição girardiana, presente em *Deceit, desire and the novel*,²⁰² mostra que o desejo humano é fundamentalmente mimético ou imitativo, isto é, não se deseja de modo espontâneo face a uma fonte de desejo subjetivada autocentrada ou autónoma. O desejo nunca é próprio - não se deseja do modo romântico como se pensa, mas deseja-se sempre de modo a imitar o desejo de outro. Nesta perspetiva, como referimos, o desejo que inicialmente nos aproxima do modelo no seu desenvolvimento temporal tornará este mesmo modelo rival do nosso desejo em virtude de ser impossível possuir o mesmo objeto, seja ele pertencente ao romance, o qual Girard encontra sobretudo na Literatura, como já vimos, ou mesmo metafísico, quando o objeto deixa de existir e a rivalidade não cessa. Além disso, Girard refere que este desejo mimético dá por conseguinte origem à chamada rivalidade mimética que é, por si só, contagiosa e «viral», não se confinando a relações individuais, mas também a relações interindividuais que originam a dependência do sujeito e da relação deste para com o outro.²⁰³ Esta primeira intuição comporta uma consequência: o caráter mimético do desejo é a causa primordial da violência humana, isto é, a violência surge como uma derivação não calculada do desejo. É por isto que, num primeiro momento, o outro se apresenta como modelo e na impossibilidade da posse do mesmo objeto se transforma em rival.

A segunda intuição, desenvolvida na obra *Violence and the Sacred*, expõe a resolução sacrificial da crise provocada pela rivalidade/desejo mimético. Apontado como alguns autores como o livro fundamental do pensamento de René Girard, esta obra apresenta a antropologia fundamental do seu pensamento, com destaque para o processo de aquisição cultural e decurso de hominização, bem como dá conta da consequente importância das leituras dos textos judaico-cristãos e da possibilidade de existir uma leitura não sacrificial do texto cristão. No terceiro livro desta obra, Girard desenvolve o que denomina por «psicologia interindividual» que, como já dissemos, é em Girard o princípio de relação do sujeito com os outros.

²⁰¹ Cf. João Cezar de Castro ROCHA, *Teoria Mimética: A Obra de René Girard*, Editora É Realizações, São Paulo, s/d. (no prelo).

²⁰² Nesta obra, Girard reconhece a existência de dois tipos de romance: o romance romântico e o romance romanescos e distingue-os ao longo da sua obra categorizando um conjunto de autores que se destacam em cada um destes romances. No romance romântico, o autor oculta a presença do modelo/mediador na determinação do objeto de desejo, ao passo que, no romance romanescos, aquele é revelado. Assim, no romance romântico o sujeito pensa-se autónomo. Cf. René GIRARD, *Deceit, Desire and the Novel...*, pp. 83-95.

²⁰³ Cf. VV.AA, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI..., pp. 25-35.

Por fim, a terceira intuição dá conta da importância do fenómeno religioso para a compreensão do mecanismo do bode expiatório pois, segundo Girard, as primeiras instituições culturais são sempre instituições religiosas.²⁰⁴ Na hipótese de João Rocha, este livro, apesar de continuar o projeto girardiano, evidencia também uma descontinuidade com a obra anterior de Girard – *Deceit, Desire and the Novel* – e uma profunda alteração no projeto girardiano. A terceira intuição diz respeito ao que Girard crê ser um elo indissociável: a leitura antropológica das escrituras judaico-cristãs tem como consequência a desmistificação do mecanismo do bode expiatório e revela a indissociabilidade entre a violência e o sagrado, e a possibilidade da sua superação. Essa ideia comporta a consequente necessidade de passar a existir um comportamento que atenda ao estatuto da vítima como vítima.²⁰⁵

Se no primeiro livro - *Deceit, Desire and the Novel* - o principal fio condutor é o reconhecimento do desejo mimético e a sua presença no mundo moderno – e *moderno* referindo-se de modo distinto, aqui, do mundo de Cervantes a Proust, portanto, da segunda metade do séc. XVI ao séc. XX – no segundo livro – *Violence and Sacred* – o fio condutor é a resolução sacrificial provocada pelo desejo mimético. Girard, em vez de analisar o mundo moderno, realiza um recuo temporal radical e trabalha os primórdios do fenómeno religioso e a primeira forma de sistematização para a solução da crise mimética.

Damos conta de que, tanto na primeira como na segunda obra, Girard trabalha com argumentos provenientes dos textos literários e nunca com factos históricos concretos (ordem da efetividade). Porém, a partir de *Things Hidden Since the Foundation of the World* – e sobretudo com a última obra *Battling to the End* – Girard começa a trabalhar predominantemente com factos e quadros históricos.

Apesar de bem atento ao fenómeno social e religioso, o *modus operandii* de Girard é de avanços e recuos para cada vez mais se aproximar do que denomina como *apocalypse*, sem nunca deixar de dar sentido próprio a termos idiossincráticos a que atribui distinto significado. Ao destacar a importância das «sociedades» primitivas e a sua distinção face as sociedades «civilizadas», em *Violence and the Sacred*, damos conta da diferença semântica que esses termos comportam, distanciando-se dos significados que a Antropologia ou Sociologia, ou até mesmo a Filosofia, lhes deram.

Apesar de *apocalypse* não se apresentar como um horizonte escatológico ou como «fim do mundo», como daremos conta na parte final (na relação com a suposta imprevisibilidade da violência), existem outros termos que são igualmente cunhados com sentido distinto. Quando o autor fala em sociedades «primitivas» refere-se às sociedades que ainda não possuem um sistema judicial formalizado. Essa distinção, como aponta João Rocha,²⁰⁶ não é tão pouco um juízo de valor, mas tão-só uma constatação histórica. Deste modo, em Girard, a

²⁰⁴ Cf. René GIRARD, *Things Hidden...*, Cap. 2.

²⁰⁵ Cf. João Cezar de Castro ROCHA, *Teoria Mimética: A Obra de René GIRARD...*.

²⁰⁶ Cf. *Ibidem*

diferença fundamental na forma de controlar a violência entre os tipos de sociedade é a inexistência, nas culturas primitivas, de qualquer sistema judicial externo aos agentes envolvidos no conflito e essa premissa constitui-se como a coluna vertebral da obra *Violence and the Sacred*. Isto é, a cultura humana só se torna possível quando formas externas de controlo da violência interna são desenvolvidas. Este controlo da violência precisa ser externo de modo a não contagiar as disputas tidas como internas, não podendo resultar este controlo de um modo interno. Assim, indo ao encontro do que foi dito até agora, o sistema judicial configura o monopólio institucional e estatal do controlo absoluto da violência — é aqui evidente a presença de Max Weber, apropriado aos fins que Girard pretende ou, por outras palavras, um modo mais racional de exercer a vingança e de colocar barreiras à violência social, por ser uma forma finita da violência (a vingança privada é uma forma infinita de violência).

A atualidade, bem longe e distinta dos sistemas de resolução sacrificial de outrora, mostra como os sistemas sacrificiais deixam de ser suficientes e, simultaneamente, evidencia novas realidades outrora desconhecidas. O século XXI, iniciado por um dos maiores atos terroristas da história, inaugura um novo lugar na história do homem, que Girard cita longamente no epílogo da sua última obra *Battling to the End*,²⁰⁷ onde a ilustração na capa da edição inglesa é exatamente a panorâmica junto às *Twin Towers* — curiosamente a versão original, em francês, apresenta uma imagem da explosão nuclear. Neste sentido, afirmando talvez a espiral de violência própria da Humanidade, este ato coloca o homem numa nova dimensão: a destruição do mundo inteiro parece ser possível e hoje estará mais presente do que nunca. É a impossibilidade de saber *em que momento* essa destruição é iminente que faz desta era uma era de imprevisibilidade violenta, de conseguir destruir o mundo ou, como dirá Girard, da era do *apocalipse*, na qual a aniquilação é possível e real.²⁰⁸ A revelação das «coisas escondidas desde a fundação do mundo» é o próprio processo da fundação do mundo e o modo como o próprio mecanismo do bode expiatório funciona. Mas isto será verdade? Estamos hoje, *de facto*, perante uma era de total transparência sobre os modos como funcionam os mecanismos sacrificiais ou as «coisas escondidas» continuam por revelar? Estaremos hoje, mais que no passado, numa era pós-sacrificial?

Girard diz-nos que os fundamentos da violência são os mecanismos da sua teoria: a mimese, o desejo e a religião. A *mimesis* possui potencialmente e necessariamente um carácter de aquisição, e esta constitui-se como um dos principais contributos e a novidade para o estudo da mimese que Girard apresenta ao longo da sua obra. Além disso, sabemos que a mimese, não sendo necessariamente violenta, gera a rivalidade mimética e daqui as relações com o desejo, como já tivemos oportunidade de ver. Por sua vez, existe igualmente uma radical indissociabilidade entre violência e religião, expressão muito presente na obra de

²⁰⁷ Cf. René GIRARD, *Battling to the End*, pp. 211-218.

²⁰⁸ Cf. *Ibidem*.

Girard e a que muitos estudos de Sociologia, Antropologia, Filosofia, na esteira do nosso autor, deram igualmente voz.

Dar uma resposta à problemática da violência e da sua (atual) imprevisibilidade é abrir portas a um novo horizonte que não é profundamente analisado na obra de René Girard. Ainda que esteja presente em outros estudos que se relacionam com a teoria mimética, este horizonte é para nós o ponto central nesta tese e aquele que nos ocupará mais adiante neste texto.

Como já dissemos, Girard, na análise comparativa dos textos literários e dos mitos, propõe que a violência primordial de *todos contra todos* só seja ultrapassada quando esta se transforma numa violência *contra um*, nascendo assim o mecanismo do bode expiatório. Mecanismo que não é apenas a canalização interna da violência, como tínhamos referido, contra um membro da sociedade, mas este é também uma forma cultural²⁰⁹ que coloca lado a lado violência e religião. Ainda que não seja aceite pela grande parte da comunidade académica, esta aparente unidade de todos os rituais é evidenciada, por exemplo, pelo canibalismo entre os índios Tupinambá,²¹⁰ descrito por Girard²¹¹ na sua obra acerca da relação entre violência e o sagrado e que coloca em causa a teoria de Freud, na obra *Totem e Tabu*.

Essa ideia de Girard é corroborada e continuada na sua obra posterior, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, na qual, por um lado, combina etnologia com a etologia e ressalva a força do simbólico na constituição da sociedade humana²¹² e, por outro lado, ao realizar a leitura antropológica das escrituras judaico-cristãs afirma a ligação indissociável entre o sagrado e a violência. Girard sustenta a teoria de que o Novo Testamento denuncia e inviabiliza a violência do mecanismo do bode expiatório e que, ao realizar esta denúncia, ter-se-á de adoptar uma atitude de cariz ético para com a vítima, constituindo-se este ponto como a «terceira intuição fundamental» para João Cezar da Costa.²¹³

Para este estudioso, o que se afirma ainda como determinante é o cariz «pragmático» com que René Girard constrói a sua teoria, já que a par das suas obras, o autor dá inúmeras entrevistas, afirmando que o elo fundamental para a natureza estrutural da obra girardiana é exatamente o carácter dialógico e polémico definidor do seu estilo.²¹⁴ Muitos dos argumentos de Girard são igualmente polémicos, sobretudo no que toca à religião e, em particular, ao Cristianismo. Esta polémica é ilustrada, por exemplo, no seu livro *Dieu, une invention?*

²⁰⁹ René GIRARD, *Things Hidden...*, pp. 3-126.

²¹⁰ Cf. João Cezar de Castro ROCHA, *Teoria Mimética: A Obra de René Girard...*.

²¹¹ Cf. René GIRARD, *Violence and the Sacred*, pp. 274-318.

²¹² Cf. João Cezar de Castro ROCHA, *Teoria Mimética: A Obra de René Girard...* e vide ainda René GIRARD, *Things Hidden...*, pp. 3-126.

²¹³ Cf. João Cezar de Castro ROCHA, *Teoria Mimética: A Obra de René Girard...*.

²¹⁴ Márcia JUNGES, «René Girard e o Desejo Mimético: Entrevista entre René Girard e João Cezar de Castro Rocha» In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4238&secao=382&limitstart=1> [consultado em julho de 2015].

Respondendo categoricamente à pergunta «Deus é uma invenção?» com um estrondoso «Não!», Girard fá-lo num tom polémico e sintomático do modo como estrutura toda a sua obra. Por um lado, polémico e, por outro, tentando sempre rumar em contramão frente as correntes predominantes, desafiando outros autores, como já fomos dando conta.

Ainda que o rotundo «Não!» com o qual responde à questão central da obra *Dieu, une invention?* pudesse colocar em causa a sua posição face uma certa ciência dos séculos XX e XXI, Girard assume-se desde cedo como um homem religioso e crente na fé cristã, como podemos ver em algumas notas íntimas biográficas de que já demos conta. Deste modo, a sua obra poderia até mesmo ser considerada uma *apologia do Cristianismo*, como por vezes Girard parece assumir nos seus últimos textos. Contudo, não devemos colocar de lado uma leitura laica, possível, e dar conta das consequências radicais que a teoria mimética pode ter, como evidencia uma vez mais João Rocha.

Se Deus não é uma invenção,²¹⁵ Girard reconhece-o como sendo uma experiência personalizada, referindo que a *méconnaissance* do «verdadeiro Deus» — citação usada pelo autor — foi o principal culpado das violências sociais e da violência criada por todos nós.²¹⁶

Citando Durkheim, Girard aponta para a indissociabilidade entre o plano social e o religioso, afirmando, quase paradoxalmente, que afinal o que Deus nos ensina é a verdadeira renúncia à violência.²¹⁷ Porém, o homem continua numa espiral violenta por não ser capaz de ver a mensagem que os Evangelhos transportam, como iremos dar conta no próximo capítulo. Jesus é a imagem *per excellentia* da desconstrução do mecanismo do bode expiatório — do secularizado mecanismo mimético-sacrificial, ou seja, revela de modo ímpar o modo como as sociedades funcionam, desmistificando o mecanismo pelo qual outrora funcionavam as sociedades arcaicas: «a Paixão é um fenómeno de bode expiatório quase unânime, mas os Evangelhos, em vez de se deixarem intrujar por esta mentira, tal como o fazem os mitos e as religiões arcaicas, denunciam na crucificação o que, na realidade, ela é: uma odiosa injustiça que a partir de agora os homens devem evitar, pois jamais será paga».²¹⁸

²¹⁵ Cf. René GIRARD, André GOUNELLE, Alain HOUZIAUX, *Dieu, une invention?...*.

²¹⁶ Cf. René GIRARD, André GOUNELLE, Alain HOUZIAUX, *Dieu, une invention?...*: «Deus é esta experiência personalizada, repito-o. Os deuses arcaicos não são o verdadeiro Deus, evidentemente; esses deuses também não são invenções gratuitas, mas interpretações inexatas, ainda que necessárias, de violências sociais, interpretações sem as quais, na minha opinião, nunca teria havido humanidade. São elas, com efeito, que durante muito tempo mantiveram em respeito a violência que nos ameaça, a violência que nós próprios produzimos.» Vide «O Bode Expiatório e Deus» (Tradução Portuguesa inédita de Márcio MERUJE) In: *Lusosofia - Enciclopédia Online de Filosofia*. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/GIRARD_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf> [consultado em junho 2015], p. 6.

²¹⁷ Cf. René GIRARD, André GOUNELLE, Alain HOUZIAUX, *Dieu, une invention?...* . Vide *O Bode Expiatório e Deus...*, p. 12.

²¹⁸ *Ibidem*.

CAPÍTULO 2:

A VIOLÊNCIA E MODERNIDADE

Apesar de a modernidade se constituir, como Auerbach refere, pelo seu caráter histórico e aberto ao futuro que o homem assume, ao contrário do homem antigo,²¹⁹ é igualmente caracterizada pelo modo global como toda a humanidade começa a estar interligada, fruto das descobertas das novas tecnologias e da crescente informação em tempo real, o que nos convoca, até sem querermos, através dos *mass media*, para a violência que ocorre quase em direto no outro lado do mundo. A partir disto, podemos inferir que a rivalidade mimética se vive hoje de modo diferente. Deixou de ser uma rivalidade particular a um determinado grupo social para ser uma rivalidade instaurada a nível global e em várias escalas. Desta alteração resultam relações de imitação e rivalidade²²⁰ que tornam a modernidade — no sentido girardiano que já definimos — como um período onde é demonstrada a impossibilidade de inverter a espiral da violência que se perpetua até hoje: «a humanidade experimenta nesta fase da sua história o efeito de formas de conflito, agressão e extermínio até então desconhecidas.»²²¹ Assim, os mecanismos sacrificiais perdem, com a modernidade, o seu papel reconciliador do todo social pois, entre todas as formas sociais na história, a modernidade é a que apresenta um maior declínio da coesão social, segundo Girard²²². A representação coletiva voltada para um rito primitivo deixa de fazer sentido e passamos, de certo modo, a viver individualmente: «a mola impulsionadora de tais alterações reside na própria escalada do desejo mimético, liberto de entraves, na sua difusão a uma muito maior escala da população e, principalmente, na sua mudança de registo: entramos na

²¹⁹ Cf. Eric AUERBACH, *Mimesis: The Representation of Reality in the Western Literature*, Princeton University Press, Princeton, 2003, p. 32.

²²⁰ Cf. Henri TINCQ, Entrevista de René GIRARD ao jornal *Le monde* «What is Ocurring Today is Mimetic Rivalry on a Planetary Scale» (Tradução Inglesa por Jim WILLIAMS), COV&R, 2001. Disponível em: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/GIRARD/le_monde_interview.html> [consultado em julho de 2015].

²²¹ Miguel Dias da COSTA, *As Ilusões da Modernidade ...*, p. 117.

²²² Mas não será esta visão contraditória, como já tivemos oportunidade de apontar noutro ponto. Não é hoje a sociedade mais preocupada com as vítimas, com a coesão social e a existência de inúmeros mecanismos de concertação social? É neste sentido que já convocámos para o nosso texto Ferdinand TÖNNIES e a sua distinção entre sociedade e comunidade. Vide Ferdinand TÖNNIES, *Community and Society ...*, pp. 33-59.

era da mediação interna e do desejo metafísico». ²²³ Se, por um lado, a mediação interna se auto-organiza devido à extrema proximidade horizontal entre os rivais, por outro, hoje estamos mais do que nunca a precipitar-nos na era da comunicação, do instantâneo, do virtual, do imediato, levando a que a crise mimética se acirre e que os rivais, outrora mediados externamente, funcionem na prática como mediações internas.

A partir da modernidade, a aceleração da história voltada para o futuro é marcada pela libertação do desejo que resulta da quebra do mecanismo sacrificial arcaico e pela reivindicação da autonomia e do individualismo, levando a novas e mais graves formas de violência. Assim, a modernidade, focada na autonomia do desejo, ²²⁴ leva a que o entendimento acerca do plano social e da violência se altere e a que os novos mecanismos camuflam cada vez mais a violência: todos escondemos o que desejamos e talvez não saibamos que desejamos o desejo de alguém. ²²⁵ É esta a realidade moderna que é cada vez mais difundida em estruturas globais, onde o desaparecimento do objeto de desejo leva, como outrora, à continuação da rivalidade. Deste modo, vemos que, apesar da preocupação moderna para com a vítima, não caminhamos ainda para uma resolução não-violenta e anti-sacrificial dos conflitos sociais.

Em Girard, o fascínio pela violência é sempre uma fixação na violência primária, isto é, na que se relaciona com a violência que cria e estrutura a sociedade *ab initio*, carreando outros elementos: a teoria totêmica de Robertson-Smith, o complexo de Édipo freudiano, a hipótese do *dema* de Adolf Jensen, ao tratar os sacrifícios religiosos, à hipótese da caça ritual — *homo necans* — de Walter Burkert, etc. ²²⁶ Porém, a teoria mimética destaca-se por colocar a rivalidade mimética na origem da violência e contraria outras visões que colocam na origem da violência a agressão, como por exemplo Konrad Lorenz.

Poderíamos ainda referir a preocupação moderna com a violência dentro da própria filosofia e lembrar o contributo de autores como Hobbes, do qual falaremos mais adiante, bem como Espinoza, Kant e Hegel, os quais não poderíamos deixar de referir ainda que *en passant*, ou ainda Walter Benjamin com a sua célebre *Crítica à Violência*, da qual também nos ocuparemos no nosso texto.

Se a reconhecida obra de Hobbes — o *Leviatã* — nos convoca para o estado natural — da violência *do todos contra todos* — ou nos mostra a natureza violenta do Homem — «o Homem é o lobo do Homem» —, Espinoza, na sua obra *O Tratado Teológico-Político*, publicado curiosamente em anonimato no ano de 1670, é uma apologia para a tolerância e a independência dos poderes religiosos e políticos.

²²³ Miguel Dias da COSTA, *As Ilusões da Modernidade...*, p. 118.

²²⁴ Cf. René GIRARD, *Evolution and Conversion...*, pp. 234-268.

²²⁵ Vide René GIRARD, *Deceit, Desire and the Novel...*, p. 16.

²²⁶ Mark JUERGENSMEYER, Margo KITTS, Michael JERRYSON (Ed.), *The Oxford Book of Religion and Violence...*, 2013, p. 416.

Todavia, autores como Kant e Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, Marx, no *Manifesto Comunista*, e, por fim, Friederich Nietzsche ou Georges Sorel²²⁷ falam-nos da fecundidade da violência. Se, na antiguidade, esta fecundidade já podia ser lida na obra de Heraclito, com o qual começamos a 1ª Parte do nosso texto — «o conflito é comum, a discórdia é o direito, e todas as coisas nascem e morrem segundo discórdia e necessidade», frag. 67, ou ainda «a guerra é o pai de todas as coisas», frag. 53²²⁸ — podemos ler nestes autores modernos esta fecundidade da *violência*: para Hegel «o espírito constitui por si mesmo o seu próprio obstáculo a ultrapassar», isto é, a História procede da violência.²²⁹ Já com Marx, Engels, mais tarde Lenine e, por fim, com George Sorel, damos conta da necessidade da contra violência revolucionária, isto é, da apologia à eliminação da violência original da apropriação privada das riquezas.

Em Nietzsche,²³⁰ constatamos que a violência é tida como combate, luta, conflito e em Ricoeur, damos conta da violência como uma dimensão conflituosa de qualquer comunidade — por ser pluralista.

Outros autores situaram-se no oposto destes: Eric Weil, como exemplo disto, pensa que a violência não pode ser legitimada. Hannah Arendt situa-se também neste registo quando trata a violência, e da qual daremos conta mais diante, em especial na sua obra *On Violence*.

Neste sentido, no próximo capítulo, importa-nos pensar a categoria da violência e aproximarmo-nos do nosso autor após este breve capítulo que serviu para dar conta de alguns pontos de contacto com Girard, no próximo capítulo, importa-nos pensar a categoria da violência e aproximarmo-nos do nosso autor.

²²⁷ Cf. José ROSA, «A Não-Violência como Horizonte de Convivência» In: *Poiética do Mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Colibri, Lisboa, 2001.

²²⁸ G.S. KIRK..., *Os Filósofos Pré-Socráticos...*, pp. 197-200.

²²⁹ Cf. Élisabeth CLÉMENT, Chantal DEMONQUE, Laurence HANSEN-LOVE, Pierre KAHN, *Dicionário Prático de Filosofia*, Edições Terramar, Lisboa, 1999, pp. 392-394.

²³⁰ Cf. Friederich NIETZSCHE, *A Genealogia da Moral*, Guimarães Editores, Lisboa, 2008.

CAPÍTULO 3:

A CATEGORIA DA VIOLÊNCIA

Quando refletimos sobre a violência em Girard, damos conta da íntima e imediata relação entre esta e a rivalidade mimética. Além disso, mais do que qualquer denúncia do modo como a violência se perfila no meio das sociedades, o autor acusa com a sua obra, na nossa opinião, uma necessidade interna - que nem sempre revela. Falamos da ligação do conceito girardiano de violência a outros autores, nomeadamente da Filosofia, sobretudo da Filosofia Política, da Antropologia, sobretudo cultural, bem como do ramo da Sociologia, sobretudo a corrente sociológica de Durkheim que Girard herda. Isto significa que, apesar de Girard nunca apontar *ex professo* as fontes do seu pensamento enquanto teórico, o autor é assumidamente um leitor de muitos textos (não só cristãos) e podemos reconhecer facilmente um amplo conjunto de autores que parecem ser convocados por Girard quando tematiza a teoria mimética. Existe, diríamos, a mesma *méconnaissance* quanto às fontes e obras que Girard leu para chegar à sua teoria – curiosamente a mesma *méconnaissance*, noutra sentido, que ajuda a *desocultar* com a sua teoria.

Do ponto de vista histórico, já vimos na Iª Parte como Gabriel Tarde pode ser um possível precursor da teoria mimética, atribuindo indesmentível importância à mimese. Girard, enfatizando o outrora dito de Aristóteles – «Imitar é congénito ao Homem» –, não refere de modo claro na sua obra os autores que leu quando pensa a mimese. No que toca ao desejo, apesar de Girard reconhecer na tradição védica, como se disse, que o desejo é a primeira semente da alma, colocando-se de modo crítico face a Freud e à sua teoria do desejo, o autor nunca demonstra um claro apoio a outros autores, às fontes do seu pensamento, mas apenas os evidencia num tom crítico e muitas vezes até em clara cisão.

Reafirmando o que já fomos dizendo, na área da Sociologia é nítida a continuação de muitas linhas do pensamento de Durkheim,²³¹ na Antropologia, é visível o uso das teses de Girard e a sua continuação pela mão de Eric Gans ao criar uma nova Antropologia: a Antropologia Generativa. Contudo, interessa-nos sobretudo convocar as reflexões que se podem ligar à Filosofia, nomeadamente as que dizem respeito à Filosofia Política e aos núcleos temáticos que a enformam.

Se a definição do homem como o mais imitador de todos os animais nos parece explícita na teoria mimética, as implicações políticas que daí decorrem são evidências que

²³¹ Cf. Scott COWDELL, *Violence, Desire, and the Sacred - Vol. II*, Bloomsbury Academic, Londres, 2014.

nos parecem ser convidativas quando lemos os textos de Girard, quer as suas principais obras, quer as obras menores, artigos ou entrevistas.

Para além de autores que tematizam a noção da violência nas suas múltiplas expressões, no que toca à violência no domínio político, há um conjunto de autores que são convidados, no nosso entender, pelo próprio Girard. Desde Thomas Hobbes a Arendt, passando por Max Weber, Walter Benjamin, entre outros, como daremos conta, todos eles apresentam contributos fundamentais para estudar a (im)previsibilidade da violência nas sociedades atuais e o fenómeno da violência propriamente dito, na sua relação com a esfera política.

Thomas Hobbes,²³² na obra *Leviatã*, trabalha conceitos muito similares aos referidos na teoria mimética — obra que foi tida certamente em conta por Girard, podendo mesmo dizer-se que Girard trabalha conceitos muito similares aos já trabalhados na obra de Hobbes. As noções de *violência fundadora* e *violência coletiva*, por exemplo, são utilizadas por ambos os autores. Estes dois conceitos têm particular interesse em René Girard, mas também em Hobbes, onde se destacam duas dimensões essenciais. Por um lado, uma dimensão que não é apenas histórica e segundo a qual todos os estados são fundados na violência e, por outro lado, uma dimensão analítica que afirma que os momentos de fundação do social são, por definição, violentos. Se, inicialmente, as teses de Thomas Hobbes e de René Girard poderiam não ser concordantes — de um lado, o contratualismo hobbesiano e, de outro, a espontaneidade violenta de Girard — é possível encontrar no pensamento destes dois autores não uma rutura, mas a continuação do pensamento de Hobbes em Girard através da rivalidade mimética, e a teoria mimética permite-nos entender o possível desenvolvimento do mundo de Thomas Hobbes.

Hobbes já reconhece claramente a rivalidade mimética como Girard a concebe e verifica a dificuldade de relação entre dois homens que desejam o mesmo objeto, atestando igualmente a existência da mediação interna girardiana: «se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (...) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro.»²³³

Por outro lado, é ainda ao rejeitar a teoria de Aristóteles que Hobbes coloca no centro do pensamento político o indivíduo e não a *pólis*. Valerá a pena perguntarmo-nos se esta rejeição será fruto das influências bíblicas, que ao mesmo tempo restauram conceitos antigos e coloca lado a lado, em Hobbes, os conceitos de igualdade e de individualidade entre os homens e que Girard denuncia como estruturas mitológicas pelas quais o sacrifício

²³² Wolfgang PALAVER, «HOBBS and the Katéchon: The Secularization of Sacrificial Christianity» In: *Contagion*. Disponível em: http://www.uibk.ac.at/theol/cover/contagion/contagion2/contagion02_palaver.pdf [consultado em julho de 2015].

²³³ Thomas HOBBS, *Leviatã*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2002, p.111.

operava. Se a resposta for afirmativa, vislumbram-se também aqui pontos de contacto essenciais entre Hobbes e Girard: teria Hobbes já consciência do problema mimético da existência de uma profunda rivalidade mimética onde o *Leviathan* – o *katéchon* secularizado – seria a resolução para a crise social e política, de modo a colocar um ponto final à violência coletiva? Se Girard denuncia claramente esta relação, Hobbes já a tinha diagnosticado. Porém, só em Girard lemos a resposta ao que Hobbes começara por concretizar.

Ao reconhecer no mimetismo a principal fonte de violência, bem como forma de estruturar e reestruturar as sociedades arcaicas, René Girard propõe uma teoria onde os conceitos de *violência*, *desejo*, *rivalidade mimética*, *sacrifício* e *mecanismo do bode expiatório* são eixos fundamentais. Assim, encontramos uma teoria historicamente dinâmica, alicerçada numa antropologia intersubjetiva com base na imitação do desejo do outro, que se constitui como uma «alternativa» à teoria do *contrato social*. A este propósito, Girard afirma que a ideia da *morte fundadora* é mais plausível do que todas as teses modernas sobre a origem das sociedades, que são redutíveis a uma forma ou outra do «absurdo indizível», o pacto social. Assim, as noções de *estado de natureza* e de *estado social* estão colocadas em causa. Opor-se-á de todo René Girard ao pensamento de Thomas Hobbes?

Hobbes não vê no homem uma apetência inata para a guerra e violência,²³⁴ ao passo que Girard reconhece sempre um primeiro estado de violência. Ainda que Hobbes faça da guerra uma condição natural das relações interindividuais, Girard aponta para a possibilidade de acontecer o inverso, isto é, de conseguir-se vencer a natureza humana violenta.

Por sua vez, em Hannah Arendt, o Estado está longe de deter o «monopólio da violência política»,²³⁵ como em Hobbes. Arendt considera a política como o horizonte de realização do homem junto com outro: «sem a esfera política, este não poderá levar uma “existência autêntica”...».²³⁶ Se, segundo a autora, a Ação é a centro da atividade fundamental da política, esta Ação não diz respeito a uma versão utilitarista da política, nem tão-pouco relações que derivam de uma condição natural. A política diz respeito a uma relação estabelecida entre as vontades de liderança e de liderados, a convivência como condição efetivada e numa famosa citação da autora, ao afirmar que «é na esfera política que realizamos a nossa condição humana».

No ensaio *On Violence*, de Hannah Arendt, encontramos simultaneamente o que melhor define a noção de *violência* e também de que forma esta atinge a sua máxima expressão, segundo o pensamento desta autora. Segundo Arendt, a violência distancia-se de todas as formas de poder, força ou força natural, por necessitar sempre de instrumentos. É sempre através de instrumentos que a violência se manifesta. Seja através do braço do meu corpo, seja premir o gatilho de uma arma, ou ainda a despoletar uma bomba nuclear com um

²³⁴ Cf. Diogo Pires AURÉLIO, *Maquiavel e Herdeiros*, Circulo de Leitores, Lisboa, 2012, p. 100.

²³⁵ Diogo Pires AURÉLIO, *Razão e Violência*, Prefácio, Lisboa, 2007, p. 103.

²³⁶ Diogo Pires AURÉLIO, *Razão e Violência...*, p. 103.

«simples click». Poderíamos refletir sobre isto: é por existir menos contacto direto — físico, imediato — com a violência que somos mais facilmente os seus agentes? A violência que inflijo, no último caso, sendo o seu agente, não provoca diretamente nada em mim. Desencadeia o maior dos males num determinado território, mas eu continuo a ter o conforto do lugar onde me encontro. O agente da violência não tem qualquer relação com o paciente da violência: não existe a identidade do confronto direto. Assim, a expressividade mais clara da violência é a guerra que se gera entre Estados, pois a guerra «continua a ser a última *ratio*, a continuação da política pelos meios da violência.».²³⁷

Por seu lado, o poder corresponde à capacidade que um determinado grupo tem para agir. O poder não é próprio de um indivíduo. Aquele, o poder, constitui-se sobretudo na união dos grupos de forma hierárquica: quem tiver mais poder - seja de que tipo for -, governa. Nas palavras de a, «os principais alicerces que têm todos os estados, tanto os novos como os antigos e os mistos, são as boas leis e as boas armas».²³⁸ Importa, com efeito, perceber que o poder se instaura quer por via legítima (leis), quer por uma via táctica que acaba de algum modo por se legitimar (forças armadas de um Estado). O Estado detém, enquanto instituição política, o monopólio do poder, isto é, legitima para si o uso das armas, ainda que as proíba aos particulares que estão fora dos órgãos do Estado, de forma parecida à que encontramos neste modelo quando abordamos o mecanismo de violência em Girard: a proibição como a primeira instituição humana.

Por conseguinte, a força, em Arendt, diz apenas respeito à singularidade de um indivíduo. Esta apresenta-se aos outros pelo seu carácter mas é essencialmente independente dos outros. Por sua vez, a força natural, que muitas vezes se confunde com violência, apenas se conota na referência à «força das circunstâncias».

Hannah Arendt reconhece assim que:

«a violência distingue-se pelo seu carácter instrumental [e] fenomenologicamente apresenta-se em estreita relação com a força, pois a implementação da violência, tal como outras ferramentas, é designada e usada com o propósito de multiplicar a força natural até que, no último estágio do seu desenvolvimento, a possa substituir.».²³⁹

Esta afirmação arendtiana afirma, antes de mais, o carácter instrumental da violência que a distancia das restantes formas de coação e, simultaneamente, afirma o carácter, no seu último estágio, de substituição da força natural. Contudo, julgamos que a violência jamais se poderá equiparar à força natural e, pelos instrumentos que utiliza, distancia-se fenomenologicamente desta. Em primeiro lugar, a violência não deriva da força natural, mas antes do poder — pois o poder, em Arendt, apenas existe socialmente²⁴⁰ — e é pelo poder que

²³⁷ Hannah ARENDT, *On Violence*, Harcourt Brace Javanovich, Florida, 1970, p. 6.

²³⁸ MAQUIAVEL, *O Príncipe* (Tradução Portuguesa de Diogo Pires Aurélio), Círculo de Leitores, Lisboa, 2008, p. 169.

²³⁹ Hannah ARENDT, *On Violence*, Harcourt Brace Javanovich, Florida, 1970, p. 46. (Tradução nossa)

²⁴⁰ Cf. Hannah ARENDT, *On Violence ...*, p. 44.

se legítima. Em segundo lugar, porque graças aos instrumentos que a violência utiliza, esta se encontra num paradigma totalmente distinto da chamada força natural. Se por força natural se entende a força que o Homem pode usar num certo momento, teremos que excluir à partida, a menos que se fale de uma força natural de segunda natureza, todos os mecanismos que este criou: armamento nuclear, armas químicas, biológicas, etc. Na atualidade, enquanto modelo onde a violência parece ter ultrapassado a força natural, a violência não se limitou a atingir nem a ultrapassar essa força natural mas antes a aniquilá-la através da criação de uma espiral belicista que culminou na legitimação da violência pelos Governos/ Estados: «a violência estrutural gera a violência subversiva que, por sua vez, ocasiona a violência repressiva, e assim sucessivamente.».²⁴¹

O uso da violência na política é, como aponta Arendt, aquilo que é contra a Ação e que visa uma dominação do homem pelo homem. Deste modo, a violência opera sempre no plano instrumental, sempre através de instrumentos em que ela se manifesta. De um ponto de vista «helénico», mesmo a administração pública não é propriamente a política e, deste modo, a política não está especificamente remetida para a disponibilidade e uso de instrumentos, no exercício de coerção, na relação instrumental entre os dominados e os dominadores. A distinção arendtiana entre violência, poder, valentia e força, no capítulo II da obra *On Violence*, esclarece, em grande medida, o caráter próprio e inerente da violência: nenhum Estado se funda nela, mas antes no poder. Além disso, como afirmou Arendt: «A forma extrema do poder é Todos contra Um, a extrema forma da violência é um contra todos. Esta última nunca é possível sem instrumentos.».²⁴² Se em Girard verificamos o estabelecimento do mecanismo do bode expiatório — da violência de *todos contra todos* à violência unânime, de *todos contra um* — em Arendt vemos que este mecanismo é oposto — do *todos contra um* para o *um contra todos* — no que se refere ao poder estatal, o que poderá originar uma violência legítima interna à própria sociedade.

