

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Coordenadoria Geral de Especialização, Aperfeiçoamento e Extensão

FREUD E GIRARD EM DIÁLOGO

Guilherme Ribeiro de Paula

São Paulo

2017

GUILHERME RIBEIRO DE PAULA

FREUD E GIRARD EM DIÁLOGO

Monografia apresentada como forma de avaliação de conhecimento adquirido durante o Curso de Pós-graduação *Lato Sensu* em Semiótica Psicanalítica – Clínica da Cultura, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – Coordenadoria Geral de Especialização, Aperfeiçoamento e Extensão, sob orientação do Professor Dr. Claudio César Montoto.

São Paulo – SP

2017

AVALIAÇÃO:.....

ASSINATURA DO ORIENTADOR:.....

Agradecimento

Talvez esse trabalho não existisse sem a generosidade de James Houston que segue espalhando sementes por onde passa.

Agradeço especialmente ao meu querido orientador, que não perde o bom humor e pratica o amor que estuda.

Agradeço aos meus pais, pelo amor constante, sem os quais, nada do que foi feito se faria.

E agradeço a Deus, fonte de toda vida, seu Filho, a Palavra Encarnada, e o seu Espírito, que tem uma paciência infinita comigo.

Resumo

O presente estudo pretende trazer luz para o campo teórico que vem se estabelecendo a partir da obra de René Girard, perpassando debates da antropologia, sociologia, linguística e aqui se faz dialogar com a semiótica psicanalítica. O teórico francês é herdeiro confesso da pesquisa de Freud, suas posições nem sempre parecem muito harmônicas, ao ponto de vermos Girard colocando em xeque as questões mais fundamentais da psicanálise. Ao mesmo tempo, há muita confluência entre os dois pensadores, tornando o diálogo entre suas teorias não é apenas possível como bastante frutífero, como podemos ver em recentes produções dos pensadores miméticos, que apontam para a fisiologia da hipótese mimética e possíveis caminhos para o emprego dos seus conceitos na prática terapêutica e na leitura da cultura.

Palavras-chave: teoria mimética, psicanálise, mimetismo, origens da cultura, violência.

Abstract

The present study aims to shed light on the recent theoretical field that has been established after the works of René Girard, embracing debates regarding anthropology, sociology, linguistics, and here it is put in dialogue with psychoanalytic semiotics. Girard and Sigmund Freud's positions do not always seem harmonious and the mimetic theory Girard offers gets almost to the point of undermining the whole psychoanalytic theory. At the same time, there is much confluence among the two thinkers, in such a way that a dialogue between the two giants is not only possible as it is prolific, as we can notice from the recent production by new theorists, pointing to the physiology of the mimetic hypothesis and to possible ways into the use of its concepts in the clinical practice and the reading of culture.

Keywords: mimetic theory, psychoanalysis, mimetism, origins of culture, violence.

Sumário

Introdução	8
1. Capítulo 1 – Teoria Mimética.....	11
1.1 René Girard – um breve panorama	11
1.2 Mimésis	12
1.3 Desejo Triangular ou Mimético.....	14
1.3.1 Mediação Externa	16
1.3.2 Mediação Interna e Mimésis de Apropriação	17
1.4 Relação com o objeto	18
1.5 Crises Miméticas.....	19
1.6 O Mecanismo do Bode Expiatório.....	21
1.7 As Vítimas.....	23
1.8 Os Mitos, os Textos de Perseguição e a Revelação.....	25
1.8.1 Os Mitos.....	26
1.8.2 Os Textos de Perseguição	27
1.8.3 A Revelação	30
1.9 Os Ritos.....	32
1.10 Os Interditos.....	33
1.11 O Sagrado	35
2. Girard e Freud: uma relação mimética?	38
2.1 Mimésis e Identificação	38
2.2 Édipo e os mitos.....	41
2.3 Totem e Tabu	44
2.4 Narcisismo das pequenas diferenças	47
2.5 O inconsciente	49
3. Terceiras Vias	51
3.1 A Via da Neurociência.....	51
3.2 Intimidade, Domínio e Desejo.....	54
4. Conclusão	58
Bibliografia.....	59

Introdução

Conheci Girard a partir da fala de um antigo reitor do Regent College de Vancouver, Canadá, em uma palestra realizada em São Paulo em 2015, Dr. James Houston. Ele afirmou, como que *en passant*, que, como dizia Girard, o que move o mundo é a inveja. Aquela frase despertou em mim um incômodo desconcertante. Eu tinha o livro *A Rota Antiga dos Perversos* em minha prateleira, mas ainda não o havia encarado.

Mas foi em *Eu Via Satanás Cair Como Relâmpago* que eu comecei a compreender o gênio de Girard em uma revelação irreversível. E logo em seguida minha surpresa foi não encontrar ressonância de suas ideias em diálogo com amigos da academia.

Apesar de ter vindo ao Brasil pela primeira vez em 1990, Girard ainda não tem um público tão grande entre os tupiniquins. Mas precisamos reconhecer o esforço da Paz e Terra, ao traduzi-lo muitos anos atrás. E, mais recentemente, a grande iniciativa da editora É Realizações em publicar a coleção Biblioteca René Girard que tornou disponível ao público brasileiro um grande número de obras de Girard e seus intérpretes, com o apoio da Fundação Imiatatio.

Contudo, precisamos reconhecer que nem mesmo na França ou nos Estados Unidos ele é muito popular.

Como Girard mesmo afirmava vez após vez, o mecanismo mimético só funciona enquanto está oculto, ignorado. Desmascará-lo é sempre correr o risco de se tornar tão escandaloso quanto o próprio mecanismo e acabar se tornando o próprio bode expiatório. Talvez por isso Girard não tenha ganho grandes proporções enquanto pensador. Seu pensamento constrange e torna inoperantes alguns mecanismos que desejamos manter funcionando.

A teoria de Girard nasce da observação do comportamento humano registrado em romances e, posteriormente, na mitologia de diversas culturas e na religião cristã. Mas foi com Freud que sua teoria ganhou dimensão antropológica.

Apesar de sempre se dizer devedor da pesquisa de Freud, Girard se opôs a diversos pilares fundamentais da teoria freudiana. E por vezes demonstrou um grande ceticismo ante a hermenêutica psicanalítica da infância, do desenvolvimento da cultura e do inconsciente.

Freud, no entanto, foi assunto recorrente em quase todos os seus livros. Um obstáculo intransponível, um modelo, quase um rival.

No primeiro capítulo do presente estudo, vamos buscar compreender com alguma profundidade os pontos mais importantes da teoria mimética de René Girard no primeiro capítulo. Faremos um panorama do surgimento da teoria, algumas relações intelectuais de Girard, para depois analisarmos um breve retrospecto do conceito de mimésis, que remonta a Aristóteles.

Em seguida, veremos as implicações da mimésis na construção do sujeito e nas relações sociais; como a necessidade de um modelo é vital para existência da cultura mas, ao mesmo tempo, é a promotora de disputas que alavancam escaladas de violência entre rivais.

Uma vez que essas rivalidades estejam disseminadas em uma comunidade, os laços sociais e os valores comuns começam a se desfazer em uma luta de todos contra todos.

A única saída encontrada por Girard nas comunidades primitivas, apoiado na proposição de Freud em *Totem e Tabu*, é um assassinato que reúna novamente a comunidade desagregada em torno de um signo comum, um cadáver, em torno do qual toda a cultura será significada.

Daí nasce a noção do sagrado, que segundo Girard é a própria violência. Daí nascerão os ritos, repetições da crise que levou ao primeiro assassinato na tentativa de controlar uma possível nova crise incontrolável. Daí nascerão as instituições e todas as outras instâncias culturais que mantêm os laços.

Ao mesmo tempo, aquela vítima assassinada é agora divinizada, uma vez que foi por causa dela que agora uma paz é desfrutada pela comunidade. E é a partir da vítima que mitos serão escritos e contados, enredando o grupo em uma única narrativa.

No cerne de tudo isso está o sujeito desejante; um sujeito que sabe que está em falta mas não sabe o que lhe pode saciar e vê no outro possíveis objetos de desejo. Para Girard, o objeto é secundário; o fundamental é o outro a quem o sujeito toma como modelo de seu desejo. Uma vez que esse outro se aperceba do interesse do sujeito por si e por seu objeto, torna-se um obstáculo, um rival, para o desejo do outro. Essa rivalidade, multiplicada por todo um grupo, gera a crise mimética que resulta no assassinato.

Para Freud, o caminho é um pouco diferente. E é isso que veremos no segundo capítulo. Há um assassinato fundador, mas o motivo é justamente o obstáculo que o pai faz ao desejo dos filhos. E aqui temos um sistema bastante mais definido nas funções familiares, em oposição a Girard que admite rivais e modelos em qualquer sujeito.

Freud não estabelece em definitivo se primeiro há a escolha do objeto e depois uma identificação com o pai ou se o contrário é possível. Ele fala de dois processos razoavelmente paralelos, contudo, a primazia da escolha do objeto aparece com bem mais frequência, dando a entender que há um caminho que o desejo faz em direção a um objeto que acaba encontrando oposição em um rival.

Outros pontos também encontram muita semelhança entre os dois pensadores, como o narcisismo das pequenas diferenças, mas Girard encontra motivos para se diferenciar de Freud. No entanto, há mais convergências que divergências entre os dois. O que nos leva ao terceiro capítulo, a busca por caminhos que compreendam o melhor dos dois.

Como exemplos dessa busca, trazemos dois autores que tiveram suas obras publicadas na coleção *Studies in Violence, Mimesis, & Culture*, da Michigan State University Press, uma iniciativa do *Colloquium on Violence and Religion*, que é um grande promotor dos estudos na teoria mimética.

O primeiro trabalha os conceitos de Girard, Freud e Lacan na perspectiva da neurociência, e encontra um terreno comum muito frutífero ao compreender um “terceiro cérebro” metafórico, baseado nos neurônios espelho, que em síntese com as outras funções (cognitiva e emocional) ofereceria a operação normal do conhecemos como humano.

A segunda autora traz uma crítica ponderada em relação ao Girard, afirmando que Girard talvez não tenha compreendido a verdadeira busca de Freud e que, ao se opor com tanta veemência a algumas posições freudianas, deixou pontos cegos em sua teoria. A proposta da autora é se utilizar de outros referenciais teóricos para reaproximar a teoria mimética da psicanálise, especialmente no que concerne ao trauma e às relações familiares.

Certamente que esta pesquisa está longe de ser exaustiva, mas ilumina um pouco mais esse terreno ainda pouco trilhado e que oferece tantos insights para diversas ciências. A grande expectativa desse trabalho é tornar um pouco mais conhecida a obra de Girard, na esperança de que mais colegas se debruçam sobre esses conceitos que se fazem cada dia mais pertinentes e tem cada dia mais se revelado, mesmo contra nossa vontade, como previu o velho Girard em seu último e apocalíptico livro, Rematar Clausewitz.

1. Capítulo 1 – Teoria Mimética

1.1 René Girard – um breve panorama

Nascido em 1923, em Avignon (França), estudou história medieval e paleografia, analisando a vida privada na Avignon medieval. Depois foi para a Universidade de Indiana onde lecionava Literatura Francesa enquanto fazia seu doutorado em História. Lecionou depois em outras universidades, enquanto desenvolveu sua pesquisa literária que resultou no seu primeiro livro, em 1961, *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, expondo os princípios da teoria do desejo mimético a partir da intuição de cinco grandes literatos: Dostoiévski, Cervantes, Proust, Stendhal e Flaubert.

Já havia publicado mais dois livros de crítica literária com paralelos ao estudo da cultura quando, em 1966, organiza o colóquio internacional “*The Languages of Criticism and the Sciences of Man*”, em que participaram Jacques Lacan, Roland Barthes, Jacques Derrida entre outros. O colóquio é visto como a introdução do pensamento estruturalista nos Estados Unidos.