Com efeito, a autora entende o poder como um fim em si mesmo que não se justifica em termos de categorias de meio-fim, já que o poder, ao contrário da violência, não é instrumental. O poder, independente dos meios, corresponde à capacidade humana não apenas de agir, mas de agir em concreto, constituindo-se o poder como uma condição, a propriedade coletiva de um grupo — nunca de um indivíduo em particular — e apenas existe enquanto o grupo se mantém unido.

Para Hannah Arendt, grande parte do uso crescente da violência na política do séc. XX estabelece-se no poder de governo que se configura nas burocracias. Segundo a autora, o Estado burocrático é uma das causas de rebeliões que correm por todo o mundo e a burocracia é o mais tirânico de todos os governos, devido à falta de clareza sobre quem

²⁴¹ Rui CABRAL, «Violência» In: VV.AA., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia – Logos – Tomo 5*, Editorial Verbo, Lisboa, 2001, cols. 537-549.

²⁴² Hannah ARENDT, *On Violence ...*, p. 42.

responsabilizar pelo que está a ser feito. Quem faz isto? «Ninguém». A resposta é sempre uma constante escapatória camuflada por entre a governação sem nome, do mesmo modo que em Girard, no mecanismo vitimário, nunca ninguém em concreto acusa a vítima, mas é sim um todo que a condena. Podemos também lembrar aqui Cristo e o episódio da mulher adúltera onde o «todos» é equivalente a «ninguém»: *ninguém* a acusa.

A condição de ação, realmente nova, exaltada pela autora no último capítulo da obra *A Condição Humana* é «o nascimento» ou a «natalidade», aberturas do Homem para um mundo de ações melhores, nomeadamente no campo político, e no meio que este estabelece com a violência.

Interessou sobretudo a Hannah Arendt, na obra *On Violence*, explorar o tema do uso da violência na política. A violência opera num plano instrumental das atividades de trabalho e dos seus instrumentos, alcançando prepotência em grande parte das atividades humanas. Em concreto, no meio político, a violência apresenta-se de modo claro quando se questionam os estados burocráticos. Não apenas se evidencia a violência quando se questiona a burocracia, mas antes quando se questionam os tiranos que suportam essa burocracia, jogando-se uma proporcionalidade invertida entre poder e violência: quanto mais poder, menos violência e vice-versa.

Por sua vez, o domínio da política lembra-nos constantemente, ao longo da história, que o mecanismo sacrificial, apesar de presente, está em grande parte, senão mesmo na sua totalidade, oculto, ou melhor, dissimulado entre mecanismos que o vão revelando aqui e ali, no tempo e no espaço.²⁴³ Esse desejo de poder no Homem é, antes de mais, o desejo de sobrevivência. É ao sairmos de um estado natural, de todos contra todos, estabelecendo pactos de união, que a política ganha voz e passamos a um desejo não instintivo mas antes antropológico,²⁴⁴ onde a política emana como ciência dos seres em sociedade e que se refinou em estruturas sociais. Na *Realpolitik* — entendendo por este conceito a existência de objetivos práticos ao invés de ideologias, como adiantaremos no próximo parágrafo — vemos ecos do que aqui dizemos, alicerçado em autores como Rosseau e a sua obra *Contrato Social*. Mas estará a *Realpolitik* ainda nas fronteiras do mecanismo sacrificial girardiano? Se mostramos até aqui, dentro deste capítulo respeitante à categoria da violência, a violência em Arendt, vamos dar conta de outros autores nos próximos parágrafos para mais tarde, já no próximo capítulo, os colocarmos em diálogo com Girard.

A *Realpolitik* centraliza-se no poder não se relacionando com as ideias, a moral, ou os princípios, isto é, com a cultura propriamente dita, mas antes como verdadeira ciência de aquisição e manutenção de poder por todos os meios em detrimento de ideologias, e esta

²⁴³A epifania do espaço social não é estranha ao pensamento filosófico. Mircea Eliade é a este propósito exemplar. Cf. Mircea ELIADE, *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões...*, pp. 35-68.

²⁴⁴O desejo antropológico surge como o reconhecimento dos ideais de justiça e como negação do instinto natural de sobrevivência.

forma de poder é sobretudo coerciva. No séc. XVI, Maquiavel dá-nos, como outros autores sublinharão três séculos passados, um exemplo sobre os meios pelos quais a política terá que se desenvolver para que a sociedade subsista. A famosa expressão de que um governo melhor do que palavras tem de possuir armas²⁴⁵ demonstra exatamente a perspetiva sob a qual os homens têm de ser coagidos para respeitar a lei, no caso de a persuasão pela palavra não ser suficiente. Contudo, vemos que na modernidade o uso da força é dissimulado e praticamente impedido nas sociedades ocidentais, a menos que seja legislado e permitido pelo poder estatal. Por esse motivo, a força e a coação encontram-se dissimuladas pela Razão de Estado. Por seu lado, a Razão de Estado supõe, sobretudo com Maquiavel, a separação entre os interesses do príncipe e os interesses do Estado, por outras palavras, o detrimento do interesse individual em nome do interesse comum.

A Razão de Estado²⁴⁶ em Maquiavel mostra que os fins acabam por justificar os meios e com Max Weber, já no séc. XX, vemos o monopólio da violência ser assumido pelo Estado²⁴⁷ e, assim, a Razão de Estado pode eventualmente permitir ao Estado coagir a sociedade através da força física, quando todas as outras formas são insuficientes para o controlar. Estará aqui ainda presente a noção sacrificial? Parece-nos que sim, sobretudo na observação das relações internacionais entre países onde a invocada Razão de Estado é o ponto fundamental de intervenções. Porém, é nestas relações que ela é também limitada, quer espacial, quer temporalmente. Verificamos que a nível interno a Razão de Estado leva a um eficaz ordenamento jurídico, pois constrange a maioria dos cidadãos no uso da força e proíbe-os de utilizar livremente as armas, regulando assim as suas ações, conseguindo impedir os conflitos físicos e maiores formas de violência. Por outro lado, a nível externo, a Razão de Estado toma outros contornos. A nível internacional, a relação entre estados leva a que o outro, perante uma coação, melhore e use novas formas de violências - mais refinadas, mais dissimuladas e, sobretudo, com maior potência e tecnologia. Estamos, assim, a fazer uso da teoria mimética, perante um modelo sujeito – modelo / obstáculo – objeto, mas numa escala global. Este esquema triádico (sujeito; modelo /obstáculo; objeto) que Girard define como o modelo da rivalidade mimética apresenta-se agora, segundo esta perspetiva, numa escala mundial e os papéis deixam de ser claros: permutam-se os lugares de sujeito, modelo, obstáculo e objeto. Quantas vezes não representa o mesmo sujeito simultaneamente o papel de modelo, o papel de obstáculo, ou até mesmo de objeto, como Girard começou por vislumbrar nos romances de Cervantes ou Proust?

²⁴⁵ Como já citámos anteriormente, mas que nos parece oportuno referir novamente: «Os principais fundamentos que têm todos os estados, tanto novos como velhos ou mistos, são as boas leis e as boas armas: e porque não podem existir boas leis onde não existem boas armas, e onde existem boas armas têm de existir boas leis, deixarei de lado o discutir as leis e falarei das armas.» Vide Nicolau MAQUIAVEL, *O Príncipe*, Círculo de Leitores, Lisboa, 2008, p. 169.

²⁴⁶ Cf. António BENTO (org.), *Razão de Estado e Democracia*, Almedina, Coimbra, 2012.

²⁴⁷ Cf. Max WEBER, *A Política como Vocação* (Tradução Portuguesa Inédita de Artur Morão), s/l, s/d.

A violência foi, é e continuará certamente a ser um dos temas mais aporéticos sobre o qual o Homem reflete. Em primeiro lugar, porque ela não pertence, como a agressividade, ao restante reino animal. Alguns autores reconhecem, inclusive, que a violência é fruto maduro da racionalidade humana, como afirma Hobbes no seu *Leviatã*.²⁴⁸ Constitui-se de igual modo como uma aporia, pois, por mais conhecimento que o Homem tenha da violência, como a causa das maiores atrocidades, continua a praticá-la conseguindo sempre justificá-la, ou disfarçá-la. Seja poder político, religioso, ou até mesmo um poder de coação de um sujeito face a outro sujeito, a violência apoia-se nas mais diversas tipologias: violência física, verbal, psicológica, cultural, política, ética, institucional, entre outras formas e em diversas escalas.

A ideia de pluralidade que Ricouer trata na sua obra *Soi-même comme un autre*, a propósito da autora que já introduzimos (Arendt) sugere uma «extensão das relações inter-humanas a todos os face-a-face entre o “eu” e o “tu” que deixam outros fora a título de terceiros». ²⁴⁹ Porém, como refere seguidamente, «o terceiro é, sem jogo de palavras, de repente terceiro incluso pela pluralidade constitutiva do poder». ²⁵⁰ Com efeito, a violência gera-se antes de mais na ação e pluraliza-se pela ação através de dois meios essenciais pois, o terceiro elemento pode não ser a possibilidade de diálogo, mas antes desencadear o impulso para a violência — o terceiro elemento como «esse outro», agora modelo e logo depois obstáculo — a partir do qual se constitui uma vez mais a estrutura sacrificial. Em primeiro lugar, graças às relações inter-humanas e devido à pluralidade destas relações: desconhecer o outro é uma certa forma de violência. É devido ao outro ser diferente que o violentamos, excluímos, mas também o reconhecemos — ideia que temos vindo a ressaltar sobretudo quando evidenciamos a relação entre o bode expiatório e o grupo social. Em segundo lugar, é através de um intrínseco poder associado ao Homem que a violência aparece muitas vezes como fenómeno e, posteriormente, com cariz metafísico nas relações intersubjetivas. Se a ação é a única capaz de colocar os homens diretamente em relação sem recorrer a objetos nem à matéria, evidenciando o papel da pluralidade humana, o poder é a aptidão do Homem para agir de modo convicto e objetivo, servindo-se de algo. A violência gera-se numa ação de poder de um grupo face a outro grupo - nunca se gera individualmente - para que, de seguida, se imponha como vontade, capacitando-se simultaneamente de meios técnicos que lhe permitam exprimir-se. A violência é, nesta perspetiva, uma ação que afirma a pluralidade humana, se manifesta pelo e no poder, e é, sobretudo, uma imposição da vontade de X sobre Y. Estas variáveis podem ser grupos étnicos, culturas, estados, etc. ²⁵¹

²⁴⁸ Thomas HOBBS, *Leviatã...*, p. 109.

²⁴⁹ Paul RICOEUR, I, *O Si-Mesmo como Um Outro*, Edições Papyrus, Campinas, 1991, p. 228.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Cf. A este propósito as obras políticas de Paul RICOEUR onde aborda o paradoxo do político: «O paradoxo Político» In: *Revista de Pensamento e Ação — O Tempo e o Modo*, n.º 1, Janeiro, Antologia, 1963, pp. 35-51.

Assim, o que entendemos como fenômeno da violência na visão de Ricoeur, que em determinados momentos parece aproximar-se da teoria mimética de Girard,²⁵² Ricoeur entende a violência como a pura antítese do diálogo, representante do outro extremo fundamental da existência humana. A violência é o cessar da relação de diálogo. Ao partir para a violência, em primeiro lugar verbal (ameaça) para, de seguida, passarmos à concretização da ameaça no ato de agredir, o objetivo afinal pode ser a destruição de outrem — ainda que certas formas de violência pretendam não tanto aniquilar, mas antes impossibilitar ou restringir o outro (v.g. violência doméstica). Nas palavras de Paul Ricoeur, «a ocasião da violência, para não dizer a reviravolta para a violência, reside no poder exercido sobre uma vontade por uma outra vontade»²⁵³. Porém, esta ocasião da violência não é apenas «ocasional», dado que esta representa a impossibilidade de voltar ao diálogo no tempo da violência, pois fica sempre irremediável do «já feito», não admitindo já qualquer compromisso para o diálogo. Agir é sempre trágico. O horizonte da violência é sempre, e cada vez mais, a imposição da vontade. A violência como fenômeno que irrompe de todas as esferas humanas é, provavelmente, a única que não se interrompe pelas esferas humanas: a palavra pode gerar violência, mas uma violência gera ainda mais violência — dificilmente existirá uma nova propensão para o diálogo no tempo da violência. O terceiro elemento, que referimos anteriormente — na citação de Paul Ricoeur — como o impulso para a violência, nunca poderá agir de modo neutro, quer eticamente, quer politicamente. O cessar da violência ou é pretendido pelas duas partes, ou mais envolvidas nessa violência, ou nunca cessará. Assim, a violência é a perversão fenoménica do mal. A violência como mal desencadeará sempre um mal maior, e mesmo uma visão utilitarista não pode reduzir a esfera da violência ao menor dos males. A violência só desaparecerá da esfera da ação caso esta seja reconhecida (reconhecimento da violência) pelos agentes da ação. A violência é sempre a manifestação do mal legitimado no poder.

Paul Ricoeur considera que a violência é «o poder [de coação] exercido de uma vontade sobre outra vontade»,²⁵⁴ destacando o «poder fazer» e simultaneamente a ambiguidade deste termo. Se o Homem é capaz de fazer o bem, está também capacitado a fazer o mal (justificando-se assim a imposição da norma, por exemplo, «tu não matarás»). A violência, essa capacidade para fazer o mal, é demonstrada na imposição da vontade de um homem sobre outro que vai da chantagem ao homicídio. O outro, paciente da violência, não reconhece nessa ação uma autonomia mas antes uma imposição de heteronomia que potencialmente pode gerar um sentimento de privação, desencadeando novamente violência e mais violência.

²⁵² Vide Gavin FLOOD, «Mimesis, Narrative and Subjectivity in the work of Girard and Ricoeur» In: *Cultural Values*, 4:2, 205-2015, Routledge, 2000.

Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/14797580009367195>> [consultado em julho de 2015].

²⁵³ Paul RICOEUR, I, *O Si-Mesmo como Um Outro ...*, p. 257.

²⁵⁴ Paul RICOEUR, I, *O Si-Mesmo como Um Outro ...*, p. 257.

Ao darmos conta da afirmação de Ricoeur, vemos que a violência que se manifesta pela imposição de uma vontade sobre outra vontade impossibilita a autonomia e, simultaneamente, nesta restrição, o outro sente que desencadeia mais violência. Com efeito, pensamos que a imposição de uma lei (justa) pelo Estado perante determinados cidadãos não se inclui neste campo — por não ser tida pelo cidadão como uma imposição da autonomia do outro (heteronomia), mas antes como o prolongamento da sua autonomia —, pois o cidadão reconhece a norma moral. A pergunta que Ricoeur faz a Kant — «o que é, com efeito, tratar a humanidade na minha pessoa e naquela de outrem como um meio, se não exercer sobre a vontade de outrem esse poder que desencadeia em todas as formas de violência e culmina na tortura?»²⁵⁵ — pretende não só realçar a pluralidade (das pessoas), mas também destacar igualmente a Humanidade — que é um fim na formulação kantiana — que, pervertendo a universalização da máxima, estabelece a violência. Deste ponto de vista, parece-nos que, se a violência se evidencia pelo tratamento da pessoa e da Humanidade como um meio, a própria violência é pervertida. Assim, a violência é considerada um meio: o que é, com efeito, usar a violência refinada como um meio senão praticar genocídios ou torturas para manter o poder?

O que Max Weber afirmou na sua conferência destinada aos pacifistas em 1918²⁵⁶ deixou de lado a preocupação com o uso da violência como um meio para um fim. Recuperemos agora a questão sobre a legitimação da violência pelo estado, relacionando-a com as implicações políticas que a frase de Weber tem.

Falar de violência no meio político acarreta sempre uma alta tensão e um ano depois da escrita desta conferência, Walter Benjamin escrevia na sua *Crítica da Violência*, de 1919 que:

«o direito natural não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos; esse uso é tão natural como o “direito” do ser humano de locomover o seu corpo até um determinado ponto desejado. Segundo essa concepção, a violência é um produto da violência, por assim dizer, uma matéria-prima utilizada sem problemas, a não ser que haja abuso da violência.»²⁵⁷

Perguntemo-nos: não é já a violência o maior de todos os abusos? Se ela é usada como meio, a violência desencadeará sempre abusos. O fenómeno da violência esteve constantemente presente no desenvolvimento do Homem. Superar a violência não será antes de mais expulsá-la de qualquer campo de legitimação, torná-la injustificável?

A legitimação da violência pelo Estado parece-nos, em grande medida, coerente com a conseqüente e recorrente medida de reprimir a violência potencial dos cidadãos — o *Leviatã* de Hobbes é o mesmo de Girard. Reconhecemos a importância da noção de *violência legítima*

²⁵⁵ Paul RICOEUR, I, *O Si-Mesmo como Um Outro ...*, p. 263.

²⁵⁶ Cf. Max WEBER, *A Política como Vocação...*.

²⁵⁷ Walter BENJAMIN, «Critique of Violence» In: Walter BENJAMIN, *Reflections*, Schocken Books, Nova Iorque, 1978, pp. 277-300. (Tradução nossa)

para conter os cidadãos violentos — o «Um» — mas o Estado não pode simplesmente «ser violência». Este terá antes de ser uma instância de poder que legitima o diálogo, em maior grau, que qualquer fonte de violência. Acercamo-nos deste modo de Hannah Arendt, ao afirmar que:

«o poder é de facto a essência do governo, mas a violência não o é. A violência é por natureza instrumental. Tal como todos os meios ela necessita de justificação para o fim que ela é usada. E o que necessita justificação por qualquer outra coisa não pode ser nunca a essência de algo»²⁵⁸

Deste modo, é importante relacionarmos o discurso proveniente da filosofia com o discurso que nos chega da teoria mimética. Nas últimas páginas, constatámos que Girard, ao fundar a sua antropologia mimética, se relaciona com vários autores da Filosofia, sobretudo da Filosofia Política. Assim, o capítulo que se segue — A Antropologia Mimética — apresenta-se como o intuito de se realizar a tarefa de analisarmos Girard e toda a estrutura antropológica que este funda.

CAPÍTULO 4: A ANTROPOLOGIA MIMÉTICA

As estruturas antropológicas presentes na obra de René Girard — a saber, sacrifício, desejo mimético e mecanismo vitimário — demonstram a íntima relação que o autor estabelece na sua obra entre religião e sociedade. Assim, para de seguida mostrar a relação que se estabelece entre poder e violência, em especial, do desejo de poder que se gera na sociedade, é importante apresentarmos esta antropologia mimética pela qual o autor desenvolve a sua teoria mimética.

O desejo de poder é referido por Girard mediante o conceito de *rivalidade mimética*. É esse desejar o «objeto» de outrem que gera a rivalidade, a ação enquanto conflito, de tal modo que essa rivalidade acaba por se metamorfosear em desejo de aniquilação do outro para possuir o objeto. Vimos já que, em certo momento, o objeto pode deixar de interessar para restar apenas o outro rival. Assim, aniquilar o outro é a expressão da ânsia de poder através do qual a violência ganha corpo.

Deste modo, vemos que os mitos perderam, na sociedade atual, o seu caráter próprio e, de acordo com Girard, instalou-se uma crise sacrificial. A lenta transição do *mito* para o *logos*, ou a denominada desmitologização proclamada por Lévi-Strauss, e outros, por

²⁵⁸ Hannah ARENDT, *On Violence ...*, p. 51. (Tradução nossa)

exemplo, em âmbito neotestamentário, Rudolf Bultmann²⁵⁹ possui o objetivo de eliminar qualquer representação legitimadora da violência,²⁶⁰ desanexando completamente a noção de *violência* da noção de *símbolo*.

Se a violência se transmuta em representação simbólica, esta violência vai perdendo efeito à medida que os mecanismos do bode expiatório se vão revelando, isto é, «quando entendidos, os mecanismos [do bode expiatório] não podem mais operar.»²⁶¹ Ou não poderiam, dizemos nós. Por conseguinte, o cristianismo, que é para Girard o exemplo claro da desmitologização²⁶² da violência, desvela nos Evangelhos o mecanismo do bode expiatório ao afirmar Deus, em Jesus, como «bode expiatório» por excelência. É Deus, no seu Filho, que rompe quer com o próprio mecanismo, devido a revelá-lo, quer com o círculo mítico pelo qual a violência alimentava e se propagava nas sociedades anteriores (tipo Lei de Talião). Em Girard, o conhecimento, a consciência do bode expiatório é vista como o que impossibilitaria a violência de continuar a justificar os mecanismos sacrificiais e manter o seu papel farmacológico:

«Não existe qualquer bode expiatório consciente. O bode expiatório, consciente, é uma paródia deste bode expiatório que é a ordem da propaganda. Porque ele implica uma mínima representação. Mas, para mim, a primeira representação é na realidade o sagrado, porque se o bode expiatório funcionar, isto é, se não estamos conscientes da projeção contra a vítima e, se o bode expiatório é unânime, se o impulso mimético é suficiente rigoroso para o fazer anónimo, apenas atuará depois de um grande feito de violência e depois de uma fase a qual denomino de bodes expiatórios parciais.»²⁶³

Quer isto dizer: «vemos que a violência enquanto estrutura terapêutica possui apenas uma pequena representatividade comparativamente às duas esferas, a da violência e a do sagrado.»²⁶⁴

A originalidade do Cristianismo, especialmente no processo da Paixão e Crucificação de Jesus, transfere o efeito farmacológico para fora da esfera da violência de registo mítico e, em vez de um caráter maldito, como bode expiatório, os Evangelhos mostram a substituição da vítima através do «Cordeiro de Deus», no qual se destaca uma bênção positiva associada à noção de «cordeiro». «Cordeiro» simboliza mais claramente a inocência da vítima, a injustiça da condenação, ao invés de «bode» que possui uma conotação negativa, pecaminosa, luxuriosa, não mostrando nem a injustiça nem a inocência da vítima. Toda a sociedade está convicta de que aquela figura é a culpada do mal, mas o mesmo não se passa

²⁵⁹ Cf. Rudolf BULTMANN, *Nouveau Testament et Mythologie*, Labor et Fides, Paris, 2013.

²⁶⁰ Cf. René GIRARD, *Things Hidden...*, p. 76.

²⁶¹ René GIRARD, *The Scapegoat...*, p. 101.

²⁶² Cf. Rudolf BULTMANN, *Nouveau Testament et Mythologie...*, p. 192.

²⁶³ Markus MÜLLER, «Interview with René Girard» In: *Anthropoetics* II, n.º 1, Junho de 1996. Disponível em: <<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0201/interv.htm>> [consultado em julho de 2015]. (Tradução nossa)

²⁶⁴ Cf. Márcio MERUJE, *A Violência como Phármakon...*, p. 48.

na figura do «*Agnus Dei*».²⁶⁵ O cordeiro de Deus é Cristo sacrificado e é por ele revelado o mistério do mecanismo do bode expiatório: «quando falamos de *phármakos* queremos dizer uma vítima inocente.».²⁶⁶

A originalidade de Cristo crucificado, enquanto bode expiatório, evidencia não apenas uma diferença estrutural perante os mitos, como mostra também, através desta diferença — fundamental em Girard — que os Evangelhos e todo o seu legado se separam dos mitos e tomam uma identidade própria. A novidade bíblica acontece precisamente quando Jesus de Nazaré ocupa o papel da vítima como sinal da paixão de Cristo, do servo de Javé do Profeta Isaiás.

A diferença fundamental do Novo Testamento é que existe na mitologia um grande contágio social que leva a ver a vítima imediatamente como culpada e só depois como «santificada», isto é, após a unanimidade da sua aniquilação. Por outro lado, na Bíblia vemos que a confusão entre o processo vitimário e o divino desaparece e possibilita uma inteira separação. Os Evangelhos são igualmente reveladores do ponto de vista ético. De acordo com Girard, «os Evangelhos revelam tudo o que os seres humanos têm para entender na sua responsabilidade moral no respeitante à ameaça da violência na história humana e de todas as falsas religiões.».²⁶⁷

Como já referimos, a religião é o coração de toda a ordem social, ou seja, mostra a base universal de toda a cultura humana.²⁶⁸ A violência ocupa neste processo uma espontaneidade unânime que reconcilia o plano social e torna mais difícil a sua rutura. As vítimas sacrificiais, tal como nos mostram registos textuais e arqueológicos, eram inicialmente humanas, mas quando substituídas por vítimas animais, teriam perdido a sua eficácia.²⁶⁹ É esta perda de eficácia que conduz à deterioração do sentido catártico que estas vítimas humanas possuíam inicialmente enquanto *phármakon*. O bode expiatório inocente, a que Jean-Pierre Vernant chama *phármakos*,²⁷⁰ demonstra a contradição interna pela qual o bode expiatório mostra esteticamente a harmonia existente na dimensão humana e que dá à tragédia toda a sua beleza. Relembremos aqui, como já anteriormente referimos, o terceiro significado do *phármakon*, isto é, apontando para a dimensão cosmética. O *phármakon*, que tanto quanto sabemos remonta a Platão,²⁷¹ tem, em certo sentido,²⁷² o mesmo significado da *catharsis* de Aristóteles.

²⁶⁵ René GIRARD, *The Scapegoat...*, p. 117.

²⁶⁶ René GIRARD, *The Scapegoat...*, p. 122.

²⁶⁷ René GIRARD, *Battling to the end...*, p. 121.

²⁶⁸ René GIRARD, *Battling to the end...*, p. 89. Cf. Também T.S. ELLIOT, *Notes Toward a Definition of Culture*, Faber & Faber, Londres, 1973.

²⁶⁹ René GIRARD, *Battling to the end...*, p. 81.

²⁷⁰ Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris, 1966, pp. 22-37.

²⁷¹ Cf. PLATÃO, *Fedro*, Guimarães Editores, Lisboa, 1994.

²⁷² GIRARD, *Violence and the Sacred...*, p. 296. Outros autores apontam já para a existência do termo *phármakon* na tragediografia grega. Cf. António AMARAL, «A-teísmo, anti-teísmo e hiper-teísmo:

Girard dizer-nos que a natureza da Revelação Cristã é única já não nos provocará neste momento um total espanto. É por Jesus possuir uma unanimidade na sua morte que este inverte a crise sacrificial. Além disso, simultaneamente, a força de união que a vítima introduz no seio da comunidade é sentida de diferente modo pelo todo social, estabelecendo uma diferença fundamental do seu papel: Jesus oferece-se como vítima, ao invés de logo ser culpado pela sociedade. Concordamos com Girard quando diz que, sem custo, «Deus» se assume como bode expiatório (do seu povo), mas não poderemos concordar que ele constituía um *phármakon* (para o todo social). A polarização numa vítima singular, que pode ser tão forte que leve todos a participar nesse assassinato, não possui na estrutura evangélica qualquer significado, pois Jesus é condenado, mas também se diz que ele se entrega, dando-se como vítima, reconhecendo o seu papel de servo, o seu autossacrifício.

Assim, podemos afirmar que os Evangelhos introduzem uma mudança ética radical no concernente à estrutura social, mas que continuam, tal como no mito, a ter uma estrutura social ainda dentro do registo sacrificial. Mas é ainda a mesma estrutura sacrificial *de facto*? A estrutura sacrificial não existe já de modo cruento, pois o seu lugar é ocupado por uma estrutura autossacrificial em que o exemplo revela o poder benéfico do mimetismo. Um mimetismo intrinsecamente bom, onde a vítima morre — sacrifica-se consciente no seu papel de vítima — para o bem do todo social.

A mudança ética introduzida pelos Evangelhos é esta: quando dizemos que «Jesus é um bode expiatório» esta afirmação não tem a mesma significação que tinha desde João Baptista, no registo mítico, a afirmação: «a vítima é um bode expiatório». Jesus não aparece como o bode expiatório, com conotação negativa, mas antes como «Agnus Dei»: «quando os evangelhos proclamam que Cristo tomou o papel das vítimas, apenas e simplesmente reconhecemos a grandiloquente sentimentalidade e piedade, que nos Evangelhos é inteiramente verdadeira.».²⁷³ A mudança ética que o Evangelho mostra dá-se quando estes não estão preocupados na operação intelectual que eles comportam, mas antes na mudança ética que estes são capazes de operar.²⁷⁴

A figura do bode expiatório surge como o meio aglutinador através do qual a turba coloca de lado as suas rivalidades. Na sua análise do processo mimético, Girard introduz ainda um novo elemento que está fortemente presente no Cristianismo: o *escândalo*.²⁷⁵ O *escândalo* é, em Girard, o que possibilita a existência de um mártir.

anteriores gregos na trilogia «Apolo-Orfeu-Dioniso» In: *Itinerarium* 180, Lisboa, 2004, ano L, pp. 385-392.

²⁷³ René GIRARD, *The Scapegoat...*, p. 202.

²⁷⁴ *Idem*, pp. 202-204.

²⁷⁵ O escândalo, do grego *skandalon*, significa originariamente «pedra de tropeço». A ideia de *skandalon* veio a tomar sentido, sobretudo numa certa interpretação cristã, onde a pedra de tropeço, que inicialmente era uma «pedra rejeitada», se constitui, mais tarde, como a principal pedra do edifício. Isto é, a «a pedra angular». Lc, 20:17: «A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se pedra angular.»

Girard afirma o *escândalo* como definição do processo mimético. «Escândalo é o que simultaneamente repele e atrai. Reconheço no escândalo a definição rigorosa do processo mimético.»²⁷⁶ É a partir desta ideia central que Girard trata alguns dos episódios fundamentais presentes nos Evangelhos, por exemplo, a morte de João Baptista: «São João Baptista é um escândalo porque ele fala a verdade e não existe outro pior inimigo do desejo que a verdade (...). A própria verdade torna-se o escândalo.»²⁷⁷

A ideia de escândalo arrasta, pois, outro conceito, o de *mártir*, e vemos nestes dois conceitos o modo como a existência de um processo mimético, com base sacrificial, tem a sua aparição única no Cristianismo. Jesus atua simultaneamente como *bode expiatório*, *escândalo* e *mártir*. Já evidenciámos, apesar dos matizes, o seu papel como bode expiatório – e inclusivamente o relacionamos com o *phármakon*. Interessa-nos agora atender à sua imagem enquanto figura de *escândalo* e de *mártir*.

A Paixão de Cristo coloca um fim ao mecanismo do bode expiatório e possibilita que a sua morte dê outra significação ao registo primordial do *phármakon*. A sua morte é instauradora de um novo mecanismo mimético pois «a paixão atua como um modelo na vida dos santos e encontra um caminho em circunstâncias particulares de cada e em cada perseguição».²⁷⁸ A imagem da imitação não é agora o mimetismo de rivalidade, mas antes uma imagem de santidade. É esta que para nós é inteiramente nova. É esta imagem que desregula todo o mecanismo sacrificial, denuncia-o e o destrona através daquilo que mantinha a sociedade: o mimetismo. O mimetismo que até aqui parece representar sempre um mal que gera rivalidade, conflito e estabelece relações de modelo-obstáculo, agora permite uma imitação onde a Paixão revela o «outro lado».

Assim, podemos dizer que o mimetismo, pela santidade que a vítima adquire e o escândalo da sua morte, sublinha já não uma violência cíclica, que inunda todas as esferas sociais, mas antes uma esfera de compromisso, de paixão e de mimetismo positivo.

Deixou-se em aberto, até ao momento, a possibilidade última de o mecanismo sacrificial, que dá lugar a uma crise sacrificial na atualidade, poder passar de um registo mítico-religioso, para um âmbito cultural distinto e ser regulamentador da sociedade, adquirindo assim uma dimensão política. Por outro lado, vimos que a figura de Cristo, que Girard trata, é tida pelo autor não como um sacrifício sem mais, mas antes como um ato que trouxe também o bem à sociedade e que é radicalmente novo²⁷⁹ – tal como o sacrifício já o fazia de modo cruento. Contudo, verificar-se-á que o mecanismo vitimário é transversal a

²⁷⁶ René GIRARD, *The Scapegoat...*, p. 117. GIRARD, p. 132. Nota-se também a presença de Rudolf Otto. Cf. Rudolf OTTO, *O Sagrado*, Edições 70, Lisboa, 1992.

²⁷⁷ René GIRARD, *The Scapegoat...*, p. 133.

²⁷⁸ *Idem*, p. 201.

²⁷⁹ Vide Maria João CASTRO, *O Absurdo do Mal e o Lugar da Praxis – Contributos da Antropologia Simbólica para a Razão Pedagógica (Dissertação de Mestrado)*, Faculdade Letras Universidade do Porto, Porto, 2000, p. 70.

todas as culturas e, ainda que o possamos desvincular da dimensão religiosa, cremos que tem nela a sua origem e, por sua vez, a dimensão política *latu sensu* apropriou-se desta dimensão, sobretudo através do sistema judicial — e o direito penal — que se afirmou na Baixa Idade Média e na Modernidade.

Explicitou-se o sagrado como produção íntima do mecanismo sacrificial ou sacrifício, e este, por sua vez, como concretização e objetivação da violência que se relaciona com a vítima, que se manifesta pelo bode expiatório e que simultaneamente apazigua e liberta. Veremos agora de que modo a sociedade através do mecanismo vitimário dissimula a sua própria violência.

A primeira forma de instituição fundamental é o *interdito*. Girard entende que a função do interdito é a regulação e proibição do mimetismo que, caso não tenha qualquer controlo social, acabaria por levar à aniquilação da própria sociedade em questão. Deste modo, é sustentável afirmar que os interditos se opõem e combatem a rivalidade mimética, reprimindo, por conseguinte, as condutas imitativas. Para tal, é necessário que a comunidade não repita as suas próprias palavras, não use os seus nomes. Assim, «a comunidade procurará livrar-se deles com o menor grau de violência possível para não responder à sedução mimética».²⁸⁰

A função dos interditos é criar, no seio da comunidade humana, uma zona protegida da sociedade onde exista um núcleo fundamental não tocável pela violência. Girard reconhece existir a possibilidade de um núcleo de não-violência no seio da sociedade e este, por sua vez, seria o regulador que permitiria desempenhar funções essenciais como a educação cultural, sobrevivência dos mais jovens, etc.²⁸¹

Se, como primeira instituição, o interdito visa eliminar a imitação no seio das comunidades, os ritos visam, como Girard sustenta, a utilização da violência em doses pequenas,²⁸² isto é, farmacologicamente administradas. Face ao menor dos males, optar-se-á por uma modelação do mal, ou seja, não se pretende substituir a violência por qualquer outra forma de violência, mas permite-se «medir» apenas a violência que é necessária: «o rito é fundamentalmente um sacrifício ritualizado que encontra a sua génese e estrutura no mecanismo fundador; ele reproduz todos os estádios da crise mimética incluindo a sua resolução.»²⁸³

Por conseguinte, a fundação e estruturação da cultura humana sobre o mecanismo vitimário é a exaltação de uma das instituições originárias mais importantes: o mito, a narrativa sagrada das origens, *in illo tempore*. Os mitos justificam também a fé no poder

²⁸⁰ Alfredo TEIXEIRA, *A Pedra Rejeitada ...*, p. 36.

²⁸¹ Cf. René GIRARD, *Violence and the Sacred*, pp. 301-302.

²⁸² René GIRARD, *Things Hidden...*, pp. 37-48.

²⁸³ Alfredo TEIXEIRA, *A Pedra Rejeitada...*, p. 38.

maléfico das vítimas, apesar destas serem quaisquer vítimas arbitrarias. Esse poder liberta os perseguidores das suas recriminações recíprocas. Assim, esse poder maléfico é simultaneamente também um poder salvífico, mediante o benefício social que é capaz de gerar. Nas palavras de Alfredo Teixeira, «os mitos narram, de facto, crises miméticas e processos vitimários bem-sucedidos, concretizados, frequentemente, na morte de um herói divinizado, rejeitado pela comunidade.».²⁸⁴

Estas instituições que são o fundamento do mecanismo vitimário, ainda não são as instituições sociais com as quais se pretende relacionar a ideia de mecanismo vitimário.

Assim, de entre as mais diversificadas instituições, uma das que melhor afirma a existência de um mecanismo vitimário, destituído de qualquer forma mítica ou religiosa, ainda que nele seja fundado, é o sistema judicial das sociedades modernas, de algum modo presente no «direito penal» ligado ao interdito. Para Girard, não existe no sistema penal qualquer princípio de justiça diferente de um princípio de vingança próprio da reciprocidade violenta, aquando do colapso do mecanismo sacrificial ou crise sacrificial. Alfredo Teixeira reitera mesmo que se esta transcendência judiciária perder a sua eficácia, encontrar-se-á de imediato o carácter imitativo da violência tal como se concretizava nas sociedades primitivas.²⁸⁵ Deste modo, é possível sustentar que a crise sacrificial que deu lugar ao “encobrimento” do mecanismo vitimário²⁸⁶ nas sociedades modernas *se diz de muitos modos*. Por exemplo, no «politicamente correto», onde é *de facto* oculta a verdade da ação e se realiza um discurso com base numa linguagem neutra que não é ofensiva mas que tão-pouco mostra algumas vezes o verdadeiro querer de quem discursa.

O que Girard evidencia com a crise sacrificial é a ineficiência do mecanismo vitimário face à consciência do bode expiatório e a desocultação moderna de todas as estruturas presentes no rito. Todavia, também damos conta, por causa da ligação do sacrifício ao registo bíblico e, progressivamente, a toda a tradição judaico-cristã. O que esta crise sacrificial nos traz é a consciência do papel da vítima. Assim, devemos perguntar-nos: é hoje possível dar sentido à violência enquanto forma estruturante do social, ou o seu carácter imprevisível faz disto uma impossibilidade? Denunciando «as coisas escondidas desde a fundação do mundo» não terá Girard acabado por, de algum modo, *volens volen*, as tornar legítimas? Como justificar hoje, mais de dois mil anos depois da Paixão de Cristo, que a lógica do *bode expiatório* continue a gerar tantas vítimas e a legitimar tantos sistemas sacrificiais dissimulados de inevitabilidade?

²⁸⁴ Cf. Alfredo TEIXEIRA, *A Pedra Rejeitada...*, p. 39.

²⁸⁵ Alfredo TEIXEIRA, *A Pedra Rejeitada...*, p. 40.

²⁸⁶ René GIRARD, *Things Hidden...*, p.113.

III^a PARTE

PARA UMA *PRAXIS* MIMÉTICA: O *ALOGOS* METAMÓRFICO DA VIOLÊNCIA

Na nossa IIIª Parte, pretendemos esboçar uma teoria da ação política que expresse algumas ligações possíveis entre desejo e violência na sociedade atual e corrobore a teoria mimética no campo da teoria política. Se, por um lado, as nossas sociedades são marcadas pela dissimulação da violência, por outro, ela é, paradoxalmente, de forma comparativa com a sociedade tradicional, uma sociedade que deseja mais e perde a noção do coletivo. Ao perder a noção do coletivo, caminhamos para a perda da diferença e, previsivelmente, para a fixação em relações privatizadas em detrimento de relações coletivas do passado. A sociedade marcada pela existência de uma entidade que tem o monopólio da violência legítima é também exportadora de violência e, nesta perspectiva, a nossa investigação pretende concluir-se num duplo sentido.

No primeiro sentido, esta última parte visa clarificar melhor a relação entre a sociedade atual e a teoria mimética, passando pela evidenciação de que a violência é hoje «exportada» e se relaciona com a violência política — metamorfose de uma violência sacrificial fundadora — ao mesmo tempo que tentamos, num segundo sentido, sublinhar a importância da última obra de René Girard, *Battling to the End*, como inflexão na teoria mimética para uma nova linha de pensamento que ganha, não apenas dimensão política, mas também um novo modo de ver e abordar toda a teoria mimética no seu conjunto.

CAPÍTULO 1:

PENSAR A VIOLÊNCIA HOJE

Se as sociedades primitivas são, por natureza, violentas e as investigações sociológicas parece que apontam para isso,²⁸⁷ é porque o «ser social» é aí, fundamentalmente, um «ser-para-a-guerra» e a violência surge como uma propriedade quase «transcendental» do ser humano.²⁸⁸ Esta é a tese de base de Hobbes, no seu *Leviatã*, na esteira de Maquiavel, seguido depois por muitos autores que nos apresentam a violência como constituinte do homem — o *homo homini lupus*, investigado por Plauto e tão reconhecido por Hobbes: a expressão *homo necans*, que já referimos, é disso exemplo — apontando, embora, para a diferença que já notámos entre violência e agressividade. Além disso, ainda que pudéssemos sugerir estudos recentes que mostram a existência de pretensa «violência» dentro de grupos não humanos, dir-se-ia que podem ter sido influenciados por violência de origem humana, o que ao invés daria que pensar a formulação da hipótese de um *gene da violência* ter repercussões nos restantes *phyla* animais, como se de uma imitação esta violência pudesse nascer.²⁸⁹

Diogo Pires Aurélio, ao apontar a existência de três discursos legítimos no que toca à guerra, aponta ainda interpretações possíveis para a teoria mimética quando refere, citando a obra *Archéologie de la Violence*, que «há sobre a guerra um discurso naturalista, um discurso economista e um discurso cambista», que explicaremos de seguida. Em Girard, a guerra parece ser sempre reduzida a uma manifestação da violência própria do homem e podemos, assim, vislumbrar a hipótese de ler Girard com as premissas que Diogo Pires Aurélio elabora para a guerra.

Diogo Pires Aurélio, no *discurso naturalista*, diz-nos que a violência aparece como natural ao homem e a guerra é o seu sucedâneo. Nesta perspetiva, se as sociedades primitivas são constantemente marcadas por este belicismo, vemos que no desenvolvimento das

²⁸⁷ Cf. Diogo Pires AURÉLIO, *Maquiavel & Herdeiros...*, p. 234.

²⁸⁸ Cf. Diogo Pires AURÉLIO, «Hobbes e etnologia», pp. 234-239.

²⁸⁹ A título de exemplo, podemos encontrar vários estudos entre os quais um artigo recente que trata deste assunto. Contudo, devemos realizar uma ressalva aquando desta referência, pois poderemos estar apenas na presença de uma grandiosa transgressão categorial entre violência humana e agressividade animal e não estarmos a falar do mesmo tipo de «violência» que existe em grupos intra-humanos. Cf. Lincoln Park Zoo, «Nature of war: Chimps inherently violent; Study disproves theory that 'chimpanzee wars' are sparked by human influence» In: *Science Daily*, setembro de 2014. Disponível em: <www.sciencedaily.com/releases/2014/09/140917131816.htm> [consultado em julho de 2015].

sociedades parece que os conflitos deixam de ser tão possíveis, como daremos conta. Na obra *Achever Clausewitz*, Girard expõe uma outra possibilidade oposta à de Diogo Pires Aurélio. Ao invés de pensar que as sociedades conflituosas deixam de ser possíveis, o autor pensa que o Homem seria mesmo capaz de colocar um fim a si mesmo. Porém, por ser capaz de pôr um fim à existência humana no planeta, através dos instrumentos que usa para a violência, o homem acabaria por recuar face a tal *apocalipse*.

Assim, se o homem não é naturalmente violento, como Lorenz crê, e se a agressividade é bem distinta da violência, como Diogo Pires Aurélio também defende, poder-se-ia tentar procurar na Biologia uma «explicação» para a violência. Contudo, ainda que o discurso naturalista fosse possível em Girard, este nunca vai ao encontro desta linha de pensamento. Apesar de algumas das suas ideias serem alicerçadas por Darwin, Girard nunca o faz quando se trata do conceito de *violência*.

Por sua vez, uma explicação de *tipo economista* pensa a violência em termos de relação no que toca à procura de bens essenciais, concorrência e necessidades, quer intrínsecas, quer extrínsecas. Parece-nos, portanto, logo à partida, que os discursos de autores que seguem a linha de pensamento da teoria mimética encontraram desde cedo alcance — lembrando uma das primeiras obras sobre a aplicação da teoria mimética *L'enfer des choses*,²⁹⁰ que referiremos de seguida — nos dizem isto mesmo. É a esta segunda categoria, das três que Diogo Pires Aurélio aponta, que daremos voz por se aproximar mais de Girard.

Contudo, antes de darmos voz a esta segunda possibilidade, falta-nos tratar o terceiro dos três discursos apontados por Diogo Pires Aurélio: o *discurso cambista*. Na perspectiva de Pires Aurélio, este é o discurso propriamente de troca e que, associando-o a Lévi-Strauss, afirma a guerra como «um acidente na estrutura lógica da sociedade primitiva, onde cada comunidade se configura e realiza como um sistema de troca com o exterior».²⁹¹ A guerra existe apenas como resultado de uma troca que não se realizou da melhor maneira, resultando daqui uma rutura já que não conseguiu alcançar a homeostase prevista pela troca.

Das três noções anteriormente expostas, se Girard considera, nas suas primeiras obras, que a violência se relaciona com a estruturação do plano social (e na sua continuação histórica a insuficiência desta violência aquando da Revelação trazida pela tradição judaico-cristã), vemos que a noção de *violência* se separa progressivamente do *social* e se aproxima cada vez mais, com os vários contornos, de uma certa Economia Política.

²⁹⁰ Paul DUMOUCHEL, Jean-Pierre DUPUY, *L'enfer des choses — René GIRARD et la logique de l'économie*, Seuil, Paris, 1979.

²⁹¹ Diogo Pires AURÉLIO, *Maquiavel & Herdeiros...*, p. 236.

1.1. UMA ECONOMIA (AINDA) SACRIFICIAL ?

Jean-Pierre Dupuy, ao aproveitar as reflexões e os contributos de Girard, vai exatamente ao encontro da questão que deixámos em aberto: a Economia. Dupuy retoma para si a pergunta feita por Hegel: por que razão a Economia é a essência da modernidade?²⁹²

As teses de Girard, como Dupuy sublinha,²⁹³ sofrem de um ostracismo quase generalizado em certos âmbitos académicos. A obra *L'enfer des choses*, de 1979, trata da ligação da teoria mimética ao domínio político e económico. Porém, esta obra não teve, nem de longe nem de perto, uma leitura atenta por parte da comunidade académica e a teoria mimética, que a suporta, nunca teve a importância epistémica que outras teses ganharam, como demos conta nas páginas iniciais, do eventual estatuto epistemológico que a teoria mimética pode ter. Se, por um lado, o autor da teoria mimética foi colocado à margem da *episteme* oficial, por outro lado, autores como Jean-Pierre Dupuy, Paul Dumouchel, Eric Gans, entre muitos outros, conseguiram ainda assim resgatar as principais teses da sua teoria e aplicá-las aos domínios da Filosofia Política, da Economia e da Sociologia. São sobretudo as ideias fundamentais de Jean-Pierre Dupuy, leitor de Girard, que queremos discutir agora.

É sabido que Girard funda a sua «Filosofia» tentando fugir, por um lado, ao realismo ingénuo e, por outro lado, ao idealismo transcendental. Deste modo, visa uma terceira via em que, nem a Filosofia, nem as Ciências Humanas haviam pensado antes, e que a Literatura nunca parara de encenar nos grandes romances de Shakespeare, Flaubert, Cervantes, Proust, etc. Se o realismo dissesse: «amo uma mulher porque é encantadora», o idealismo rapidamente retificaria a frase e diria «amo uma mulher porque a imagino [penso] encantadora».²⁹⁴ Porém, Girard afasta-se destas duas alternativas e redigiria a expressão da seguinte maneira: «amo uma mulher porque ela é amada por um terceiro». É precisamente aqui que se encontra o nó górdio que condensa tudo aquilo que Girard recolhe da grande Literatura. É por este viés que Girard se aproxima cada vez mais da Filosofia e das Ciências Humanas (Antropologia, Sociologia, Etnologia, Etnografia). O desejo mimético é esse *tertium quid*, que Girard coloca no centro da sua investigação, e a *órexis* (desejo) e a imitação — *mimesis* (mimese) — sempre estão presentes na História da Filosofia, a começar pelo pensamento antigo, como vimos.

²⁹² G.F.W HEGEL *apud* Paul DUMOUCHEL, Jean-Pierre DUPUY, *L'enfer des choses...*, pp. 137. *Vide* também Paul DUMOUCHEL, Jean-Pierre DUPUY, *L'enfer des choses...*, pp. 137-233.

²⁹³ Cf. Jean-Pierre DUPUY, *Ética e Filosofia da Acção...*, p. 314.

²⁹⁴ Cf. Jean-Pierre DUPUY, *Ética e Filosofia da Acção...*, p. 418 (exemplos do próprio Dupuy).

Proclamada por Jean-Pierre Dupuy como uma das teorias mais importantes do nosso tempo, colocando mesmo Girard no patamar que tinham tido Freud ou Marx, não é ainda assim considerada por parte de colegas, e, «antes que o galo da Sorbonne cante três vezes», expressão usada pelo próprio Dupuy, eles a negarão três vezes dizendo: «Não conheço esse homem». O mais espantoso é que esta teoria explica a sua própria rejeição, ou a própria violência com que é rejeitada.²⁹⁵

Girard, tido por alguns como um pensador cristão, embora heterodoxo, está obcecado, diríamos, pela questão do sacrifício, e liga esta noção de maneira íntima à natureza do Cristianismo, na figura do Filho de Deus tornado *sacer / sanctus* pelos homens. Importa sublinhar que, para Girard, o Cristianismo é a primeira religião histórica que desoculta a lógica sacrificial que se oculta «desde o princípio do mundo». Uma vítima que reconhece a sua inocência; outros reconhecem a sua inocência: o sistema sacrificial deixa(ria) de funcionar. Numa espiral de violência que se refina e dissimula em cada ato, a hipótese girardiana é a de que a passagem da violência indistinta, homogénea, de *todos contra todos*, para a violência unificadora, de *todos contra um*, violência distinta, singularizada – ou seja, o *bode expiatório* – se transforma de novo, para que a sociedade se possa unir e voltar à ordem social antes quebrada, como no caso do episódio evangélico da mulher adúltera solucionado por Jesus. Os mitos, os ritos e o sistema de interditos são conceitos fundamentais da teoria mimética e mostram a ambivalência do sagrado: contêm a violência generalizada mas ao mesmo tempo criam outra violência mais refinada. É na crise sacrificial, isto é, na insuficiência do mecanismo vitimário, em virtude das vítimas se saberem inocentes, que se destrona o ciclo do mecanismo vitimário e do qual nasce uma nova violência. Assim, a modernidade girardiana é uma sociedade produtora de violência sem sentido sacralizador, colocando-nos perante a questão a que Girard não consegue responder, e que Dupuy e Dumouchel tentam formular com clareza: «O que dá às sociedades modernas a capacidade, não apenas de resistirem, mas de se alimentarem da indiferenciação crescente do mundo e da exacerbação dos fenómenos miméticos resultantes?» É a Economia, porque ela herda a ambivalência do Sagrado.²⁹⁶

Nos anos 70, o sociólogo americano Peter Berger, na obra *Pyramids of Sacrifice*, mostrava as ideologias da História moderna que justificavam a servidão generalizada e a destruição maciça, questão levantada também por Hannah Arendt com o seu *homo faber*. É nesta obra que Berger levanta a pergunta fundamental de Dupuy, que adquire especial importância para a teoria mimética: «a exclusão social e a miséria produzidas pela riqueza económica dependem da lógica do fim e dos meios?».²⁹⁷ E, a par desta questão, uma outra: Os «excluídos» pela «exclusão social» são vítimas sacrificiais? Se o pensamento económico, desde Adam Smith até Robert Nozick, interpreta os «males» realizados pelos mercados como

²⁹⁵ Cf. Jean-Pierre DUPUY, *Ética e Filosofia da Acção...*, p. 431.

²⁹⁶ Cf. Jean-Pierre DUPUY, *Ética e Filosofia da Acção...*, p. 316.

²⁹⁷ Cf. Jean-Pierre DUPUY, *Ética e Filosofia da Acção...*, p. 312.

sacrifícios que se devem aceitar em nome de um interesse superior, devemos perguntar se estas vítimas não são sacrificiais. Citando Hayek: «tudo se passa como se a evolução procedesse a um verdadeiro cálculo vital: saber sacrificar determinadas vidas aqui e agora, se isso levar ao aumento do fluxo vital no seu conjunto».²⁹⁸ Pode assim dizer-se que a lógica sacrificial que animava o Sumo Sacerdote Caifás frente à incompreensão desse mecanismo por parte dos outros sacerdotes do templo — «Não vedes que é melhor que um só homem morra pelo povo todo e não pereça a nação inteira?»²⁹⁹ — é a mesma que Dupuy denuncia na tese utilitarista que defende a gestão racional do bode expiatório (o maior bem para o maior número), e coloca a crise sacrificial num novo patamar: o patamar de uma economia dissimuladamente dessacralizada, onde as vítimas têm consciência da sua situação de vítimas, onde já não é *todos contra um*, mas *poucos contra a maioria*, o que acirra a violência ao contrário de a conter. Dupuy, na sua análise à obra de Berger, refere que não existe qualquer futuro que justifique a miséria presente hoje na Economia. Além disso, se a economia é a essência da modernidade, como se afirmou, ela, enquanto *oikonomia*, não pode tratar os excluídos como vítimas sacrificiais da sociedade industrial e pós-industrial. É por isto que poderíamos afirmar, com Paul Dumouchel, que «a Economia é profundamente insuficiente para esclarecer tudo isto, visto constituir o problema e não a solução.».³⁰⁰

Dupuy socorre-se da teoria de Girard para explicar de que modo a Economia é ambivalente na sua relação com a violência, tal como o Sagrado o foi e continua a ser: contém a violência do mesmo modo que a acirra. Quanto à relação da economia com a mimese, vemos que é esta a dimensão onde se confessa a imitação dos rivais. O mundo dos negócios é o sistema claro do enfraquecimento contemporâneo do que outrora os interditos realizaram na sociedade sacrificial e «a ordem económica é a construção social da indiferença frente às desgraças dos outros.».³⁰¹ Se Dupuy conclui, na sua obra *Ética e Filosofia da Ação*, que a Economia cria os «excluídos» mas não vítimas sacrificiais em sentido estrito, podemos entender que a própria Economia é o mecanismo vitimário por excelência dos tempos modernos, sem a espetacularidade da violência do passado: «...morrem devido à indiferença de todos».³⁰² Aqui, para além de Girard, muitos outros autores afirmam esta possibilidade e alguns sentem-se mesmo tentados em afirmar a influência do Cristianismo. Na lógica de Jean-Pierre Dupuy, estas vítimas não são sacrificiais, exatamente, porque são sagradas, ou na lógica inversa: «a metáfora religiosa é evidentemente incómoda, visto que, por “sagrado”, se pretende dizer aqui que não será sacrificado».

Diríamos que os excluídos não são vítimas sacrificiais, em sentido exato porque são poupadas — sofrendo a indiferença da comunidade — mas são parte de um sistema sacrificial

²⁹⁸ Friedrich HAYEK *apud* Jean-Pierre DUPUY, *Ética e Filosofia da Ação...*, p. 313.

²⁹⁹ Jo, 11, 49-50.

³⁰⁰ Jean-Pierre DUPUY, *Ética e Filosofia da Ação ...*, p. 314.

³⁰¹ *Idem*, p. 317.

³⁰² *Ibidem*.

por excelência: a Economia. «Os excluídos», como refere Dupuy, «não são vítimas sacrificiais...» e não geram o equilíbrio que seria suposto gerarem. Citando Rawls, Dupuy defende que é o destino dos mais desfavorecidos que importa:

«Os princípios que exprimem a justiça como equidade podem pôr-se todos sob a forma reunida seguinte: qualquer desigualdade que não esteja ao serviço dos pior favorecidos é injusta, e isto em três domínios absolutamente hierarquizados: em primeiro lugar, as hipóteses e as oportunidades; a seguir, o acesso aos recursos e às riquezas económicas e, finalmente, os recursos sociais.»³⁰³

Nesta leitura, vemos que em Dupuy não está presente a noção de um *Deus-dinheiro*. Em posição oposta, se situa Giorgio Agambem ao afirmar que «o Banco, com os seus funcionários, ocupa hoje o lugar da Igreja e manipula e administra a fé ainda presente nos nossos tempos»,³⁰⁴ não se situando esta posição muito longe de outro autor, Walter Benjamin quando afirma que «o capitalismo é a religião mais irracional, implacável e feroz que existe».³⁰⁵

Neste sentido, se as vítimas da Economia atual não são sacrificiais como tais poderemos ainda assim ver nela mecanismo vitimário por excelência, mas agora mais dissimulado e menos cruento, onde a crescente preocupação com a vítima faz com que esqueçamos o próprio sistema no qual estamos inseridos. Diz-nos Dupuy:

«Estamos obcecados pela questão das vítimas, mas isso não origina que o seu destino seja mais invejável. As vítimas são tão importantes para nós, que, doravante, é em nome das vítimas que perseguimos.»³⁰⁶

O presente sistema económico é assim ambíguo. Se, por um lado, estamos perante um sistema económico ímpar, altamente produtivo e gerador de riqueza, por outro lado, estamos perante graves distúrbios, quer sociais, quer ambientais, e arrastamo-nos cada vez mais para uma catástrofe à escala global. Esta é, pelo menos, a hipótese que nos parece ser mais plausível à luz do pensamento girardiano. Apesar de estes distúrbios já estarem bem presentes noutros tempos da História, nunca tiveram a magnitude que hoje poderão ter — e, em especial, a sua *imprevisibilidade*. Porém, para além desta visão menos positiva, a que daremos voz mais adiante, vemos que os efeitos positivos da Economia moderna são evidentes: a capacidade de produção, um vasto conjunto de instrumentos tecnológicos, as organizações que racionalmente tentam dotar-se de ferramentas capazes de resolver os diferentes problemas sociais. Porém, não é tudo positivo. Pois, em contraste, não é esta economia moderna que tem, como dissemos, uma capacidade de destruição sem precedentes, e ao mesmo tempo que gera riqueza quando gera um igual número de vítimas? De que modo

³⁰³ Jean-Pierre DUPUY, *Ética e Filosofia da Acção...*, p. 317. (Tradução nossa)

³⁰⁴ Peppe SALVÀ, «Entrevista a Giorgio Agambem» In: *Ragusa News*, 2002. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/134707844/Dios-no-murio-se-transformo-en-dinero-Agamben>> [consultado em julho de 2015].

³⁰⁵ Cf. Walter BENJAMIN, Marcus BULLOCK (Ed.), *Walter Benjamin: Selected Writings, Vol. 1:1 1913-1926*, Stanford University Press, Standford, 2004, pp. 288-292.

³⁰⁶ Jean-Pierre DUPUY, *Ética e Filosofia da Acção...*, p. 318.

poderíamos aplicar aqui, entre este ganho e perda, muitas vezes utilitarista, a visão de Girard?

O principal contributo da teoria mimética, quando visualizamos a Economia moderna como um modo violento para lidar com a violência, é o de justificar o contexto cultural presente nas sociedades atuais, ao mesmo tempo que afirma que os mercados de hoje já funcionam muito para lá da economia convencional. Assim, no modo como podemos lidar com a ambiguidade da economia na sociedade atual, teremos de falar obrigatoriamente nas noções de *valor* e de *raridade* e em outros conceitos análogos, mas que por agora deixamos apenas no horizonte.

Na introdução à obra *L'enfer des Choses*, Dumouchel e Dupuy referem que a Economia é a forma essencial do mundo moderno, pois é com a Economia que se pode entender a progressiva invasão em todos os aspetos da vida pública e privada, da lógica da economia e do mercado. Se a teoria mimética serve para alguma coisa, ela servirá sobretudo, como Dupuy afirma, para compreender a ambiguidade existente nas dinâmicas culturais da sociedade contemporânea e o devastador sucesso do capitalismo. Além disso, na continuação da sua tese, Dupuy refere que a Economia moderna lida com fatores não económicos que, ao canalizarem a violência, encontram a melhor maneira para lidar com ela e, simultaneamente, usam o desejo mimético para dar poder a uma ilimitada expansão à Economia («crescimento contínuo» sob o *chunk* «crescimento sustentável, praticamente mais correto»). Assim, a Economia é o «violento modo de regular a violência». Isto é, se considerarmos os mecanismos sacrificiais centrais para regular as sociedades não modernas, não podemos dizer que a Economia moderna cria vítimas da mesma maneira que as criavam as sociedades determinadas pela religião como, por exemplo, os Aztecas? Por outras palavras: não haverá na contemporaneidade, com a Economia, uma outra Religião? Ou, como sugere Girard, citando Bernanos: «é a contemporaneidade o resultado das ideias cristãs que se tornaram loucas.»³⁰⁷

Segundo a análise de Girard, o individualismo que o homem vive na sociedade moderna, impulsionado sobretudo por alguns «mestres da suspeita» que tentaram libertar o homem de recalamentos e repressões dos interditos das sociedades arcaicas, toma expressão numa lógica e numa apologia da transgressão onde a libertação do desejo e a paixão da transgressão marcam a entrada no homem moderno na contemporaneidade.³⁰⁸ Contudo, importa referir que, em Girard, o desejo é cocriador do plano social, e combatê-lo na sociedade atual é contraproducente: devemos antes tentar canalizá-lo criativamente.

A aparente autonomização do político encontra-se na base de todo o processo de substituição da Religião pela Economia. Além disso, a representação do indivíduo moderno é

³⁰⁷ Jean-Pierre DUPUY, *Ética e Filosofia da Acção...*, p. 318. Cf. também James WILLIAMS, *The Girard Reader...*.

³⁰⁸ Cf. Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade» ..., pp. 123-124.

feita com base na ideia de um indivíduo livre, independente, num espaço de desejos e de interesses particulares, que reclama um sentido total para a liberdade face aos interditos religiosos e outros — que já evidenciámos — e face às convenções sociais. Todavia, a representação deste novo indivíduo não decorre apenas da autonomização do meio político sobre o meio religioso, mas também devido ao papel inigualável que a Economia detém na atualidade. Mas existe, de facto, uma autonomização do político, ou está este totalmente dependente da Economia? Em vez da polarização da relação social com a religião, o seu parceiro de eleição não se tornou hoje a Economia? Será, portanto, a economia independente do agente político e vice-versa?

Se a Economia libertar o poder político, atrever-nos-íamos a dizer, por configurar muito deste poder político, que ele pode alterar substancialmente os seus valores éticos e morais, e modelar o plano social.³⁰⁹ Esta nova modelação do plano social acarreta profundas alterações, e o indivíduo será confrontado com novos paradoxos, sobretudo à escala social, e as situações de violência inaugurar-se-ão em novas dimensões, ignoradas até então.

A modernidade é sobretudo marcada por uma profunda alteração da conceção do Homem. O Homem, outrora *homo religiosus*, é na atualidade reconduzido a um plano puramente económico: «com o advento da sociedade moderna a dimensão económica da existência humana vê-se projetada para um papel de protagonismo explicitamente assumido e reconhecido.»³¹⁰ O *homo oeconomicus* triunfa na modernidade em todos os domínios da esfera humana, convertendo-se no centro da História moderna. A teoria mimética girardiana tem uma aplicação no domínio económico, sobretudo por este «fornecer modelos e sugestões para uma melhor compreensão de fenómenos e das questões mais vastas (...)»³¹¹ onde «(...) a violência económica do mundo moderno e o delírio consumista das sociedades industrializadas resultam dos mecanismos que estão na base da violência sacrificial, eles também renovam e reforçam em termos inéditos esses mesmos mecanismos.»³¹² A economia assenta, segundo Girard, no mesmo triângulo fundamental da antropologia mimética. Modelo, desejo mimético e obstáculo tomam expressão económica e a violência económica metamorfoseia a violência sacrificial. Uma substitui a outra e o «novo homem» que Girard mostra, no desenvolvimento da sua obra, já não é um homem insacrificável, como em Agamben, ou um homem com a possibilidade de se desligar de qualquer registo violento, como pretende Arendt. Este «novo homem» liga-se à Economia nos tempos atuais mas nasceu e formou-se no meio religioso. Segundo Dumouchel, é a rivalidade mimética que cria os conceitos de «valor» e de «raridade» que definem o pensamento económico nas sociedades atuais. É através da definição destes conceitos — *valor* e *raridade* — a par dos de *vítimas*, *sacrifício* e *mimetismo*, que podemos falar de uma violência económica única que não existiu outrora nas sociedades sacrificiais

³⁰⁹ Cf. Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 123.

³¹⁰ Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

³¹¹ Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

³¹² Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

arcaicas. Se hoje a Economia incorporou os mecanismos vitimários por excelência, devemos dizer que «a economia moderna apresenta-se, para Girard, como o principal substituto da violência sacrificial.»³¹³ De que forma? A economia atual consegue criar alguma ordem, tal como a estrutura sacrificial, a partir de algo contingente e arbitrário e encontra-se, tal como o mecanismo sacrificial na sua relação com o desejo mimético, na origem de conflitos e de guerras. O caráter paradoxal da Economia e a «ambivalência da raridade», conceito ausente em Girard, mas que Dumouchel desenvolve, afirma o terreno comum entre mecanismo sacrificial e Economia:

«Este caráter paradoxal da economia, bem como a “ambivalência da raridade”, não dependem, segundo o pensamento de inspiração girardiana, de uma qualquer quantidade de recursos totais existentes, mas sim da rede de trocas interindividuais que a faz nascer. Pensada a partir da teoria mimética, a ordem económica liberal apresenta-se como um sistema autónomo e auto-referencial cujos objetos são criações do próprio desejo, um desejo que se exprime neste âmbito como livre concorrência dos interesses individuais no mercado de oferta e procura.»³¹⁴

A ordem económica neoliberal é a expressão atual da teoria mimética girardiana, na qual, chegados a um determinado momento, o modelo e o rival deixam de lutar pela posse de um determinado objeto, interessando-se mais por aniquilar o outro ou impedir a sua ação. Isto é, a ordem económica ultraliberal que se afirma como inquestionável no plano social ocupa o lugar que estava outrora reservado à religião na estrutura sacrificial arcaica e o coletivo, que antes se estruturava sobretudo no religioso, dá lugar na sociedade moderna a um núcleo económico que assenta numa «base egoísta» ou no «amor de-si» dos agentes económicos.³¹⁵ O «novo homem» económico age fundamentalmente de forma mimética e, como vemos em Adam Smith, «não consegue escapar à conclusão de que amor-próprio, simpatia e inveja não se distinguem: é da sua combinação que se obtém o principal ingrediente da permanência da ordem social e económica.»³¹⁶ O homem económico é então um homem sobretudo de aparência, onde simpatia e inveja não se distinguem, e a elas se liga o amor-próprio que conduz ao interindividualismo, levando a sociedade coletiva a entrar em colapso. Assim, esta nova dimensão social interindividual é marcada pela autonomia de cada indivíduo pertencente à sociedade e onde, simultaneamente, as relações são criadas na base da necessidade. Mas criar-se-ão as relações sociais hoje apenas com base nesta necessidade?

Na interpretação de alguns autores, a teoria mimética pode na atualidade ser facilmente transportada para a Economia. Outros autores, como Dupuy, Dumont e Aglietta,³¹⁷ confirmam abundantemente esta possibilidade. A violência económica no mundo moderno é o resultado dos progressivos desenvolvimentos da violência sacrificial: «na natureza mimética

³¹³ Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 134.

³¹⁴ Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 134.

³¹⁵ Cf. Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 134.

³¹⁶ Cf. Adam SMITH, *Riqueza das Nações*, vol. I (Tradução Portuguesa de Luís Cristóvão de Aguiar), Edições Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993, p. 758.

³¹⁷ Cf. Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

do ser humano devem ser procurados os factores básicos explicativos da moderna sociedade de consumo e do seu universo concorrencial.».³¹⁸ A economia renova de modo ímpar o mecanismo sacrificial. Torna-o capaz de criar um espaço económico impessoal e de perpetuar a promessa — incumprida! — de um compromisso de convivência entre os homens numa base de não-violência.³¹⁹ Todavia, essa promessa de não-violência não é nova. As suas tentativas, ao longo da História, mostraram-se sempre infrutíferas e o estado de «todos contra todos» hobbesiano dá lugar a uma sociedade ligada entre si com base em relações económicas. O novo *homo oeconomicus* acabará por regular todos campos da ação na esfera humana.

Segundo Girard, este «novo homem» económico, mas gerado a partir do religioso, é agora um homem que procura no seu desejo novas divindades configuradoras do social mas não divindades universais, exceto, talvez, o dinheiro. Cada ser humano procura, à sua maneira, uma divindade: já não existe Deus, nem rei, nem senhor para os unir ao Universal. É para escapar ao sentimento do particular que os homens desejam segundo o Outro. Eles escolhem deuses de substituição, pois não podem renunciar ao infinito.³²⁰ Esta separação, ou esta tentativa de separação do religioso, provoca a proliferação de «deuses de substituição», forjados na «operação que consiste em atribuir ao que o Outro parece garantir uma certeza e um valor do qual ninguém realmente pode estar seguro, pois todos se imitam circularmente.».³²¹ Esta imitação circular provoca a perda de valores individuais. Ao mesmo tempo que cada ser tenta ser individual, cria-se um dos atuais paradoxos do individualismo: o corpo social é praticamente inexistente mas cada um busca nele a sua identificação:

«com o desejo metafísico e a evanescência do objeto, a sociedade moderna, enquanto mero agregado de indivíduos que apenas comunicam negativamente, vê-se encurralada entre a inveja que ameaça desagregá-la definitivamente e a nostalgia do arcaico e do pagão, o retorno à circularidade da lógica sacrificial e a um determinismo tranquilizador no qual toda a violência se encontre justificada.»³²²

Poderíamos ainda sublinhar o exemplo dado por Aglietta e Orlean, na sua obra *La monnaie entre Violence et confiance*,³²³ onde a moeda é vista como o mecanismo regulador que transforma os inevitáveis conflitos económicos e sociais em relações viáveis, e elaboram esta possibilidade a partir do quadro teórico da teoria mimética.

³¹⁸ Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

³¹⁹ Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 135: «Para além da óbvia atração pela ideia de uma emancipação finalmente assente num sector aberto à igualdade de oportunidades, a defesa da livre iniciativa e da livre concorrência advogada pelos fundadores do liberalismo, parecia finalmente em condições de poder cumprir a promessa de uma coexistência não-violenta entre os homens.»

³²⁰ Cf. Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 133.

³²¹ Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 139.

³²² Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade», ..., p. 139.

³²³ Cf. Michel AGLIETTA, André ORLÉAN, *La monnaie entre Violence et confiance*, éd. Odile Jacob, Paris, 2002.

Para Girard, «a desordem e a violência são a mesma coisa que a perda das diferenças»,³²⁴ e hoje, para conseguir triunfar face à presente economistificação, à exaltação do capitalismo, Girard sublinha a importância da preservação das diferenças, contrariando as tendências homogeneizantes e globalizantes.

1.2. CONVERGÊNCIA SACRIFICIAL ENTRE POLÍTICA, RELIGIÃO E ECONOMIA

Apontámos para a relação existente entre a violência e a Economia, mas apenas fizemos menção a uma relação talvez mais profunda. Falamos da relação entre violência e Política. Importa-nos agora tentar estabelecer a relação entre violência, Política e Religião, bem como estabelecer algumas relações com a Economia, do que já fomos dando conta.

O homem é um animal político — *zoon politikon* —, já o ouvimos desde a Antiguidade, e a *pólis* define-se como o espaço por excelência para a realização da política. Neste sentido, se a *pólis* é o lugar de afirmação da identidade dos cidadãos — *politikos* —, esta começou por ser definida a partir de um determinismo local, rodeada por muralhas para fazer face a ataques exteriores e proteger os cidadãos — «o povo tem de lutar pela lei como pelas muralhas da cidade».³²⁵ Isto significa que a administração da *pólis* tinha bem presente o perigo de ataques exteriores e a possível destruição da *pólis*, compreendendo assim que o medo e a violência estão à espreita ou na génese do próprio político. Por outro lado, importa ainda notar que se a política estrutura a *pólis*, a religião detém no seu seio uma função igualmente estruturadora, até porque nesta fase são inextricáveis. E se a violência está na génese do político, como dissemos, a fundação da *pólis* é um ato religioso.³²⁶ Esta afirmação antiga ecoa lá ao longe, muito antes da Grécia Antiga, onde a Religião e a Política não tinham separação possível, como hoje têm.

Contudo, na História, assistimos a profundas alterações. A Religião separa-se cada vez mais da Política surgindo, reconhecidamente, uma nova relação que até então estaria, diríamos nós, mais implícita. Falamos da relação entre Política e Economia. Hoje, a Economia preenche e ocupa os espaços vazios deixados pela Religião que já não detém o mesmo poder

³²⁴ Cf. Miguel Dias da COSTA, «As Ilusões da Modernidade»,..., p. 140.

³²⁵ Heraclito de Éfeso, Frag. 44.

³²⁶ Cf. Oswyn MURRAY, «O homem e as formas da sociabilidade» e Mario VEGETTI, «O homem e os deuses» In: Jean-Pierre VERNANT. *O homem grego*, Editorial Presença, Lisboa, 1997, pp. 167-199.

configurador e importância que teve, sobretudo até à Modernidade — na aceção filosófica do termo. Hoje, o *zoon politikon* é menos religioso e mais económico, diríamos. Se as «guerras santas» — e entendemos por guerras santas aquelas que são legitimadas pelas diferenças entre as religiões — perpetuam ainda uma violência ímpar, diríamos que a nova Economia desencadeia novas e desconhecidas formas de violência, feitas sob a sua égide, disfarçadas de crises económicas e políticas, ajudas e relações internacionais cada vez mais resvaladiças face aos interesses da Economia. A «mão invisível» de Adam Smith é hoje *mais visível* e a tomada de consciência das estruturas que nos regulam, como o caso do mecanismo do bode expiatório, dá-nos conta não só da sua insuficiência, mas inclusive da completa incapacidade do homem para desenvolver novas estruturas a fim de resolver os problemas do passado e do presente.

Será, portanto, que a violência é o denominador comum no que respeita à Política, Religião e Economia. E se é o denominador comum, é a sua suposta imprevisibilidade? Poderá esta ser uma marca distintiva no período vulgarmente conhecido como Modernidade, ou até mesmo nos dias de hoje?