Herdeiro de Freud, Girard passa a desenvolver sua teoria sobre o assassinato fundador, e passa a se aprofundar na obra de Shakespeare.

Em 1972 publica *A Violência e o Sagrado*, em que apresenta o mecanismo do bode expiatório. E em 1978 sistematiza uma abordagem mais ampla do conjunto de sua teoria até então no livro *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*.

Daí em diante surge uma escola de pensadores em torno da Teoria Mimética, talvez ainda hoje incipiente, outras diversas publicações – algumas monográficas, outras em diálogo com especialistas de diversas áreas – reconhecimentos acadêmicos e premiações.

Publica em 2007 o último livro que faz avançar sua teoria, *Rematar Clausewitz*, dedicado à compreensão da violência em toda sua potencialidade a partir da obra de Clausewitz, *Da Guerra*, delineando uma visão apocalíptica da história. Vindo a morrer em 2015.

Arrebatado pela percepção de que um desejo imitado, rivalidades e inveja moviam as personagens das obras literárias consagradas, Girard passa a enxergar esse desejo metamorfoseado nas diversas relações sociais. O que, posteriormente, o leva a enxergar que as rivalidades multiplicadas em escala comunitária ameaçam a própria continuidade da comunidade e que são geralmente resolvidas pela expulsão ou sacrifício de alguém que possa concentrar em si a rivalidade antes disseminada. Daí sua trajetória rumo à religião.

Segundo um pesquisador da Teoria Mimética, a questão que atormenta Girard em sua trajetória é: O que se deve fazer com a religião? Esta que, nas sociedades pré-modernas era fator de coesão (como a sua raiz etimológica sugere, *religare*) mas que hoje é tratada com suspeição e vista como fonte de divisão e conflito. (KIRWAN, 2015)

Mas é para além da religião que Girard se ocupa, vendo a matriz religiosa como um epicentro do qual emanam as expressões culturais, as hierarquias sociais e as próprias instituições civilizatórias.

1.2 Mimesis

É na República de Platão que a mimesis se inscreve como conceito filosófico e será aplicada à arte, à linguagem, ao comportamento e mais uma miríade de fenômenos. Sem ter seu conceito necessariamente definido com unanimidade, vai sempre indicar não apenas a imitação mas também equivalência, similaridade, emulação comportamental ou semelhança visual. (POTOLSKY, 2006)

O conceito platônico da mimesis parece inaugurar no pensamento grego a noção de imagem (*eidolon*) enquanto representação, em vez da presença em si da coisa representada – como era percebida até então, extrapolando a sua aplicação na arte e vindo a alçar seu lugar na compreensão do comportamento do homem e na própria concepção do humano. (VERNANT, 1991 apud POTOLSKY, 2006).

Aristóteles afirma que é a capacidade humana de imitar que o diferencia de outros seres vivos. E que, de todos, “ele é o mais imitador, e, por imitação aprende, as primeiras noções, e os homens se comprazem no imitado.” (ARISTOTELES, 1993, p.27).

Para Potolsky, o pensamento moderno vai retomar o conceito da mimésis bastante influenciado pelos escritos de Darwin nos anos 1850, com ecos em Karl Marx (1818-83), Nietzsche (1844-90), apontando os inúmeros casos nos quais as ações humanas são fruto de padrões repetidos e imitados do passado absorvidos em contextos sociais mais amplos, ainda que estes pensadores não tomem o conceito como central em suas obras.

Gabriel Tarde (1843-1904) foi um importante pensador da mimésis, tendo publicado *Le Lois De l'Imitation* em 1890, influenciou grandes nomes como Gustav Le Bon (1841-1931) na ideia de uma mente coletiva expressa no primeiro capítulo do seu livro *Psicologia das Multidões* (1895); assim como Sigmund Freud (1856-1939) que a ele faz referência em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921). Mais adiante veremos a noção freudiana de Identificação em função à mimésis girardiana.

Para Girard (2011), a obra de Tarde foi excelente, mas superficial à medida que não identificou a imitação em todos os níveis e usando o conceito para explicar as relações culturais. E segundo ele não o influenciou em sua Teoria Mimética, uma vez que sua base se inscreve na rivalidade mimética, mecanismo ignorado por Tarde.

Entre muitos outros pensadores, a mimésis é ainda trabalhada por Jacques Lacan (1901-81) em diversas obras. Em 1946, no pronunciamento registrado como *Formulações sobre a causalidade psíquica*, relaciona a “sugestão mimética” aos escritos de Agostinho acerca do ciúme e as formas de simpatia (1998 p.181), mas que para ele vai ser mais bem descrito no espelho. O fundante discurso sobre estágio do espelho como formador da função do eu (1998) posiciona o momento mimético na formação do ego. E, ainda, via Platão, trata acerca da representação da arte e a coisa em si no seminário *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* (2008), publicado originalmente em 1965.

A ênfase de Girard, no entanto, é na função mimética sobre o desejo, observada por ele na literatura, como se fosse um arcabouço para as ciências humanas antes estas ciências viessem a existir como tais. O que nos leva ao próximo ponto.

1.3 Desejo Triangular ou Mimético

Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard (2009) abre as primeiras páginas tratando do que chamou de Desejo Triangular, analisando inicialmente a obra de Cervantes em um trecho de *Dom Quixote*, em que esta personagem reafirma a Sancho sua resoluta disposição em imitar o grande Amadis em tudo para assim atingir a perfeição da cavalaria.

A partir daí Girard inicia sua empreitada em desvendar uma relação triangular entre o ser desejante, um modelo e um objeto. Para ele, o desejo nunca é fruto de um ser autônomo (o que seria uma mentira romântica, a ilusão do iluminismo), mas de um ser que imita um modelo. De modo que, antes de haver o desejo por um objeto, houve um modelo que tornou o objeto desejável.

O homem é a criatura que perdeu parte de seu instinto animal para ter acesso ao que chamamos de desejo. Uma vez que suas necessidades naturais tenham sido satisfeitas, os homens desejam intensamente, mas não sabem exatamente o quê, pois nenhum instinto os guia. Eles não possuem desejo próprio. O próprio do desejo é não ser próprio. Para desejar verdadeiramente, temos que recorrer aos homens que nos rodeiam, temos de tomar emprestado seus desejos. (Então quem desejou pela primeira vez?) (GIRARD, 2012, p. 36)

O ser desejante é incompleto, contudo, não possui um objeto que possa afirmar com segurança ser o que lhe daria completude. Daí a necessidade de mirar-se num modelo, que ao desejante parece mais completo que ele próprio, e então desejar o seu desejo a fim de aproximar-se de sua completude. “O paradoxo do desejo mimético consiste no fato de parecer solidamente fixado em um objeto específico, quando, na verdade, é inteiramente oportunista.” (GIRARD, 2011c, p. 108)

O modelo, no entanto, não passa de outro ser desejante sem um objeto definido, cujo desejo é modelado por ainda outro. E este último, modelado por outro, *ad infinitum*.

Ainda que Girard pondere que os apetites sejam de natureza biológica – como a fome, o apetite sexual, etc. – ressalta que todo apetite “pode ser contaminado pelo desejo mimético a partir do momento em que haja um modelo”. (GIRARD, 2011c, p. 80)

No caso de Dom Quixote, a imitação de Amadis alcança suas ações, suas emoções e seu juízo. Vale visitarmos um trecho em que essa relação é explicitada pela personagem principal com bastante clareza:

quero, Sancho, que saibas que o famoso Amadis de Gaula foi um dos mais perfeitos cavaleiros andantes. Não disse bem foi um; foi o único, o primeiro, o mais cabal, e o senhor de todos quantos em seu tempo no mundo houve. Não venha cá D. Belianis, ou outro qualquer, dizer que se lhe igualou, fosse no que fosse; porque se enganam; juro em boa verdade. E é assim, sem dúvida nenhuma; e quando não, que me respondam: se quando qualquer pintor quer sair famoso em sua arte, não procura imitar os originais dos melhores pintores de que há notícia? Esta mesma regra se observa em todos os mais ofícios ou exercícios de monta com que se adornam as repúblicas. Assim o há de fazer, e faz, quem aspira a alcançar nomeada de prudente e sofrido, imitando a Ulisses, em cuja pessoa e trabalhos nos pinta Homero um retrato vivo de prudência e sofrimento, como também nos mostrou Virgílio na pessoa de Enéias o valor de um filho piedoso e a sagacidade de um valente e entendido capitão, não pintando-os ou descrevendo-os como eles foram, mas sim como deviam ser, para deixar exemplos de suas virtudes aos homens da posteridade. Deste mesmo modo Amadis foi o norte, o luzeiro, e o sol dos valentes e namorados cavaleiros, a quem devemos imitar, todos os que debaixo da bandeira do amor e da cavalaria militamos. Sendo pois isto assim, como é, acho eu, Sancho amigo, que o cavaleiro andante, que melhor o imitar, mais perto estará de alcançar a perfeição da cavalaria. Uma das coisas em que este cavaleiro melhor mostrou a sua prudência, valor, valentia, sofrimento, firmeza e amor, foi quando se retirou, desprezado pela senhora Oriana, a fazer penitência na Penha Pobre, trocando o seu nome pelo de Beltenebrós, nome por certo significativo e próprio para a vida que ele voluntariamente havia escolhido. Ora mais fácil me é a mim imitá-lo nisto, que no fender gigantes, descabeçar serpentes, matar dragões, desbaratar exércitos, fracassar armadas e desfazer encantamentos; e, como estes lugares são tão azados para semelhantes efeitos, não se deve perder a boa ocasião, que ao presente com tanta comodidade me oferece suas guedelhas. (CERVANTES, 125-126)

O outro modela o desejo do sujeito, agindo como mediador do desejo. Isso pode se dar com muita proximidade ou muita distância, a depender se sujeito e mediador se inscrevem num mesmo contexto histórico e social, ou separados por tempo, espaço e classe.

Caso tenham proximidade e, por conseguinte, possibilidade de disputa em torno do objeto, Girard classifica como uma mediação interna; caso estejam distantes, mediação externa.

1.3.1 Mediação Externa

No caso de um modelo, ou mediador, distante em relação do sujeito desejante por graus hierárquicos, tempo ou pela própria realidade ontológica (em se tratando de uma figura lendária ou imaginária), Girard define que se trata de um mediador externo.

Dom Quixote, por exemplo, tinha essa figura imaginária, Amadis, como modelo. Porque Amadis tinha uma dama amada a quem se dedicava por completo, Dom Quixote elege uma lavradora comum, Aldonza Lorenza, para ser a sua dama correspondente. E faz dela sua Dulcineia del Toboso, que lhe é, por força de seu próprio desejo mimético, arrebatadora e digna das maiores penitências.

Justamente pela distância entre o desejante e o mediador, há pouca ou nenhuma rivalidade entre os dois, uma vez que não disputam o mesmo objeto, mas um substituto.

Poderíamos ainda citar a mediação de um soberano, em uma monarquia, que dita moda para sua corte e, por contágio mimético, a todo seu reino, que passa a apreciar certa estética a partir do desejo desse soberano. Ninguém, contudo, disputa qualquer coisa com o soberano, por sua distância hierárquica, sua posição divinamente privilegiada. A isso Girard chama mediação externa.

A mimésis, especialmente no caso da mediação externa, pode ser boa, quando favorece boas práticas sociais e humanas. Girard afirma que sem a boa mimésis, “não haveria mente humana, não haveria educação, nem transmissão de cultura.” (GIRARD, 2011c, p. 102)

Pode acontecer que alguém ainda transite de uma mediação externa para uma mediação interna, caso venha a se aproximar do modelo. Girard exemplifica essa passagem com o fim da monarquia francesa durante a Revolução Francesa.

Enquanto o rei é divinamente apontado, a um só tempo, ele é modelo de todos e distante o suficiente para que ninguém tente rivalizar com ele. Mas uma vez que a monarquia tenha sido extinta, há uma vacância dessa figura, possuidora de todos os objetos e imune à rivalidade. “Passam-se a partir daí a imitar-se uns aos outros. A idolatria de um só é substituída pelo ódio de cem mil rivais.” (GIRARD, 2009c, p. 147)

Nesse caso, o desejo tende a ser ainda mais pungente, uma vez que é reforçado pela reciprocidade do modelo, como veremos a seguir.

1.3.2 Mediação Interna e Mimésis de Apropriação

No caso de um sujeito próximo ao seu modelo, este se tornará também modelo para seu modelo, uma vez que esse modelo também é um ser desejante sem objeto.

O que ocorre é que o olhar do sujeito sobre algum objeto do modelo desperta neste maior interesse sobre o objeto, levando, na maioria dos casos, a uma rivalidade em torno deste objeto. A mediação interna, então, é sempre acompanhada do que Girard chama de mimésis conflitual, ou mimésis de apropriação.

Esta rivalidade opera sempre em uma dinâmica de reciprocidade. O primeiro esboço de interesse do sujeito em um objeto é lido pelo modelo com a ambiguidade de uma possível ameaça e, ao mesmo tempo, um reforço para seu desejo.

O modelo, então, esboça algum sinal de reciprocidade em relação ao sujeito, quer se alegrando pela posse do objeto, quer tentando defender sua posse. Mas, sempre, reafirmando que tem a posse, consolidando assim uma triangulação na qual sujeito e modelo estão em oposição.

O surgimento de um rival parece confirmar o fato de que o desejo é bem fundado, o valor imenso do objeto desejado. (...) Imitando seu desejo, dou a meu rival a impressão de que ele possui boas razões de desejar o que deseja, de possuir o que possui, redobrando a intensidade do seu desejo. (GIRARD, 2012, p.29-30)

Em vez de deslocar o desejo para um objeto indisputado, ao contrário, a oposição faz com que o desejo cresça e estimula a imitação um do outro. O sujeito se torna o modelo do modelo. E, em uma reciprocidade contínua, os atos de hostilidade tenderão a uma escalada. A cada gesto, um dos dois aumenta um pouco a dimensão da rivalidade.

Girard dá o exemplo de um homem, já desinteressado por sua esposa, notando o interesse de outro homem por esta, passa a desejá-la novamente, reacendido pelo desejo do outro.

Não fosse assim, o desejo diminuiria, justamente porque é mimético.

Em geral, a posse tranquila enfraquece o desejo. Dando a meu modelo um rival, de algum modo eu lhe restituo o desejo que ele me empresta. Forneço um modelo a meu próprio modelo, e o espetáculo de meu desejo reforça o seu no momento preciso em que, opondo-se a mim, ele reforça o meu. (GIRARD, 2012, p. 30)

Se duas crianças, brincando, começam a disputar por um brinquedo e uma delas logo se desinteressa, a ganhadora certamente não se enxergará com muito crédito, uma vez que o objeto só possui o valor que o outro lhe atribui.

1.4 Relação com o objeto

O que se deseja ao desejar o desejo do outro é, propriamente, o desejo de “ser um Outro.” (GIRARD, 2009c, p. 109) O objeto, no entanto, de alguma maneira transubstancia o próprio outro em um elemento disponível para ser obtido, conquistado. Assim, segue Girard, o objeto “está para o mediador como a relíquia está para o santo”.

O objeto não tem nada de desejável em si mesmo, fato que é constatado por todo aquele que logra conquistar o objeto do desejo. Uma vez que o desejo é satisfeito, não havendo rival que possa reacender o desejo por aquele objeto, o objeto se torna indesejado e pode vir a ser descartado.

À medida que a realização do desejo passa a ser experimentada como insatisfatória, o desejo pode ser direcionado a objetos cada vez mais impossíveis de forma a proteger o sujeito dessa frustração e mantê-lo em constante expectativa pelo devir.

A sociedade de consumo seria uma tentativa de mitigar potenciais conflitos ao disponibilizar para uma grande parte da população a maioria dos objetos de desejo, produzidos em escala. Mas não resolve o problema das disputas, justamente porque o objeto não tem valor em si.

Ao disponibilizar a todos os mesmos objetos, as mesmas mercadorias, a sociedade moderna reduziu as chances de conflito e rivalidade. O problema é que, se levado ao extremo, como nas sociedades de consumo contemporâneas, todos terminam perdendo

o interesse nesses objetos universalmente acessíveis e idênticos. (GIRARD, 2011c, p. 105)

O inverso também é verdadeiro. À medida que uma sociedade de consumo se torna incapaz de multiplicar seus objetos para disponibilizá-los à grande massa, se torna sujeita a ver miríades de disputas pululando por entre todas as relações.

As trocas de objetos, trocas de presente, trocas de cumprimentos, visam anestesiar o possível conflito mimético, uma vez que há a sensação de obtenção do objeto que era desejável ao outro e que agora é de posse do desejante.

Em uma sociedade que não está em crise, a impressão de diferença resulta por vezes da diversidade do real e de um sistema de trocas que difere e, por conseguinte, dissimula os elementos de reciprocidade que ele forçosamente comporta, sob a pena de não constituir mais um sistema de trocas, ou seja, de cultura. (GIRARD, 2004, p.20)

Mas as trocas também podem resultar em conflitos, porque não são perfeitas nem nunca podem resolver por completo o desejo sem objeto. Girard exemplifica como deve haver uma relação de equivalência e diferença nas trocas. Por exemplo, se dou uma caneta de presente de aniversário a alguém e, no dia do meu aniversário, recebo uma caneta rigorosamente igual, a troca se invalida e pode gerar hostilidade. Qualquer fratura em uma boa reciprocidade pode dar vazão a uma má reciprocidade e resultar num conflito. Então,

“Os indivíduos que ainda há pouco trocavam gentilezas, agora *trocam* insinuações pérfidas. E logo o que *trocaram* serão injúrias, ameaças e até socos ou tiros, e tudo isso, repito, sem que a reciprocidade jamais seja perturbada.” (GIRARD, 2011a, p. 44, grifo do autor)

1.5 Crises Miméticas

Uma vez que todos os seres humanos estariam sujeitos a essa dinâmica do desejo e, por conseguinte, inscritos em relações de constante rivalidade, passíveis de um escalamento de seus gestos de hostilidade, sociedades podem vir a experimentar a disseminação dessas hostilidades por todo seu tecido.

Girard chama de crise mimética o estado hobbesiano do todos contra todos, notável por uma situação de crescente indiferenciação em que todos são gêmeos na violência, escalando reciprocamente seus gestos de hostilidade.

Quando erodem as hierarquias e as diferenças que dissimulavam a rivalidade, o desejo mimético é liberado em toda sua potencialidade. Prestígio social, sexo, idade, classes, todas as distinções se tornam irrelevante em crises generalizadas, favorecendo o surgimento de duplos miméticos.

Os duplos são esses dois sujeitos tão engajados na reciprocidade simétrica da violência que deixam até mesmo de desejar o objeto mais preocupados com a derrota do outro. Movimento que só seria atenuado por um perdão motivado por uma conversão (a compreensão do mecanismo) ou pela integração do indivíduo em uma massa voltada contra um único alvo.¹

Para a mimeses se tornar puramente antagonística, o objeto tem de desaparecer. Quando isso acontece, ocorre a proliferação de duplos, e com ela a crise mimética fica às portas. Uma vez que o antagonismo e a violência irrompem, também se espalham de modo mimético, por meio da vingança e do ressentimento acumulado, produzindo o estado de crise radical hobbesiano de todos contra todos. (GIRARD, 2011c, p.88)

A crise mimética é a exasperação do desejo em todas as relações. E é na descrição da crise mimética que encontramos uma melhor definição de Girard acerca do desejo. Para ele, se o desejo fosse particularizado seria uma crise mimética “desmultiplicada”. O desejo é o que poderia vir a ser uma crise caso fosse levado a cabo em âmbitos gerais. Explica:

O desejo é a própria crise mimética, a rivalidade aguda em relação ao outro, em todas as suas atividades ditas ‘privadas’, que vão do erotismo à ambição profissional ou intelectual; essa crise pode se estabilizar em patamares muito diversos de acordo com os indivíduos, mas ela sempre se encontra ‘em falta’ de catarse e de expulsão. (GIRARD, 2009b, p. 338)

¹ Girard toma o conceito do duplo da teoria do *double bind*, ou duplo vínculo, de Gregory Bateson, em sua teoria sobre a esquizofrenia em *Steps to an ecology of the mind*, Nova Iorque: Ballentine Books, 1972.

As crises podem decorrer de diversas situações de rivalidade disseminada. Mas é patente que costuma surgir de uma situação de colapso em diversas instituições sociais ao mesmo tempo, favorecendo o surgimento de multidões. Com a incapacidade das instituições de mediar os conflitos, manter as trocas que dissimulam a rivalidade, esses ajuntamentos populares espontâneos se tornam “susceptíveis de substituir instituições enfraquecidas ou de exercer uma pressão decisiva sobre elas” (GIRARD, 2004, p. 20)

Quanto mais a crise se intensifica, tanto mais os rivais tendem a se esquecer dos objetos de desejo (que nunca tiveram mesmo um valor intrínseco) e ficar mais interessados uns pelos outros nessa relação de imitação.

Apenas uma vítima arbitrária pode resolver a crise, pois todos os fenômenos de violência, sendo miméticos, são por toda parte idênticos e são de forma idêntica repartidos no seio da comunidade. Ninguém pode atribuir à crise uma origem, distribuir responsabilidades. E essa *vítima expiatória* acabará necessariamente por aparecer e por reconciliar a comunidade, pois a própria exasperação da crise, ligada a um mimetismo sempre crescente, deve necessariamente suscitá-la. (GIRARD, 2009b, p. 47, grifo do autor)

1.6 O Mecanismo do Bode Expiatório

Apesar da indiferenciação da crise, alguns indivíduos são notadamente diferentes, seja por serem estrangeiros, possuírem alguma deficiência física, algum comportamento atípico, uma posição social elevada maculada por um escândalo ou algum traço característico que o distinga inevitavelmente. Estes se tornam, então, possíveis vítimas da convergência dessa hostilidade de todos contra todos para uma coesão de todos contra um.

“Para apedrejar uma vítima com vontade, é preciso acreditar-se diferente dela, e a convergência mimética faz-se acompanhar de uma ilusão de divergência.” (GIRARD, 2011d, p. 213)

O que se segue de uma crise mimética é o apontamento de uma vítima, posteriormente sua perseguição (que pode incluir uma espécie de propaganda buscando uma ampla convergência em torno da vítima). Decorre, então, seu assassinato (ou expulsão),

colocando-a na posição ambígua de ré e reconciliadora, que dará margem para sua ressignificação divinizada.

Girard identifica esse mecanismo de diversas formas em todas as culturas, ora vinculado a uma prática religiosa, ora secularizado em movimentos sociais, políticos, estéticos e culturais. E para ele, salvo uma conversão ao perdão, a convergência da ira coletiva em direção a uma vítima expiatória é a única maneira de se evitar uma dissolução da sociedade.