Girard, em especial nas suas últimas obras, adota um discurso, diríamos, «apocalíptico» — num sentido próprio que já vislumbrámos — que não vai além da crítica. Mais do que ir além da crítica, não perfila na sua obra uma qualquer teoria da ação política ou social. Reconhecendo-se como um «teórico de mitologia»,³²⁷ Girard aponta na sua reflexão para mais do que isso: as suas análises face a fenómenos atuais, como por exemplo, os acontecimentos do 11 de Setembro, mostram a acutilância do seu olhar atento à atualidade, bem como uma nova fase do seu pensamento, como já tivemos oportunidade de referir face aos atos terroristas do 11 de Setembro.

Perante tudo isto, há uma crítica que ganha voz dentro da própria teoria mimética e essa crítica é fruto do modo epidérmico como Girard expõe o assunto. O autor parece nunca ir além de um nível de análise e crítica da realidade peculiar, nunca apresenta claramente, apesar de apontar para possíveis cenários, uma maneira de agir face ao passado, ou seja, fica a impressão de nunca ir além de um nível primário de análise sem tratar seriamente causas, consequências e problemas específicos das relações internacionais: o direito penal, filosofia política ou mesmo Economia.

A teoria de Girard parece às vezes apresentar-se como uma teoria instrumentalizante, isto é, que permite, através das estruturas que a sustentam, analisar a realidade com esquemas capacitantes de resposta, mas sem nunca ousar ir além do plano inicial da análise de conceitos, sem dar respostas concretas. Quando mais o tenta fazer é, em especial, através de entrevistas. E se isto é verdade no domínio político, apesar de se vislumbrarem alguns avanços de uma para outra obra, já no que toca ao domínio da Economia é-o ainda mais. São

³²⁷ René GIRARD et al., *Evolution and Conversion ...*, p. 234.

sobretudo autores que com ele dialogam, como Jean-Pierre Dupuy, Paul Dumouchel ou Michel Aglietta, que sustentam e prologam algumas teses que parecem ter tido origem no seio da teoria mimética.

Girard, ao referir-se à modernidade — no sentido girardiano — fá-lo, grande parte das vezes, para nos dar conta do grandioso processo de individualização que o Homem sofreu e para referir as consequências desta individualização, isto é, da perda das diferenças e da tomada de consciência do bode expiatório. Porém, importa perguntarmo-nos de que modo é que isto se relaciona com a violência? E também com a Política, a Religião e a Economia? O que se alterou na modernidade foi a ordem social, que transitou de um registo social, outrora marcado pela mediação externa, para as relações determinadas pela mediação interna, como já dissemos, onde sujeito e modelo ocupam o mesmo espaço físico e o confronto é direto.³²⁸ A modernidade — na aceção filosófica do termo —, marcada pela mediação interna, altera o rumo como o homem se realiza, no plano político, religioso ou económico.

Girard quer trabalhar com cuidado a sua análise da modernidade e afirma que do ponto de vista do desejo mimético a modernidade que emerge nos séc. XVI e XVII é marcada pelo mesmo desejo mimético de sempre: «o desejo mimético em Shakespeare é exatamente o mesmo que é hoje».³²⁹ E que desejo é este? Referindo-se à obra *The Rape of Lucrece*, afirma o desejo como desejo sugerido — *suggested desire* — isto é, «amar sob outros olhos».³³⁰ Ora, isto, implicitamente, tem consequências para a teoria mimética e para as ilações que dela se possam tirar. Face a esta afirmação, Girard não deixa espaço para a existência de liberdade no que diz respeito ao homem. Girard parece estar como que obcecado, diríamos, por reconduzir tudo ao mecanismo do bode expiatório e a todas as derivações que dele decorrem. Neste sentido, é compreensível porque é que temos visto até aqui que as suas considerações sobre este mecanismo demonstram a acutilância do seu pensar. Girard aparece aqui como homem «de uma única intuição». Porém, parece-nos existir um reducionismo exagerado em alguns dos seus argumentos, como ainda diremos mais adiante.

A obra *Battling to the End* é não só a última das suas obras, mas representa também um grande *detour* no pensamento do autor. Tida como obra polémica, com tendências assumidamente catastróficas — ou apocalípticas, como Girard prefere — o livro dá conta da progressiva eliminação do sacrifício — em especial, o sacrifício cruento — das sociedades modernas. Mais do que a ideia de uma progressiva eliminação do sacrifício, Girard insiste na ideia de um abandono do arcaico na modernidade.

Neste texto, socorrendo-se de Clausewitz e da obra *On War*, Girard analisa a possibilidade da guerra total, isto é, a possibilidade atual de aniquilação do homem pelo próprio homem. E, quando chegados a esta possibilidade, que em Girard teria sido aberta

³²⁸ René GIRARD et al., *Evolution and Conversion ...*, p. 239.

³²⁹ René GIRARD et al., *Evolution and Conversion ...*, p. 239.

³³⁰ René GIRARD et al., *Evolution and Conversion ...*, p. 239.

pelo papel desocultador do Cristianismo ao longo da história, damos conta de que assistimos hoje ao que o autor denomina «escalada dos extremos» — *escalation to extremes* —, que é o ponto central da sua reflexão nesta obra.

Assim, ao confirmarmos que o Cristianismo teve um papel funcional na desocultação dos mecanismos que possibilitavam o mecanismo vitimário do bode expiatório, parece-nos ainda mais suscetível de análise o pretense poder pedagógico que deriva do Cristianismo, que convoca a sociedade para um processo educacional não sacrificial. Porém, vemos que esse horizonte não tem sido realizado pelo Ocidente, recusando o convite e alheando-se do papel desocultador que o Cristianismo teve e continua a ter.

Assim, devido à progressiva eliminação do sacrifício protagonizada pela Revelação Cristã, acelera-se a escalada aos extremos.³³¹ A este propósito, Girard refere o 11 de Setembro como o momento por excelência, na contemporaneidade, em que se dá a irrupção do arcaico no secularismo que caracteriza os tempos atuais,³³² tese que constitui o núcleo da última obra de Girard — o retorno do religioso dá-se sob o plano da violência.

O que leva Girard a tratar Clausewitz é o entendimento que este tem do momento transitório na história da guerra, ou seja, a transição de um conceito aristocrático de guerra, limitado à guerra entre guerreiros, para o que o autor de *On War* apelida de *guerra total*, significando com esta expressão a guerra entre sociedades inteiras. Demonstraria o princípio de uma guerra sem limites, cujo resultado seria a destruição total.

À famosa tese clausewitziana de que «a guerra é a continuação da política por outros meios», Girard contrapõe a grande irracionalidade da escalada aos extremos, que Clausewitz vira como princípio implacável da realidade. Assim, do ponto de vista de Girard, Clausewitz permite-nos entender esta nova era na história da guerra em termos de pensamento apocalíptico. Nesta perspetiva, o que Girard pretende concluir, através dos textos apocalípticos da Bíblia, é que o livro *On War*, de Clausewitz, revela-nos a nossa verdadeira dimensão apocalíptica. É por isto que Girard trata Clausewitz como um teórico secular do apocalipse e o identifica como um grande aliado no projeto desmistificador que Girard também defende. O que não deixa de ser curioso e de grande importância, é que Girard nunca antes, até à obra *Battling to the End*, tinha tratado o conceito de *guerra*, nem noções análogas: apocalipse, escalada aos extremos, extermínio total. Fora de precisões biográficas, que rejeitam ou não aceitam totalmente as pontos centrais desta obra, está um contributo mais profundo, que é a possibilidade de elaborar a outra escala a teoria mimética: esta ganha uma amplitude quando trata a obra de Clausewitz e podemos tentar aplicá-la à Filosofia Política. Essa relação permite não só aproximar Girard da reflexão filosófica, como é também um exercício rico para potenciar o tratamento da imprevisibilidade da violência nas

³³¹ Cf. René GIRARD, *Battling to the End ...*, p. 141.

³³² Robert DORAN, «Apocalyptic Thinking After 9/11: An Interview with René Girard» In: *Cultural Theory After 9/11*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 2008 (Versão Kindle).

sociedades contemporâneas a partir do *framework* da teoria mimética. Falamos assim de noções como *violência política*, *sacrifício inútil*, exportação da violência e outros conceitos similares que estão presentes nessa mesma obra.³³³

A novidade no pensamento de Girard nesta obra é a dimensão apocalíptica da sua reflexão, aprofundando intuições centrais das suas obras anteriores. Se o argumento girardiano de que o Cristianismo constitui a desmistificação do mecanismo do bode expiatório por nos revelar que a vítima é inocente, o que já tinha desenvolvido nas primeiras obras, e se demonstrou a impossibilidade de tal mecanismo continuar a subsistir após a sua denúncia, ou melhor, após a sociedade tomar consciência da existência deste mecanismo, base da teia de relações sociais, *Battling to the End* permite agora dar conta das consequências dessa desmistificação. O legado de desmistificação que o Cristianismo operou levanta um problema radicalmente novo, isto é, mostra-se a insuficiência do mecanismo, por revelar a vítima inocente, mas ainda assim os homens não são capazes de conter a sua violência intempestiva. Sabemos hoje que a violência não se encerra a si mesma com esta desmistificação, mas antes se acirra até aos extremos em formas nunca antes conhecidas, e cada vez mais adensadas e refinadas — referimo-nos a todos os «Afeganistões» e «Guantânamos» do mundo. Cristo convocou a humanidade para uma *alternativa*, para uma solução radical que até hoje, poderíamos dizer, o homem não deu resposta definitiva: ou nos aniquilamos todos ou colocamos um ponto final à violência.

Citando Girard, diríamos que «Cristo coloca-nos perante uma terrível escolha: ou segui-lo a Ele na renúncia à violência ou acelerar o fim dos [nossos] dias.»³³⁴ Contudo, ao invés de cairmos na tentação de fazer futurologia, como Girard às vezes parece fazer, não nos podemos apressar a dar rápidas respostas para as implícitas consequências que se tiram desta afirmação. Se é verdade que os sistemas judiciais permitem um controlo da violência intracomunitária, não é menos verdade que a imensa escalada da violência internacional culmina, nem mais nem menos, no terrorismo à escala global a que assistimos nos dias de hoje e, já antes disso, víramos as guerras que marcaram sobretudo o século passado.

Dado que esta incrível escalada da violência pode ser lida hoje em diversos registos, importa analisar de modo especial em que medida esta nova dimensão — apocalíptica — pode contribuir para um melhor entendimento da violência. Por outro lado, se a mesma pode ajudar na sua resolução, Girard vê a escalada não como forçosa violência em nome da religião (como parece acontecer hoje com o *Daesh*, no Levante), mas antes como um processo de lógica imanente na história decorrente da falha da humanidade em lidar com as consequências da secularização da violência, tese que Dupuy³³⁵ igualmente sublinha na sua obra *Pour un Catastrophisme Éclairé*. Contudo, apesar da pretensa futurologia presente no

³³³ Cfr. Paul DUMOUCHEL, *Le Sacrifice Inutile — Essai sur la Violence Politique*, Flammarion, Paris, 2011.

³³⁴ René GIRARD, *Battling to the End ...*, p. 80.

³³⁵ Cf. Jean-Pierre DUPUY, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2002.

último livro de Girard, o próprio autor convoca a humanidade para determinar o seu próprio destino, notando que ainda há esperança para a humanidade, se enfrentarmos os perigos dos nossos dias, sublinhando que ela é livre e, conseqüentemente, responsável pela sua própria violência. Porém, se Girard aponta a existência da liberdade humana no sistema, ainda assim parece haver muito pouco espaço para ela. Assim, é ao desmistificar as estruturas sacrificiais, sobretudo as que estão ligadas ao Cristianismo, com a conseqüente desmistificação da lógica sacrificial, que Girard testemunha a inerência da violência nas comunidades humanas. É devido à natureza mimética que o homem tem, tal como vimos na primeira obra de Girard — o desejo é sempre o desejo de um outro, que é modelo e rival — que o Homem sempre se volta para a violência.³³⁶

Deste modo, é devido à reciprocidade negativa nas sociedades arcaicas que a violência é marcada por um alto grau de instabilidade, ou seja, por não existir um sistema judicial, mesmo que primitivo, a violência física está sempre em potência, pronta a saltar, no seio da sociedade e as estruturas sociais não permitem a existência de constrangimentos a essa violência, sobretudo do ponto de vista externo. Porém, vemos que o que torna as sociedades hoje possíveis é a existência de sistemas legais que punem a violência, excluindo a vingança. O que levou, pois a que as sociedades arcaicas subsistissem e não se tivessem aniquilado? A essa pergunta Girard já respondeu claramente: graças ao mecanismo do bode expiatório as sociedades subsistem e, apesar de não se constituir como o melhor dos mecanismos, é o menor dos males, diríamos nós. Pois o mecanismo do bode expiatório transfere em si toda a negatividade presente no seio social e condensa-a num simples indivíduo pertencente à comunidade, visto como responsável pela crise e, assim, leva a que a violência transcenda a sua própria violência. Ora, isto entra em contradição com a crítica realizada aos processos sacrificiais hoje existentes na economia e, ainda que fiquemos na posição de Caifás — melhor um sacrificar-se, do que todos —, damos conta que a Modernidade ao revelar as *coisas escondidas* não funda novo sentido, mas recorre-se ainda dos mesmos registos sacrificiais.

A atualidade — ou a *contemporaneidade* — faz parte do que Girard pretende de sociedade pós-sacrificial, após a insuficiência da *modernidade* lidar com a sua própria violência. Todavia, um acontecimento que marcou o presente século: os ataques terroristas de 11 de Setembro, e outros, a diferentes escalas, mostram que a violência está bem presente, hoje, nas mais diversas instâncias em relação com a Política, com a Religião ou com a Economia.

Abordámos a dimensão da violência no domínio da Economia, a que brevemente dedicámos o capítulo precedente, e que marca de modo ímpar a nossa contemporaneidade, onde a violência é um fantasma operante ao nível dos interesses económicos. Porém, na génese da Religião e da Política, há uma violência mais desgastada pelo tempo que não se

³³⁶ Cf. René GIRARD, *Deceit, Desire and the Novel...*, cap. III e IV, pp. 83-112.

esgota e que ainda hoje se apresenta no plano social. O Cristianismo e a Revelação Cristã, como tivemos oportunidade de notar, conduziria a uma visão não-sacrificial, dando a possibilidade de o Homem encarar a sua própria violência, de a evitar. O Cristianismo desmistifica a religião, mas para Girard, o homem ainda não foi capaz de tornar sua esta desmistificação. Qualificar esta desmistificação de positiva ou negativa é algo que teremos de averiguar, visto que Girard afirma que a única religião capaz de testemunhar a sua própria falha foi a religião cristã, e esta «presciência» denomina-a Girard como apocalipse.³³⁷ Ao revelar a inocência da vítima, o Cristianismo desmistifica o mito que torna a vítima culpada e responsável pela decadência do todo social, como vemos no processo de Jesus-³³⁸ Girard desmistifica a lógica do bode expiatório e denuncia não só este mecanismo mas também o processo histórico do que viria a culminar nos atuais sistemas jurídico-legais, isto é, o sistema penal que substitui o mecanismo do bode expiatório pela existência de leis.

Girard propõe uma nova visão da comunidade humana, ao mostrar que Cristo salva a humanidade a partir da perspectiva da vítima, presente na Crucificação, mas também em muitos outros momentos, como no episódio da mulher adúltera, etc., bem como, intrinsecamente, ao mostrar a insuficiência do outrora fundador mecanismo do bode expiatório.

Se a violência é inerente a toda a comunidade humana, devido ao homem ser mimético e se nos precipitamos em conflitos por desejar o mesmo que o outro deseja, damos conta ao longo da história de que apesar de a violência estar presente — como força potencial — parece ter deixado de estar cada vez mais em ação. Deu lugar a uma reciprocidade negativa. Deste modo, fundamenta a ideia de que nas sociedades arcaicas a violência é religiosa e que o sacrifício é a violência que coloca um ponto final à violência.³³⁹ A sua continuação pelos tempos, em formas rituais, sustenta instituições e a cultura, bem como origina e mantém a religião no plano social, assim como as suas metamorfoses.

Girard mostra como o mito em ação dá progressivamente origem às instituições humanas, e evidencia o importante papel do desejo (mimético) em ação ao longo da história³⁴⁰ na sua relação com o mecanismo vitimário. Porém, o autor diz-nos também que, para que este mecanismo funcione, não só é necessário uma certa *méconnaissance* da vítima, como apontámos, mas existir também nela a «culpabilidade suficiente» para que toda a comunidade se volte contra ela. O Cristianismo traz com ele uma verdade que a solidariedade primária das sociedades não aceita: ver a vítima como vítima.³⁴¹ Essa verdade acarreta não só a impossibilidade da continuação do mecanismo do bode expiatório — desmistificando-o —

³³⁷ René GIRARD, *Battling to the End...*, p. ix.

³³⁸ Cf. Giorgio AGAMBEN, *Pilate and Jesus*, Stanford University Press, Stanford, 2013, pp. 1-45.

³³⁹ Cf. René GIRARD, *Dieu, une invention?... , .*

³⁴⁰ Cfr. Miguel Dias da COSTA, *O Desejo como História...*

³⁴¹ Robert DORAN, «Rene´s Girard Apocalyptic Modernity» In: *Revista Comunicação & Cultura*, n.º 11, Universidade Católica Portuguesa, 2011, pp. 37-52.

como produz uma fonte de desordem e instabilidade por revelar o modo com este operava e tornava impossível a sua operacionalidade.

Todavia, Girard reconhece que a modernidade é distinta, com a existência de um sistema jurídico-penal, mas esta modernidade acolhe em si ainda os fragmentos das sociedades arcaicas, ou seja, vemos ainda hoje a criação de bodes expiatórios, destacando, entre outros exemplos possíveis que proliferam na História, o extermínio e destruição do povo judeu, dos ciganos, dos homossexuais pelos alemães, na II Guerra Mundial. Porém, a modernidade é paradoxal. Se, por um lado, diríamos, no encalce de Girard, que esta já não cria paz e a violência cria apenas mais violência, não tendo papel criador nas sociedades arcaicas, por outro, vemos também de modo totalmente oposto uma importância global para a proteção das vítimas, para a ajuda internacional. Na raiz disto, temos Kant com o seu projeto *Paz Perpétua* e as organizações internacionais que dele decorrem, como a Sociedade das Nações e, depois, a Organização das Nações Unidas. Contudo, embora paradoxal, não podemos deixar de dizer que hoje assistimos a uma escalada contínua aos extremos, porque os processos vitimários, longe de criarem sentido, acirram e demonizam a própria violência, levando-a para novos planos e patamares desconhecidos ao homem. A violência já não produz, através da religião, uma violência fundadora. A violência produz mais violência e a sua escalada é o traço distintivo da modernidade: a escalada aos extremos, o apocalipse girardiano, possui um caráter de imprevisibilidade, como daremos conta. Tal imprevisibilidade violenta pode igualmente desencadear um processo distinto daquele que, outrora, funcionava para as sociedades arcaicas. A Revolução Francesa é exemplo disso e Robespierre foi levado à guilhotina pelas mesmas forças que ele coloca em movimento: ele é o «bode expiatório» de si próprio e evidencia que este desencadeia um processo natural auto-devorador quando as vítimas que confessam os seus supostos crimes são já insuficientes. Os carrascos são agora vítimas e expiam-se a si próprias.

Assim, a criação de um sistema de justiça destituído da lógica sacrificial vitimária envolve paradoxos e contradições nem sempre fáceis de destrinçar; e as interpretações nem sempre permitem deduções rápidas e lógicas. Porém, existem algumas diferenças e semelhanças entre o sistema jurídico-penal e o antigo sistema vitimário do bode expiatório que se podem apontar.

A principal diferença é o meio através do qual se aplaca a violência: o mecanismo do bode expiatório, justificado pela religião, é *phármakon* desta violência, constituindo-se esta por sua vez como uma violência produtora de sentido. Já no sistema jurídico-penal, o Estado detém o monopólio da violência tornando ilegítima toda e qualquer violência fora do quadro legal que ele determina.

Outra diferença importante, a par desta que enunciamos, é a inexistência da religião aquando da criação de um sistema jurídico, isto é, o conseqüente processo de secularização

traz consigo a visão de que a religião deixa de ter o papel aglutinador da sociedade e o sistema jurídico deixa de se fundar no religioso.

A terceira diferença diz respeito ao modo como a violência se apresenta nestes dois sistemas. A violência física, muito presente no sistema do bode expiatório, é progressivamente superada no sistema jurídico-penal pela restrição da liberdade, ainda que a substituição da violência física possa ter consequências igualmente nefastas ou talvez ainda mais graves. Consequentemente, poder-se-á dizer, no que se refere à durabilidade da sociedade (após a existência da violência como *phármakon*, isto é, que cria coesão social) dos sistemas, que o sistema sacrificial é mais instável do que o sistema jurídico-penal e a igual redução da possibilidade de vingança no segundo caso, pela existência de leis supostamente iguais, afastam quer a possibilidade de vingança, quer de persuasão do sistema.

Porém, não deixa de ser curioso que o domínio da violência é paradoxal e complexo. Desde já poderemos apontar que o controlo da violência pelo Estado traz consigo novas possibilidades de violência, ao invés de a anular. Se, como já apontámos, a violência intracomunitária é hoje menos presente — sobretudo aquele tipo de violência que recorre à violência física, como mortes, duelos sangrentos, etc., se bem que a nova violência racial nos EUA dê que pensar... — existe um exponencial crescimento da violência a outros níveis: as guerras entre estados e, hoje, mais do que no passado, os «imprevisíveis» ataques terroristas. A escalada aos extremos da violência, apontada por Clausewitz e retomada por Girard, atinge no último século, com as armas nucleares e a possibilidade da destruição total, um carácter único na história: a possibilidade de destruição da espécie humana parece hoje possível, e este é o último patamar que a escalada pode atingir. Por outro lado, se esta destruição é possível — ainda que reconheçamos que esta afirmação possa ser rejeitada por alguns pensadores da guerra — a partir da descoberta do nuclear, ela é apenas a sucessão natural de um processo violento desde a Antiguidade, onde o séc. XIX é um marco na transição para o que hoje é a possibilidade da aniquilação total, visto possuímos instrumentos de violência impensáveis no passado.

É devido ao facto de a modernidade ser sinónimo de secularização da violência que esta ficou destituída de sentido criador de cultura, afastando-se progressivamente do domínio da religião para se ligar a um «novo culto» — a Economia.

Assim, a violência está sempre presente nos três domínios apontados mas, mais do que metamorfosear-se, esta desenvolve-se em processos como que de osmose, isto é, a sua tendência para a escalada assume formas camaleónicas: instigando de novo a violência em todos os domínios e levando sempre ao consentimento de crimes sob o suposto nome da justiça, e a violência exponencia-se e escala de modo sempre justificado. A violência está longe de ser hoje o *phármakon* das sociedades arcaicas, e a obra de Girard aponta para a insuficiência da violência na criação do sentido das nossas sociedades, que outrora criou. As instituições existentes pretendem hoje conter a violência para esta não alastrar aos restantes

domínios. Porém, acontece o contrário: a «exportação da violência» de que nos fala Paul Dumouchel é exemplo disso.³⁴² Todavia, não podemos igualmente esquecer do que nos diz Girard quando trata Clausewitz: a guerra pode ser ela mesma uma instituição de contenção da violência com os seus códigos de conduta e regras, *ius in bello*, e a sua desintegração — a aversão generalizada às guerras do passado cria novas *aporias* que dificultam visualizar os limites da guerra. Deste modo, a violência tende a seguir a lógica da violência e, sobretudo desde a II Guerra Mundial, as guerras deixaram de contribuir para a ordem geral.³⁴³ As discussões teóricas mostram o colapso da guerra enquanto instituição.

A par do colapso teórico da guerra como instituição, assistimos à criação de organizações no domínio público internacional que pretendem regular os espaços vazios deixados pelo pretenso abrandamento, como solução da guerra. Exemplos disso são a criação da Convenção de Genebra, em 1949, ou, mais recentemente, o Tribunal Penal Internacional, instituído em 2002 em Haia, promovendo o Direito Internacional e pretendendo atuar à escala internacional, bem como realizando o mesmo papel que os tribunais possuem a nível interno em cada estado, tencionando regular o que outrora estava confinado a ser regulado pela tradição e pela cultura.

Contudo, não ignoramos a resposta de certos setores norte-americanos, *lobbies* ligados à indústria do armamento, etc. que criticam abertamente esta posição e são responsáveis por «guerras de intervenção humanitária», «guerras preventivas», etc., no Iraque, Koweit, Afeganistão, etc.

Girard diz-nos ainda que, se estes novos mecanismos internacionais podem ser uma esperança para a contenção da violência dentro das sociedades, o terrorismo à escala global marca um ponto fundamental contra a possibilidade de isso acontecer. A globalização e a possibilidade de atuar ao nível global trazem novas ameaças e com elas a possibilidade de uma mais rápida escalada da violência, outrora impossível. Hoje, o terrorismo à escala internacional e a sua sangrenta escalada mostram a insuficiência das instituições. Ao invés de possibilitar as novas instituições internacionais de trazer novas soluções, parece tirar-lhes sentido, impossibilitando a sua ação. A guerra é hoje de terror, é a *guerra do medo*, de desconhecer a hora e o local do atentado. As leis da guerra, *ius in bello*, deixam de estar presentes com o terrorismo:

«a desgraça de Guantánamo é indicativa desse desprezo pelas leis da guerra. A guerra clássica, que consistia em respeitar o direito dos prisioneiros, não existe mais. Poderia ainda existir contudo em certa medida, nos conflitos do século XX. A guerra era ainda entendida como uma espécie de contrato. A persistência das leis de guerra dentro da explosão das guerras do século passado mostra que as suas origens remontam muito longe, ao feudalismo, a uma aristocracia muito antiga.»³⁴⁴

³⁴² Cf. Paul DUMOUCHEL, *Le Sacrifice Inutile...*.

³⁴³ Cf. René GIRARD, *Battling to the End...*, pp. 1-3.

³⁴⁴ Cf. René GIRARD, *Battling to the End...*, p. 67. (Tradução nossa)

É com Clausewitz que Girard funda teoricamente a escalada da violência e constata que esta é hoje distinta. Podemos facilmente atribuir esta escalada não à religião, mas à política: «Se em Hiroshima e Nagasaki se ascendeu ao extremo da violência (foi utilizada a “arma decisiva”) isto deveu-se ao julgamento da direção política norte-americana».³⁴⁵ Contudo, esse julgamento teve uma razão política, justificando o menor dos males possíveis: o uso das bombas atômicas, apesar da previsão de milhares de mortos e inevitáveis consequências colaterais, supunha-se preferível ao invés de continuar a guerra. Além disso, podemos prosseguir esta análise indo noutro sentido: «mas exemplos claros de moderação e de impedimento da ascensão aos extremos da violência foram a abstenção da utilização dos gases de guerra por todos os beligerantes na II Guerra Mundial e o facto de tanto os E.U.A. como a U.R.S.S. não terem empregue armas nucleares no Vietname e no Afeganistão.»³⁴⁶

O que Girard defende em *Battling to the End* é que «o longo período transitório que começa com a escalada da guerra no período da Revolução e de Napoleão e culmina na idade do terrorismo global não foi acompanhado por um contrabalanço efetivo, quer do ponto de vista cultural, quer jurídico».³⁴⁷ Girard, indo mais longe, afirma que «o apocalipse foi adiado, em certa medida, pela regulação da violência privada no sistema de justiça, e, por outra medida, devido à ritualização da guerra...».³⁴⁸ Portanto, isto significa que o presente é bem diferente. O terrorismo atual, à escala global, já não é uma forma ritualizada como acontecia com a guerra do passado. A propósito disto, sublinhemos a definição de guerra em Clausewitz: «a guerra é um ato de violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade».³⁴⁹ No final do Livro I, Clausewitz apresenta a definição que mais claramente apaixonou Girard:

«A guerra... é uma surpreendente trindade em que se encontra, primeiro que tudo, a violência original do seu elemento, o ódio, a animosidade, que é preciso considerar como um cego impulso natural, depois o jogo das probabilidades e do acaso, que fazem dela uma livre atividade da alma, e, finalmente, a sua natureza subordinada de instrumento da política».³⁵⁰

A trindade clausewitziana é praticamente a trindade girardiana em torno do mecanismo vitimário. Se no seu perfilhamento histórico colocarmos de lado a religião e no seu lugar colocarmos a política, poderíamos dizer, utilizando a mesma linha de pensamento de Clausewitz, que é graças à insuficiência do mecanismo do bode expiatório, após a sua revelação - devida portanto à Revelação Cristã - que a violência original, enquanto impulso

³⁴⁵ Ana Paula GARCÉS, Guilherme D’Oliveira MARTINS (Eds.), *Os Grandes Mestres da Estratégia — Estudos sobre o Poder da Guerra e da Paz*, Almedina, Coimbra, 2009, p. 385.

³⁴⁶ René GIRARD, *Battling to the End...*, p. 67. (Tradução nossa)

³⁴⁷ Robert DORAN, *René Girard’s Apocalyptic Modernity...*, p. 43.

³⁴⁸ Robert DORAN, *René Girard’s Apocalyptic Modernity...*, p. 43.

³⁴⁹ Carl Von CLAUSEWITZ, *On War* (Tradução Inglesa de Michael Eliot Howard), Princeton University Press, Princeton, 1989, p. 75. Utiliza-se nesta nota de rodapé, e a partir deste ponto, esta edição da obra *Da Guerra*, no inglês *On War*, de CLAUSEWITZ por ter sido esta a edição utilizada por René Girard na escrita da obra *Battling to the End*.

³⁵⁰ Carl Von CLAUSEWITZ, *On War...*, p. 89.

cego para aniquilar o desejo do outro, revela ser sacrifício inútil mas não insidioso. Quer isto dizer, que serve para justificar a violência que inunda as esferas da ação humana, onde a Política e a Economia são lugares de eleição nos dias de hoje. São exemplos disto, quando a Guerra parece estar sempre pronta a explodir — Israel e Palestina (eternamente...), Cáucaso, Ucrânia, Norte de África, Índia — Paquistão, Neo Caudilhismo na América do Sul, e mesmo conflitos étnicos nos EUA.

Não podemos igualmente ignorar o processo de democratização e a sua relação com a guerra. As (novas) relações internacionais, criadas para prever catástrofes e também ataques terroristas, bem como a nova preocupação com o bioterrorismo são assuntos diversos que se relacionam com a violência. Por outro lado, temos de compreender que, se a Guerra Fria foi responsável por muita da escalada armamentista no séc. XX, colhendo os conflitos não totalmente resolvidos do passado, hoje esta escalada está obscurecida pelo «lugar-comum de que as democracias são muito menos propensas a envolver-se em guerras de agressão e ativamente procuram factores violentos que possam afetá-las.»³⁵¹ Se é paradoxal que os processos de democratização coincidam com a escalada da guerra, dos conflitos à escala internacional, não é menos paradoxal que Girard nunca o chegue a tematizar em *Achever Clausewitz*, apesar de desejar concluir a obra deixada incompleta por Clausewitz.

Girard afirma: mais do que concluir o trabalho de Clausewitz, desejaria mostrar a sua dimensão verdadeiramente apocalíptica. E de que modo? Se «a realidade [mostra] hoje a escalada aos extremos anteriormente pré-escrita»³⁵² e sabendo que as instituições (como o sacrifício e os interditos/proibições) contribuíram para a passagem da pré-humanidade para a humanidade, vemos que o *apocalipse* é, em Girard, também a revelação do falhanço da religião e a sua inabilidade para encontrar bodes expiatórios, de continuar a produzir o sagrado — no fundo, ser capaz de produzir violência fundadora, com sentido, ou seja, de criar estabilidade, ordem e paz. Na relação da violência com a Política, vemos que aquela é uma parte da política e não a política uma parte da violência. A violência é instrumento. Lembremo-nos que, se a religião não tem hoje a capacidade performativa que permita construir e definir o plano social, como o tinha até aos alvores da modernidade, o Cristianismo colocou progressivamente um fim a isto: o mundo é definitivamente apocalíptico.³⁵³

³⁵¹ Robert DORAN, *René Girard's Apocalyptic Modernity...*, p. 44.

³⁵² René GIRARD, *Battling to the End...*, p. xii. (Tradução nossa)

³⁵³ Jean-Michel ANRIAN, *Psychopolitics: Conversation with Trevor Cribben Merrill...*, Cap. 6, p. 51: «... the apocalypse is the revelation of religion's failure, of its inability to find scapegoats, to produce the sacred, to create stability, order, and peace. Violence is "laid bare" in Chouraqui's sense of the phrase, Pandora's box is open and we are left to our own devices. But not only religion is failing. Politics is also.»

Girard vê na democracia o único regime que possibilita a mobilização e a tomada de consciência dos povos, um poder que as monarquias ou oligarquias não possuíam mesmo ou evitavam. Girard refere-se à Revolução Francesa, citando o *Cândido* de Voltaire:

«Voltaire viu isto de modo muito claro no início de *Cândido*, quando o herói é arrastado para o regime prussiano por ter sido recrutado por quem o tinha embriagado. (...) O rei não tem o poder de fazer o mesmo a Cândido. Os recrutas obrigam-no a beber para que ele assine! A conscrição não era possível nestes tempos. A democracia é o autor desta pequena invenção: o poder de mobilizar os homens!».³⁵⁴

Se o mecanismo invisibilizado do bode expiatório serve para estabelecer ordem social, hoje, em regimes democráticos, esse mecanismo não produz sentido nem tem a possibilidade de atuar. Destacam-se, entre os motivos já referidos, também a já falada mediação interna em detrimento da mediação externa do passado.³⁵⁵ O que é inaugurado com Napoleão, e daí a importância que ele tem para Girard, é uma escalada da guerra nunca antes vista: porque os seus homens se alistam e os restantes países inevitavelmente são obrigados a fazer o mesmo, de modo a conseguir o equilíbrio que as guerras napoleónicas demonstraram. Assim, a guerra foi a mobilização total e, conseqüentemente, a dissolução das fronteiras entre o civil e o militar. Eliminou-se a visão quer aristocrática — honra pessoal — quer a visão mercenária — dinheiro. Inaugurou-se uma nova visão: pela nação — patriotismo.³⁵⁶ Napoleão foi autor e vítima desta mobilização: «foi a radical intensificação da guerra que trouxe a [Napoleão] proeminência e o poder, e que no final, não pode conter. Ele foi, por sua vez, produtor, mestre e vítima da guerra total.».³⁵⁷ Se Napoleão foi vítima do seu próprio sucesso, foi Clausewitz, segundo Girard, o único que o conseguiu visualizar. A rivalidade mimética, que apresentámos, aparece de modo claro no texto de Clausewitz quando aborda os três extremos da guerra, exposto no capítulo I.³⁵⁸ O primeiro destes «extremos» exprime-se na guerra como ato de força sem nada que limite esse ato. Deste modo, conduzimos o adversário a uma ação recíproca, subindo/aumentando a parada, pois a ação que eu tiver feito é-me devolvida: ao sofrer a ação o adversário não apenas responde na mesma moeda, mas dobra a parada e assim sucessivamente.

O segundo «extremo» teria como propósito desarmar o adversário. Isto é, Clausewitz reconhece que pior do que o sacrifício (ou vexame) do adversário será o seu desarme. O autor reconhece que a pior situação para um beligerante é aquela que o priva de atacar e, simultaneamente, o deixa indefeso por completo. O terceiro «extremo» (talvez o único que seja verdadeiramente «extremo») diz-nos que devemos utilizar *todos os meios* ao nosso alcance para vencer o adversário e, quando este está «em baixo», no chão, não se pode deixar que ele se erga. A escalada da violência é tal que Clausewitz propõe o «emprego

³⁵⁴ René GIRARD, *Battling to the End...*, p. 138. (Tradução nossa)

³⁵⁵ *Idem*, p. 140.

³⁵⁶ Cf. David BELL, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism 1600-1800*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.

³⁵⁷ Cf. *Idem*, p. 8.

³⁵⁸ Carl Von CLAUSEWITZ, *On War*, cap. 1, p. 75.

máximo da força». Teria Clausewitz consciência da possibilidade, um dia da aniquilação total, que é hoje possível, quando sugeriu o dobrar da parada?

Girard reconstrói esta ligação entre Clausewitz e a atualidade e, apesar de este autor nunca utilizar noções que o relacionem com Girard, poderíamos tentar aproximar estes três extremos clausewitzianos dos termos da teoria mimética. Além disso, ao invés de Girard, que pretende continuar o trabalho de Clausewitz e apresentar-nos a sua versão apocalíptica, importa sublinhar que este não vai tão longe, afirmando que se tratam apenas de precisões teóricas, o que acaba por mascarar as conclusões que se podem tirar da argumentação acerca dos «três extremos»: «Clausewitz (...) preferiu mascarar as suas intuições ao permitir que os seus leitores acreditassem que a guerra é ainda o que foi no séc. XVIII, e que a política a pode conter. Este é o seu lado iluminista. Mas esta máscara não pode mais ser mantida, e nós já percebemos o porquê.»³⁵⁹

Se a guerra é, efetivamente, a continuação da política por outros meios, se constitui como um instrumento político — o maior? —, esta expressão clausewitziana conota ainda um alcance mais profundo que é a sua teoria dos limites.³⁶⁰ Isto porque se, em Clausewitz, a guerra pode ser contida segundo um mínimo de racionalidade, em Girard, a reciprocidade (negativa) não pode ser submetida a qualquer precisão teórica: «ver a guerra como uma escalada até aos limites é compreender que irá sempre deixar ficar para trás a política, a raiva fora de qualquer controlo racional.»³⁶¹ Contudo, uma leitura mais atenta permite ver que quando Clausewitz trata a secção do *Da Guerra — Guerra Absoluta e Guerra Real* — mostra que há coincidências entre as precisões teóricas e a realidade da máquina de guerra napoleónica.