“Na exaltação da violência mimética da multidão, repentinamente surge um ponto de atenção, na forma de um ‘culpado’ que é considerado a causa da desordem e o responsável por desencadear a crise na comunidade.” (GIRARD, 2011c, p. 89)

Não é necessário que a vítima seja culpada de algo, mas que a comunidade assim creia. E quanto mais unânime a condenação da vítima, maior o efeito do seu assassinato (ou expulsão) na reconciliação da comunidade, pondo fim à crise que desencadeou o processo. Ocorre uma transferência da rivalidade que faz culpar o rival para a vítima, que recebe sobre si a culpa por todo infortúnio. Em outras palavras, a vítima é culpada da indiferenciação experimentada pela comunidade, quer pela peste, pela queda na economia, pelo declínio moral ou o que quer que seja.

Esse sacrifício, por gerar uma reconciliação e uma relativa paz, é visto como um bom remédio, um reforço no vínculo social, e a comunidade acaba por enxergar na vítima um ser quase divino, responsável agora por uma situação de gozo e união. Por conseguinte, a vítima se torna algo como um centro de significação, do qual surgem esferas de simbolismos. Se inédito, de certa forma, produz novas formas de diferenciação e, desta forma, ao longo de gerações, terá resultado em uma cultura própria em torno do sacrifício (já diluído em instituições e mitos).

Girard acredita, apoiado em parte da análise de Freud, que há sempre um assassinato fundador na base da cultura, não necessariamente de um pai, mas sempre de uma vítima expiatória.

Trata-se de um mecanismo que só funciona enquanto oculto, encoberto ao entendimento de quem dele participa. Como disse Girard em uma entrevista, “não existe uso deste mecanismo de forma consciente. O bode expiatório é inconsciente, ou não é.” (GIRARD,

[2008]) E algumas vezes, o bode acaba se tornando aquele que tenta denunciar o mecanismo. E isso por um motivo importante, que é o caráter substitutivo (ou transferencial) da vítima a quem são imputados os escândalos individuais.

“A condensação de todos os escândalos separados em um escândalo único é o paroxismo de um processo que começa com o desejo mimético e suas rivalidades.” (GIRARD, 2012, p. 48)

“Escândalo” é uma definição girardiana para algo que paradoxalmente atrai e repele, e se observa tanto nas relações pessoais quanto (em grau máximo) na vítima expiatória.

Nas relações pessoais há uma ambivalência entre uma admiração apaixonada pelo outro que é modelo para o sujeito, e uma repulsa ressentida por aquele que se torna obstáculo para o seu desejo.

Quanto mais sufocantes se tornam os escândalos pessoais, mais a vontade de submergi-los num grande escândalo apodera-se dos escandalizados. Isso é facilmente observável nas paixões ditas políticas, ou no frenesi de escândalo que tomou conta do mundo hoje globalizado. Quando um escândalo muito sedutor passa por perto, os escandalizados são irresistivelmente tentados a se "aproveitar" dele e a gravitar a seu redor. (GIRARD, 2012, p. 48)

Escândalos têm, então, algo como uma força magnética capaz de atrair a atenção para alguém, que está prestes a tornar-se uma vítima.

1.7 As Vítimas

A escolha das vítimas pode ser aleatória ou arbitrária. Pode ser aleatória no caso da escolha de uma vítima por suas características distintivas. Girard exemplifica com a maneira como a caça às bruxas é retratada, em comparação com as ilustrações dos judeus em época de perseguição. Bem como a descrição dos deuses gregos (uma vez que, para Girard, os mitos gregos ocultam uma violência real) que são sempre distintos: “baixinhos, caolhos, mutilados, gogos, deformados”. (GIRARD, 2011c, p. 94) Ou excessivamente belos, como Apolo e Vênus.

Mas pode ser também arbitrária, no caso de alguém que, por sua posição social, atraia sobre si uma atenção diferenciada, como os reis, por exemplo, que, segundo Girard, seria um dos alvos prediletos. Ou pode ser um membro de um grupo de iguais que caia em desgraça.

No entanto, ainda que não haja traços distintivos que permitam uma escolha aleatória ou uma vítima potencial arbitrariamente definida, um bode expiatório há de ser levantado – sob pena da dissolução da comunidade. Girard aponta que, no momento da escolha, no meio de uma escalada da rivalidade mimética,

[...] algo costuma ser apontado como sinal. Todos pensam ter encontrado a solução, o culpado. De certo modo, o mecanismo do bode expiatório funciona como uma falsa ciência, uma grande descoberta que realizamos, ou algo que subitamente é revelado e cuja intuição lemos nos olhos dos outros, o que só faz reforçá-la ao extremo. (GIRARD, 2011c, p. 94)

A vítima é sempre alguém se torna evidente, destacado da massa. Ela precisa ser, de alguma forma, ligada à comunidade a fim de ser culpada pela sua desordem interna – uma vez que ela precisa ser expulsa, de dentro para fora, para ter o efeito de expiação. Ao mesmo tempo, deve ser estranha à comunidade o suficiente para se destacar. Foi o que aconteceu com os primeiros judeus acusados pelos nazistas, que eram judeus germânicos – nativos, contudo, estrangeiros. Ou o que aconteceu a Maria Antonieta, rainha francesa, contudo, estrangeira, austríaca.

Girard chama de *méconnaissance* o fenômeno pelo qual a comunidade ignora a inocência da vítima. Ora, é patente à razão que uma só pessoa não pode ser culpada da desordem de toda uma comunidade. Pressupor sua culpa seria considerá-la, de fato, transcendentemente poderosa para tanto levar à crise quanto encerrá-la. Trata-se de um comportamento inconsciente, ainda que Girard difira de Freud no uso do termo – como veremos mais tarde.

Girard pondera: “acontece até que os crimes de que são acusadas sejam reais, mas não são eles (...) que desempenham o papel principal na escolha dos perseguidores, e sim a pertinência das vítimas a certas categorias particularmente expostas à perseguição.” (GIRARD, 2004, p. 25)

É necessário que a comunidade creia unívoca no crime da vítima para que goze dos efeitos pacificadores do seu sacrifício. As acusações contra a vítima, que se avolumam e ganham conotações fantásticas à medida que a comunidade vai se unificando em seu redor, normalmente envolvem crimes contra a estrutura diferenciadora da comunidade; são crimes contra a família, o estado, a religião: parricídio, regicídio, incesto, delitos religiosos. Ou seja, a vítima é acusada daquela situação de indiferenciação que levou à crise mimética.

É necessário, porém, salientar que Girard observa a falência progressiva desse mecanismo à medida que cresce a influência da Bíblia. Segundo o autor, em praticamente todos os seus livros, o Cristianismo revela o mecanismo vitimário ao denunciar a morte do filho de Deus, claramente inocente. E ao revelar o mecanismo, torna-o inoperante, possibilitando o que Girard chama de conversão – a compreensão da natureza mimética e das perseguições que dela decorrem, abrindo caminho para uma resistência do sujeito ante o desejo mimético.

Então precisamos circunscrever a maior eficácia do mecanismo vitimário aos povos primitivos que não tiveram contato com a tradição judaico-cristã. Ainda que se possa observar o mecanismo também nos povos ocidentais. Nestes, porém, o mecanismo nunca atinge a catarse máxima, uma vez que não se consegue mais obter uma coesão total em relação a uma vítima culpada de todos os horrores da indiferenciação. Isso não impede que a civilização ocidental faça suas vítimas, só a impede de obter uma resolução eficaz, como veremos adiante.

3.1. Os Mitos, os Textos de Perseguição e a Revelação

Girard, estudioso literário, analisa comparativamente mitos, alguns textos de perseguição e os textos bíblicos para tratar de como cada um lida com o mecanismo vitimário. E então aponta que os mitos costumam dar conotações fantásticas a violências reais perpetradas por uma comunidade em crise contra vítimas acusadas de bestialidades, sempre buscando ocultar a violência e legitimá-la.

Já os textos de perseguição, também tentando legitimar a violência, fazem uma função panfletária a fim de reunir o povo em torno de uma vítima. Os textos bíblicos, por sua vez,

dariam voz à vítima (registro ímpar entre os textos da Antiguidade e boa parte da Idade Média) até chegarem ao extremo oposto dos mitos e ressaltar a inocência das vítimas no próprio processo sacrificial. Daí a ênfase de Girard em chamar o texto bíblico de “revelação”.

1.7.1 Os Mitos

Para exemplificar o trato girardiano dos mitos podemos citar o caso de Apolônio de Tiana, um famoso guru no mundo helênico do século II d.C. Segundo relata Filóstrato, os efésios lidavam com uma grave epidemia contra a qual não conseguiam remédio, o que os levou a chamar Apolônio para tentar resolvê-la de alguma forma.

Prontamente Apolônio prometeu resolver a questão e levou o povo a um teatro, onde figurava a imagem do deus protetor. Ali havia um mendigo que piscava os olhos como se fosse cego e, conta Filóstrato, “tinha algo de repugnante” (PHILOSTRATUS, 1912, apud GIRARD, 2012, p. 81). Apolônio então incita o povo a apedrejar o moribundo, mas o povo receia fazer isso enquanto o coitado clamava por piedade. Mas, assim que alguns começaram a tacar-lhe pedras, conta Filóstrato que aquele que parecia cego “lançou-lhes um olhar penetrante, mostrando olhos cheios de fogo” (PHILOSTRATUS, 1912, apud GIRARD, 2012, p. 82). E ali os efésios viram seu caráter demoníaco e prontamente o apedrejaram com tanta vontade que uma pilha de pedras se montou sobre ele.

Ao final, Apolônio os convida para tirar as pedras e ver o “animal selvagem que tinham abatido”. E ali viram que havia “um animal que parecia um molosso, mas tão grande quanto um enorme leão [...] reduzido por suas pedras a uma papa e vomitando espuma como um cão raivoso”. Em seu lugar foi erguida uma imagem de Hércules, deus protetor da cidade.

Girard aponta para o oportunismo da escolha da vítima, o caráter mimético da lapidação – que só se inicia mediante esforço de Apolônio e algumas primeiras pedras –, a transfiguração bestializada da vítima, bem como a resolução cartática da crise mimética que, por mais que fosse tratada como uma peste, é resolvida com o assassinato de uma

vítima do seio da comunidade, mas “repugnante”. Isso tudo, com uma narrativa que busca justificar a turba em oposição à vítima e, assim, mascarar a violência.

Ao canalizar para um alvo universalmente aceitável o contágio violento que desencadeou entre os efésios, Apolônio satisfaz um apetite de violência que leva tempo para ser suscitado e que, mal desperta, é imediatamente apaziguado pelas pedradas contra a vítima designada pelo guru. Uma vez que eles estejam bem ‘desrecalcados’, uma vez que o abscesso de fixação tenha cumprido seu papel, os efésios descobrem estar curados de sua epidemia. (GIRARD, 2012, p. 84).

São muitos os mitos tratados por Girard, desde povos sul-africanos, indianos, até os clássicos. Mas este revela com rapidez o mecanismo, já relativamente desencantado, pelo realismo com que Filóstrato relata a violência. Mitos mais antigos são normalmente mais sutis. “Nos textos literários, As Metamorfoses de Ovídio, por exemplo, a proliferação de elementos fantásticos esconde o horror de um espetáculo que nunca é *representado* como no relato de Filóstrato” (GIRARD, 2012, p. 99-100, grifo do autor).

Girard afirma que os mitos começam quase sempre com um estado de desordem extrema, uma epidemia mal explicada, às vezes iniciado por um desastre como uma seca, inundação, carestia. Ou seja, uma situação que ameaça a comunidade em sua “indiferenciação” na iminência de uma destruição total. Posteriormente é desencadeada uma violência unânime, por vezes “mais sugerida que realmente descrita, e que evidentemente pode ser reencontrada manifesta, nos rituais [...] [que] reproduzem, já suspeitamos por quê, a violência unânime e reconciliadora do mecanismo vitimário” (GIRARD, 2012, p. 101).

1.7.2 Os Textos de Perseguição

Os chamados textos de perseguição são aqueles que Girard situa já contexto judaico-cristãos, ou seja, impactados pela revelação, mas ainda não radicalmente desmitificados como os que hoje se produz. Seriam uma fase de transição, nos quais a vítima não passa por uma sacralização ou, no máximo, por uma vaga tentativa.

Girard os encontra no período de caça às bruxas, na Inquisição, e nas perseguições antisemita, e reforça que não raramente essas perseguições tem amparo legal. Mas, um

caso exemplar, por sua solução criativa, é o do poema O Julgamento do Rei de Navarra, de Guillaume de Machaut, de meados do séc. XIV.

Relatos fantasiosos misturam-se a verdadeiras tragédias no que parece descrever a famosa peste negra que assolou o norte da França no mesmo período. Pelo caráter epidêmico, a peste não distingue ricos ou pobres, homens ou mulheres. Há uma forte conotação “indiferenciadora” na peste, o que logo suscita uma crise mimética.

O que decorre da peste é uma perseguição aos judeus e seus aliados cristãos que, segundo relata o poema, teriam envenenado as águas e cometido uma série de atrocidades. Para Girard, quanto mais inverossímeis as acusações neste gênero de textos, “mais elas reforçam a verossimilhança dos massacres: elas nos confirmam a presença de um contexto psicossocial no seio do qual os massacres deviam quase sempre se produzir” (GIRARD, 2004, p. 13). E, baseado em outros textos contemporâneos, Girard sustenta que judeus foram realmente massacrados e a distinção entre ficção e realidade nos textos pode ser feita a partir de suas estereotípias.

Vale citar parte do poema que retrata parte das acusações:

Depois disso, veio uma merda
falsa, traidora e renegada:
foi a Judéia, a odiada,
a perversa, a desleal,
que odeia e ama todo mal,
que tanto ouro e prata deu
e a cristã gente prometeu,
que depois, rios e fontes,
que eram claros e limpos,
em muitos lugares envenenaram,
e muitos suas vidas terminaram;
pois aqueles que deles usavam
logo repentinamente faleciam.
(...)
“Pois todos os judeus foram destruídos,
uns enforcados, outros queimados,
outros afogados, outros decapitados
pela cabeça com machado ou espada.
E muitos cristãos ao mesmo tempo

também morreram vergonhosamente.
(HOEPFNER, 1908, p. 144-145, apud GIRARD, 2004, p. 6-7)

No entanto, depois de mortos os judeus, a peste não cessou. Ainda outros milhares morreram. E uma interpretação mais patológica dos eventos começa a se dar sem que, contudo, haja uma reinterpretação da perseguição ocorrida. A palavra “peste”, nunca é dita pois era sinal de mau agouro. O que é trazido como uma solução é um novo tipo de bode expiatório. Girard explica:

No momento decisivo, ele introduz com solenidade o termo grego e ainda raro, parece, *epydimia*. Esse termo, visivelmente, não *funciona* em seu texto como funciona em nosso texto; não é um verdadeiro equivalente do termo temido, mas antes uma espécie de substituto, um novo procedimento para não chamar a peste por seu nome, em suma, um novo bode expiatório, mas desta vez puramente linguístico. (GIRARD, 2004, p. 9)

Na ausência de uma resolução pelo sacrifício dos judeus, na ausência de cura, relata Machaut:

Nem físico havia, nem observador
que bem soubesse a causa dizer
do que isso vinha, nem o que fosse
(remédio nenhum que servisse),
a não ser que era doença,
que se chamava epydimia.
(HOEPFNER, 1908, p. 144-145, apud GIRARD, 2004, p. 9)

Fazendo menção de uma fábula de La Fontaine sobre a peste, Girard lembra da expressão do fabulista de que a resolução da peste se fazia por encontrar-se um culpado e “consagrá-lo à divindade”. No caso da epydimia, argumenta que o termo dá uma caráter de cientificidade e contribui para afastar as angústias, tal qual as fumigações odoríferas disfarçavam os cheiros dos eflúvios pestilentos da época.

Uma doença bem nomeada parece meia cura e, para se dar uma falsa impressão de controle, frequentemente se rebatizam os fenômenos que não são controláveis. Tais exorcismos verbais não deixaram de nos seduzir em todos os domínios em que nossa ciência se parece ilusória ou ineficaz. Recusando-nos a nomeá-la, é a própria peste, em suma, que nos ‘consagra’ à divindade. Temos aqui uma espécie

de sacrifício de linguagem bastante inocente, sem dúvida, comparado aos sacrifícios humanos que o acompanham ou precedem, mas sempre análogo em sua estrutura essencial. (GIRARD, 2004, p. 9-10)

1.7.3 A Revelação

Para Girard, os textos bíblicos são diferentes dos textos míticos. Ainda que a Paixão de Cristo seja um episódio similar aos mitos em seu drama, tem um caráter bastante único à medida que não busca ocultar uma violência como resultado de uma turba mimeticamente contagiada e ao dar voz à vítima.

Ele afirma como o Novo Testamento – a parte da Bíblia que concentra os textos escritos a partir de Cristo – retoma e revela os textos do Antigo Testamento, em especial no que se refere às vítimas. Por exemplo, Jesus citou o livro dos Salmos ao dizer: “Eles me odiaram sem causa (Sl 35,19)” (GIRARD, 2004, p. 136). E Girard ressalta que essa afirmação pode parecer tola aos leitores modernos, mas que não tem precedentes na literatura, senão no próprio Antigo Testamento. Bem como a postura de Jesus, não apenas de uma vítima injustiçada, mas de alguém que entende o mecanismo vitimário e se vê como o adequado alvo desse movimento: “É preciso que se cumpra em mim este texto da Escritura: ‘Ele foi incluído entre os fora-da-lei [ou os transgressores] (Lc 22, 37; Mc 15,28)’” (GIRARD, 2004, p. 136), aqui citando o livro Isaías.

“Na realidade, nossas duas pequenas frases são muito interessantes em si mesmas e em relação ao relato da paixão; todavia, para entender isso, é preciso compreender o que está em jogo e o que se perde na paixão: o império da representação persecutória sobre a humanidade inteira” (GIRARD, 2004, p. 136).

Girard ainda ressalta a falta de causa na acusação de Jesus percebida também por Pilatos, que não viu motivo para sua condenação, porque ele próprio não está convencido, ainda que depois venha a ser contagiado pela turba.

Já antes da Paixão, vê-se um dos líderes religiosos (segundo Girard, um dos grupos que sempre inicia as perseguições miméticas, junto com os políticos) argumenta diante do

Sinédrio: “Não compreendeis que é de vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda? (Jo 11, 50)” (GIRARD, 2004, p. 148).

Jesus ainda chega a dizer – e espanta que algum texto antigo o registre na boca de uma vítima: “Pai, perdoa-lhes pois não sabem o que fazem (Lc 23,34)” (GIRARD, 2004, p. 146). Girard destaca um caráter quase técnico dessa frase em revelar o mecanismo do bode expiatório, no qual a comunidade indiferenciada não toma consciência do mecanismo. Assim como Pedro, após a morte e ressurreição de Jesus se dirigindo aos judeus: “Entretanto, irmãos, sei que agistes por ignorância, da mesma forma como vossos chefes (At 3,17)” (GIRARD, 2004, p. 147).

Girard ainda aponta como a condenação de Jesus é distinta de outras mortes, como a de Sócrates, por exemplo, porque na de Sócrates ainda havia uma facção que o apoiava enquanto na de Jesus os discípulos sequer emitiram alguma declaração em sua defesa.

“O essencial da revelação”, afirma Girard, “sob o aspecto antropológico é a crise de toda representação persecutória que ela provoca.” E segue dizendo que não há nada de especial na perseguição da Paixão. Assim como nos mitos ou nos textos de perseguição, há uma coalizão em torno do acusado que está na origem de todos os mitos. Mas destaca que “o espantoso é que os evangelhos salientam sua unanimidade não para se inclinar diante dela, para submeter a seu veredicto, como fariam todos os textos mitológicos, todos os textos políticos, e até todos os textos filosóficos, mas para denunciar nela um erro completo, a não-verdade por excelência” (GIRARD, 2004, p. 151).

É por revelar esse mecanismo que Girard chama os textos bíblicos de “revelação” e afirma que passaram a, lentamente, inviabilizar o mecanismo vitimário como era experimentado nas sociedades arcaicas.

Isso não impediu, como vimos nos textos de perseguição, que o ser humano continuasse a procurar por vítimas, uma vez que o desejo permanece mimético e as soluções permanecem as mesmas: conversão, dissolução social ou sacrifício vitimário. Mas um dispositivo por vezes se põe no lugar dos sacrifícios propriamente ditos: o rito.

1.8 Os Ritos

Para Girard, não se sabe ao certo se os ritos começam a ser formulados a partir do sacrifício ou se surgem da iminência de uma nova crise mimética e a necessidade de agir na prevenção de que ela se instale. Nesse caso, a comunidade procuraria resgatar movimentos do último ato sacrificial bem sucedido em busca de obter novamente seus efeitos tranquilizadores.

Ao ocorrer uma nova desordem, afirma Girard, os mais velhos provavelmente se lembraram que aquilo já ocorrera antes e que “uma força sagrada externa à comunidade e poderosa o bastante tanto para punir quanto para protegê-la.” (GIRARD, 2011c, p. 144) E a partir daí selecionam uma vítima correspondente. Ao praticar o ritual, busca-se renovar seus efeitos e conter a violência potencial das rivalidades miméticas.

Nos rituais, todos os estágios do desenvolvimento de uma crise mimética são reencenados. E Girard cita alguns povos cujos rituais, em danças ou lutas, simulam uma crise real, que provavelmente ocorreu e à qual se deseja simbolizar.

“Por que com tanta frequência um ritual começa com uma desordem forjada, com a simulação deliberada de uma crise cultural, e termina com uma vítima que é expulsa ou ritualmente assassinada? O propósito é simplesmente reencenar a crise mimética que leva ao mecanismo do bode expiatório. A esperança é que a reencenação desse mecanismo reative seu poder de reconciliação.” (GIRARD, 2011c, p. 89)

É necessário, porém, como já antes exposto, que a vítima seja de dentro da comunidade. E se não for, deve ser integrada. É o que ocorre com os Tupinambás, que permitem até que sua vítima se case com alguém da aldeia, ou, no caso de sacrifícios animais, estes sejam domesticados e humanizados, a fim de que o sacrifício represente essa expulsão do seio da comunidade para fora.

Durante os rituais é comum que tudo aquilo que era antes proibido seja temporariamente permitido, ao menos a alguns, o que corrobora para se reencenar a crise mimética.

O rito tem ainda uma função pedagógica, como afirma Girard:

“para evitar episódios frequentes e imprevisíveis de violência mimética, entram em cena atos substitutivos de violência planejada, controlada, meditada, periódica e ritualizada. O rito equivale a uma escola, pois repete indefinidamente o mecanismo do bode expiatório com vítimas substitutas. [...] O rito vira a instituição reguladora das crises.” (GIRARD, 2011c, p. 97)

O que se segue da instituição do rito é justamente sua institucionalização. O sacrifício se torna o centro uma esfera de significação, que no futuro virá a ser esquecido, deixando apenas as instituições que se foram erguendo ao seu redor. E, com elas, toda uma linguagem, uma cultura e, afirma Girard, a própria sociedade humana.

O autor argumenta ainda que, da desordem mais extrema à arte mais serena há uma gradativa transição, na qual encontramos todas as formas intermediárias da evolução do rito, “pelo fato de que os ritos consistem paradoxalmente em transformar em ato de colaboração social a desagregação conflitante da comunidade.” (GIRARD, 2009b, p. 42) De modo que o rito em sua contínua repetição tem um potencial criativo, experimental, produzindo uma miríade de signos.