A teoria dos limites ganha pertinência se for atendida a sua dimensão histórica. Napoleão concretizou o conceito de *apocalipse*. É isto que nos diz Clausewitz e é também isto o que nos diz Girard, na esteira daquele, ao redigir *Battling to the End*. Os acontecimentos que sucederam a Napoleão mostraram não só a insuficiência da política, assim como deram conta de que a racionalidade política não era capaz de pôr um ponto final na violência. Nós, herdeiros desses tempos, vivemos, como analisámos, em tempos de pura reciprocidade mimética.

Ainda a propósito de Clausewitz, Anatole Rapoport refere que «quando as máquinas de guerra alemã e francesa chocam no Marne, deixam de ser utilizadas como instrumentos.»³⁶² Mas quererá isto dizer que caem por terra todas as análises do apologista de guerra que era Clausewitz? Não, e foi por isso que Girard voltou a ele. Não que o tenha conhecido tardiamente, como afirmou, mas talvez por ver nele, na estratégia da guerra e da

³⁵⁹ René GIRARD, *Battling to the End...*, p. 36.

³⁶⁰ *Idem*, pp. 39-40.

³⁶¹ *Idem*, p. 41.

³⁶² Paula GARCÊS, Guilherme D'Oliveira MARTINS (Eds.), *Os Grandes Mestres da Estratégia ...*, p. 387.

tática, um terreno fértil onde poderia atestar e aplicar a sua teoria ao domínio político. Usar Clausewitz hoje é arriscado, mas o terrorismo à escala global — e a sua imprevisibilidade — alteraram ainda mais a distinção entre civil e militar e representam um novo desafio ao pensamento sobre a paz e aos tratados que se relacionam com ela. Se a violência é hoje destituída das formas ritualizadas do passado, por estarmos na era da mediação interna, teremos agora de analisar de que forma o «*apocalipse*» girardiano nos convida a ter a teoria mimética em consideração quando falamos da violência nas sociedades contemporâneas.

Os ataques terroristas, desde a década de 70 do século passado, e o terrorismo à escala global, desde o 11 de Setembro, mostram-nos que o verdadeiramente novo é a imprevisibilidade da violência. Esta, na sua progressiva escalada aos limites, deixa de lado as formas rituais na análise que Girard faz de Clausewitz. A guerra hoje não tem regras; inventa-se a cada dia.

CAPÍTULO 2: A IMPREVISIBILIDADE DA VIOLÊNCIA

Falar de violência, tendo em conta o registo histórico girardiano do qual fomos dando conta, deixa-nos à partida numa *aporia* metodológica que esteve presente na nossa investigação: os domínios da violência — e também da violência que se diz *mimética* — são hoje tão diversos e complexos que seria impossível abarcá-los a todos. Contudo, voltando aos três domínios — religião, política e violência —, surge agora a necessidade interna de novas determinações, face aos argumentos que fomos expondo. Falamos de concretizar o que entendemos acerca do processo de imprevisibilidade da violência e a sua relação quer com a religião, como com a política, e, de igual modo, demonstrar em que sentido Girard contribui para as reflexões atuais sobre a imprevisibilidade da violência.

Lactância³⁶³ disse-nos outrora que a religião — de *religare*, diferentemente da ideia de Cícero, *relegere* — pretendia religar os homens ao sagrado. Vemos todavia que graças à religião, em particular e em concreto, ao Cristianismo e à Revelação Cristã, o homem está consciente da sua tragédia mimética: conhecemos hoje as estruturas que regulavam as sociedades e as noções de cultura e tradição são hoje distintas das das sociedades arcaicas. Uma das características mais notórias é a dessacralização do mundo, ao mesmo tempo que

³⁶³ Cf. Manuel da Costa FREITAS, «Religião» In: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. 4, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1999, col. 676-678.

Girard nos diz que, quase contraditoriamente, há hoje uma tendência de regresso do arcaico.³⁶⁴

As discussões teológicas contemporâneas dão conta de que muitos dos problemas hoje são «problemas que ficaram por resolver»³⁶⁵ e, como o sacrifício girardiano, apresentam a mesma ambivalência. Isto, porque as discussões teológicas «obscurecem o drama do Novo Testamento, pois não conseguem prestar atenção ao problema da batalha entre o bem e o mal, que é cada vez mais intenso, como um resultado da revelação que teve lugar».³⁶⁶ Neste sentido, se encontramos na Revelação — na linha do que Girard nos diz — o lugar por excelência onde o homem tomou consciência das estruturas que o regulam e, de igual modo, a consciência do desejo (mimético), damos conta que a violência que se gera após este *desvelamento* não é apenas uma questão teórica. É a própria História que nos mostra isto: desde as guerras mais antigas até aos conflitos cada vez mais violentos, onde as Guerras Mundiais do séc. XX ocupam lugares cimeiros. Além disso, não podemos deixar lado os «novos atentados», os quais marcam o início do século XXI: as Torres Gémeas, o atentado em Londres, em Madrid, o MH 17, Charlie Hebdo, entre outros eventos locais, ou ainda os recentes atentados do Estado Islâmico, apontam para uma crescente violência imprevisível: previsível, em geral, por se saber que pode existir, mas imprevisível e nefasta, em concreto, por não se saber nem onde nem quando.

A violência experimenta-se em múltiplas formas que, a par de uma realidade tecnológica distinta do passado, permite a destruição total, à qual Girard está atento: a violência apocalíptica — revelador e também do fim dos tempos — é possível, segundo este autor. Todavia, vivemos igualmente numa era onde os cuidados com o *Outro* nunca foram tão grandes. E é nesta ambiguidade que o próprio Girard na entrevista com Maria Stella Barberi refere.³⁶⁷ O autor dá conta disso ao dizer que a sua teoria começa por ser um estudo sobre a violência, mas que ele próprio acaba mais tardiamente por ser designado defensor da não-violência.³⁶⁸ Importa assim perguntar: de que modo a violência não ritualizada se apresenta como imprevisível e de que modo a consequente dessacralização do mundo trouxe novas *aporias* que o Homem ainda tenta solucionar? E se a violência é, então, como Girard a vê, natural ao ser humano e uma característica universal da condição humana, o que agora nos perguntamos é o modo como podemos responder, face à imprevisibilidade desta e face à capacidade crescente e sem controlo que foi ganhando em múltiplas expressões que, conhecidas ou não, eram bastante distintas no passado.

³⁶⁴ Robert DORAN, «Apocalyptic Thinking After 9/11: An Interview with René GIRARD», p. 25.

³⁶⁵ René GIRARD, *Violence and the Sacred...*, p.1.

³⁶⁶ Józef NIEWIADOMSKI, «“Denial of the Apocalypse” versus “Fascination with the Final Days”: Current Theological Discussion of Apocalyptic Thinking in the Perspective of Mimetic Theory» In: Robert HAMMERTON-KELLY, *Politics & Apocalypse*, Michigan State University Press, Michigan, 2007, p. 53.

³⁶⁷ René GIRARD, *The One by Whom Scandal Comes...*, pp. 49-130.

³⁶⁸ Cf. Geneviève SOUILLAC, «Violence, Mimesis, and War» In: *Peace Review: A Journal of Social Justice*, Vol. 26 - 3, Taylor & François Online, Philadelphia, 2014, pp. 342-350.

Relembrando o que já foi dito, podemos destacar na nossa tese três momentos que nos conduziram à imprevisibilidade da violência e que são uma possível leitura da nossa parte para esta questão e, assim, trazer um novo contributo para a teoria mimética.

Em primeiro, e para nós é a causa mais profunda desta imprevisibilidade, a relação entre a Revelação Cristã e a dessacralização do mundo. Se a Revelação Cristã nos mostra «as coisas escondidas desde a fundação do mundo», é com esta crescente dessacralização do mundo — a secularização — que o Homem se afasta das estruturas religiosas que suportavam e estruturavam as primeiras comunidades, quer do ponto de vista social, quer cultural. Hoje, as nossas sociedades — e lembrando aqui, mais uma vez o trabalho de Ferdinand Tönnies,³⁶⁹ e a sua distinção entre comunidade e sociedade, a par de um artigo de Alfredo Teixeira onde relaciona este autor com Girard, a propósito das festividades religiosas³⁷⁰ — apresentam-se de modo distinto e são quase que paradoxais. Este paradoxo que as nossas sociedades vivem é, a par da Revelação Cristã e da dessacralização do mundo, a causa de um mundo cada vez mais democratizado³⁷¹ onde as estruturas que nos regulam já não têm forma no bode expiatório, mas são ainda espelhos deste. Se as sociedades são hoje menos religiosas e também mais globalizantes, isto não quer dizer que estas sociedades não têm em si as mesmas estruturas. Lembra-nos John Keane, na sua obra *Violence and Democracy*, que Girard nos convida a explorar a relação entre a democracia e a violência através de novos conceitos:

«É por isso que as comunidades podem ser protegidas da sua própria violência só escolhendo as vítimas substitutas fora delas. As sociedades modernas “civilizadas” podem parecer acabar com a prática da “vingança interminável”, mas elas também são baseadas em sistemas judiciais que descarregam a violência contra um condenado.»³⁷²

Ora, se as comunidades arcaicas estavam protegidas pelo simbolismo religioso e a violência era dotada de sentido, diz-nos Keane que Girard é um entre os muitos que consideram a violência necessária à política, isto é, que toda a ordem política resulta da violência³⁷³. Sublinhamos neste ponto a perenidade da violência nas sociedades: em primeiro, uma violência fundadora e reguladora, onde o sagrado se constituía como o fundamento para a existência legítima desta, ao passo que na atualidade, a política dá sentido a um outro tipo de violência, criando a distinção entre a legítima — detida pelo estado como afirma Max Weber — e a violência ilegítima. Contudo, o que não existia nas comunidades arcaicas era o carácter imprevisível da violência, ainda que perene, como nas atuais. Voltaremos ainda a Keane para dar conta da sua relação com a imprevisibilidade da violência, sobretudo na sua distinção entre os três tipos de violência existentes nas sociedades e importante para

³⁶⁹ Vide Ferdinand TÖNNIES, *Community and Society ...*, pp. 33-59.

³⁷⁰ Cf. Alfredo TEIXEIRA, «Substratos Sociais do Sagrado Festivo — Uma Aproximação Antropológica» In: *Revista Comunicação & Cultura*, n.º 10, Universidade Católica Portuguesa, 2010, pp. 57-72.

³⁷¹ Cf. Gustavo ZAGREBELSKY, *A Crucificação e a Democracia*, Tenacitas, Coimbra, 2004, pp. 17-20; 123-126; 129-131.

³⁷² John KEANE, *Violence and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 10. (Tradução nossa)

³⁷³ Cf. John KEANE, *Violence and Democracy...*, p. 11.

tratarmos as questões que se relacionam com o terrorismo, como daremos conta, sobretudo para questionar o que Girard afirma.

Assim, no que toca ainda à primeira causa da *imprevisibilidade* da violência que hoje vivemos, cremos — tal como Girard sublinha — que hoje vivemos num mundo onde a violência está destituída do sagrado e que não apresenta, portanto, o simbolismo primordial que tinha — associado ao sagrado, como nos diz Mircea Eliade, Roger Caillois, ou outros autores do plano sociológico e antropológico, sem esquecer James Frazer, que influenciou Girard. Deste modo, parece-nos estar mais próximos de um registo violento sem sentido. A violência que estruturou outrora a sociedade é hoje a que corrompe e destrói a sociedade por estarmos «assombrados» pela revelação das estruturas fundadoras — do bode expiatório — mas ainda e, paradoxalmente, por usarmos as metamorfoses destas estruturas para conseguirmos estruturar a violência — seja através da moeda, da geopolítica, ou de qualquer outro registo violento metamorfoseado, com a perda das diferenças (i.e., as tendências globalizantes, da moda, as *fashion victims*) que Girard aponta como causa da violência sem sentido, que já não cria nem regula, mas apenas destrói.

O segundo momento que manifesta a imprevisibilidade da violência é um período histórico de profundas alterações. Podemos designá-lo como o período desde a Guerra Fria, que Girard aponta, em *Battling to the End*, como outro momento desaglutinador do todo social. Este momento mostra, pensamos nós, uma ocasião que marca a entrada do Homem na globalização contemporânea. Esta é marcada sobretudo pelos anteriores conflitos violentos e sangrentos do séc. XX, até à era do virtual. Esta era virtual, que é hoje, mais do que qualquer outro momento no passado, um momento onde os modelos, rivais e objetos se encontram à escala global. Resultam, portanto, daqui consequências destas novas relações — relações virtuais que apontam para um possível ser *pós-humano*. Falamos da globalização, da era da indiferenciação e das consequências que daqui advém, quer para as sociedades, quer para a compreensão da violência que nela existe.

Vemos que a violência não é, na atualidade, uma violência legitimada, como no passado, mas esta é antes marcada por uma nova força que se mostra menos perceptível, mas quiçá mais profunda: a diplomacia, as relações internacionais, os pactos. Porém, ao mesmo tempo, irrompem neste aparente estado de não-violência de súbito momentos de grande violência: o terrorismo, os ataques bombistas, atualmente marcado sobretudo pelo Daesh, etc. O *logos* (contrário ao *alogos*, à falta de racionalidade que foi título deste capítulo) da violência é hoje, por um lado, mais um *logos* da palavra, de interesses — económicos, por exemplo — do que propriamente de rivalidades cruentas lutando por uma qualquer conquista. Contudo, estes acontecimentos estão à espreita, prontos a irromper na imprevisibilidade que os atentados terroristas são. Hoje, a violência continua a criar-se, pensamos nós, sem se *revelar*, camuflando mais ainda que no passado, por não existirem momentos de suposta violência previsível e reguladora — como o caso do sacrifício nas sociedades arcaicas. Quando

nas sociedades de hoje voltamos aos registos cruentos do passado são momentos de «imprevisibilidade»: sem saber como, onde, quando.

Se Girard pensa ter revelado «as coisas escondidas desde a fundação do mundo», atrever-nos-íamos a dizer que nele, foi a própria violência que se escondeu, que se metamorfoseou, e se algumas coisas foram reveladas, muitas outras ficaram por revelar, entre elas, o modo como ela hoje se nos apresenta. Deste modo, vemos que a globalização moderna, a par da comunicação à escala mundial, criam novos tipos de violência imprevisível que não assumem a forma de «duelo», como em Clausewitz e que Girard sublinha. Hoje assistimos a uma violência sem regras, sem forma conhecida e tão nefasta como a do passado. Se o terrorismo é forma por excelência desta violência imprevisível, esta não se esgota nele, como daremos conta. No entanto, devemos dar igualmente conta de que se hoje as sociedades são menos diferenciadoras, elas recuperam num outro sentido ainda o sagrado, como nos diz Caillois.³⁷⁴

Como terceira causa desta imprevisibilidade, a revelação das *coisas escondidas*: a tomada de consciência das estruturas que nos regulam — a Revelação Cristã — e a insuficiência do homem para lidar com esta nova situação, a par de uma crescente laicidade e da existência de uma nova relação entre a violência e as sociedades democráticas. Tudo isto faz com que assistamos a uma nova violência e a uma tendência destas sociedades: as sociedades democráticas democratizam-na e ao democratizá-la criam hoje mecanismos, reminiscências dos mecanismos sacrificais de outrora que recuperam como dissemos no último parágrafo, o Sagrado, mas colocando no lugar deste a Lei, o Estado.³⁷⁵ As sociedades democráticas revelam hoje estruturas — eleições periódicas, forças de segurança pública em uniforme e sujeitas a regras internas, regras contra a violação do corpo, controlo armado das forças civis, liberdade de expressão, liberdade de imprensa — que tentam dar significado à violência (legítima) e impedir ao mesmo tempo a violência (ilegítima). São estas estruturas que nos dão conta, após a Revelação Cristã, da possível *recriação* da violência, após o falhanço da continuação da violência sacrificial.

Já a um outro nível, ao nível da psicologia e da psicopatologia, Oughourlian diz-nos que os três sintomas da dessacralização ocorrida no mundo estão enraizados num profundo contexto antropológico e cultural. Ao destacar o colapso do Ocidente, dá conta do falhanço das instituições (sacrificiais). Assim, vê que o primeiro sintoma é a insuficiência em estruturar ou limitar o desejo mimético após o seu desvelamento — ou revelação. O segundo destes sintomas é a diferença paradigmática em que hoje vivemos: o mundo é hoje, sobretudo, um mundo virtual, e as vivências a este nível comportam uma dimensão essencialmente nova. O

³⁷⁴ Roger CAILLOIS, *L'Homme et le Sacré*, Folio Essais, Paris, 1988, pp. 170-175.

³⁷⁵ Cf. John KEANE, *Violence and Democracy...*, pp. 8-10.

terceiro sintoma, por fim, diz respeito ao crescente desaparecimento de tabus das sociedades. Hoje, culturalmente, nada é proibido.³⁷⁶

Com isto vemos que a grave imprevisibilidade da violência se relaciona com profundas alterações, não apenas sociais, mas também ao nível da psicologia, da psicopatologia e da antropologia. Não é apenas o homem que muda, mas também o modo como a violência se relaciona com este. Se um certo tipo de violência é imprevisível, esta característica é sintomática de alterações como a dessacralização do mundo, da secularização, das novas ferramentas tecnológicas, dos movimentos de massas, entre outros fatores, culminando na insuficiência do homem em lidar com a sua própria violência mesmo após lhe conhecer os mecanismos. Porém, a sociedade atual é distinta, não apenas por não conseguir dar conta da violência, mas ao mesmo tempo porque nunca antes na história do homem existiu uma preocupação tão grande para com as vítimas, minorias étnicas, discriminação sexual, como aquela que existe hoje — desde a Declaração Universal dos Direitos do Homem até à proteção de refugiados, concertação social, direito da mulher, como já dissemos. No fundo, e generalizando, nunca o homem se preocupou tanto com o Outro e com as suas diferenças, mas paradoxalmente, caminhamos hoje cada vez para um mundo indiferenciado e é a própria indiferenciação que abre mais uma vez caminho para a violência e, em concreto, uma violência sacrificial destituída do seu papel reconciliador por não conseguir funcionar, isto é, incapaz de produzir cultura e símbolo, como nas sociedades arcaicas. Como nos diz Girard, vivemos no mundo da pura reciprocidade — da rivalidade mimética à escala mundial³⁷⁷ —, mas esta reciprocidade é cunhada pelos movimentos violentos que caracterizam a história do homem e é o caráter metamórfico da violência que se altera: ela perpetua-se como se de uma inevitabilidade histórica se tratasse, subindo-se sempre a parada: a violência é a mesma, pois só o seu *logos* se metamorfoseia em *alogos* (irracionalidade). Estará o Homem condenado ao seu fracasso, a par do fracasso de todas as suas instituições? Condenado — qual Sísifo — a carregar sempre a violência nas suas ações, ou existe a possibilidade de um *re-nascer* fora do circuito infernal da violência, verdadeiramente original, que não faça a violência assumir outras figuras e esconder-se novamente?

Se os termos *sagrado* e *secular* são hoje usados pela reflexão, em contexto democrático, para separar Estado e Religião³⁷⁸ e, se grande parte dos Estados se caracterizam pela sua laicidade, nem sempre o Sagrado e a lei estiveram separados, como nos diz Girard. Nas sociedades arcaicas, existia, porém, uma estreita relação entre a lei e o simbolismo

³⁷⁶ Jean-Michel OUGHOURLIAN, *Psychopolitics...*, p. 55.

³⁷⁷ Cf. Henri TINCQ, Entrevista de René Girard ao jornal *Le monde* «What is Occurring Today is Mimetic Rivalry on a Planetary Scale» (Tradução Inglesa por Jim Williams) In: *COV&R*, 2001 Disponível em: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/le_monde_interview.html> [consultado em julho de 2015].

³⁷⁸ Cf. Dominic ARCAMONTE, *A Dialect Engagement with Key Symbols of Religiously Motivated Violence through the Insights of Bernard Lonergan*, Australian Catholic University, Austrália, 2013, p. 150. Disponível em: <http://dlibrary.acu.edu.au/digitaltheses/public/adtcuvp438.03072014/ARCAMONE_Dominic_2013.pdf> [consultado em julho de 2015].

religioso fundador. Contudo, alerta-nos Robert Doran, apenas um mundo que consiga criar um sistema jurídico internacional, soberano e independente, pode transcender a violência global e livrar-nos do apocalíptico futuro que assombra a última obra de Girard. Assim, era importante darmos conta das categorias possíveis desta imprevisibilidade e, entre as outras possibilidades de abordar a violência imprevisível, escolhemos as três que se relacionavam não só com a filosofia de Girard, mas que, simultaneamente, podem prolongar a teoria, constituindo-se assim como o nosso possível contributo para a compreensão da rivalidade mimética. É a partir desta nossa reflexão, relacionando a imprevisibilidade própria das sociedades contemporâneas com a Filosofia Política que pretendemos mostrar de que modo o Homem pode hoje *re-nascer* e almejar relações não-violentas. Se em certa medida mostrámos ao leitor algumas evidências da teoria mimética a propósito da imprevisibilidade da violência, importa-nos agora tentar evidenciar as diferentes maneiras como esta imprevisibilidade se pode apresentar, inspirados em Girard ou em autores que nutrem por ele estima crítica que prolongam a sua reflexão e que são para nós importantes nesta abordagem. Deste modo, fomos tentando familiarizar o leitor com alguns conceitos para nos aproximarmos de seguida da temática em questão: o imprevisível da violência e suas consequências nas sociedades contemporâneas.

CAPÍTULO 3: CONTRIBUTOS PARA A COMPREENSÃO DA «VIOLÊNCIA MODERNA»

Com a publicação de *Battling to the End*, como vimos, Girard vira-se para uma abordagem política dando continuidade à sua antropologia mimética. Como vimos, esta nova dimensão do pensamento de Girard constitui para muitos um *detour*, um desvio inesperado que muda o curso que a teoria mimética tinha prosseguido até então. Assim, é com o contributo de Clausewitz, que Girard desenvolve novas relações da sua teoria com a política. Não erramos, pois, se dissermos que, a partir da última obra, a teoria mimética ganha uma dimensão essencialmente política que se, por um lado, inviabiliza os grandes sistemas — as teorias sistemáticas — por outro lado, e como alternativa, se apresenta agora como um campo a explorar em pleno século XXI, onde as totalidades sistemáticas — à Hegel — estão cada vez mais afastadas como hipótese de estudo.

Nesta última obra, Girard refere o surgimento de uma nova forma de violência, para além da conhecida forma de duelo. A figura de Napoleão — sobretudo no sexto capítulo intitulado «Clausewitz e Napoleão»³⁷⁹ — assume-se com especial importância por ser o herdeiro da Revolução Francesa e por esta ter sido um momento onde as ideias de Clausewitz não se aplicariam, já que a guerra não poderia ser aí vista do ponto de vista aristocrático.³⁸⁰ Desta forma, Girard reconhece uma certa fixação de Clausewitz em Napoleão, sobretudo na estruturação do seu *On War*, onde Bonaparte se constitui como o modelo a imitar, para Clausewitz.³⁸¹ Ora, isto quer dizer que Girard considera Napoleão o modelo de Clausewitz, através do qual este estrutura todo o seu pensamento: Clausewitz imita assim Napoleão e a sua obra. Com esta tónica mostra não só a profunda influência que o general francês teve nele, mas elucida também um problema europeu: as relações franco-alemãs³⁸² e o modo como Girard as entende à luz de *On War*: «o desejo da paz francês causou uma nova escalada aos extremos.»³⁸³ Vemos que a problemática da violência moderna teve distintas expressões, ocupando a Revolução Francesa um lugar determinante. Enquanto evento à escala global, a tomada de Bastilha despoleta um novo tipo de violência. A Revolução Francesa inaugura então um novo tipo de violência: a guerra total, a mobilização de toda a sociedade.³⁸⁴

Isto significa que a violência moderna decorre de um longo processo histórico e a natureza da rivalidade mimética é altamente ambígua e complexa. E se se pode dizer que começa com a Revolução, tal escalada aos extremos arrega-se mimeticamente mais tarde, sobretudo no século XX:

«O século XX polariza fortemente os conflitos de ideologias, em vez dos de território, reflete estas mutações. Os conflitos contemporâneos são, por outro lado, estruturados como uma constelação de ressentimentos geopolíticos, tensões, e a ameaça global do terrorismo, em torno de um modelo normativo — a democracia liberal. [...] Enquanto modelo de organização política e social, a modernidade ocidental com os seus símbolos seculares como a democracia liberal é propensa para ser um objeto de desejo mimético e rivalidade.»³⁸⁵

Neste sentido, a violência é um problema central na construção das sociedades democráticas que procuram substituí-la pela palavra. Tal não foi suficientemente reconhecido, pois encontramos ao longo da história sucessivas concepções de violência que foram assumidas em vista de um *bem superior*, de uma *paz perpétua* futura. Porém, tal nunca se verifica, e como no sacrifício girardiano, se a violência estrutura as sociedades, também ela as destrói. A linha ténue entre a violência fundadora — dotada de sentido e de cultura — e a violência destrutiva desvanece-se. O Homem tenta colocar no lugar daquela

³⁷⁹ Cf. René GIRARD, *Battling to the End ...*, Cap. 6, pp. 137-156.

³⁸⁰ René GIRARD, *Battling to the End ...*, p. 138.

³⁸¹ René GIRARD, *Battling to the End ...*, p. 149.

³⁸² Cf. René GIRARD, *Battling to the End ...*, p. 157.

³⁸³ René GIRARD, *Battling to the End ...*, p. 183.

³⁸⁴ David Avrom BELL, *The First Total War: Napoleon's Europe and the birth of warfare as we know it.*, Houghton Mifflin Harcourt, New York, 2007, p. 51.

³⁸⁵ Geneviève SOUILLAC, «Violence, Mimesis, and War» ..., p. 347. (Tradução nossa)

outros mecanismos — a democracia liberal, os tratados universais, as leis — para contornar a violência *desvelada* do passado. Perguntemo-nos, por exemplo, o que são afinal, no contexto atual, as leis, os direitos humanos, as nações, o capitalismo (económico), os tratados (políticos) internacionais: não são ecos de uma outra violência? Não denunciam, de modo distinto, a perenidade da violência e do mimetismo, e não tentam impedi-la? E a cultura, entre a tradição e a inovação, não é constantemente palco desta luta entre violência e paz, agora, segundo Girard, mais globalizada e sem voz?

Quando a experiência democrática ganha voz, sobretudo a partir da Revolução Francesa, verificamos que surge a criação e o reconhecimento de direitos inalienáveis — ou, como já dissemos, a crescente preocupação para com o Outro, para com as vítimas (relembrando o sistema sacrificial de Girard). Contudo, é apenas no século XX, em 1948, que surge a Declaração Universal dos Direitos do Homem, depois de um perturbado período onde duas Guerras à escala mundial colocaram o Homem perante uma violência nunca antes conhecida. A Declaração apresenta-se assim como um momento racional para tentar fazer frente aos acontecimentos traumáticos e catastróficos das guerras mundiais, visando sobretudo impedir novos Holocaustos, inscrevendo a dignidade humana num documento reconhecido internacionalmente. O que a Declaração institui já tinha sido tentado antes, mas sem que se tivesse conseguido operar ao nível das consciências e impossibilitar tragédias ocorridas nos dois dos maiores conflitos da História. Esta Declaração tinha sido já criada a um outro nível, desde o Cilindro de Ciro como alguns afirmam, mas sem nunca surtir efeito. Se em Hobbes assistimos à defesa da inevitabilidade do Estado violento, vemos que o Homem, com esta Declaração, pretende expulsar da sociedade a própria violência que nele se alimenta. Todavia, como sabemos, a atualidade é ainda marcada por muitos conflitos e nem a dissuasão nuclear, nem os crescentes acordos internacionais — diplomacia, essa outra forma de violência — lhes colocaram um ponto final, pois «é através da violência que o Estado nos protege da violência»³⁸⁶. Girard diz-nos que se a exterminação total é hoje possível, tal eventualidade deve ser tida em conta, sendo a dissuasão nuclear um momento crítico da violência moderna. O surgimento da possibilidade da aniquilação do homem coloca-nos num novo patamar de instabilidade — quer político, quer ao nível das relações internacionais, e o receio da aniquilação total faz com que não se use hoje todo o potencial bélico disponível. Da mesma forma que os Estados não usam toda a força nem o poder que possuem para proteger o seu território, os seus cidadãos, tanto da violência interna, como da externa, as ameaças terroristas, constituem uma provocação que pode desencadear uma escalada difícil de prever.

A violência mais do que estruturadora, ou reguladora, é hoje doseada e, num certo sentido, diríamos mesmo, menos destrutiva, por reconhecermos e recearmos o mundo *apocalíptico* que Girard nos pinta. Isto é, é menos agressiva, porque a violência total é

³⁸⁶ Paul DUMOUCHEL, *Le Sacrifice Inutile ...*, p. 15.

possível, nunca se utiliza a *última arma*. A presente afirmação pode ser criticada, e disso temos consciência, sobretudo quando temos na mira os recentes conflitos armados do Médio Oriente (cujo desfecho é uma incógnita), as crescentes ameaças terroristas, o bioterrorismo, e muitas outras expressões da violência. Porém, acreditamos que, hoje, o mundo teme a própria violência que cria (excepto o *Daesh*). Ao contrário do passado, por ter consciência das estruturas que o regulam e que criam a violência, existe uma escolha racional por evitar ir ao limite, ou, como os girardianos, afirmar que o *apocalipse* está perto, e as expressões terroristas, se seguirmos esta linha de pensamento, são sintomas desta aniquilação / revelação à vista.

A atualidade, marcada por vagas crescentes de terrorismo, é, como nos diz Dumouchel, uma sociedade de exportação da violência, ligada a uma crescente preocupação de regulação geopolítica, referindo-se a obra deste autor, igualmente, à existência de uma estreita relação entre o desenvolvimento económico moderno e os mecanismos de regulação da violência, relacionando ainda a dita exportação da violência dos Estados democráticos com formas de neo-colonialismo e a função destes na homeostase do corpo político.

Dumouchel refere que, hoje, com o advento de formas explícitas e subtis de violência política, as sociedades multiplicam os inimigos internos, do Estado, quando não existem inimigos externos.³⁸⁷ Contudo, externamente a violência moderna ganha também expressão em forma de genocídios, em perseguições étnicas, massacres em massas, etc. A forma da *guerra* deixou de existir e assistimos a uma multiplicidade de formas de violência. Se a Filosofia Política nos diz algo, com Hobbes, diz-nos que o Estado é criado para defender os seus cidadãos, mas não inibe inúmeros conflitos. Dumouchel diz-nos isso disso: desde o genocídio arménio, em 1915, à Segunda Guerra Mundial, ou dos incidentes do Ruanda aos conflitos na Líbia, entre muitos outros, mostram-nos, respeitando as diferenças próprias a cada conflito, ecos de uma profunda crise por resolver. Dumouchel diz-nos igualmente que «quando o Estado não possui inimigos exteriores, ele multiplica os inimigos interiores.»³⁸⁸ Assim, face ao exposto, parece-nos existir um conjunto de sintomas que denunciam a existência de uma violência moderna distinta de outros registos da violência e que nos faz chegar ao conceito de *violência política*, bem como à imprevisibilidade da violência.

Em primeiro lugar, poderemos colocar como causa da violência moderna as características fundamentais dos Estados modernos. Segundo Dumouchel, existem três características próprias dos Estados modernos. O Estado protege-nos da violência graças à própria violência que este cria, cuja razão, no entendimento deste autor, é a substituição do mecanismo vitimário por outro que é insuficiente, inoperante. Deste ponto de vista, se

³⁸⁷ Paul DUMOUCHEL, *Le Sacrifice Inutile...*, p. 15-30.

³⁸⁸ Cf. Paul DUMOUCHEL, *Le Sacrifice Inutile...*, pp. 91-139. Vide ainda Xavier LACAVALERIE, «Entretien Paul DUMOUCHEL» In: *Telerama*, 14/05/ 2011. Disponível em: <<http://www.telerama.fr/idees/paul-DUMOUCHEL-quand-l-etat-n-a-plus-d-ennemis-externes-il-multiplie-les-ennemis-interieurs,68720.php>> [consultado em julho de 2015].

anteriormente as vítimas rituais eram substituídas, hoje o Estado moderno clássico é uma variante desse registo sacrificial.³⁸⁹ A primeira das três características referidas por Dumouchel é a racionalidade do Estado moderno, já que a transferência da violência, ao contrário do que acontecia nas sociedades arcaicas, não é feita de modo arbitrário, mas consciente e racionalmente motivada. A *méconnaissance*, motor do mecanismo vitimário, não é uma das características do Estado moderno e, no lugar daquela, encontra-se a racionalidade — a tomada de decisões racionais e conscientes, ao invés do modo arbitrário com que a violência operava inicialmente nas comunidades arcaicas (no desenvolvimento histórico, as comunidades vão tomando cada vez mais consciência da *méconnaissance*, chegando mesmo a sacrificar vítimas substitutas, quando a vítima a condenar era de tal sorte que poderia criar mais violência: a condenação do rei, por exemplo).

A segunda característica do estado moderno é a secularidade, sublinhando o que já apontámos nos capítulos anteriores do nosso texto, mas agora com o apoio deste autor. Dumouchel considera que a secularidade do Estado coloca o Homem numa nova axialidade: deixa de possuir uma lei vertical, sustentada por uma qualquer entidade transcendente — para ser julgado na horizontalidade onde todos são iguais perante a lei (mesmo que o rei resista): «A secularidade, o facto de que somos “humanos puramente humanos”, é a segunda característica do estado moderno.»³⁹⁰

A terceira e última característica diz respeito ao monopólio da violência pelo Estado, do qual também já falámos, naturalmente com Max Weber. O Estado é o detentor da violência legítima e isto permite dizer duas coisas no entendimento de Dumouchel. Em primeiro, diz-nos que «os soberanos, os reis, os imperadores, ou os “filhos do céu”» já não podem, com o advento do Estado moderno, exercer a violência suprema (condenar à morte) e que estão sujeitos ao mesmo tipo de violência que os restantes cidadãos. Em segundo, vemos que o estado Moderno é distinto do universo do sagrado pois «no universo do sagrado não existia nunca este monopólio, porque o lugar onde se ditam as regras entre a boa e a má violência é um lugar vazio, o lugar da vítima morta [sacrificada].»³⁹¹ Assim, se no universo do sagrado não existia a possibilidade de separação entre os dois tipos de violência, com o Estado moderno surge esta possibilidade. O Estado moderno, por não sacrificar claramente a vítima, cria um mecanismo distinto do mecanismo vitimário visto que a crise mimética o tornou ineficaz: «porque toda a violência política se legitima a ela mesma a fim de assegurar o monopólio da violência legítima, é necessário e suficiente possuir o monopólio da violência.»

Estas três características do Estado moderno — a racionalidade, a secularidade e a detenção do monopólio da violência — estão, por um lado, implícitas quando se fala da

³⁸⁹ Paul DUMOUCHEL, *Le Sacrifice Inutile ...*, p. 15.

³⁹⁰ Paul DUMOUCHEL, *Le Sacrifice Inutile ...*, p. 16.

³⁹¹ Paul DUMOUCHEL, *Le Sacrifice Inutile ...*, p. 17.

violência moderna (e sempre no sentido de Girard, *modern violence*) e do modo como esta se apresenta nas nossas sociedades e, por outro lado, estão as características que já referimos: a importância da Revolução Francesa, da constituição de documentos globais acerca da dignidade humana (com a Revolução Francesa, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão).

A violência — diria, mais em concreto, nos estados democráticos — constitui-se assim como o uso ilegítimo da força, do poder, ou de qualquer outra expressão violenta que não é legitimada pelo estado e que é uma ameaça à ordem social pública. Isto significa que o mecanismo vitimário, que deixou de operar, se apresenta agora de outro modo, na medida em que os Estados vão ganhando expressão — por serem acordos firmados voluntariamente e que dependem da racionalidade política. Os estados são hoje colocados em causa e a utilização da violência, devido à grande *indiferenciação* a que assistimos nas sociedades, como daremos conta, agravados por mecanismos de regulação globais, como já demos o exemplo da Declaração Universal dos Direitos do Homem, os pactos internacionais, mas que ainda desafiam um certo tipo de mecanismo mimético e vitimário ou que, no caso da Economia, são um retrato deste mecanismo, mesmo que dissimuladas à partida.

Existe ainda outro fator que está presente na violência de hoje, como já dissemos, e que importa agora tratar de modo mais profundo: a dissuasão nuclear. Apesar de esta se constituir como um fracasso no que respeita ao homem colocar um ponto final na sua própria violência, é importante para o atual cenário, como vimos, por nunca se utilizar a expressão máxima da força possível que se detém. Se a «época da dissuasão nuclear já passou à história»,³⁹² ela não se constitui de modo menos interessante para ser analisada, e podemos, a partir dela, sustentar algumas considerações sobre a violência imprevisível nas sociedades atuais.

Ainda que se tenha pensado ingenuamente que a dissuasão nuclear poderia colocar um ponto final na violência, sabemos que não é assim. O uso de armas de destruição massiva colocou, como nos diz Robert Hamerton-Kelly, novos problemas, e existem autores que tentaram entender o efeito cultural que a utilização destas armas surtiu. O autor cita,³⁹³ entre outros, Robert Lifton (psiquiatra americano conhecido pelos seus estudos em torno das consequências psicológicas da guerra e ainda sobre os efeitos da violência política na China), publicado em 1961³⁹⁴ mas o que tais armas igualmente alteram, sustenta Hamerton-Kelly, é a lógica da moralidade e as barreiras das tradições éticas da guerra. Nas últimas páginas,

³⁹² Robert HAMERTON-KELLY, «Violent Epiphany: Nuclear Deterrence and the Sacred» In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 59, n.º 3 (Outono, 1991), pp. 481-509. Disponível em: <www.jstor.org/stable/1465028> [consultado em julho de 2015].

³⁹³ Cf. Robert HAMERTON-KELLY, «Violent Epiphany: Nuclear Deterrence and the Sacred», ..., p. 482.

³⁹⁴ Robert LIFTON, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of "Brainwashing" in China*, Norton, New York, 1961 e ainda *The Life of the Self: Toward a New Psychology*, Simon & Schuster, New York, 1976.

dissemos que a violência moderna escapa às formas de duelo anunciadas por Clausewitz, mas temos de sustentar isto a par da existência destas armas de destruição massiva: a ordem da guerra é alterada não apenas porque hoje assistimos a uma violência sem sentido, mas porque estas armas de destruição existem. Hamerton-Kelly questiona-se mesmo acerca da relação entre esta dissuasão e a religião, e nesta interligação entre religião e violência infletimos em direção da teoria mimética, ou seja, a teoria mimética permite-nos aplicar uma grelha de leitura a esta violência. Com esta relação que, quase sem querermos — ainda que o tenhamos tentado antes —, surge a necessidade de falarmos da teoria mimética quando tratamos a violência moderna (violência moderna no sentido de *modern violence*, como já dissemos). Pergunta-se Hamerton-Kelly «se [...] o fenómeno da dissuasão funciona como uma religião, não podemos também dizer que o fenómeno da religião funciona como dissuasão?»³⁹⁵ O que fica logo à partida, mesmo antes de responder à questão, é que a dissuasão — *deterrence* — é uma epifania típica da natureza violenta das religiões primitivas e que estas são essencialmente formas para reconduzir a violência e canalizá-la para fins úteis, isto é, ecoa nesta hipótese de Hamerton-Kelly o que a teoria mimética também afirma quando nos diz que as sociedades arcaicas eram produtoras de violência com sentido — sobretudo cultural —, mas que hoje as sociedades já não têm o mesmo modelo de outrora.

Hamerton-Kelly socorre-se da teoria mimética para reler a relação existente entre a dissuasão nuclear e o fenómeno do religioso e, em última instância, entender a relação existente entre a violência e o Sagrado. O que o autor faz é recuperar muitas das categorias presentes na teoria mimética, em especial na leitura das sociedades arcaicas, restaurando-as no domínio atual da dissuasão nuclear: a proibição da vingança, o ritual da assinatura dos tratados de não-proliferação, os mitos, o sagrado, são as categorias girardianas colocadas numa nova abordagem para ler as sociedades modernas. Deste modo, Hamerton-Kelly cria uma grelha de leitura paralela entre as novas categorias e as categorias do sagrado, — como que um quiasma. Em primeiro lugar a vingança — cuja categoria do sagrado é a proibição³⁹⁶ —, diz-nos o autor que, se a vingança é um prato servido frio, «a dissuasão é essencialmente uma vingança presa, congelada pelo medo mútuo. Trata-se de uma situação na qual a reciprocidade da vingança não pode continuar devido aos custos ultrapassarem em muitos os benefícios [...]». A dissuasão enquanto vingança é, perante uma guerra nuclear, destituída, em parte, de moralidade, por criar danos irreparáveis. Hamerton-Kelly questiona-se acerca do projeto de Manhattan e da necessidade (real) de usar a bomba contra os japoneses, sobretudo em alvos civis.³⁹⁷ Por sua vez, em segundo lugar, o autor refere-se à dissuasão como uma forma de salvação, de segurança — em contraponto com a sua categoria religiosa respetiva, o ritual. Se a dissuasão nuclear tem alguma finalidade, tal como Girard nos diz e que já referimos, é o propósito de pôr um fim à violência. É, assumidamente, também isto

³⁹⁵ Robert HAMERTON-KELLY, «Violent Epiphany: Nuclear Deterrence and the Sacred», ..., p. 482.

³⁹⁶ Cf. Robert HAMERTON-KELLY, «Violent Epiphany: Nuclear Deterrence and the Sacred», ..., p. 484.

³⁹⁷ Cf. Robert HAMERTON-KELLY, «Violent Epiphany: Nuclear Deterrence and the Sacred», ..., p. 485.

em Hamerton-Kelly, e em outros autores. O que se pensa, com o surgimento das armas de destruição massiva, é que a hipótese do controlo do poder é possível e que tais armas nos poderiam salvar da guerra, determinando uma mudança radical no comportamento humano. Todavia, ao invés, já nos disse Girard, nada disso aconteceu. Se Hamerton-Kelly nos fala da eventualidade destas armas serem uma possibilidade real de segurança racional, vemos que hoje existe mais o receio da posse destas armas por Estados em certo sentido conflituosos — vejamos o ataque ao Iraque, por parte dos Estados Unidos, legitimado pela eventual existência de armas nucleares de destruição massiva e o medo do Irão e do seu programa nuclear. Einstein diz-nos que com o surgimento destas armas, a mudança é radical, chegamos a uma catástrofe sem igual: «O único mal do regime de Hitler era a justificação para o desenvolvimento da bomba. Mas quando esse mal foi removido, muitos dos seus criadores não podiam justificar a utilização [das armas de destruição massiva] como armas de guerra».³⁹⁸ O que Einstein esperava, como tantos outros cientistas, era uma mudança do comportamento humano e que existisse a descoberta e a transformação radical para um novo uso, um bom uso, do poder que o homem passara a deter: o nuclear. Porém, vemos que o nuclear é que alterou toda a ordem da guerra, transformando todas as futuras guerras.

Por sua vez, o terceiro aspeto da dissuasão é a propaganda — ou o mito, na categoria religiosa correspondente — e Hamerton-Kelly diz-nos que a reificação ocorre quando «uma estrutura social é tratada como um objeto analiticamente independente das ações pelas quais ele foi produzido», isto é, quando é dotado das mesmas características do mito. Deste modo, vemos que a dissuasão, ao ser apresentada como benefício, apresenta as mesmas características do mito que, do ponto de vista girardiano, é sempre contado a partir do ponto de vista dos que cometem o crime. O terceiro aspeto diz respeito ao paradoxo — ou ao Sagrado propriamente dito — pois a dissuasão apresenta uma extrema ambiguidade no modo como é considerada. Isto é, no momento em que é percebida como um aumento da segurança, é simultaneamente vista como uma diminuição dessa segurança: «não é claro se a criação da bomba é um paradoxo ou uma ironia.».³⁹⁹

Hamerton-Kelly diz-nos que «a vingança, a salvação, a propaganda, e o paradoxo contidos na dissuasão sugerem a manifestação do sagrado primitivo»⁴⁰⁰ e, sublinhando o contributo de Andrew McKenna,⁴⁰¹ afirma que existe uma simetria entre o pensamento de Girard e a estratégia da dissuasão e que as armas de destruição massiva poderão representar uma epifania do sagrado primitivo.

³⁹⁸ Albert EINSTEIN, *Über den Frieden: Weltordnung oder Weltuntergang?* (Edição por Natahn e H. Nordn), Herber Land, Bert, 1975 *apud* Robert HAMERTON-KELLY, «Violent Epiphany: Nuclear Deterrence and the Sacred», ..., p. 487.

³⁹⁹ Robert HAMERTON-KELLY, «Violent Epiphany: Nuclear Deterrence and the Sacred», ..., p. 489.

⁴⁰⁰ *Idem*, p. 493.

⁴⁰¹ A este propósito, *vide* uma conferência não publicada de Andre McKENNA. Cf. Symposium "Understanding Origin", «Supplement to Apocalypse: Girard and Derrida», Stanford University, 13-16 Setembro, 1987.

Assim, face ao inicialmente exposto, Hamerton-Kelly, na segunda parte do texto, trata as categorias do sagrado primitivo, próprias da reflexão cara a Girard, para nos dar conta da relação destas com os conceitos que referimos. Em primeiro, diz-nos que o Sagrado – polaridade / paradoxo – é igualmente dotado de uma ambiguidade profunda – polaridade Sagrado e Profano. Já a propósito do mito – propaganda –, e alertando para a importância da *méconnaissance* nele implícita, não encontra uma profunda concordância entre o mito e a dissuasão, mas ajuda a entender a natureza do impasse que a dissuasão comporta quanto à relação entre religião e da cultura.

Quanto ao nível do ritual – segurança, salvação – Hamerton-Kelly associa-as à relação entre a «boa» e a «má» violência, isto é, através da forma ritual separamos os dois tipos de violência: «no modelo girardiano, o ritual reencena o primeiro assassinato assegurando a ordem da boa violência por representar e renovar o momento da violência unânime contra a vítima.».⁴⁰² Por conseguinte, a proibição (da vingança, a primeira das categorias que começamos por analisar) apresenta-se, na sua forma ritual, como a instituição que controla a diferenciação cultural e possibilita distinguir o Sagrado do Profano. O autor acrescenta que a melhor forma de exemplificar o uso da «boa violência» é a existência do monopólio (racional) da violência pelo Estado para manter a ordem (social), alertando para a necessidade implícita de um entendimento racional deste monopólio: «a dissuasão é a estrutura da vingança e foi mais ou menos mitificada, mas estamos totalmente claros quanto à sua natureza e responsabilidade».⁴⁰³

Face ao exposto e às categorias apresentadas, o que Hamerton-Kelly nos mostra é a existência de indícios claramente sacrificais quando tratamos a problemática da dissuasão nuclear. Embora pudéssemos pensar esta dissuasão fora do contexto girardiano, este autor convoca-nos a pensar a dissuasão nuclear precisamente dentro da teoria mimética de Girard, evidenciando assim algumas das estruturas que se encontram interligadas e o modo como metamorfoseia formas do bode expiatório, que ganham expressividade e aplicabilidade em novas áreas.

⁴⁰² Robert HAMERTON-KELLY, «Violent Epiphany: Nuclear Deterrence and the Sacred», ..., p. 501.

⁴⁰³ *Idem*, p. 504.

CAPÍTULO 4: TERRORISMO: O ROSTO IMPREVISÍVEL DA (NOVA) VIOLÊNCIA ?

Tentando dar uma forma mais arrumada ao que foi dito, alguns dos tópicos que acabámos de tratar levam-nos a analisar melhor o fenómeno — ou «epifania» — do imprevisível. Vimos algumas características fundamentais ao Estado moderno e, de seguida, demos conta da relação entre as categorias religiosas próprias da análise de René Girard e ligámo-las, com Hamerton-Kelly, i.e. à relação entre a dissuasão nuclear e o entendimento analógico com o funcionamento da teoria mimética. Com Dumouchel, demos conta da importância da expressão «exportação de violência» própria dos Estados modernos e caracterizada por ele como «violência política». Porém, chegados aqui, parece-nos, e na tentativa de um humilde contributo, que o mais notório tipo de violência imprevisível que foge a qualquer forma de violência «regulamentada» — aos cânones clausewitzianos de ordem da guerra — é o terrorismo. Quando falamos de terrorismo, estamos conscientes do fugidio da noção, o mais evidente é a violência cruenta e gratuita sobre civis inocentes, como os fenómenos do 11 de Setembro, o Atentado de Londres, Madrid, ou, já neste ano, o de Paris, Tunísia, etc.

Será o terrorismo o resultado, em ricochete, da exportação da violência que Dumouchel reconhece e socorrendo-se para tal também da filosofia de Carl Schmitt? Hoje, o terrorismo — os «jihadistas», «islamistas», «fundamentalistas» e outros «istas e ismos», ligados a fundamentalistas religiosos e ideológicos — é, diríamos nós, uma das formas de violência exibicionista que desafiam a violência legitimada pelo Estado e pelas suas instituições, com exceção do *Daesh* que se configura como um Estado de natureza intrinsecamente terrorista. Ao tentarmos sustentar a ideia da imprevisibilidade violenta que hoje mesmo nos assola, não podemos ignorar o crescente número de atentados que comovem a Europa e outras partes do mundo e convidam a refletir sobre este assunto. A crescente onda imprevisível é, paradoxalmente, previsível (sem nunca sabendo onde e quando) culmina no último atentado em Paris ao Jornal *Charlie Hebdo*, já em Janeiro de 2015, e mostra as dificuldades de responder a este tipo de violência que nos apanha desprevenidos. O terrorismo é assim uma armadilha política.⁴⁰⁴ Importa-nos perguntar: qual a resposta a dar? Qual a resposta possível?

⁴⁰⁴ Laure BREETON, «Robert Badinter: Les Terroristes nous tendent un piège politique» In: *Liberation Société*, Janeiro 2015, Paris. Disponível em: <http://www.liberation.fr/societe/2015/01/07/robert-badinter-les-terroristes-nous-tendent-un-piege-politique_1175717> [consultado em julho de 2015].

4.1. PARA UMA (IN)DEFINIÇÃO DE TERRORISMO

Se a violência se perpetua socialmente e sua origem se perde «na noite dos tempos», já o termo «terrorismo» é recente. Os primeiros registos surgem nos anos 80 do século XX, embora alguns autores já o considerem presente na Revolução Francesa. Porém, para além desta precisão terminológica e cronológica, a dificuldade de um consenso na definição deste termo é rapidamente sentida por parte de quem o tenta compreender⁴⁰⁵. Podemos, portanto, face a isto, dizer que este termo após o atentado do 11 de Setembro ganhou mais importância na discussão política e filosófica⁴⁰⁶. Assim, apesar de não se negar a sua existência, não tinha o estatuto de exceção que hoje tem no campo da reflexão política — ainda que se considere normalmente dentro da categoria da violência política. Além disso, se, inicialmente, quando surgiu o termo terrorismo este designava, sobretudo, a violência que instalava o «terror» dentro das comunidades — é assim percebido por Girard⁴⁰⁷ — mormente com o medo que os Jacobinos instalaram em França nos anos de 1793 e 1794,⁴⁰⁸ hoje o termo terrorismo ganha uma nova dimensão — a dimensão espetacular das vítimas reais a saltarem das Twin Towers. Assim, na tentativa de chegarmos a uma melhor compreensão do terrorismo, entendemos que quando este se encontra disseminado à escala mundial, não é já terrorismo de Estado, como alguns autores defendem ter acontecido com o chamado terrorismo na Revolução Russa, na II Guerra Mundial,⁴⁰⁹ ou na Guerra Fria. Neste sentido, não é apenas a ameaça, como forma de instalar o terror, de um qualquer grupo que não detém o poder, como aconteceu um pouco por toda a Europa com os grupos separatistas — aqui bem perto de nós, com a ETA, no país basco — nem é tão-pouco a forma de conseguir se libertar de um governo ditatorial — como os inúmeros golpes de estado que tiveram lugar um pouco por todas as colónias.

Hoje, o termo «terrorismo», diríamos nós, define-se como a ação violenta de um ataque terrorista imprevisível e ilegítimo contra as formas vigentes com o fim de pressionar e forçar, para obter resultados políticos. Assim, as diferentes crenças e ideais políticos ou religiosos, ou ainda outras formas de organização social existentes no seio de uma comunidade são colocadas em causa. Por isso, o que interessa tentar compreender são as motivações de um ataque terrorista e de que modo ele é motivado a ir contra estas formas

⁴⁰⁵ Cf. Walter LAQUEUR, *The Age of Terrorism*, Little Brown, Boston, 1987.

⁴⁰⁶ Igor PRIMORATZ, «Terrorism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/terrorism>> [consultado em julho de 2015].

⁴⁰⁷ Cf. Scott COWDELL, *René Girard and Secular Modernity ...*, p. 149.

⁴⁰⁸ Cf. Igor PRIMORATZ, «Terrorism», ..., .

⁴⁰⁹ Igor PRIMORATZ, «Terrorism»,..., . Vide ainda Igor PRIMORATZ, *Terrorism: A Philosophical Investigation*, Polity, Londres, 2012, pp. 7-29.

estabelecidas. A contemporaneidade, com a dissolução das diferenças⁴¹⁰ — *erasure of difference* — que já aludimos, coloca-nos perante um «choque de civilizações», como nos diz Samuel Huntington,⁴¹¹ colocando em confronto ideais que outrora não estavam em conflito com o Ocidente: «as diferenças de poder e esforços militares, económicos — o *homo oeconomicus* de Pierre Bourdieu⁴¹² — e institucionais, são a principal forma de conflito entre o Ocidente e outras civilizações. As diferenças na cultura, sobretudo nas crenças e valores básicos, são uma segunda fonte de conflito».⁴¹³ Face a estas diferenças de poder e de ideais, crescem no seio das sociedades vozes críticas dos poderes instalados, estabelecendo o que já apelidámos de crise mimética à escala mundial na era da mediação interna.⁴¹⁴ Mas em que medida nos pode a teoria mimética ajudar no que se refere à compreensão do terrorismo atual? Podemos ligar a teoria mimética a possíveis leituras destes conflitos? Scott Cowdell, autor de uma recente obra sobre Girard, diz-nos que existem no seu pensamento duas fases: uma antes dos atentados do 11 de Setembro e outra depois desses atentados. Estas fases distintas — caracterizando-se essencialmente pela inflexão para o «apocalíptico» do segundo momento como, aliás, o próprio Girard admite — não o conduzem a um debate aprofundado sobre o terrorismo, dando apenas possíveis linhas gerais de apoio à teoria que lida com este tipo de violência⁴¹⁵. Assim, tentam, também nós um pequeno ensaio dentro da teoria mimética, convocando-a para este debate tentando mostrar — com outros girardianos — a sua importância para o tema. Falámos antes da modernidade secular e da caducidade das estruturas sociais antes geradas pelo religioso, e demos conta do declínio — ou talvez da metamorfose — das estruturas sacrificiais que nos regulavam. Porém, já vislumbrámos aí a paradoxalidade deste discurso. É que, se nos dias de hoje, Girard nos fala dos conflitos miméticos globalizados, sobretudo presentes graças à mediação interna que o mundo hoje detém, estaria igualmente no nosso pensamento pensar tais confrontos fora do contexto sacrificial e religioso, por termos estados que se dizem laicos e sociedades onde os ideais já não são assumidamente religiosos (apesar de Nossa Senhora de Fátima ainda ocorrer em

⁴¹⁰ Gustavo Zagrebelsky a par de Girard defende também a necessidade proteger as diferenças para reforçar as instituições. Vide Gustavo ZAGREBELSKY, *A Democracia e a Crucificação...*, pp. 126-129.

⁴¹¹ Cf. Samuel HUNTINGTON, «Clash of Civilizations» In: *Foreign Affairs*, Nova Iorque, Verão 1993, pp. 40-41. Disponível em: <http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Huntington_Clash.pdf> [consultado em julho de 2015].

⁴¹² A este propósito, vide Pierre BOURDIEU, «Le champ économique» In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 119, pp. 55-68.

⁴¹³ Samuel HUNTINGTON, «Clash of Civilizations»,..., p. 40.

⁴¹⁴ Cf. Scott COWDELL, *René Girard and Secular Modernity...*, p. 143.

⁴¹⁵ Não é clara em toda a obra de René Girard a utilização do termo «terrorismo» e a ligação com a teoria mimética. Os únicos ecos desta relação com o terrorismo surgem quando trata questões relacionadas com o Islamismo, sobretudo no epílogo do livro *Battling to the End*. Cf. René GIRARD, *Battling to the End...*, pp. 211-217. Outros registos da relação entre a teoria mimética e o terrorismo, sobretudo o terrorismo que se relaciona com o Islamismo, podem ser encontrados na sua entrevista após o 11 de Setembro. Cf. Henri TINCQ, Entrevista de René Girard ao jornal *Le monde* Devemos ainda apontar para uma precisão de ordem teórica: quando se trata do termo «terrorismo», Girard relaciona praticamente em exclusivo para o chamado terrorismo religioso, em geral, e para o terrorismo associado à causa islâmica, em particular. Cf. Scott COWDELL, *René Girard and Secular Modernity* ..., p. 147.

certos discursos político-providencialistas). Contudo, esta ideia, em certa medida, é incorreta. O que Girard nos diz é que o terrorismo atual nos obriga a pensar o humano ainda dentro do registo sacrificial. O sacrificial ressurgiu na atualidade, em Girard, com as respostas à crise instaurada pelo 11 de Setembro.⁴¹⁶ O que veio abaixo no dia 11 de Setembro não foram apenas as ostentosas torres-símbolo do mundo capitalista, diz-nos Dupuy,⁴¹⁷ mas foi um certo modo de pensar o *humano* do ponto de vista social e económico. Assim, são lançados novos desafios à segurança dos Estados e uma nova era de violência teve o seu início, ou seja, os acontecimentos do 11 de Setembro inauguram a categoria da violência social, imprevisível fora dos campos de batalha do passado, e diluem as fronteiras entre as guerras e os conflitos bélicos, do passado dando lugar a novas formas de guerra. De entre todos os tipos de terrorismo que possam existir, os ataques do 11 de Setembro dizem-nos que o terrorismo de extremismo religioso, sobretudo associado à causa islâmica, é o que apresenta maior número de afiliações terroristas.⁴¹⁸

Poderíamos destacar algumas das características do terrorismo atual. Considerando o momento alto os acontecimentos que marcaram o 11 de Setembro de 2001 — sem esquecer um dos primeiros atentados nos Jogos Olímpicos de Munique, em 1973 —, Girard vê neste atentado terrorista um novo tipo de violência que se destina a ser vista a uma escala global, dimensão nunca antes vista. Assim, diríamos, com cautela, que a primeira característica e um dos traços mais distintos da identidade dos acontecimentos terroristas contemporâneos é a sua imprevisibilidade. Se o terrorismo faz parte da categoria da violência política — enquanto forma de agir contra os poderes vigentes motivado por convicções de ordem política, religiosa, etc. — esta é a mais imprevisível de todas as expressões de violência. Todavia, antes do discurso que coloque em confronto Ocidente — Islão, ou se fale de um problemático choque de civilizações, acirrado pela crescente tendência globalizante, Girard refere-nos, à luz da sua teoria, três considerações a propósito. A primeira é a ideia de um ato vingador do «triumfante» Bin Laden em resposta ao primeiro ataque nuclear no Japão, em 1945. Não se caracteriza assim este ataque terrorista como um ataque islâmico, mas antes como uma vingança à escala planetária. Isto é, «ele [Bin Laden] focou-se numa retórica vitimária dentro de uma consciência global recém-unificada.»⁴¹⁹ Em segundo lugar, considera que Bin Laden via na América a causa da sua própria falta de poder e a humilhação de muitos países árabes. E em terceiro, Girard observa e pergunta se os ataques à América não foram ainda um pouco «à americana», reconhecendo a alta eficácia dos conspiradores e como se movimentaram na América. Contudo, o que fica claro na sua entrevista após o 11 de Setembro, é que Girard não sabe inteiramente como ler e enquadrar estes ataques à luz da sua teoria, nem fazer uma leitura clara do Islão ou do atentado que vitimou a América e o mundo. Pelo que parece

⁴¹⁶ Cf. Scott COWDELL, *René Girard and Secular Modernity*, ... pp. 148-149.

⁴¹⁷ Cf. Jean-Pierre DUPUY, «Anatomy of 9/11» In: *Cultural Theory After 9/11*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 2008 (Versão Kindle).

⁴¹⁸ Scott COWDELL, *René Girard and Secular Modernity ...*, p. 147.

⁴¹⁹ *Idem*, p. 150.

imprevisível. Porém, na sua análise ressaltam dois pontos fundamentais para compreendermos o modo como vê os conflitos. Em primeiro, a importância da existência da rivalidade mimética à escala mundial e, em segundo, o papel do sacrifício dentro do Islão — muito distinto da visão cristã.

Girard considera que o mundo islâmico mantém hoje uma dinâmica sacrificial que conserva os registos mitológicos sacrificiais e a emulação é parte desse processo: «os “kamikazes muçulmanos” do 11 de Setembro eram certamente um modelo destinado à emulação no projeto de transformar o mundo politicamente, enquanto o mártir é para os “cristãos um modelo para acompanhá-los, mas não um modelo para se atirar no fogo com ele” .»⁴²⁰ O que isto nos diz, sobretudo no que se refere ao papel da vítima, é uma distinção entre cristãos e muçulmanos e o modo como encaram o «ser mártir»: se no Cristianismo o mártir-vítima apresenta-se crucificado, no Islamismo, temos o mártir-vítima militante. É precisamente nesta militância religiosa que Girard coloca a escalada aos extremos; O Islamismo mostra-se aqui terreno fértil onde prolifera hoje este tipo de ação violenta — em parte, devido a ter um registo sacrificial mais arcaico que, por exemplo, o Cristianismo. Contudo, Girard também reconhece que as Cruzadas tiveram outrora o mesmo significado para a religião cristã.

No epílogo de *Battling to the End*, afirma:

«o terrorismo é uma forma superior de violência, e afirma que vai ganhar. Contudo, não existe indicação de que o trabalho que ainda precisa ser feito para libertar o Corão das suas caricaturas terá qualquer influência por si no terrorismo, que está ligado ao Islão e que difere deste. Podemos, assim, colocar a hipótese de que a escalada aos extremos usa, hoje, o Islão do mesmo modo como costumava usar o Napoleonismo e o Pangermanismo. O terrorismo é temível na medida em que sabe como usar a tecnologia mais mortal fora de qualquer instituição militar. A Guerra de Clausewitz é uma analogia que pode fazer sentido apenas imperfeito do terrorismo, mas que é certamente um prenúncio deste.»⁴²¹

Encarar de frente o terrorismo «religioso» (ou mascarado de religião) traz-nos não só novas interrogações no modo como pensar a nossa vida em sociedade, bem como coloca a Humanidade perante questões complexas, no que toca ao sentido das tendências globalizantes, à existência da livre circulação de pessoas e «bens» (incluindo «valores» religiosos). No fundo, é uma profunda interrogação no que à liberdade diz respeito. Encarar o terrorismo é, hoje, dar conta de que a Humanidade carece de enfrentar a atual escalada da violência até aos limites, a fim de conseguir libertar-se dela. Citando o último parágrafo de *Battling to the End*, no epílogo, damos conta da tragédia humana a que Girard está atento:

⁴²⁰ Scott COWDELL, *René Girard and Secular Modernity ...*, p. 150. Vide ainda Henri TINCQ, Entrevista de René Girard ao jornal *Le monde* «What is Occurring Today is Mimetic Rivalry on a Planetary Scale» (Tradução Inglesa por Jim Williams), COV&R, 2001. Disponível em: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/le_monde_interview.html> [consultado em julho de 2015].

⁴²¹ René GIRARD, *Battling to the End...*, p. 215. (Tradução nossa)

«É assim que Deus se revelou no seu Filho, e que a religião foi confirmada uma vez por todas, mudando assim o curso da história humana. Inversamente, a escalada aos extremos revela o poder desta intervenção divina. A divindade desocultou-se e é mais confiável do que todas as teofanias anteriores, mas ninguém quer vê-lo. A humanidade é mais do que nunca o autor de sua própria queda, porque se tornou capaz de destruir o mundo. Em relação ao cristianismo, esta não é apenas uma condenação moral comum, mas uma observação antropológica inevitável. Portanto, temos de acordar as nossas consciências adormecidas. Buscar conforto é sempre contribuir para o pior.»⁴²²

Girard acaba por recuperar a importância do religioso no plano social, quando tudo já parecia apontar para a dissolução do sagrado e instaurar novos padrões sociais e a instauração de padrões seculares. Porém, a religiosidade está hoje tão presente como no passado. E, se em certo sentido, a violência não detém o papel fundador, a violência política parece hoje ter um papel destruidor de um certo tipo de sociedade que se regula através dos padrões morais e éticos que advém ainda da religião.

Se as sociedades se fundam e mantêm através do mecanismo do bode expiatório, hoje, a destruição destas sociedades, com a crise sacrificial, demonstra não só a inoperabilidade deste esquema, como nos convoca para a crise da crise sacrificial através de outras estruturas que se metamorfoseiam e perpetuam a violência em vários registos: a moeda (única, no caso da Europa), as relações internacionais, o politicamente correto e todos os rituais diplomáticos, os interesses económicos do *free market*, etc. Enfim: muitos são os modos através dos quais *violentia* se diz. Porém, é esta *violentia* imprevisível de ordem civil, o terrorismo, ou o previsível da caducidade das formas de violência sacrificial do passado?

Se a violência política é o resultado de haver franjas políticas fracamente institucionalizadas,⁴²³ o terrorismo é a forma por excelência do colapso destas e dá conta da insuficiência de prever, do ponto de vista civil, uma alteração na ordem social vigente. Se a violência coloca a existência humana sob um alto grau de imprevisibilidade, nunca antes visto na História — fora as catástrofes naturais — chegamos à noção de terrorismo como a perpetuação de atos violentos, atacando pessoas ou grupos, com a intenção de alcançar objetivos políticos.⁴²⁴ Todavia, como referimos, o «terror» é apenas uma expressão do potencial do terrorismo, podendo defini-lo como «uma tática intencional contra não combatentes, com violência severa e letal, de modo a produzir resultados políticos e a criar medo»,⁴²⁵ ou ainda, o uso deliberado da violência, ou com o objetivo de a usar contra pessoas

⁴²² René GIRARD, *Battling to the End...*, p. 217.

⁴²³ Timothy BESLEY, Torsten PERSSON, *The Logic of Political Violence*, London School of Economics and CIFAR, 2009. Disponível em: <http://economics.stanford.edu/files/persson3_30.pdf> [consultado em julho de 2015].

⁴²⁴ Cf. Per BAUHN, *Ethical Aspects of Political Terrorism: The Sacrificing of the Innocent*, Lund University Press, Lund, 1989, p. 85.

⁴²⁵ Tony COADY, Michael O'KEEFE, (eds), *Terrorism and Justice: Moral Argument in a Threatened World*, Melbourne University Press, Melbourne, 2002.

inocentes, com o intuito de intimidar outras pessoas, de modo a irem ao encontro de uma ação que não tomavam doutro modo.⁴²⁶

Assim, à luz da teoria mimética, considerando sobretudo a entrevista de Girard após o 11 de Setembro e o epílogo da obra *Battling to the End*, podemos encarar o terrorismo com base nestas três linhas que acabámos de referir. Porém, devemos apontar, com maior exatidão, que sempre que Girard se refere ao terrorismo alude sempre ao terrorismo religioso, em especial à causa islâmica, não se podendo inferir daqui uma apreciação generalista que se aplique a atentados de outra índole

Deste modo, quando referimos que o terrorismo é uma ação violenta contra uma certa ordem vigente, coloca-se logo como possibilidade a retaliação — ou vingança — pelo ato feito (v.g., a invasão do Afeganistão). Se no passado a dissuasão nuclear nos fez crer ingenuamente que a violência poderia engolir a sua própria cauda, sabemos hoje que a violência só cria mais violência, dando lugar a uma espiral sem fim, como possibilidade real de aniquilação total, como nos avisa Girard.

Em suma, o terrorismo é hoje extrema expressão de violência cruenta. Se é cada vez mais sangrento é também por utilizar um conjunto de recursos e meios nunca antes vistos. O terrorismo tem hoje uma sofisticada rede de financiamento — muito para além do óbvio apoio estatal em certos casos. A preparação do 11 de Setembro, por exemplo, escapou aos Serviços de Segurança americanos e a todos os Serviços de Segurança internacionais.

Podemos apontar ainda o modo-toupeira como os grupos terroristas se organizam, distinguindo-se de grupos que utilizam táticas mais territoriais:

«os grupos de guerrilha, governantes, e exércitos diferem dos *gangs* urbanos e de grupos como a Fação do Exército Vermelho Alemã, Brigadas Vermelhas Italianas ou o Exército Vermelho Japonês dos quais o terrorismo era a primeira (ou única) atividade. Quando falamos da evolução das organizações terroristas, entendemos a última organização para realizar terrorismo. E mesmo nesta categoria, os grupos terroristas partem de *gangs* primitivos até organizações sofisticadas.»⁴²⁷

4.2. A LUTA CONTRA O INIMIGO (IM)PREVISÍVEL

⁴²⁶ Cf. Igor PRIMORATZ, «Terrorism».

⁴²⁷ Brian JENKINS, «The New Age of Terrorism» In: *Rand - National Security Research Division*. Disponível em: <http://www.prgs.edu/content/dam/rand/pubs/reprints/2006/RAND_RP1215.pdf> [consultado em julho de 2015]. (Tradução nossa)

Paul Dumouchel diz-nos que a superação da violência só é possível através da caridade e do perdão.⁴²⁸ Porém, sabemos que a violência política — na qual o terrorismo se integra — é uma violência que se legitima e justifica a si própria.⁴²⁹ Face ao terrorismo e à guerra, a resposta humana está longe de seguir o exemplo dado do Sermão da Montanha. A história diz-nos que, face à violência, muito dificilmente não respondemos. Reagimos com mais violência, ou muitas vezes, com um tipo de violência mais refinado, mais astuto. Poderá pois existir outra resposta ou aumentar a parada da inevitabilidade histórica a que o Homem está condenado? Estaremos condenados à espiral cíclica da violência?

No ano 2000, um estudo da agência americana CIA⁴³⁰ previa que, durante o ano de 2015, existissem mais conflitos à escala global e que os principais problemas com que os governos teriam de lidar seria a menor capacidade em controlar a informação, a tecnologia, as doenças infecciosas, os movimentos migratórios, as armas e as transações financeiras.⁴³¹ Damos hoje conta que esta previsão — qual acaso ou necessidade — cumpriu-se e apenas neste ano de 2015 já assistimos a incontáveis fenómenos que confirmam aquele cenário. Qual seria então a ajuda possível da teoria mimética para a compreensão destes fenómenos à escala mundial, sobretudo quando nos deparamos com acontecimentos imprevisíveis?

Se Girard nos garante, como já referimos, que a globalização é negativa por colocar em causa os processos de diferenciação necessários para existirem processos sacrificiais que fundam a sociedade, vivemos hoje numa sociedade globalizada e igualitariantes. O *poemos* heraclítico necessita alimentar-se para gerar diferenciação. Se se reproduzem mecanismos sacrificiais do passado, na violência hoje presente, tal violência é de natureza política, como já referimos.

A ânsia de controlo não espera o inesperado, o imprevisível — cuja expressão atual mais acutilante são os ataques terroristas. Oughourlian coloca a mesma questão, mas reforça o impacto das novas tecnologias no que toca à certeza apocalíptica que o mundo hoje vive.⁴³² Se os acontecimentos à escala mundial mostram o fracasso das nossas instituições, e com elas o fracasso da substituição do religioso e do sagrado, tais eventos mostram que a aparente resolução sacrificial atual — nas sociedades capitalistas — pode estar cada vez mais em causa. O Homem não mais sabe o que fazer face às crises não resolvidas do passado, bem como perante os novos desafios que enfrenta.

⁴²⁸ Paul DUMOUCHEL, *Le Sacrifice Inutile...*, p. 233.

⁴²⁹ Paul DUMOUCHEL, *Le Sacrifice Inutile...*, p. 305.

⁴³⁰ Cf. VV.AA, *Global Trends 2015: A Dialogue about the Future with Nongovernment's Experts*, Nova Iorque, 2000. Disponível em:

<http://www.dni.gov/files/documents/Global%20Trends_2015%20Report.pdf> [consultado em julho de 2015].

⁴³¹ *Ibidem*.

⁴³² Cf. Jean-Michel OUGHORLIAN, *Psychopolitics...*, p. 118.