A capacidade de simbolizar precisa ter uma origem, e para mim essa origem é o mecanismo do bode expiatório. Nesse sentido, é possível explicar como o aumento da capacidade de simbolizar está associado ao ritual. Isso exige aquilo que os filósofos costumam chamar de “totalidade”, de modo que as coisas dentro da totalidade podem referir-se umas às outras, e assim adquirir sentido por meio da indexação e de conexões analógicas, metonímicas e metafóricas entre os elementos da totalidade. (GIRARD, 2011c, p. 126)

Mas o que não desaparece com o sacrifício é um dispositivo nascido junto com os ritos, e entranhado no simbólico: o interdito.

1.9 Os Interditos

O interdito nasce em paralelo com os ritos e é sustentado – sem muito sucesso, há que se admitir – para que o rito não precise ser usado.

A sacralização da vítima também faz dela um modelo do que não fazer. Todos tentam se afastar de tudo aquilo que a vítima fazia distintivamente de modo a evitar uma nova crise,

“forçam-se a não desejar os mesmos objetos”, afirma Girard. “Tomam medidas para evitar a mesma contaminação mimética geral: o grupo se divide, separa os seus membros pelos seus *interditos*.” (GIRARD, 2011d, p. 61, grifo do autor)

É comum que os interditos incluam o incesto, o roubo, o desrespeito à hierarquia – sempre comportamentos potencialmente destrutivos à diferenciação, o que deve ter levado à crise mimética e ao assassinato fundador, daí serem proibidos. Mas há também interditos menos usuais, como culturas em que não se pode imitar alguém, outras em que não se pode chamar ninguém pelo nome – uma vez que o nome é quase a presença da pessoa, ou um duplo, ou mesmo o grande tabu dos gêmeos e dos espelhos nas culturas primitivas. Todos reforçando a preocupação diante da crise mimética. E se há ainda interditos pouco compreensíveis, deve ser, afirma Girard, porque o interdito guarda um saber que nos é desconhecido em relação à origem daquela cultura, muito provavelmente associada a um assassinato fundador.

O paradoxal, mas compreensível dentro do mecanismo vitimário, é que ao notar que uma crise está prestes a eclodir, a comunidade começa ritualmente a reencenar a crise fundadora e, para tanto, volta a praticar em alguma escala o “crime” da vítima original. Há uma suspensão temporária do interdito para alguma parte ou para toda a comunidade, como os reis que são levados a cometer incesto, ou o próprio carnaval – notadamente um ritual para Girard.

O autor, tratando das teorias evolucionárias na pesquisa das origens da cultura, afirma que o elo perdido na passagem da animalidade para a humanidade, com a emergência da “simbolicidade”, reside em um abalo suficientemente forte para provocar o medo nos homens. Uma vez que é natural do animal dominante ficar com tudo para si, apenas uma grande ameaça poderia levar, não apenas o animal dominante, mas toda uma comunidade a abandonar a atitude de querer a tudo possuir e passar a ceder ao outro a fim de do outro também receber algo.

“Se as pessoas estiverem ameaçadas, elas abstêm-se de certos atos; caso contrário, a apropriação caótica prevalecerá, e a violência sempre aumentará. A proibição é a primeira condição para os elos sociais e também o primeiro signo cultural. O medo é essencialmente o medo da violência mimética; a proibição é uma proteção contra a escalada mimética. Todos esses fenômenos

incrivelmente complexos foram desencadeados pelo assassinato fundador, pelo mecanismo do bode expiatório.” (GIRARD, 2011c, 132-133)

Posteriormente ainda trataremos das diferenças na abordagem em relação aos interditos entre Freud e Girard. Por ora concluímos este capítulo tratando de um tema caro a Girard, tão presente em toda sua teoria que merece uma reflexão mais cuidadosa: o sagrado.

1.10 O Sagrado

Para Girard, a humanidade é filha da religião e esta, filha do mecanismo vitimário. E no cerne disso tudo está o sagrado. Para o autor, “*o sagrado é a violência*, mas se o religioso adora a violência, é porque considera que ela traz a paz; o religioso é inteiramente orientado para a paz, mas os meios dessa paz não são desprovidos de violência sacrificial” (GIRARD, 2009b, p. 54, grifo do autor).

Mas, como já ressaltamos, a produção do sagrado é, e precisa ser, oculta ao entendimento de quem dele se apropria. E o próprio sistema religioso trabalha nesse sentido. Distorções vão sendo produzidas, “visando *racionalizar* a prática, seja suavizando as proibições, seja tornando os ritos mais sóbrios, ou ambos ao mesmo tempo. O sistema tende a se unificar sob a égide de uma lógica que não corresponde nem à sua origem, nem à sua razão de ser” (GIRARD, 2009b, p. 53).

Para Girard, o primeiro objeto de uma civilização é o cadáver da vítima coletiva, resultado de um grau de frenesi violento que culminou no assassinato e, interrompido, fez-se silêncio decoroso. Esse cadáver, então, atrai sobre si, pelo seu potencial destrutivo e generativo, a atenção de toda a comunidade, que agora se vê fascinada ante essa figura.

Girard assume que é possível que haja muitas tentativas, ou seja, assassinatos, que dão em nada ou quase nada. Mas que, em algum momento, é combinado com o fim de uma crise, ou uma exasperação catártica e aí, finalmente, e depois de um lento período de significação, e ganha um pedestal de sagrado.

Outra faceta do sagrado é a da realeza sagrada, porque não é instituída após a morte da vítima, mas antes. Para fabricar um rei sagrado, escreve Girard,

escolham uma vítima inteligente e autoritária. Em vez de sacrificá-la imediatamente, adiem sua imolação, coloquem-na para cozinhar em fogo baixo no caldo das rivalidades miméticas. A autoridade religiosa que lhe confere seu sacrifício futuro vai lhe permitir não exatamente ‘tomar’ um poder que ainda não existe, mas, literalmente, forjá-lo. A veneração inspirada por seu sacrifício vindouro se transforma pouco a pouco em poder político. (GIRARD, 2012, p. 141)

Girard argumenta que é a habilidade do soberano em usar desse *sursis*, dessa imolação adiada, a seu favor que lhe permitirá “transformar em poder efetivo a veneração aterrorizada que lhe dedicam os fiéis” (GIRARD, 2009b, p. 75). Ao longo de gerações esse tempo vai se ampliando, e o domínio do soberano sobre a comunidade se torna cada vez mais real. Até o momento em que esse domínio é tão efetivo e a submissão da comunidade tão completa que o sacrifício se torna impossível e impensável. E, como o sacrifício é sempre substitutivo, uma nova vítima é colocada em seu lugar. O substituto ainda pode ser substituído, até que tenha se estabelecido a monarquia moderna. Mas o contrário também é possível. Se o monarca não souber legitimar seu *sursis*, ficará reduzido a um ator com prestígios desproporcionais, sujeito a um sacrifício propriamente dito.

De toda maneira, o rito ordena e disciplina a interação da sociedade com o sagrado, em numerosas repetições, vão moldando o que hão de ser as próprias instituições já desmitificadas. “Tudo que chamamos de ‘nossas instituições culturais’ deve se referir, originalmente, a comportamentos rituais tão bem-polidos pelos anos que perdem todas as conotações religiosas, definindo-se então pela relação ao tipo de ‘crise’ que eles são destinados a resolver” (GIRARD, 2012, p. 139).

Como afirma um dos pensadores influenciados pela teoria mimética, “a catedral de Girard é uma pirâmide apoiada em seu vértice: a hipótese mimética” (DUPUY, 1982, p. 225, apud GIRARD, 2011c, p.30). E é a partir dessa hipótese nos leva a refletir sobre todas as outras coisas para, depois, nos fazer chegar em uma origem tão onipresente quanto ignorada: o sagrado.

Uma certa especialização e uma diferenciação das funções se elaboram espontaneamente graças às inúmeras repetições sacrificiais do assassinato fundador. Certos sacrifícios anunciam os ritos de iniciação; outros, os dos funerais; outros, os do casamento... Tem-se forçosamente a tendência a ler essa ligação de maneira invertida, começando pelo fim: acaba parecendo que é a necessidade de haver

funerais, de haver educação, etc. que é fecunda e que o religioso vem como acréscimo. No fundo, há só duas maneiras de encarar o religioso: como algo supérfluo, algo a mais – ou como a origem de tudo. (GIRARD, 2011d, p. 67)

2. Girard e Freud: uma relação mimética?

2.1 Mimésis e Identificação

Em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), Freud percebe que na formação do Eu existe uma “instância de ordem moral” instalada numa posição crítica do Eu, a que Freud vai chamar de “Ideal do Eu”. O Eu passa por uma identificação com uma marca, um traço distintivo, que o une a um ideal do Eu externo e comum. A identificação é, segundo Freud “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (1921, p. 133).

A identificação é fundada quando se inscreve no inconsciente do recém-nascido a marca de que está num Outro o traço diferenciador que torna este recém-nascido um sujeito. A identificação é fundada no momento de maior vulnerabilidade, desamparo e fragilidade da criança. Há entre a criança e um Outro uma dependência de ordem material e também simbólica. Segundo Dias (2009), o recém-nascido não dispõe nem de autonomia motora para buscar o alimento, nem de capacidade para “simbolizar seu corpo como unidade e, principalmente, está passivo diante do discurso e do desejo do Outro” (p. 22).

São as demandas da criança, atendidas ou não, mas marcadas pela proximidade de um Outro, que inscrevem nela esse traço diferenciador. O sujeito ganha força para ser em função do desejo do Outro, e a partir deste fala, deseja e idealiza; daí decorrerá num sentido mais amplo o enlaçamento social e “o ingresso do sujeito na sociedade e no universo da cultura” (DIAS, 2009, p. 22).

Outro movimento, no entanto, ocorre com a criança quase que simultaneamente ao processo de identificação: o investimento objetal. São movimentos, em grande parte, independentes. Em geral, a identificação ocorre com um dos pais e o investimento objetal com o outro, até que, no decorrer do desenvolvimento, vai se expandir para uma esfera mais ampla do círculo social e garantir o enlaçamento – mas não antes desses movimentos confluírem no eu da criança, dando origem ao narcisismo.

A identificação ainda pode ser descrita como nascida da perda do objeto primordial, que passa a se estabelecer no interior do sujeito. Trata-se da introjeção de um traço do Outro no inconsciente; é a marca que une o sujeito ao Ideal do Eu que falamos anteriormente.

Para Lacan, basta um olhar do Outro, para que se interiorize um traço como signo primordial, *Ein einziger Zu*, ou o traço unário S1.

Esse olhar do Outro, devemos concebê-lo como interiorizado como um signo. Isso basta. *Ein einziger Zug*. Não há necessidade de todo um campo de organização e de uma introjeção maciça. Este ponto, grande I, do traço único, este signo de assentimento do Outro, da escolha de amor sobre a qual o sujeito pode operar, está ali em algum lugar no jogo do espelho. Basta que o sujeito vá coincidir ali em sua relação com o Outro para que este pequeno signo, *einzigiger Zug*, esteja à sua disposição. (Lacan, 1991, p. 344).

Esse traço formará, conforme se metamorfoseie em repetições infinitas, o que pode ser compreendido como o sujeito e também, num sentido mais amplo, em uma massa. Segundo Roudinesco e Plon,

[...] a identificação com esse traço pode levar à transformação do Eu segundo o ‘modelo’ desse outro [...] as identificações dos indivíduos em seu Eu que, comandadas pela instalação de um único e mesmo objeto no Ideal do Eu de cada um, permitem a constituição de uma multidão organizada. (1998, p. 211)

Esse conceito poderia ter em Girard um paralelo com o conceito de contágio mimético.