Na recente obra *Mimetic Politics*, de Roberto Farneti, lemos algumas das preocupações contemporâneas de que fomos dando conta. O autor propõe o possível diálogo entre a Ciência Política e a Antropologia para concluir que nessa mediação está em ação a teoria mimética.⁴³³ O Cristianismo não trouxe paz ao mundo, já o sabemos. Pelo contrário. Além disso, o reconhecimento da vítima como vítima, que desencadeou à escala global um movimento de defesa, não pôs ponto final na crescente escalada violenta. Os «pseudo» sacrifícios, a par de sacrifícios «menores», falham na difícil tarefa reconciliadora que a violência tinha no todo social do passado.⁴³⁴ Farneti diz-nos que «quando as democracias políticas falham a sua tarefa (isto é, de tornar os conflitos sociais em processos democráticos normais), as confrontações miméticas podem exceder as barreiras de um contexto democrático normal e atingir crises explosivas.»⁴³⁵ Como podem hoje as sociedades responder ao inimigo (imprevisível)? A teoria mimética ajuda-nos a diagnosticar os processos através dos quais as sociedades pós-sacrificiais estão estruturadas. Constatamos que o Cristianismo não produziu nas nossas consciências o papel desocultador que era suposto e que as utopias políticas do passado não trouxeram o que prometiam nem pela ordem nem pela revolução. Hoje, a economia — o capitalismo —, como nos diz Dupuy, constitui-se como o único pretense protetor da violência, acirrando porém a mimese. Se há alguma certeza é a de que a aniquilação é possível. Autores como Dumouchel dão conta da dificuldade das Relações Internacionais lidarem hoje com a violência: exporta-se a violência para fora para se conseguir manter unido o «povo». Porém, nesta proteção das sociedades não prevemos o imprevisível.

Poderemos tentar seguir noutra direção. Quando falamos de imprevisibilidade, referimo-nos também ao conjunto das inesperadas catástrofes que Dupuy apresenta na sua obra.⁴³⁶ Assim, podemos estabelecer uma relação entre o imprevisível, do qual fomos dando conta com as catástrofes que Dupuy descreve numa conferência dada em Lisboa, intitulada *A Tentação do Orgulho*, no ano de 2006.⁴³⁷ Segundo o autor, existem quatro diferentes catástrofes: em primeiro lugar, as catástrofes naturais — dando o exemplo do Terramoto de Lisboa de 1755 até ao Tsunami asiático de 2004 —, de seguida, as catástrofes de origem ecológica — como a catástrofe nuclear de Chernobyl, ou os acidentes causados pela nanotecnologia —, e, em terceiro, as de origem social— fenómenos de pânico. Por último, as catástrofes de ordem moral — catástrofes futuras que decorrem da ação humana, por exemplo, os acontecimentos em Auschwitz e os atentados de 11 de Setembro.⁴³⁸ A este propósito, esclareceremos mais adiante a sua relação com o texto.

⁴³³ Cf. Roberto FARNETI, *Mimetic Politics*, Michigan State University Press, Michigan, 2015, p. I.

⁴³⁴ Roberto FARNETI, *Mimetic Politics...*, p. 13.

⁴³⁵ *Idem*, p. 73.

⁴³⁶ Cf. Jean-Pierre DUPUY, «A Tentação do Orgulho» In: *Conferências Gulbenkian: Que Valores para este tempo?* Fundação Calouste Gulbenkian, 2006. Disponível em: <http://www.fundacao-betania.org/conferencias/conferencia_FKG06/Dupuy.pdf> [consultado em julho de 2015].

⁴³⁷ Cf. Jean-Pierre DUPUY, *A Tentação do Orgulho...*, p. 2.

⁴³⁸ Cf. *Idem*, p. 3.

O que aparece como relevante para a nossa investigação é que Dupuy nos sugere um discurso possível para falarmos de imprevisibilidade. E sem cair nas malhas da futurologia ou de cedermos ao facilitismo da inevitabilidade histórica: ao facto de que a violência sempre estará presente na História. Agora, por ser mais imprevisível que nunca, não a podem esclarecer nem dotá-la de sentido. Neste sentido, é ao falar das catástrofes, nas quatro expressões apontadas por Dupuy, que podemos estabelecer alguma relação com a imprevisibilidade que Girard refere em *Battling to the End*. Além disso, se Girard nos pode ajudar a entender alguns fenómenos atuais à escala global e se Dupuy a propósito refere catástrofes, e se consideramos ainda relatórios, como o da CIA, vemos que a teoria mimética pode funcionar como uma chave hermenêutica de leitura de alguns desses fenómenos. Também pode ajudar a compreender a causa destas catástrofes, muitas delas de grande escala: catástrofes naturais, como o recente terramoto no Nepal, quer ao nível das catástrofes ecológicas, como o desastre da central de Fukushima; das catástrofes sociais, em especial os fluxos migratórios para a Europa, ou ainda catástrofes morais, por exemplo, as questões éticas que se colocam com os passadores ilegais, com os atentados terroristas, com a pretensa ajuda humanitária, etc.

Dupuy diz-nos que «a Humanidade está [hoje] contra a parede» e que «o problema político maior tornou-se a sobrevivência da Humanidade».⁴³⁹ É possível hoje o Homem colocar um fim a si próprio? Ou estamos perante uma frágil eventualidade em que a ameaça apocalíptica não é real? Alguns autores dizem que é um exagero, pois não existem provas incontestáveis que levem a essa conclusão, colocando-a assim como bastante vaga e imprecisa. Contudo, por outro lado, os fenómenos apontados por Dupuy parecem «dizer» que uma catástrofe aniquiladora da Humanidade é uma possibilidade real e que precisamos de uma política de contenção, de limites (especialmente ao nível do consumismo global):

«A política da qual o mundo precisa é uma política de limites. A liberdade não consiste, como nos ensinou a filosofia política, em fazer qualquer coisa. Bem ao contrário, a liberdade consiste em dar-se regras, normas, limites e a encontrar em si a força moral de respeitá-los, para entrar em comunicação com os outros que respeitam as mesmas regras ou limites. Ora, a técnica moderna repousa sobre um princípio de ausência de limites. O seu imperativo é que tudo o que o homem é capaz de fazer, ele fará. O reino da técnica volta, então, a entrar em conflito com toda regulação política.»⁴⁴⁰

Se Dupuy considera a necessidade de barreiras, de uma ação política que coloque limites, vai mesmo mais longe na sua análise ao atentado de 11 de Setembro, que partilha parcialmente o diagnóstico de Girard, mas identificando-o com as catástrofes naturais. Afinal, ainda existem catástrofes naturais? Pergunta Dupuy. O ciclone Katrina foi um desastre cujas causas conduzem à ação do Homem, mas que afastou os cidadãos americanos do governo. Por outro lado, o atentado do 11 de Setembro uniu-os. Análogo

⁴³⁹ Cf. Jean-Pierre DUPUY, *A Tentação do Orgulho...*, p. 1.

⁴⁴⁰ Cf. Jean-Pierre DUPUY, *A Tentação do Orgulho...*, p. 2.

«O paradoxo é patente. Os atentados de 11 de Setembro, não assinados, não reivindicados, e portanto sem objetivos declarados ou inteligíveis, aparentemente indiferentes à identidade e características das suas vítimas, mimetizaram a brutalidade cega de um tremor de terra ou de um *tsunami*. Mas a devastação produzida pelo Katrina apareceu, por seu lado, como uma catástrofe pela qual o homem é responsável.»⁴⁴¹

Quer isto dizer que uma catástrofe terrorista como o 11 de Setembro se pode equiparar às catástrofes naturais, pela sua imprevisibilidade, pela sua grandeza, pela sua destruição? Ou teremos antes de abandonar a conceção de que ainda existam hoje «catástrofes naturais»? O que sublinhamos, com Dupuy, é que, afinal, o Homem tem hoje⁴⁴² capacidades técnicas para destruir a Humanidade, do mesmo modo que as catástrofes naturais de outrora. Por isso, como Dupuy também indica, não é correto falarmos mais de «catástrofes naturais» – repare-se que a palavra japonesa *tsunami* foi também utilizada para denominar as catástrofes de Hiroshima e Nagasaki: «O que caracteriza hoje um risco, no plano do seu impacto, o que faz dele uma catástrofe, é a exposição dos homens.»⁴⁴³

O Homem enfrenta hoje o imprevisível na ânsia de controlar tudo o que lhe escapa. Face ao imprevisível, continua Dupuy, existe por parte dos homens, a *hybris* do orgulho. Se a Humanidade já não tem presente o importante é que garanta ainda uma nesga de futuro às novas gerações:

«Penso que a principal ameaça que pesa hoje sobre o futuro da humanidade é a tentação do orgulho. Sabemos por alto como serão as catástrofes futuras. Reaquecimento climático, destruição do ambiente, tecnologias que escapam ao controle dos que as conceberam, utilização terrorista ou estatal de armas de destruição em massa, conflitos mundiais provocados pelo pânico que se apoderará dos povos da Terra quando tornarem por fim consciência de que não poderemos explorá-la impunemente de modo duradouro.»⁴⁴⁴

Qual poderá então ser a *nossa* resposta presente às catástrofes futuras, ao terrorismo polimorfo, à imprevisibilidade? Se a teoria mimética nos ensina algo, é sobretudo os mecanismos sociais básicos. O Homem, através das estruturas simbólicas, criou diversas formas, nas quais o papel do religioso foi essencial para a humanidade do Homem. Das primeiras sociedades estruturadas, segundo o mecanismo do bode expiatório até ao que a Revelação Cristã nos deu a conhecer, que nos é revelado o homeostático do corpo social. A modernidade mostrou-nos algo mais. Hoje, damos conta da impossibilidade e dificuldade em tirar consequências do *apocalipse* cristão. Além disso, mostra Dupuy que a autonomização do sujeito moderno não foi sinónimo de um processo linear criador de sentido, pelo menos não mais do que os dispositivos simbólicos do passado. Falamos da tragédia, da religião, do

⁴⁴¹ Cf. *Ibidem*.

⁴⁴² Hans JONAS, *The Imperative of Responsibility*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, pp. 136-160; 178-201.

⁴⁴³ Cf. Jean-Pierre DUPUY, *A Tentação do Orgulho...*, p. 2.

⁴⁴⁴ Dupuy formula esta tentação do «orgulho» referindo a frase de Robert Oppenheimer, físico, aquando da explosão das bombas de Hiroshima e Nagasaki: «Nós, os físicos, conhecemos o pecado» para mais tarde Oppenheimer a retificar e afirmar concretamente «Nós, os físicos, conhecemos o pecado do orgulho.» Cf. Jean-Pierre DUPUY, *A Tentação do Orgulho...*, p. 6.

sagrado e da política. Todavia, insiste Dupuy, hoje o Homem é responsável pelas catástrofes ocorridas, mesmo as naturais por serem fruto dos processos irreversíveis desencadeados pelo ato do Homem. Dupuy responsabiliza a ação (des)umana pelas catástrofes que o próprio ser humano sofrerá. É neste sentido que ganha premência a política dos limites, da responsabilização. Se cairmos na tentação de não acreditar na *técnica* que nos colocou nesta situação, devemos aceitar correr o risco de criar monstros que nos irão devorar a nós próprios.⁴⁴⁵

Em conclusão, como fazer frente às catástrofes, ao *inimigo imprevisível*? À crise sacrificial de Girard, à crise de não reconhecer *as coisas escondidas desde os inícios dos tempos*, acrescenta Dupuy outra crise: a «crise de uma humanidade que desperta para si mesma no momento em que compreende que a sua sobrevivência está em jogo.». A única forma de superar esta *crise*, esta *cruz dos caminhos*, é avançar com uma política de limites; uma política que limite o modo destrutivo através do qual o Homem lida com a realidade, à escala global.

⁴⁴⁵ Cf. Jean-Pierre DUPUY, *A Tentação do Orgulho*, ... p. 6.

CONCLUSÃO

«ACHEVER GIRARD»:

O FIM, O *APOCALYPSE* ?

No seu desenvolvimento, a teoria mimética tornou-se cada vez mais uma teoria política que anseia por descobrir as origens ocultas da gênese e desenvolvimento dos mecanismos sociais. Girard diz-nos que hoje:

«a humanidade é mais que nunca a autora da sua queda, e isto não é apenas uma condenação moral, mas uma inolvidável observação antropológica. Mais que nunca temos de acordar as nossas consciências adormecidas. Confortar esta realidade é hoje, mais que nunca, contribuir para o pior.»⁴⁴⁶

Esta última frase da obra *Achever Clausewitz* dá conta não só da mensagem apocalíptica de Girard como também da necessária *filosofia dos limites* para que Dupuy aponta. Uma e outra estão em sintonia e mostram a dificuldade do Homem na resolução dos problemas apenas com a tomada de consciência das estruturas que o regulam. Os conflitos ficaram por resolver, a sustentabilidade planetária está em risco e o famoso «fim da história» regressa. Apocalíptica, pode ser, como Dupuy diz, a insuficiência em conseguirmos viver como até aqui. A questão é o modo como o Homem se relaciona consigo mesmo e com a Natureza.

Gostaríamos, portanto, de formular a conclusão do nosso texto num duplo sentido. Num primeiro, dar conta da possível resposta ao «terrorismo», que constitui o *topos* imprevisível com que as sociedades se debatem hoje. De seguida, com Dupuy, pensarmos a imprevisibilidade das catástrofes aparentemente naturais e compreender como o Homem hoje é responsável pela aparente naturalidade destas catástrofes — falamos de *tsunamis*, mas também de desastres de centrais nucleares, etc.

⁴⁴⁶ Cf. René GIRARD, *Battling to the End ...*, p. 217. (Tradução nossa)

UMA POLÍTICA DO «TERRORISMO»

Girard diz-nos: a imprevisibilidade da violência é radicalmente nova nas nossas sociedades. Já o referimos. O nosso mundo vive hoje formas de reciprocidade violenta pura (ao nível global) nunca antes vistas na história. A desritualização das formas de violência e das formas profiláticas de estruturar a violência não fazem mais sentido e o terrorismo assume uma expressão nunca antes tida, como fomos referindo. Como lidar deste modo com o terrorismo? Girard não nos dá uma resposta taxativa para esta *aporía* tão atual.

Já referimos a sobejamente conhecida expressão de Weber, tão repetida por outros na Modernidade, a violência legítima é monopólio do Estado.⁴⁴⁷

Tanto Weber como Arendt nos mostram distintas saídas para a violência. Por um lado, Weber diz-nos que a violência é legitimada pelo Estado, mas Arendt inverte decisivamente. Arendt ajuda-nos a separar o Estado da violência legítima, abordando a questão de modo distinto. De facto, a autora não está interessada em questionar o monopólio da violência legítima, mas em distinguir a autoridade legítima da violência. Arendt insiste: a autoridade, a força e o poder do Estado residem na legitimação pelo Estado.

Arendt leva-nos ao ponto central da teoria de uma política do terrorismo. O poder terá legitimidade se nascido na autoridade; a violência pode apenas ter justificação. Quando um Estado trata com violência os seus próprios admite implicitamente que não é já capaz de os reger através da autoridade legítima, tendo que recorrer à coerção.

A globalização é sinónima de mimetismo.⁴⁴⁸ Já o dissemos. O que estava outrora confinado à tradição e à cultura alargou-se hoje a novos domínios. Ser mimético pode ler-se em diferentes registos. Assim, se lê também o desejo, como vimos. Se o nosso desejo se lê nos outros olhos, é também assim que o mimetismo nos convoca. A atualidade é marcada pelo que apelidamos de *hipermimetismo*, ou seja, o pretensão papel da *mimesis* é, hoje, mais forte do que no passado e com este excesso de *mimesis*, à escala global, surge conseqüentemente a necessidade de colocar barreiras, limites. Não é por acaso que Girard, atento a este ponto, nos fala das *fashion victims* e das jovens modelos que morrem de anorexia e dos distúrbios alimentares, da cultura virtual igualitária onde todos são convocados a *imitar* alguém. Sabemos que a tomada de consciência dos mecanismos que constituem a nossa sociedade não nos ajudaram a combater a *rivalidade* mimética, mas antes nos trouxeram novos problemas. A globalização aparece como um destes problemas, pois «é um processo totalizante no

⁴⁴⁷ Cf. Richard COUTO, «The Politics of Terrorism: Power, Legitimacy and Violence» In: *Integral Review*, Vol. 6, n.º 1, 2010, p. 63. Disponível em: <<http://goo.gl/q6Oxny>> [consultado em julho de 2015].

⁴⁴⁸ Cf. Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*, ...p. 319.

sentido de que não existe nenhuma parte fora deste mundo globalizado.».⁴⁴⁹ O que está em causa é que o inimigo antes sacrificado — o estrangeiro diferente da sociedade e por isso condenado — está hoje de novo entre nós. O que impossibilita o sacrifício farmacológico de outrora é a nossa atual justiça social que reside no princípio de reciprocidade indireta, que protege todos os cidadãos da sociedade.⁴⁵⁰ À insuficiência da resolução dos conflitos colocam-se outros problemas. Hoje, o mimetismo é o principal protagonista nos diferentes mecanismos de troca que constroem a sociedade: com a economia, as relações internacionais, as crises instauradas pelos fluxos migratórios, etc. e também os *ressentimentos* da desigualdade entre as nações, etc.⁴⁵¹ Dumouchel sublinha que a «a guerra contra o terrorismo» é o sinal do desaparecimento da ordem territorial, do desaparecimento do monopólio legítimo da violência, e o desaparecimento das guerras tal como as conhecemos». O que acontece hoje é que a guerra, concebida à maneira de Clausewitz, acabou. Já o dissemos. No seu lugar, surgem novos «Estados de violência» onde emergem grupos ou indivíduos que se legitimam «à sua maneira»: terrorismo religioso, terrorismo de libertação de povos, terrorismo devorador de Estado (o *Daesh*), etc. Existem, portanto, «Estados de violência».⁴⁵² O que torna estes novos Estados de violência distintos do passado é a sua durabilidade. Dando o exemplo do Afeganistão: entre as suas guerras civis, iniciadas em 1978, a invasão pela URSS e a presença de tropas da NATO, atualmente, passaram mais de 30 anos. «Há um sentido em dizer que já não se trata de uma guerra mas sim de um estado de violência.».⁴⁵³ A guerra, este estado de violência, constitui, como Dumouchel assinala, um *state of affairs*. E existem muitos outros países nesta mesma situação: Palestina, Iraque, Afeganistão, Somália, Congo, Colômbia, Ucrânia, entre outros que poderíamos acrescentar.

Todos estes países vivem, segundo Dumouchel, num permanente estado de violência, onde já não se coloca a questão da legitimação da violência pelo Estado, mas que estão perante uma violência que é o seu «estilo» — *way of life* — como um modo de existir. Já não há a possibilidade de qualquer fácil *slogan* pacifista — *make peace, not war* — pois a violência é a única existência possível e, por vezes, este estado de violência tem importância vital para a economia, ou para a relação com os cidadãos.

Deste estado de violência generalizado resultam duas características: a primeira, a escala internacional deste estado de guerra. Veja-se o caso do Afeganistão, em que um estado de guerra inicial se transformou num caso de presença militar da NATO. Em segundo, a presença de forças não-estatais, como os grupos rebeldes, constituem uma grande distinção relativamente ao estado de guerra do passado. Porém, são também as Companhias de Segurança privadas, as corporações, o crime organizado que constituem uma nova geometria

⁴⁴⁹ Cf. Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays ...*, p. 319.

⁴⁵⁰ Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays ...*, p. 326.

⁴⁵¹ Cf. René GIRARD, «Preface» In: Jean-Michel Oughourlian, *Psycopolitics ...*, pp. 15-20.

⁴⁵² Cf. Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays ...*, p. 326.

⁴⁵³ Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays ...*, p. 326.

variável da violência. Deste modo, já não existe a distinção entre um poder político, que deteria o monopólio da violência, e as atividades criminais à escala global. O que está hoje em causa é a existência de grupos ilegais que colocam lado a lado os poderes do estado e os desafiam, como os traficantes de droga e de pessoas, etc.: «a violência é um meio de monopolizar, por exemplo, os lucros da produção de droga, do tráfico de diamantes, ou do contrabando.».⁴⁵⁴ A violência liga-se hoje à Economia, como já demos conta, e esta Economia não utiliza apenas os mecanismos miméticos do passado, como também prolonga os conflitos por esta via, por serem importantes para ambos os lados. O terrorismo integra sobretudo a economia mundial e faz uso dos espaços vazios deixados pela legislação:

«Os Estados de violência são buracos de ilegalidade e de violência no tecido das relações internacionais, e no território de cada estado envolvido. Esses “buracos” no território nacional e na ordem internacional podem, contudo, ser perfeitamente integrados na economia mundial. Quer isto dizer que há um sentido no qual estes conflitos não são acidentes e anomalias. Antes, eles representam a nova face da ordem mundial.».⁴⁵⁵

Isto significa que, quando as grandes potências declaram a *guerra contra o terrorismo*, como os Estados Unidos da América fizeram, após os atentados de 11 de Setembro, as grandes potências mundiais admitem a existência de um novo tipo de poder em cena: o terrorismo. Porém, esta declaração de guerra contra o terrorismo, diz-nos Dumouchel, não pode ser realizada pelos Estados à escala mundial, pois não opera a partir da legalidade internacionalmente reconhecida. É um ato tão vazio que os americanos não reconhecem aos terroristas o estatuto de combatentes inimigos e não lhes estendem a proteção da Convenção de Genebra,⁴⁵⁶ recusando-se a entender os atos terroristas à luz desta Convenção.

Uma razão para esta não-aceitação é a imprevisibilidade do terrorismo na sua generalidade. Dado que este não é estruturado como guerra clássica, a ação pode ocorrer em qualquer lugar — não ocupa um determinado terreno, como os Estados — nem está confinado a leis específicas, quer nacionais, quer internacionais — regula-se por leis internas ao próprio grupo. Deste modo, foge às regras, isto é, não pode situá-lo nem temporalmente nem espacialmente. Porém, o que Dumouchel nos diz é que existe uma nova divisão do mundo: por um lado, os chamados *hot spots* de violência e, por outro, os *cool spots* de relativa ordem e paz: «o principal objetivo da política internacional dos maiores Estados é de não trazer a paz aos *hot spots*, e manter determinadas áreas valoráveis como santuários que são protegidas *da*

⁴⁵⁴ Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays ...*, p. 328.

⁴⁵⁵ Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays ...*, p. 328. (Tradução nossa)

⁴⁵⁶ «A designação “guerra mundial contra o terrorismo” não inclui a aplicação do direito humanitário para todos os acontecimentos relacionados a esta noção, mas apenas àqueles que envolvem conflito armado.» Cf. «A Importância do Direito Internacional Humanitário no Contexto do Terrorismo» In: *Declaração Oficial do Comité Internacional da Cruz Vermelha*, Genebra, 2005. Disponível em: <<https://www.icrc.org/por/resources/documents/misc/6eqnsd.htm>> [consultado em julho de 2015].

violência.»⁴⁵⁷. O que este autor afirma é que existem limites num ou noutra *spot*: o controlo da imigração através da leitura biométrica nos Estados Unidos da América; o muro de Israel para defender dos ataques bombistas; a necessidade da fronteira-muro entre os Estados Unidos e o México para não ter emigrantes ilegais. A todos estes níveis, falamos da distinção entre pontos de aparente paz, regulamentadores dos *cool* e dos *hot spots*: «As fronteiras destas zonas de relativa paz e segurança não estão marcadas por fronteiras no seu sentido clássico: existem linhas imaginárias na medida de que elas são reconhecidas pelas comunidades das nações. Não é um acordo internacional que determina onde estas fronteiras de espaços seguros vão aparecer, mas a relativa força dos adversários.»⁴⁵⁸ Deste ponto de vista, os inimigos públicos não são identificados pela pertença a uma ou outra nacionalidade — nem pelos seus passaportes —, e as fronteiras deixam de ser uma ferramenta útil tornando impossível entrar em qualquer território e aniquilar o outro. A clássica diferença entre *nós* e os *outros* deixa de existir devido à globalização. A ordem territorial obriga a que os emigrantes sejam tratados de modo distinto dos cidadãos próprios de cada país, e permite manter a distinção entre *nós* e os *outros* / *eles*. Mas «os inimigos estão hoje entre nós.»⁴⁵⁹ É isto que nos dizem os eventos terroristas onde qualquer política de controlo se revela ineficaz, como no caso de Charlie Hebdo. Estes novos inimigos (públicos) podem ser *nós* e os *outros*. Desaparece a fronteira entre os cidadãos pertencentes a um Estado e estrangeiros.

Por fim, podemos dizer que a guerra contra o terror(ismo) não tem fim à vista por não se conseguir vislumbrar bem os inimigos. Nada determina o «fim», pois não nos encontramos numa guerra, mas antes num «estado de violência»: «a guerra contra o terror constitui um “estado de violência”, e é inseparável da existência de outras formas de violência.»⁴⁶⁰

O terrorismo assume, hoje, nas sociedades atuais um acontecimento violento mais ou menos previsível — sabemos que vai acontecer —, em maior ou menor escala, que coloca em causa — dependendo do grau de violência — os santuários, os tais *cool spot*. Pode portanto existir a deslocação destes *spots*. Deste modo, o terrorismo é imprevisível por nunca sabermos onde e quando atua, mas simultaneamente previsível: a violência institucionalizada que existe nas sociedades globalizadas constitui um dos resultados da não existência e da impossibilidade das guerras outrora institucionalizadas, à maneira de Clausewitz. Hoje, sem saber onde nem quando, a violência imprevisível — o terrorismo — irá surgir, e é esta a nova violência que o Homem enfrenta. É este o desafio das sociedades de hoje. Como fazer frente à violência imprevisível camaleónica que escapa a qualquer forma institucionalizada de violência, e que se institucionaliza a si mesma enquanto fenómeno?⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Vide Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays ...*, p. 329.

⁴⁵⁸ Cf. Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays ...*, p. 329.

⁴⁵⁹ Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays ...*, p. 330.

⁴⁶⁰ Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays ...*, p. 331.

⁴⁶¹ Heraclito de ÉFESO, frag.18: «Se não esperarmos o inesperado nunca o encontraremos.»

O que Dumouchel nos diz, a partir da filosofia política, é que os Estados, que detinham o monopólio da violência legítima, encontram hoje novos desafios. O que torna a leitura de Dumouchel paradigmática e interessante é colocar esta nova violência — o terrorismo — em relação mimética com a insuficiência material, com a escassez dos recursos: «a forma que a violência política ganha hoje no mundo moderno é inseparável da nova ecologia das relações morais características da escassez.».⁴⁶² O autor diz-nos ainda mais: que este processo é dinâmico e que a economia globalizada leva a uma permanente alteração do Estado moderno que começou com a desocultação do Sagrado violento e da Economia sacrificial.

AS CATÁSTROFES «NATURAIS»

Recuperando o segundo ponto desta conclusão, assumimos com Dupuy a defesa de uma nova política de limites, de barreiras, e a existência de catástrofes naturais que alteram as sociedades. Ligamos também este novo tipo de violência sobretudo à existência de espaços mais ou menos hostis — os *hot spots* — e outros de aparente segurança — os *cool spots* — para os relacionarmos com alteração de fundo nas sociedades atuais. Assim, a violência política é uma violência sem rosto, o que se relaciona com muito do que afirmámos no nosso texto, em particular, sobre a tomada de consciência das estruturas miméticas que nos regulam. A insuficiência da violência primitiva das sociedades arcaicas fez com que esta, ao longo do processo histórico, desencadeado pela desocultação do sagrado protagonizado pela Revelação Cristã, seja canalizada para novas formas: desde a economia às relações diplomáticas e internacionais, quer, a outra escala, nas relações entre indivíduos: das relações entre Estados, até aos fenómenos miméticos no dia-a-dia; desde as *fashion victims* ao *bullying*; e tantos outros fenómenos podem ser lidos utilizando o potencial heurístico da teoria mimética.

Vivemos num mundo de pura reciprocidade. Já o referimos e justificámos. As sociedades enfrentam novos desafios; é esse o alerta de Girard, e também de Dupuy e Dumouchel apontam. Se Girard nos fornece instrumentos para ler fenómenos à escala global, é com Dupuy e Dumouchel que conseguimos ir mais longe na utilização da teoria mimética, fornecendo-nos pontos-chave entre diversos fenómenos à escala mundial e a teoria mimética. Vimos, com Dumouchel, que a nova violência política traz consigo novos problemas, mas também novos desafios e formas de pensar, quer o Estado, quer a sociedade. Interessaram

⁴⁶² Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays ...*, p. 333.

também as questões relacionadas com as leis internacionais e a proteção dos seus cidadãos: «o monopólio legítimo da violência do Estado é o manancial do qual brota o que chamamos de moralidade.». ⁴⁶³

Vimos, por outro lado, com Dupuy, uma leitura que, apesar de não abandonar as crises políticas internacionais — atentados, guerrilhas, formas não institucionalizadas de guerra —, coloca como chave do seu discurso a preocupação com as catástrofes naturais: numa era em que o *fim apocalíptico* está à espreita e nunca parece revelar-se, são estas que podem colocar um fim ao Homem enquanto tal.

Dupuy coloca a tónica do seu discurso nas catástrofes e no poder que estas têm de trazer a discórdia ou a união no seio da sociedade. Segundo o autor, é imprescindível a necessidade de tomarmos consciência das catástrofes à espreita. Dupuy, menos apocalíptico, coloca-nos de sobreaviso perante o possível fracasso da Humanidade enquanto tal: somos vítimas da nossa própria condição, ou seja, a frenética economia dos países industrializados e a imitação por parte dos países em vias de desenvolvimento desencadeiam processos de rivalidade profunda, de competitividade, de ânsia de liderar e de produzir. Esquecemo-nos de que estamos diante da catástrofe, da insuficiência do nosso (próprio) mundo nos conseguir suportar: «voraz consumidor de energia e de recursos raros e não renováveis, o modo de vida dos países ricos está, no limite, irremediavelmente condenado. É difícil imaginar que possa durar ainda mais do que meio século.». ⁴⁶⁴

Neste sentido, é esta a *violência* dos nossos tempos: a da insuficiência em lidar com a nossa condição e de esgotarmos os recursos existentes sem a possibilidade de os renovar. A ciência em cada dia ensaia novas soluções, mas enfrenta também diariamente novos problemas.

«... A época em que vivemos é verdadeiramente fascinante: a humanidade está em vias de tomar consciência de si própria no mesmo momento em que percebe que a sua sobrevivência está em perigo. Arendt e Anders têm razão: a maior catástrofe que se perfila no nosso horizonte será menos o resultado da malignidade dos homens, ou da sua estupidez, do que da sua visão curta. Se ela se apresenta como algo que nos ultrapassa e que recusamos a ver, não é porque ela é uma fatalidade, é porque uma multiplicidade de decisões a todos os níveis, caracterizadas pela miopia do que pela malícia ou pelo egoísmo, se compõem num todo que as ultrapassa, segundo um mecanismo de auto-transcendência. Ei-la, a síntese-superação de Rousseau e de Arendt: nós somos a fonte do mal, mas este transcende-nos. A única transcendência que nos resta, é o único exterior onde possamos encontrar os recursos da nossa salvação, está neste mal de que somos capazes mas que, paradoxalmente, se revela muito maior do que nós.» ⁴⁶⁵

⁴⁶³ Paul DUMOUCHEL, *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays...*, p. 348.

⁴⁶⁴ Jean-Pierre DUPUY, *A Tentação do Orgulho...*, p. 1.

⁴⁶⁵ Jean-Pierre DUPUY, *A Tentação do Orgulho...*, p. 7.

Recordando o Aforismo 125 da *Gaia Ciência*, de Nietzsche, Girard lembra-nos da possibilidade do eterno retorno da religião sacrificial. De uma religião que trará com ela não apenas novos ciclos miméticos como também dotará o homem de uma nova capacidade para a violência. Violência radicalmente nova que, após a descoberta dos mecanismos sacrificiais do passado, o homem recria.⁴⁶⁶ A morte de Deus que Nietzsche afinal não entendeu, e que Girard pensa revelar, coloca-nos face a novos desafios. Hoje os desafios são distintos e a principal preocupação é a sobrevivência da própria Humanidade.

«ACHEVER» GIRARD

Ao reconhecer no mimetismo a principal fonte de violência e a forma de estruturação e reestruturação das sociedades arcaicas, René Girard criou uma teoria sistemática, na qual as noções de *violência*, *desejo*, *rivalidade mimética*, *sacrifício* e *mecanismo do bode expiatório* são os operadores fundamentais. Vimos em que medida a sua teoria pode ser usada a fim de abranger um espectro mais amplo e de abarcar novos domínios como ferramenta de leitura de acontecimentos que marcam hoje a atualidade.

Girard não só coloca em causa a teoria do *Contrato Social* como também diz não às convenções antropológicas de um sujeito solitário e autónomo, animado por um desejo de conservação de si. O autor opõe à convenção uma Antropologia intersubjetiva – ou generativa como Eric Gans vê – fundada na mediação interna e externa. Se, à teoria do Contrato Social, Girard opõe uma teoria da *Morte Coletiva Fundadora*, afirmando que esta é mais plausível do que qualquer outra ideia, vemos que a sua tese, ao ser corroborada por estudos empíricos e sociológicos, nosso primeiro ponto de partida, pode ser um fecundo objeto de estudo em âmbito académico. Assim, a Academia o queira.

O pensamento de Girard convida mesmo a perceber a Ciência Política na História, bem como a refletir numa perspetiva evolutiva onde ao carinho do sujeito, à perda das diferenças e à indiferenciação pacificadora, Girard opõe uma procura do sujeito e da preservação das diferenças como forma de conter a violência: «o pensamento moderno, com efeito, como todas as formas de pensamento anteriores, procura contar o jogo da violência e

⁴⁶⁶ Cf. René GIRARD, *Evolution and Conversion ...*, p. 220.

da cultura em termos de diferenças». ⁴⁶⁷ Todavia, para Girard, a desordem e a violência são o mesmo que a perda das diferenças.

A origem da violência reside na rivalidade, na competição dos sujeitos e na indiferenciação. Os conceitos de *mediação interna* e *mediação externa* têm um valor ímpar na análise dos processos de diferenciação e democratização. Estes conceitos permitiram aprofundar o pensamento de autores clássicos neste âmbito e relacioná-los com a teoria mimética, assim como permitiram acrescentar algo à leitura de novos «apocalipses», em especial, o terrorismo e as catástrofes naturais.

Girard constrói não apenas uma nova teoria, muito menos uma «teoria do tudo». Num século onde as teorias explicativas pareciam não ser mais possíveis, Girard abre um novo caminho que vai além de si mesmo e que coloca outros a pensar e a evolucionar a sua teoria mimética, porque a rivalidade continua e esta nos fará sempre refletir.

⁴⁶⁷ Cf. René GIRARD, *Things Hidden Since the Foundation of the World*,

Bibliografia

OBRAS DE RENÉ GIRARD

- GIRARD, René, *Anorexia and Mimetic Desire* (Tradução Inglesa de Mark R. Anspach), Michigan State University Press, Michigan, 2013. (original em francês, Girard, René, *Anorexie et désir mimétique*, L'Herne, Paris, 2008; Tradução portuguesa: Girard, René, *Anorexia e Desejo Mimético*, Editora É Realizações, São Paulo, 2011).
- GIRARD, René, *A Theater of Envy: William Shakespeare*, St. Augustine's Press, Indiana, 2004.
- GIRARD, René, *Battling to the End - Conversations with Benoît Chantre* (Tradução Inglesa de Mary Baker), Michigan State University Press, Michigan, 2010. (original em francês, GIRARD, René, *Achever Clausewitz*, Carnets Nord, Paris, 2007).
- GIRARD, René, *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992. (Tradução Portuguesa, Girard, René, *Aquele por Quem o Escândalo Vem*, Editora É Realizações, São Paulo, 2011).
- GIRARD, René, *Deceit, Desire and the Novel: Self and the Other in Literary Structure* (Tradução Inglesa de Yvonne Freccero), The John Hopkins University Press, Baltimore/Londres, 1966. (original em francês, *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, Paris, 1961; Tradução portuguesa: Girard, René, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, É Realizações, São Paulo, 2009).
- GIRARD, René, *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*, Continuum International Publishing, Londres, 2010.
- GIRARD, René, *I See Satan Fall Like Lightning*, Orbis Books, Maryknool, 2001. (original em francês, Girard, René, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris, 1999; Tradução portuguesa: Girard, René, *Eu Via Satanás Cair do Céu Como um Raio*, Instituto Piaget, Lisboa, 2009).
- GIRARD, René, *Job: The Victim of His People* (Tradução Inglesa de Yvonne Freccero), Stanford University Press, Stanford, 1987.
- GIRARD, René, *Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky* (Tradução Inglesa de James G. Williams), Michigan State University Press, Michigan, 2012.
- GIRARD, René, *La Route antique des hommes pervers*, Paris, 1985 (tradução portuguesa: Girard, René, *A Rota Antiga dos Homens Perversos*, Editora Paulus, São Paulo, 2009).
- GIRARD, René, *Sacrifice* (Tradução Inglesa de Matthew Pattilo e David Dawson), Michigan State University Press, Michigan, 2011.
- GIRARD, René, *The One by Whom Scandal Comes* (Tradução Inglesa de M. B. DeBevoise), Michigan State University Press, Michigan, 2014. (original em francês, Girard, René,

Celui par le scandale arrive, Desclee de Bouver, Paris, 1997, Tradução portuguesa: René Girard, *Aquele por Quem o Escândalo Vem*. Editora É Realizações, São Paulo, 2011).