Vale ressaltar que a identificação não se resume a uma aspiração ou um anseio simpático em relação ao Outro; antes, tem raízes profundas na constituição do que o sujeito chamaria de seu “próprio ser”. Freud, no clássico de 1900, afirma que “a identificação não constitui uma simples imitação, mas uma assimilação à base de uma etiologia semelhante; expressa em semelhança, e se origina do elemento comum que permanece no inconsciente” (2001, p. 160, grifo do autor).

Dias (2009, p.24) descreve que Freud retrata a identificação como uma situação ambivalente, em que o Outro não é apenas um ser amado como, ao mesmo tempo, também odiado. E é da identificação e do investimento objetal, depois de depurados pelo declínio do Complexo de Édipo (que trataremos mais adiante) que se constituem o Supereu e o Ideal do Eu.

Em *O Eu e o Id* (1923) Freud afirma que esse traço que é incorporado no Eu representa os valores mais elevados da humanidade. E que, “como formação substitutiva do anseio pelo pai, contém o gérmen a partir do qual se formaram todas as religiões” (2011b, p. 33-34). E segue: “Os sentimentos sociais repousam em identificações com outras pessoas, com base no mesmo ideal do Eu. Religião, moral e sentimento social — os conteúdos principais do que é elevado no ser humano — foram originalmente uma só coisa” (2011b, p. 34).

As origens desses sentimentos sociais seriam a identificação com um pai primordial, sobre cujo assassinato uma fraternidade consentiria em se edificar, unida por um sentimento de culpa e uma estrutura ética firmada em tabus. Trataremos disso mais adiante numa das obras de Freud mais fundamentais ao tema, *Totem e Tabu*, de 1913.

Freud enfatiza neste livro que o Eu fica à mercê de ora agradar a uma das instâncias, ora agradar a outra, ora fazer jus à realidade, e então sofre o dilema de tentar fazer a vontade de todos os seus senhores ao mesmo tempo. O que é tangenciado por Freud, mas fica patente em Lacan, é que quando o Eu busca atender às reivindicações de um desejo, não é de um desejo próprio mas de um outro. Portanto, e como síntese: o Eu tem que negociar com várias instâncias: com o Isso; negociar com o Supereu; negociar com a realidade exterior e com os ideais. O desejo é desejo do Outro.

Segundo Roudinesco e Plon, no verbete “estádio do espelho” de seu *Dicionário de Psicanálise* (1998), duas posições eram possíveis a Lacan diante da segunda tópica freudiana, ir em direção à *Ego Psychology*, que via no Eu um agente relativamente autônomo que intermediava as pressões do meio ambiente e as reivindicações do Isso; ou voltar as costas para qualquer ideia de autonomização do Eu e compreender sua gênese em termos de identificação.

A primeira opção, contudo, de mediar o princípio do prazer e o princípio de realidade, também é descrita pelos autores como um caminho imitativo e de autonomia relativa. A adaptação do Eu ante as pressões do Isso e da realidade gira em torno da busca por um equilíbrio essencial à vida. Mas, afirmam os autores, “se o Eu tende a se ajustar para realizar sua autonomia, a identificação deixa de ser um processo inconsciente para se transformar num modo imitativo de comportamento.” (1998, p. 170).

Já a opção lacaniana verá, com ainda mais fôlego, um Eu que não se estruturaria de outra forma que não fosse em função de imagens retiradas do outro ou de identificações projetivas.

De acordo com Dias (2009), Lacan encontrará na identificação ao traço unário a fonte primeira das identificações, que se desdobrará na identificação ao desejo e na identificação ao ideal. Tanto o desejo quanto o ideal são efeitos do significante (o traço unário) introjetado no sujeito. Ao passo que, também são anteriores ao sujeito e à sua diferenciação primária.

2.2 Édipo e os mitos

Um dos conceitos mais fundamentais da teoria freudiana, o Complexo de Édipo, propõe que primeiro há a escolha da mãe como objeto de desejo e posteriormente a identificação com o pai.

Simplificadamente, o caso se configura da forma seguinte para o menino. Bastante cedo ele desenvolve um investimento objetal na mãe, que tem seu ponto de partida no seio materno e constitui o protótipo de uma escolha objetal por “apoio”; do pai o menino se apodera por identificação. As duas relações coexistem por algum tempo, até que, com a intensificação dos desejos sexuais pela mãe e a percepção de que o pai é um obstáculo a esses desejos, tem origem o complexo de Édipo. A identificação com o pai assume uma tonalidade hostil, muda para o desejo de eliminá-lo, a fim de substituí-lo junto à mãe. Desde então é ambivalente a relação com o pai; é como se a ambivalência desde o início presente na identificação se tornasse manifesta. A postura ambivalente ante o pai e a relação objetal exclusivamente ternas com a mãe formam, para o menino, o conteúdo do complexo de Édipo simples e positivo. (FREUD, 2011b, p. 28-29)

Para Girard, o processo é o inverso. Primeiro há a identificação do menino com o pai e, por causa desta, a imitação do modelo em seu desejo pela mãe. O pai, então, identificando o prenúncio da rivalidade, põe-se como obstáculo, o que aumenta o desejo, e reforça o caráter ambíguo da identificação, ou mimetismo.

O processo mimético afasta o desejo de qualquer objeto predeterminado, ao passo que o complexo de Édipo fixa o desejo no objeto maternal. O conceito mimético elimina todo conhecimento consciente do parricídio-incesto, quiçá até todo desejo por ele como tal; a proposição freudiana, por sua vez, baseia-se inteiramente numa consciência desse desejo. (GIRARD, 1977, apud GOLSAN, 2011 p. 52)

Para Freud, como já esboçamos anteriormente, cabe ao Eu dominar o complexo de Édipo que corre por suas entranhas e ainda administrar uma miríade de desejos desconhecidos. “A exemplo de Édipo, vivemos sem conhecer esses desejos que à moralidade repugnam e que nos foram impostos pela Natureza; e, após terem nos sido revelados, é possível que todos procuremos fechar os olhos às cenas de nossa infância.” (2001, p. 297)

Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* fica bastante evidente a posição de Freud em reconhecer uma prevalência do desejo objetal sobre a imitação do modelo na constituição do sujeito. Ainda que haja uma veneração pelo pai. Apesar de relativamente longo, vale trazer o texto integral de Freud, quando descreve que:

A psicanálise conhece a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa. Ela desempenha um determinado papel na pré-história do complexo de Édipo. O garoto revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações. Digamos tranquilamente: ele toma o pai como seu ideal. Essa conduta nada tem a ver com uma atitude passiva ou feminina diante do pai (ou dos homens em geral); é tipicamente masculina. Mas harmoniza-se bem com o complexo de Édipo, e ajuda a preparar o terreno para este. Simultaneamente a essa identificação com o pai, talvez até antes, o menino começou a empreender um verdadeiro investimento objetal na mãe, do tipo “por apoio”. Ele mostra, então, duas ligações psicologicamente diferenciadas: com a mãe, um investimento objetal direto; com o pai, uma identificação que o toma por modelo. As duas coexistem por um tempo, sem influenciar ou perturbar uma à outra. Com o incessante progresso na unificação da vida psíquica, terminam por se encontrar, e desta confluência surge

o complexo de Édipo normal. O menino percebe que o pai é um obstáculo entre ele e a mãe; sua identificação com o pai adquire então uma tonalidade hostil, e torna-se idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe. Pois desde o início a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação. [...] Depois se perde facilmente de vista o destino dessa identificação com o pai. (2011a, p. 45-46, grifo nosso)

Pouco depois, ele chega a afirmar que a identificação com o pai pode se dar antes da escolha de qualquer objeto, e ainda depois afirma que a identificação pode ocupar o lugar da escolha do objeto quando de sua ausência, como um sintoma de histeria, no que chama de uma “regressão à identificação”. Nesse ponto, Freud parece considerar a possibilidade de que a identificação seja a força da relação com o objeto:

Ouvimos que a identificação é a mais antiga e original forma de ligação afetiva; nas circunstâncias da formação de sintomas, ou seja, da repressão, e do predomínio dos mecanismos do inconsciente, sucede com frequência que a escolha de objeto se torne novamente identificação, ou seja, que o Eu adote características do objeto. É digno de nota que nessas identificações o Eu às vezes copie a pessoa não amada, outras vezes a amada. (2011a, p. 48-49)

Por fim, ainda descreve um tipo de identificação em que uma garota contando a suas amigas sobre um seu sentimento de ciúme, reage com um “ataque histérico”, e logo depois é acompanhado (ou imitado) por suas amigas: “algumas de suas amigas que souberem do que se trata pegarão esse ataque, como dizemos, por via da infecção psíquica. O mecanismo é aquele da identificação baseada em querer ou poder colocar-se na mesma situação.” (2011a, p. 49) Mas Freud define o pivô dessa relação de identificação como sendo o objeto de desejo em vez de ser o modelo, afirmando: “As outras também gostariam de ter um amor secreto, e sob o influxo da consciência de culpa também aceitam o sofrimento que ele envolve.” (2011a, p. 49) Para Girard, a garota é quem estaria modelando o desejo das amigas pelo objeto, e não o contrário.

Enquanto para Freud há movimentos paralelos em relação ao desejo, tanto pela via da identificação quanto pela via objetual; para Girard, é mimético, imitando o desejo do modelo pai e crescendo a partir da rivalidade com este.

Mas poderíamos afirmar que Girard tenta elucidar e caminhar com alguns dos conceitos esboçados por Freud, uma vez que o conceito de identificação em Freud vai se desenvolvendo desde pelo menos 1897 até 1923, conforme descreve Dias. Ao ponto da pesquisadora iniciar seu estudo com a pergunta: “possui a obra de Freud uma teoria da identificação?” (2009, p. 15). Fazendo-a lançar mão dos desenvolvimentos de Lacan sobre o tema.

De forma que poderíamos relacionar esse processo pareado de identificação e desejo objetual como dinâmicas compreendidas pela teoria mimética no mimetismo, sem grandes divergências entre os pensadores acerca do tema.

2.3 Totem e Tabu

Para Freud, o Eu é fruto da sedimentação de investimentos objetais abandonados; investimentos que foram feitos a partir de identificações por meio das quais o Eu se apropria dos objetos. As primeiras identificações teriam um efeito marcante na formação do Eu. E, como já dissemos, a identificação com o pai – parte fundamental do complexo de Édipo – seria a formadora do Ideal do Eu.

O Complexo de Édipo é recriado socialmente sob a forma de autoridades: religião, escola, lei, governo; sempre buscando a presença desse pai que se deseja reproduzir. No seio de toda comunidade organizada, e como força motriz e sede dessa ordem, haveria o assassino fundador do pai da horda primordial. E os líderes das massas seriam tão mais carismáticos quanto mais próximos desse ideal autônomo do pai primordial, algo como o super-homem nietzschiano – um sujeito que, crê-se, não dependeria da aprovação e, por assim dizer, do desejo do outro.

No princípio da história humana ele era o super-homem, que Nietzsche aguardava apenas para o futuro. Ainda hoje os indivíduos da massa carecem da ilusão de serem amados igualmente e justamente pelo líder, mas este não precisa amar ninguém mais, é-lhe facultado ser de natureza senhorial, absolutamente narcisista, mas seguro de si e independente. (FREUD, 2011a, p. 67)

Segundo Girard, um homem de tal maneira individuado, ou algo próximo a isso, seria a diferença *par excellence*, almejada especialmente em períodos de grande indiferenciação.