GIRARD, René, *The Scapegoat* (Tradução Inglesa de Yvonne Freccero), The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989. (original em francês, Girard, René, *Le Bouc Émissaire*, Le Livre de Poche, Paris, 1986).

GIRARD, René, *Things Hidden Since the Foundation of the World* (Tradução Inglesa de Stephen Bann e Michael Metteer), The Atlone Press, Londres, 1987. (original em francês, Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978, tradução portuguesa: Girard, René, *As Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*, Paz e Terra, São Paulo, 2009).

GIRARD, René, *To Double Business Bound: Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

GIRARD, René, *Violence and the Sacred* (Tradução inglesa de Patrick Gregory), The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977. (original em francês, Girard, René, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, tradução portuguesa: Girard, René, *A Violência e o Sagrado*, Paz e Terra, São Paulo, 2000).

GIRARD, René, *When These Things Begin: Conversations with Michel Treguer* (Tradução Inglesa de Trevor Cribben Merrill), Michigan State University Press, Michigan, 2014.

GIRARD, René, ANTONELLO, Pierpaolo, ROCHA, João Cezar de Castro, *Evolution and Conversion - Dialogues on the Origins of Culture*, Continuum International Publishing, Nova Iorque, 2010. (tradução portuguesa, Girard, René, *Um longo argumento do princípio ao fim: diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello*, Topbooks. São Paulo, 2000).

GIRARD, René, GOUNELLE, André, HOUZIAUX, Alain, *Dieu, une invention?*, Les Editions de L'Atelier, Paris, 2007.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

AGLIETTA, Michel, ORLÉAN, André, *La monnaie entre Violence et confiance*, éd. Odile Jacob, Paris, 2002.

ANDRADE, Gabriel, CAMPO-REDONDO, María Susana «"Tiempo Cíclico" en la obra de Mircea Eliade e René Girard» In: *Estudio - Utopia e Praxis Latinoamericana*, Ano 7, n.º 17, Junho 2002, pp. 9-35.
Disponível em: <www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2733886.pdf> [consultado em julho de 2015].

ATLAN, Henri, «Biological and Cultural Evolution: Relevante of Girard's Mimetic Theory» In: *Imitatio*, Stanford, 2010. Disponível em: <http://www.imitatio.org/thinkingthehuman/Papers_files/Atlandraft.pdf> [consultado em julho 2015].

- BAUHN, Per, *Ethical Aspects of Political Terrorism: The Sacrificing of the Innocent*, Lund University Press, Lund, 1989.
- BELL, David, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism 1600-1800*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.
- BESLEY, Timothy, PERSSON, Torsten, *The Logic of Political Violence*, London School of Economics and CIFAR, 2009. Disponível em: http://economics.stanford.edu/files/persson3_30.pdf [consultado em julho de 2015].
- BOTTUM, Joseph, «Girard among the Girardians» In: *First Things*, Março 1996. Disponível em: <http://www.firstthings.com/article/1996/03/005-girard-among-the-girardians> [consultado em julho de 2015].
- CASTRO, Maria João, *O Absurdo do Mal e o Lugar da Praxis – Contributos da Antropologia Simbólica para a Razão Pedagógica (Dissertação de Mestrado)*, Faculdade Letras Universidade do Porto, Porto, 2000, p. 70.
- COSTA, Miguel Dias da, *O Desejo como História - O Sentido da Cultura Humana em René Girard*, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2005.
- COUTO, Richard, «The Politics of Terrorism: Power, Legitimacy and Violence» In: *Integral Review*, Vol. 6, n.º 1, 2010, pp. 63-81. Disponível em: <http://goo.gl/q6Oxny> [consultado em julho de 2015].
- COWDELL, Scott, *Violence, Desire, and the Sacred - Vol. II*, Bloomsbury Academic, Londres, 2014.
- DEBRAY, Régis, *Le Feu Sacré: Fonctions du Religieux*, Folio, Paris, 2005.
- DORAN, Robert, «Apocalyptic Thinking After 9/11: An Interview with René Girard» In: *Cultural Theory After 9/11*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 2008 (Versão Kindle).
- DORAN, Robert, «René's Girard Apocalyptic Modernity» In: *Revista Comunicação & Cultura*, n.º 11, Universidade Católica Portuguesa, 2011, pp. 37-52.
- DUMOUCHEL, Paul, «Emotions and Mimesis» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, pp. 41-54.
- DUMOUCHEL, Paul, *Le Sacrifice Inutile – Essai sur la Violence Politique*, Flammarion, Paris, 2011.
- DUMOUCHEL, Paul, DUPUY, Jean-Pierre, *L'enfer des choses – René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, Paris, 1979.
- DUPUY, Jean-Pierre, «Anatomy of 9/11» In: *Cultural Theory After 9/11*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 2008 (Versão Kindle).
- DUPUY, Jean-Pierre, «A Tentação do Orgulho» In: *Conferências Gulbenkian: Que Valores para este tempo?* Fundação Calouste Gulbenkian, 2006. Disponível em: http://www.fundacao-betania.org/conferencias/conferencia_FKG06/Dupuy.pdf [consultado em julho de 2015]

- DUPUY, Jean-Pierre, «Naturalizing Mimetic Theory» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, pp. 193-214.
- DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2002.
- FARNETI, Roberto, *Mimetic Politics*, Michigan State University Press, Michigan, 2015.
- FLOOD, Gavin, «Mimesis, Narrative and Subjectivity in the work of Girard and Ricoeur» In: *Cultural Values*, 4:2, 205-2015, Routledge, 2000. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/14797580009367195>> [consultado em julho de 2015].
- GALLESE, Vittorio, «The Intentional Attunement Hypothesis: The Mirror Neuron System and Its Role in Interpersonal Relations» In: International AI-Workshop on NeuroBotics, Stefan WERMETER, Gunther PALM, and Mark ELSHAW, *Biomimetic Neural Learning for Intelligent Robots: Intelligent Systems, Cognitive Robots, and Neuroscience*, Springer, 2005, pp. 19-30.
- GALLESE, Vittorio, «The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, pp. 87-108.
- GANS, Eric, *The End of Culture: Towards a Generative Anthropology*, University of California Press, California, 1985.
- GANS, Eric, *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*, University of California Press, California, 1981.
- GARRELS, Scott R., «Mimesis and Science: An Interview with René Girard» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011.
- GARRELS, Scott R. (Ed.), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2013.
- GRANDE, Bjonar, «Comparing Plato's Understanding of Mimesis to Girard's» In: *Preaching Peace*. Disponível em: <http://www.preachingpeace.org/documents/Plato_Girard.pdf> [consultado em julho 2015].
- HAMERTON-KELLY, Robert, «Violent Epiphany: Nuclear Deterrence and the Sacred» In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 59, n.º 3 (Outono, 1991), pp. 481-509. Disponível em: <www.jstor.org/stable/1465028> [consultado em julho de 2015].
- HURLBURT, William, «Mimesis and Empathy in Human Biology» In: *Contagion*, Vol.4 (Primavera, 2004), pp. 14-25.
- JENKINS, Brian, «The New Age of Terrorism» In: *Rand - National Security Research Division*. Disponível em: <http://www.prgs.edu/content/dam/rand/pubs/reprints/2006/RAND_RP1215.pdf> [consultado em julho de 2015].

- JUERGENSMEYER, Mark, KITTS, Margo, JERRYSON, Michael (Ed.), *The Oxford Book of Religion and Violence*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- JUNGES, Márcia, «René Girard e o Desejo Mimético: Entrevista entre René Girard e João Cezar de Castro Rocha» In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4238&secao=382&limitstart=1> [consultado em julho 2015].
- KEANE, John, *Violence and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- KING, Robert, «General Systems Theory in the Human Sciences: Gilles Deleuze, René Girard, and the Question of Scientific Method in Cultural Systems» In: *Plasticities Sciences Arts*, s/l, s/d. Disponível em: <<http://plasticities-sciences-arts.org/PLASTIR/King%20P33.pdf>> [consultado em julho 2015].
- LAQUEUR, Walter, *The Age of Terrorism*, Little Brown, Boston, 1987.
- LIFTON, Robert, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of "Brainwashing" in China*, Norton, New York, 1961.
- Lincoln Park Zoo, «Nature of war: Chimps inherently violent; Study disproves theory that 'chimpanzee wars' are sparked by human influence» In: *Science Daily*, setembro de 2014. Disponível em: <www.sciencedaily.com/releases/2014/09/140917131816.htm> [consultado em julho de 2015].
- McKENNA, Andre, Symposium "Understanding Origin", «Supplement to Apocalypse: Girard and Derrida», Stanford University, pp. 13-16, setembro, 1987.
- MERUJE, Márcio, *A violência como Phármakon*, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2009.
- MÜLLER, Markus, «Interview with René Girard» In: *Anthropoetics II*, n.º 1, junho de 1996. Disponível em: <<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0201/interv.htm>> [consultado em julho de 2015].
- «O Bode Expiatório e Deus» (Tradução Portuguesa inédita de Márcio Meruje) In: *Lusosofia* Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf> [consultado em outubro de 2014].
- NIEWIADOMSKI, Józef, «"Denial of the Apocalypse" versus "Fascination with the Final Days": Current Theological Discussion of Apocalyptic Thinking in the Perspective of Mimetic Theory» In: Robert HAMERTON-KELLY, *Politics & Apocalypse*, Michigan State University Press, Michigan, 2007, pp. 51-68.

- OUGHOURLIAN, Jean-Michel, «From Universal Mimesis to the Self Formed by Desire» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, pp. 75-86.
- OUGHOURLIAN, Jean-Michel, *Psychopolitics: Conversation with Trevor Cribben Merrill*, Michigan State University Press, Michigan, 2012.
- OUGHOURLIAN, Jean-Michel, *The Genesis of Desire* (tradução inglesa por Eugene Webb), Michigan State University Press, Michigan, 2010.
- OUGHOURLIAN, Jean-Michel, *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession and Hypnosis* (Tradução Inglesa de Eugene Webb), Stanford University Press, Stanford, 1991.
- PALAVAR, Wolfgang, «Hobbes and the Katéchon: The Secularization of Sacrificial Christianity» In: *Contagion*, pp. 57-74. Disponível em: http://www.uibk.ac.at/theol/cover/contagion/contagion2/contagion02_palaver.pdf [consultado em julho de 2015].
- PALAVAR, Wolfgang, *René Girard's Mimetic Theory* (Tradução Inglesa por Gabriel Borrud), Michigan State University Press, Michigan, 2013.
- PINEDA, Jaime A. (Ed.), *Mirror Neuron Systems: The Role of Mirroring Processes in Social Cognition*, Humana Press, San Diego, 2010.
- POMMIER, René, *René Girard, Un allumé qui se prend pour un phare*, Editions Kimé, Paris, 2010.
- PRIMORATZ, Igor, «Terrorism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/terrorism> [consultado em julho de 2015].
- ROCHA, João Cezar de Castro, *Teoria Mimética: A Obra de René Girard*, Editora É Realizações, São Paulo, s/d. (no prelo).
- SERRES, Michel, GIRARD, René, *Le Tragique et la Pitié - Discours de Réception de René Girard à l'Académie française et réponse de Michel Serres*, Le Pommier, Paris, 2007.
- SOUILLAC, Geneviève, «Violence, Mimesis, and War» In: *Peace Review: A Journal of Social Justice*, Vol. 26 - 3, Taylor & François Online, Philadelphia, 2014, pp. 342-350.
- STAMENOV, Maxim I., GALLESE, Vittorio (Eds.), *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia, 2002.
- TEIXEIRA, Alfredo, *A Pedra Rejeitada: O Eterno Retorno da Violência e a Singularidade da Revelação Evangélica na Obra de René Girard*, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1995.
- TEIXEIRA, Alfredo, «Substratos Sociais do Sagrado Festivo — Uma Aproximação Antropológica» In: *Revista Comunicação & Cultura*, n.º 10, Universidade Católica Portuguesa, 2010, pp. 57-72.

- TINCO, Henri, Entrevista de René Girard ao jornal *Le monde* «What is Occurring Today is Mimetic Rivalry on a Planetary Scale» (Tradução Inglesa por Jim Williams), COV&R, 2001. Disponível em:
<http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/le_monde_interview.html> [consultado em julho de 2015].
- VV.AA., *What do mirror neurons mean?* In: *Interdisciplines*. Disponível em:
<http://www.interdisciplines.org/medias/confs/archives/archive_8.pdf> [consultado em julho de 2015].
- WILLIAMS, James, *The Girard Reader*, The Crossroad Publishing Company, Nova Iorque, 1996.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Life and Bare Life*, Standford University Press, Standford, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio, *Pilate and Jesus*, Standford University Press, Standford, 2013.
- «A Importância do Direito Internacional Humanitário no Contexto do Terrorismo» In: *Declaração Oficial do Comité Internacional da Cruz Vermelha*, Genebra, 2005. Disponível em: <<https://www.icrc.org/por/resources/documents/misc/6eqnsd.htm>> [consultado em julho de 2015].
- AMARAL, António, «A-teísmo, anti-teísmo e hiper-teísmo: antecedentes gregos na trilogia *Apolo-Orfeu-Dioniso*» In: *Itinerarium* 180, Lisboa, 2004, ano L, pp. 385-392.
- ANDRADE, Gabriel, CAMPO-REDONDO, María Susana «“Tiempo Cíclico” en la obra de Mircea Eliade e René Girard» In: *Estudio - Utopia e Praxis Latinoamericana*, Ano 7, n.º 17, Junho 2002, pp. 9-35. Disponível em:
<www.dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2733886.pdf> [consultado em julho de 2015].
- AQUINO, São Tomás de, *Summa Theologica*, Coyote Canyon Press, (s.l.), 2010 (versão Kindle).
- ARCAMONTE, Dominic, *A Dialect Engagement with Key Symbols of Religiously Motivated Violence through the Insights of Bernard Lonergan*, Australian Catholic University, Austrália, 2013. Disponível em: <http://dlibrary.acu.edu.au/digitaltheses/public/adt-cuvp438.03072014/ARCAMONE_Dominic_2013.pdf> [consultado em julho 2015].
- ARENDT, Hannah, *On Violence*, Harcourt Brace Javanovich, Florida, 1970.
- ARISTÓTELES, *De Anima*, Edições 70, Lisboa, 2015.
- ARISTÓTELES, *Física*, Biblioteca Clássicos Gredos, Madrid, 1998.
- ARISTÓTELES, *Poética*, Instituto Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2000.

- ATLAN, Henri, «Biological and Cultural Evolution: Relevante of Girard´s Mimetic Theory» In: *Imitatio*, Stanford, 2010. Disponível em: http://www.imitatio.org/thinkingthehuman/Papers_files/Atlandraft.pdf [consultado em julho 2015].
- AUERBACH, Eric, *Mimesis: The Representation of Reality in the Western Literature*, Princeton University Press, Princeton, 2003.
- AURÉLIO, Diogo Pires, *Maquiavel e Herdeiros*, Circulo de Leitores, Lisboa, 2012.
- AURÉLIO, Diogo Pires, *Razão e Violência*, Prefácio, Lisboa, 2007.
- BAUHN, Per, *Ethical Aspects of Political Terrorism: The Sacrificing of the Innocent*, Lund University Press, Lund, 1989.
- BELL, David, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism 1600-1800*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.
- BELL, David, *The First Total War: Napoleon´s Europe and the Birth of Warfare as We Know It*, Houghton Mifflin Company, Boston / New York, 2007.
- BELL, David Avrom, *The First Total War: Napoleon's Europe and the birth of warfare as we know it*. Houghton Mifflin Harcourt, New York, 2007.
- BENJAMIN, Walter, «Critique of Violence» In: Walter Benjamin, *Reflections*, Schocken Books, Nova Iorque, 1978, pp. 277-300.
- BENJAMIN, Walter, BULLOCK, Marcus (Ed.), *Walter Benjamin: Selected Writings, Vol. 1:1 1913-1926*, Stanford University Press, Stanford, 2004.
- BENTO, António (org.), *Razão de Estado e Democracia*, Almedina, Coimbra, 2012.
- BESLEY, Timothy, PERSSON, Torsten, *The Logic of Political Violence*, London School of Economics and CIFAR, 2009. Disponível em: http://economics.stanford.edu/files/persson3_30.pdf [consultado em julho de 2015].
- BOTTUM, Joseph, «Girard among the Girardians» In: *First Things*, Março 1996. Disponível em: <http://www.firstthings.com/article/1996/03/005-girard-among-the-girardians> [consultado em julho de 2015].
- BRETON, Laure, «Robert Badinter: Les Terroristes nous tendent un piège politique» In: *Liberation Société*, Janeiro 2015, Paris Disponível em: http://www.liberation.fr/societe/2015/01/07/robert-badinter-les-terroristes-nous-tendent-un-piege-politique_1175717 [consultado em julho de 2015].
- BULTMANN, Rudolf, *Nouveau Testament et Mythologie*, Labor et Fides, Paris, 2013.
- CABRAL, Rui, «Sociedade» In: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. 4, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1999.

- CABRAL, Rui, «Violência» In: VV.AA., *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia – Logos – Tomo 5*, Editorial Verbo, Lisboa, 2001, cols. 537-549.
- CAILLOIS, Roger, *L'Homme et le Sacré*, Folio Essais, Paris, 1988.
- CASTRO, Maria João, *O Absurdo do Mal e o Lugar da Praxis – Contributos da Antropologia Simbólica para a Razão Pedagógica (Dissertação de Mestrado)*, Faculdade Letras Universidade do Porto, Porto, 2000, p. 70.
- CLAUSEWITZ, Carl von, *On War* (Tradução Inglesa de Michael Eliot Howard), Princeton University Press, Princeton, 1989.
- CLAUSEWITZ, Carl von, *On War* (Tradução Inglesa de Anatol Rapoport), Penguin Books, Middlesex, 1968.
- CLÉMENT, Élisabeth, DEMONQUE, Chantal, HANSEN-LOVE Laurence, KAHN, Pierre, *Dicionário Prático de Filosofia*, Edições Terramar, Lisboa, 1999.
- COADY, Tony, O'KEEFE, Michael, (eds), *Terrorism and Justice: Moral Argument in a Threatened World*, Melbourne University Press, Melbourne, 2002.
- COSTA, Miguel Dias da, *O Desejo como História - O Sentido da Cultura Humana em René Girard*, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2005.
- COUTO, Richard, «The Politics of Terrorism: Power, Legitimacy and Violence» In: *Integral Review*, Vol. 6, n.º1, 2010, pp. 63-81. Disponível em: <<http://goo.gl/q6Oxny>> [consultado em julho de 2015].
- COWDELL, Scott, *Violence, Desire, and the Sacred - Vol. II*, Bloomsbury Academic, Londres, 2014.
- DEBRAY, Régis, *Le Feu Sacré: Fonctions du Religieux*, Folio, Paris, 2005.
- DORAN, Robert, «Apocalyptic Thinking After 9/11: An Interview with René Girard» In: *Cultural Theory After 9/11*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 2008 (Versão Kindle).
- DORAN, Robert, «Rene´s Girard Apocalyptic Modernity» In: *Revista Comunicação & Cultura*, n.º 11, Universidade Católica Portuguesa, 2011, pp. 37-52.
- DUMOUCHEL, Paul, «Emotions and Mimesis» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, pp. 41-54.
- DUMOUCHEL, Paul, *Le Sacrifice Inutile – Essai sur la Violence Politique*, Flammarion, Paris, 2011.

- DUMOUCHEL, Paul, DUPUY, Jean-Pierre, *L'enfer des choses – René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, Paris, 1979.
- DUPUY, Jean-Pierre, «Anatomy of 9/11» In: *Cultural Theory After 9/11*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 2008 (Versão Kindle).
- DUPUY, Jean-Pierre, «A Tentação do Orgulho» In: *Conferências Gulbenkian: Que Valores para este tempo?* Fundação Calouste Gulbenkian, 2006. Disponível em: http://www.fundacao-betania.org/conferencias/conferencia_FKG06/Dupuy.pdf [consultado em julho de 2015]
- DUPUY, Jean-Pierre, «Naturalizing Mimetic Theory» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, pp. 193-214.
- DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2002.
- ELIADE, Mircea, *História das Crenças e das Ideias Religiosas II*, Rés Editora, Lisboa, 1989.
- ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*, Edição Livros do Brasil, Lisboa, 2002.
- ELLIOT, T.S., *Notes Toward a Definition of Culture*, Faber & Faber, Londres, 1973.
- FARNETI, Roberto, *Mimetic Politics*, Michigan State University Press, Michigan, 2015.
- FLOOD, Gavin, «Mimesis, Narrative and Subjectivity in the work of Girard and Ricoeur» In: *Cultural Values*, 4:2, 205-2015, Routledge, 2000. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/14797580009367195> [consultado em julho de 2015].
- FREITAS, Manuel da Costa, «Desejo», In: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. I, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1999, cols. 1345-1348.
- FREITAS, Manuel da Costa, «Religião» In: *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. 4, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 1999, col. 676-678.
- FREUD, Sigmund, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (tradução inglesa de James Strachey), W.W. Norton & Company, Nova Iorque - Londres, 1990.
- FREUD, Sigmund, *Psicologia das Massas e Análise do Eu – Obras Completas*, Vol. 15, Tradução Portuguesa de Paulo César de Souza, Companhia das Letras, São Paulo, 2011.
- GALLESE, Vittorio, «The Intentional Attunement Hypothesis: The Mirror Neuron System and Its Role in Interpersonal Relations» In: International AI-Workshop on NeuroBotics, Stefan WERMETER, Gunther PALM, and Mark ELSHAW, *Biomimetic Neural Learning for Intelligent Robots: Intelligent Systems, Cognitive Robots, and Neuroscience*, Springer, (2005), pp. 19-30
- GALLESE, Vittorio, «The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, pp. 87-108.

- GANS, Eric, *The End of Culture: Towards a Generative Anthropology*, University of California Press, California, 1985.
- GANS, Eric, *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*, University of California Press, California, 1981.
- GARCÊS, Ana Paula, Guilherme D´Oliveira MARTINS (Eds.), *Os Grandes Mestres da Estratégia – Estudos sobre o Poder da Guerra e da Paz*, Almedina, Coimbra, 2009.
- GARRELS, Scott R., «Mimesis and Science: An Interview with René Girard» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011.
- GARRELS, Scott R. (Ed.), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011.
- GRANDE, Bjonar, «Comparing Plato´s Understanding of Mimesis to Girard´s» In: *Preaching Peace*. Disponível em: http://www.preachingpeace.org/documents/Plato_Girard.pdf [consultado em julho 2015].
- HALICARNASSO, Dionísio de, *Tratado da Imitação*, Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1986.
- HAMERTON-KELLY, Robert, «Violent Epiphany: Nuclear Deterrence and the Sacred» In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 59, n.º 3 (Outono, 1991), pp. 481-509. Disponível em: www.jstor.org/stable/1465028 [consultado em julho de 2015].
- HURLBURT, William, «Mimesis and Empathy in Human Biology» In: *Contagion*, Vol.4 (Primavera, 2004), pp. 14-25.
- HUNTINGTON, Samuel, «Clash of Civilizations» In: *Foreign Affairs*, Nova Iorque, Verão 1993, pp. 40-41. Disponível em: http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/ Acrobat/Huntington_Clash.pdf [consultado em julho de 2015].
- HOBBS, Thomas, *Leviatã*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2002.
- JENKINS, Brian, «The New Age of Terrorism» In: *Rand - National Security Research Division*, Disponível em: http://www.prqs.edu/content/dam/rand/pubs/reprints/2006/RAND_RP1215.pdf [consultado em julho de 2015].
- JONAS, Hans, *The Imperative of Responsibility*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- JUERGENSMEYER, Mark, KITTS, Margo, JERRYSON, Michael (Ed.), *The Oxford Book of Religion and Violence*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- JUNGES, Márcia, «René Girard e o Desejo Mimético: Entrevista entre René Girard e João Cezar de Castro Rocha» In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em:

<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4238&secao=382&limitstart=1> [consultado em julho 2015].

KEANE, John, *Violence and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

KING, Robert, «General Systems Theory in the Human Sciences: Gilles Deleuze, René Girard, and the Question of Scientific Method in Cultural Systems» In: *Plasticities Sciences Arts*, s/l, s/d. Disponível em: <<http://plasticities-sciences-arts.org/PLASTIR/King%20P33.pdf>> [consultado em julho 2015].

KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *Os Filósofos Pré-Socráticos* (Tradução Portuguesa de Carlos Alberto Loura Fonseca), Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994.

LACAVALERIE, Xavier, «Entretien Paul Dumouchel» In: *Telerama*, 14/05/ 2011. Disponível em: <<http://www.telerama.fr/idees/paul-dumouchel-quand-l-etat-n-a-plus-d-ennemis-exterieurs-il-multiplie-les-ennemis-interieurs,68720.php>> [consultado em julho de 2015].

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, *Typography: mimesis, philosophy, politics*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

LAQUEUR, Walter, *The Age of Terrorism*, Little Brown, Boston, 1987.

LEMONS, Carlos de Almeida, *Imitação em Aristóteles*, Anais de Filosofia Clássica, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *The Savage Mind*, University of Chicago Press, Chicago, 1966.

LIFTON, Robert, *The Life of the Self: Toward a New Psychology*, Simon & Schuster, New York, 1976.

LIFTON, Robert, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of "Brainwashing" in China*, Norton, New York, 1961.

Lincoln Park Zoo, «Nature of war: Chimps inherently violent; Study disproves theory that 'chimpanzee wars' are sparked by human influence» In: *Science Daily*, setembro de 2014. Disponível em: <www.sciencedaily.com/releases/2014/09/140917131816.htm> [consultado em julho de 2015].

MAQUIAVEL, Nicolau *O Príncipe* (Tradução Portuguesa de Diogo Pires Aurélio), Círculo de Leitores, Lisboa, 2008.

McKENNA, Andre, Symposium "Understanding Origin", «Supplement to Apocalypse: Girard and Derrida», Stanford University, pp.13-16, setembro, 1987.

MERUJE, Márcio, *A violência como Phármakon*, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2009.

MÜLLER, Markus, «Interview with René Girard» In: *Anthropoetics II*, n.º 1, junho de 1996. Disponível em:

<<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0201/interv.htm>> [consultado em julho de 2015].

MURRAY, Oswyn, «O homem e as formas da sociabilidade» In: Jean-Pierre Vernant. *O homem grego*, Editorial Presença, Lisboa, 1997, pp. 199-228.

NIETZSCHE, Friederich, *A Genealogia da Moral*, Guimarães Editores, Lisboa, 2008.

NIEWIADOMSKI, Józef, «“Denial of the Apocalypse” versus “Fascination with the Final Days” : Current Theological Discussion of Apocalyptic Thinking in the Perspective of Mimetic Theory» In: Robert HAMERTON-KELLY, *Politics & Apocalypse*, Michigan State University Press, Michigan, 2007, pp. 51-68.

«O Bode Expiatório e Deus» (Tradução Portuguesa inédita de Márcio Meruje) In: *Lusosofia* Disponível em:
<http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf>
[consultado em outubro de 2014].

OUGHOURLIAN, Jean-Michel, «From Universal Mimesis to the Self Formed by Desire» In: Scott GARRELS (editor), *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, Michigan, 2011, pp. 75-86.

OUGHOURLIAN, Jean-Michel, *Psychopolitics: Conversation with Trevor Cribben Merrill*, Michigan State University Press, Michigan, 2012.

OUGHOURLIAN, Jean-Michel, *The Genesis of Desire* (tradução inglesa por Eugene Webb), Michigan State University Press, Michigan, 2010.

OUGHOURLIAN, Jean-Michel, *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession and Hypnosis* (Tradução Inglesa de Eugene Webb), Stanford University Press, Stanford, 1991.

OTTO, Rudolf, *O Sagrado*, Edições 70, Lisboa, 1992.

PALAVAR, Wolfgang, «Hobbes and the Katéchon: The Secularization of Sacrificial Christianity» In: *Contagion*, pp. 57-74. Disponível em:
<http://www.uibk.ac.at/theol/cover/contagion/contagion2/contagion02_palaver.pdf>
[consultado em julho de 2015].

PALAVAR, Wolfgang, *René Girard's Mimetic Theory* (tradução Inglesa por Gabriel Borrud), Michigan State University Press, Michigan, 2013.

PEREIRA, Maria Helena Rocha, *Hélade - Antologia da Cultura Grega*, Edições ASA, Lisboa, 2003.

PINEDA, Jaime A. (Ed.), *Mirror Neuron Systems: The Role of Mirroring Processes in Social Cognition*, Humana Press, San Diego, 2010.

PLATÃO, *República*, Fundação Calouste Gulbekian, Lisboa, 2001.

PLATÃO, *Sophist*, Focus, Newburyport, 1996.

- PLATÃO, *Fedro*, Guimarães Editores, Lisboa, 1994.
- POMMIER, René, *René Girard, Un allumé qui se prend pour un phare*, Editions Kimé, Paris, 2010.
- PRIMORATZ, Igor, «Terrorism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/terrorism> [consultado em julho de 2015].
- QUINTILIANO, *Institutio Oratoria - Vol IV* (Tradução Inglesa de H.E. Butler), Harvard University Press, Londres, 1922.
- RICOEUR, Paul, *O Si-Mesmo como Um Outro*, Edições Papyrus, Campinas, 1991.
- RICOEUR, Paul, «O paradoxo Político» In: *Revista de Pensamento e Ação – O Tempo e o Modo*, n.º 1, Janeiro, Antologia, 1963, pp. 35-51.
- RIZZOLATI, Giacomo, FOGASSI, Leonardo, GALLESE, Vittorio, «Les Neurones Miroir» in *Pour la Science* n.º 35 (Janeiro 2007), pp. 44-49.
- ROCHA, João Cezar de Castro, *Teoria Mimética: A Obra de René Girard*, Editora É Realizações, São Paulo, s/d. (no prelo).
- ROSA, José, «A Não-Violência como Horizonte de Convivência» In: *Poiética do Mundo. Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Colibri, Lisboa, 2001.
- SALVÁ, Peppe, «Entrevista a Giorgio Agambem» In: *Ragusa News*, 2002. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/134707844/Dios-no-murio-se-transformo-en-dinero-Agamben> [consultado em julho de 2015].
- SERRES, Michel, GIRARD, René, *Le Tragique et la Pitié - Discours de Réception de René Girard à l'Académie française et réponse de Michel Serres*, Le Pommier, Paris, 2007.
- SMITH, Adam, *Riqueza das Nações*, vol. I (Tradução Portuguesa de Luís Cristóvão de Aguiar), Edições Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
- SOUILLAC, Geneviève, «Violence, Mimesis, and War» In: *Peace Review: A Journal of Social Justice*, Vol. 26 - 3, Taylor & François Online, Philadelphia, 2014, pp. 342-350.
- STAMENOV, Maxim I., GALLESE, Vittorio (Eds.), *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia, 2002.
- TARDE, Gabriel, *Les Lois de l'imitation, Étude Sociologique*, Adamant Media Corporation, Paris, 2003.
- TEIXEIRA, Alfredo, *A Pedra Rejeitada: O Eterno Retorno da Violência e a Singularidade da Revelação Evangélica na Obra de René Girard*, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1995.

- TEIXEIRA, Alfredo, «Substratos Sociais do Sagrado Festivo — Uma Aproximação Antropológica» In: *Revista Comunicação & Cultura*, n.º 10, Universidade Católica Portuguesa, 2010, pp. 57-72.
- The Rig Veda* (Tradução Inglesa de Ralph T.H. Griffith, 1896). Disponível em: <<http://www.sacred-texts.com/hin/rigveda>> [consultado em julho de 2015].
- TINCO, Henri, Entrevista de René Girard ao jornal *Le monde* «What is Ocurring Today is Mimetic Rivalry on a Planetary Scale» (Tradução Inglesa por Jim Williams), COV&R, 2001. Disponível em: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/le_monde_interview.html> [consultado em julho de 2015].
- TÖNNES, Ferdinand, *Community and Society*, Dover Publications, Nova Iorque, 2013.
- VEGETTI, Mario, «O homem e os deuses» In: Jean-Pierre VERNANT. *O homem grego*, Editorial Presença, Lisboa, 1997, pp. 45-53.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris, 1966.
- VV.AA, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI (Jan. -Jun. 2000), Faculdade de Filosofia de Braga, Braga, 2000, pp. 3-200.
- VV.AA., *What do mirror neurons mean?* In: *Interdisciplines*. Disponível em: <http://www.interdisciplines.org/medias/conf/archives/archive_8.pdf> [consultado em julho de 2015].
- VV.AA, *Global Trends 2015: A Dialogue about the Future with Nongovernment's Experts*, Nova Iorque, 2000. Disponível em: <http://www.dni.gov/files/documents/Global%20Trends_2015%20Report.pdf> [consultado em julho de 2015].
- WEBER, Max, *A Política como Vocação* (Tradução Portuguesa Inédita de Artur Morão), s/l, s/d.
- WILLIAMS, James, *The Girard Reader*, The Crossroad Publishing Company, Nova Iorque, 1996.
- ZAGREBELSKY, Gustavo, *A Crucificação e a Democracia*, Tenacitas, Coimbra, 2004.

Índice Remissivo

- AGAMBEN, Giorgio, 63, 105, 108, 117, 168, 176
- AGLIETTA, Michel, 109, 110, 112, 163
- AMARAL, António, 92, 168
- AQUINO, São Tomás, 39, 169
- ARENDT, Hannah, 17, 79, 82, 83, 84, 85, 89, 104
- ARISTÓTELES, 38, 42, 43, 44, 47, 52, 80, 81, 92, 174
- AUERBACH Eric, 46
- AURÉLIO, Diogo Pires, 83, 100, 101, 174
- BENJAMIN, Walter, 78, 80, 89, 105, 169, 170
- BENTO, António, 86, 170
- BULTMANN, Rudolf, 90, 91, 170
- CABRAL, Rui, 12, 84, 170
- CAILLOIS, Roger, 46, 57, 128, 129
- CAMPO-REDONDO, María Susana, 70, 163, 168
- CASTRO, Maria João, 95
- CLAUSEWITZ, Carlo von, 6, 8, 14, 16, 27, 28, 101, 113, 114, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 132, 137, 145, 153, 155, 157, 162
- COWDELL, Scott, 14, 143
- COSTA, Miguel Dias, 16, 53, 55, 75, 126
- DORAN, Robert, 131
- DUMOUCHEL, Paul, 5, 6, 8, 16, 30, 36, 46, 102, 103, 104, 106, 108, 112, 120, 135, 136, 141, 148, 149, 155, 156, 157, 158, 159, 173
- DUPUY, Jean-Pierre, 6, 8, 13, 16, 30, 34, 35, 36, 49, 50, 60, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 112, 115, 144, 149, 150, 151, 152, 153, 158, 159, 165, 171
- ELIADE, Mircea, 57, 70, 85, 128, 163, 168
- FARNETI, Roberto, 149
- FREUD, Sigmund, 14, 24, 32, 39, 45, 54, 74, 80, 103
- GALLESE, Vittorio, 30
- GANS, Eric, 6, 8, 16, 30, 52, 56, 80, 102, 160
- GIRARD, René, 1, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177

GOUNELLE, André, 69, 75, 76, 163
GRANDE, Bjonar, 42
HALICARNASSO, Dionísio de, 44
HAMERTON-Kelly, Robert, 137, 138, 139, 140, 141
HERÁCLITO de Éfeso, 12
HOBBES, Thomas, 80, 81, 87, 173
JONAS, Hans, 173
JUERGENSMEYER, Mark, 57, 78, 166, 173
KEANE, John, 128, 166, 173
LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, 42, 174
LÉVI-STRAUSS, Claude, 24, 26, 60, 90, 101, 174
MAQUIAVEL, Nicolau, 82, 83, 85, 86, 100, 101, 169
MCKENNA, Andrew, 139
MERUJE, Márcio, 14, 24, 47, 64, 75, 91, 166, 174
NIETZSCHE, Friederich, 54, 65, 78, 79, 160, 174
OUGHOURLIAN, Jean-Michel, 31, 32, 33, 34, 130, 148, 155
PALAVER, Wolfgang, 23, 24, 26, 56, 57, 80, 167, 175
PEREIRA, Maria Helena Rocha, 19, 175
PLATÃO, 38, 41, 42, 44, 49, 52, 92
POMMIER, René, 37, 167, 175
PRIMORATZ, Igor, 142, 147, 167, 175
QUINTILIANO, 43, 176
RICOEUR, Paul, 79, 87, 88, 89, 165, 172
RIZZOLATI, Giacomo, 30, 31, 176
ROCHA, João Cezar de Castro, 27, 71, 72, 73, 75, 163, 166, 173, 175
ROSA, José, 176
SERRES, Michel, 22, 40, 168, 176
SMITH, Adam, 78, 104, 109, 111, 176
SOUILLAC, Geneviève, 127, 168, 176
TARDE, Gabriel, 45, 46, 48, 55, 57, 80
TEIXEIRA, Alfredo, 16, 51, 96, 127
TÖNNIES, Ferdinand, 51, 127
VERNANT, Jean-Pierre, 92, 174
WEBER, Max, 73, 80, 86, 89, 128, 136, 154
ZAGREBELSKY, Gustavo, 177