Girard frequentemente faz menção a Totem e Tabu como uma obra admirável e da qual se faz credor na formulação de uma origem violenta da cultura em um assassinato fundador. Mas sempre ressalva que é necessário ir ao cabo na desmitificação e abrir mão da crença em um único e primordial assassinato. O modelo não precisa ser o pai e o objeto não precisa ser a mãe. Afirma:

Minha hipótese sobre o assassinato coletivo nada tem que ver com o cometido pelos “filhos” da “horda primitiva” revoltados contra seu “pai tirânico”. Meu assassinato é um fenômeno aleatório e anônimo que se produz entre duplos indiferenciados, um fenômeno que produz sentido, mas que não o exige. (GIRARD, 2011a, p. 172)

Próximo à conclusão do livro, Freud parece formular de maneira bastante completa o germe da teoria girardiana. Ele identifica na tragédia grega esse mecanismo vitimário animado e promovido por um grupo unânime que, independente da culpa da vítima (ou até supondo alguma inocência) ainda assim o vítima. Mais uma vez nos vemos impelidos a reproduzir aqui um texto longo, mas de essencial contribuição.

É a situação da tragédia grega mais antiga. Um grupo de pessoas, todas com o mesmo nome e a mesma roupa, rodeia um único indivíduo, de cujas falas e ações todas dependem: trata-se do coro e do ator que representa o herói, ator que originalmente era um só. [...] O herói da tragédia tinha de sofrer; este é ainda hoje o conteúdo essencial de uma tragédia. Ele tinha sobre seus ombros a chamada “culpa trágica”, que nem sempre é fácil de fundamentar; muitas vezes, não é uma culpa no sentido da vida civil. Na maioria das vezes, ela consistia na rebelião contra uma autoridade divina ou humana, e o coro acompanhava o herói com sentimentos de simpatia, buscando impedi-lo, adverti-lo e moderá-lo, e lamentando-o depois que tinha encontrado o merecido castigo pelo seu ousado empreendimento.

Mas por que o herói da tragédia tem de sofrer, e o que significa sua culpa “trágica”? Queremos interromper a discussão por meio de uma resposta rápida. Ele tem de sofrer porque é o pai primordial, o herói daquela grande tragédia pré-histórica que aqui encontra uma repetição tendenciosa, e a culpa trágica é aquela que ele tem de tomar sobre si para aliviar o coro de sua culpa. A cena no palco se derivou da cena histórica por meio de uma distorção conveniente, ou,

como poderíamos dizer, a serviço de uma refinada hipocrisia. Naquela realidade antiga, foram precisamente os membros do coro que causaram o sofrimento do herói; mas aqui eles se esgotam em simpatia e pesar, e o próprio herói é culpado pelo seu sofrimento. O crime que lhe é atribuído, a arrogância e a rebelião contra uma grande autoridade, é precisamente o mesmo que na realidade oprime os membros do coro, o grupo de irmãos. E assim o herói trágico – contra sua vontade – foi transformado em redentor do coro. (FREUD, 2015, p. 224-225)

Girard confessa que por muito tempo investigou a obra de Freud para confirmar se não o estava plagiando em uma versão, segundo ele, simplificada. Mas foi percebendo e reforçando sua teoria naquilo que não viu presente na obra freudiana.

Na mesma esteira, em *O homem Moisés e a religião monoteísta*, Freud retoma sua tese propondo que Moisés era um egípcio, um estrangeiro em meio ao povo judeu, assassinado de maneira vergonhosa. E que, de forma mítica, cria-se, voltaria dos mortos para guiar o povo “ao reino de uma bem-aventurança duradoura” (2014, p. 68). Um dos motivos do assassinato, além de uma rebelião promovida por uma insatisfação generalizada, seria um grave escândalo de Moisés.

A tese foi questionada posteriormente por Lacan e Caquot (1992, p. 140-147), mas descreve basicamente o mecanismo proposto por Girard.

Três movimentos estão presentes nas teorias de Freud e Girard, mas com importantes distinções. Para Freud, a melhor hipótese pode ser construída a partir do mito de que antes de uma civilização houve uma horda selvagem primitiva. Decorre dessa horda a morte do pai, assassinado. Por último, os irmãos postulam o interdito do incesto. Para Girard, há primeiro uma horda indiferenciada e violenta; depois há uma morte unificadora e, por fim, uma paz sustentada nas diferenças produzidas a partir do assassinato.

Enquanto origem da cultura, Girard critica o fato de que Freud identifica, desde o início, um pai e um interdito. Ora, se a cultura é uma organização de diferenças, a teoria de Freud já começaria a partir de uma cultura existente, com a figura do pai bastante diferenciada e um interdito. Da mesma maneira, uma horda de irmãos só pode haver enquanto houver “não-irmãos” diante dos quais os primeiros possam se perceber como grupo diferenciado. Haveria, então, uma outra origem da cultura, anterior a tal episódio.

Girard propõe um assassinato desprovido de significado, cujo cadáver constituirá o primeiro signo. E em torno deste se organizarão diferenças, ou seja, uma cultura. A violência é gratuita, porque fruto de uma crise de indiferenciação e sem qualquer significado que não seja oriundo dessa própria violência. Não se trata, então, de uma violência causada, mas causadora; uma violência que não tinha sentido em haver mas que, por ter havido, produziu sentido.

2.4 Narcisismo das pequenas diferenças

Em o Mal Estar na Civilização, Freud identifica a hostilidade que há entre os homens como uma frustração do princípio do prazer ante o princípio da realidade; as privações dos homens implicam na constatação de que precisam viver juntos. E essa necessidade leva à criação de vínculos substitutos da pulsão sexual, como os laços familiares e os laços amorosos. Mas ao passo que se constituem laços com uns, os homens estabeleceriam uma relação de agressividade com os outros.

Nisso há alguma convergência entre os pensamentos de Freud e Girard à medida que Freud descreve o sentimento religioso como a ilusão que regula, de alguma maneira, essa agressividade, sublimando-a para um porvir. Para Girard, o religioso deriva da violência já cometida e adia a violência vindoura, até que ela venha a ocorrer novamente, mesmo que deslocada, alimentando a noção do sagrado.

Ambos também encontram o alvo dessa violência, ou agressividade, em grupos (ou indivíduos, no caso de Girard) que são parecidos mas diferentes. A essa estranheza, que pode se converter em hostilidade, Freud chama “narcisismo das pequenas diferenças”, a que Lacan chama de “terror conformista” (1998, p. 493). Um sentimento que se dá corriqueiramente, mas é suspenso na formação das massas, quando um grupo se une em um ideal comum. Freud o descreve:

Nas antipatias e aversões não disfarçadas para com estranhos que se acham próximos, podemos reconhecer a expressão de um amor a si próprio, um narcisismo que se empenha na afirmação de si, e se comporta como se a ocorrência de um desvio em relação a seus desenvolvimentos individuais acarretasse uma crítica deles e uma exortação a modificá-los. Não sabemos por que uma suscetibilidade

tão grande envolveria justamente esses detalhes de diferenciação; mas é inegável que nesse comportamento dos indivíduos se manifesta uma prontidão para o ódio, uma agressividade cuja procedência é desconhecida, e à qual se pode atribuir um caráter elementar. (FREUD, 2011a, p. 44)

Investigando como a agressividade pode ser contida para que a cultura sobreviva, o combate da espécie humana pela vida, Freud propõe, como já expusemos, que a agressividade é introjetada, voltada contra o próprio Eu na forma de um Supereu.

Esse sentimento de culpa, resultado da agressividade introjetada, permaneceria inconsciente e seria a causa de um mal-estar mascarado por uma série de justificativas neuróticas.

Mas o que aconteceria se a agressividade introjetada de uma massa de indivíduos fosse liberada em direção a um outro? A pulsão de morte sublimada, a culpa contida pelo desejo não satisfeito, de repente pode ser expurgada em um assassinato legitimado pela unanimidade de uma massa. E o fato de que essa agressividade se volte contra alguém que é parecido com o indivíduo, contudo diferente, é essa a teoria mimética de Girard. Uma massa de rivalidade generalizada se canaliza em direção a uma vítima, identificada por uma pequena diferença; por ser estrangeiro, ter uma corcunda, ter êxito apesar de sua origem, e assim por diante.

Seriam, então, as crises miméticas o estopim de uma intensificação do mal-estar gerado pela predominância do Supereu? Seriam crises de indiferenciação, em que os sujeitos se perdem em suas frustrações narcísicas, não mais disputando por objetos, mas alavancando-se mutuamente em rivalidades miméticas, que só vêm a se resolver na identificação com um grupo superpoderoso reunido em torno de uma vítima encarregada de levar para longe esse mal-estar? E não seria essa relação de amor e ódio com a vítima, que vem até a se tornar objeto sagrado, a mais intensa relação como as descritas nas teorias freudianas das pulsões em Mais-além do princípio de prazer, como essa dualidade Eros e morte? Acreditamos que sim.

2.5 O inconsciente

Freud postula o inconsciente como uma instância interna do sujeito e, ao mesmo tempo, alheia a qualquer forma de controle por parte de seu pensamento consciente, se deixando revelar apenas pelos lapsos do consciente, seus atos falhos, chistes e sonhos.

Segundo Roudinesco e Plon, a ideia de inconsciente, bem anterior a Freud, foi se modificando ao longo do tempo, sofrendo a influência do racionalismo cartesiano, teve sua autonomia questionada por Pascal e Espinosa, e chega em Freud como uma mistura da psiquiatria dinâmica com a filosofia alemã, mas que foi se modificando até o fim de sua vida.

Até 1920, Freud identificava o inconsciente com um conteúdo latente, que poderia se tornar consciente, chamando-o então de pré-consciente; e um conteúdo, este sim, que haveria de permanecer inconsciente. Mas a partir de seu O Eu e o Id, desenvolve a estrutura de três instâncias: o Isso, o Eu e o Supereu. Sempre, no entanto, descrevendo em termos “topológicos” ou espaciais.

Nisso, Girard discorda de Freud, recusando a ideia de “um” inconsciente com “vida própria”, como chamou. Afirma: “Não há nada de errado com a ideia de alguma coisa ser inconsciente, mas me incomoda a ideia de postular-se o inconsciente, como uma espécie de recipiente, ideia que se mostrou equivocada” (2011c, p. 113, grifo do autor).

Contudo, como dissemos anteriormente, o mecanismo do bode expiatório só funciona enquanto inconsciente. Para que não houvesse confusão entre os termos e um viés freudiano, Girard prefere usar o termo *méconnaissance*, desconhecimento, para descrever a ignorância ante a inocência da vítima.

O mecanismo do bode expiatório opera a partir da noção de culpa da vítima, culpa esta que é atribuída à vítima exatamente a fim de expiar os escândalos individuais. É necessário, então, o desconhecimento da injustiça desse deslocamento para que se receba o efeito expiatório.

Também encontramos conceitos similares à teoria mimética em Lacan em diversos de seus escritos. Em *O estágio do espelho*, por exemplo, o psicanalista descreve o processo de mediação do desejo do outro ao mesmo tempo em que passa a

[...] constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem (...) passando desde então a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no tocante ao objeto sexual, no Complexo de Édipo. (1998, p. 101-102)

Mais adiante, Lacan relaciona a libido narcísica com a função alienante do eu e a agressividade que dela decorre em qualquer relação humana. Ainda, na crítica ante a proposta existencialista, Lacan discorre: “Mas essa filosofia, infelizmente, só a capta dentro dos limites de uma self-suficiência da consciência, que, por estar inscrita em suas premissas, encadeia nos desconhecimentos constitutivos do eu a ilusão de autonomia em que se fia.” (1998, p.102)

Além da relação com o desejo do outro, ainda que relativamente diferente de Girard é bastante equivalente em Lacan, aqui também encontramos o conceito da mentira romântica da autonomia do eu.

Girard afirma: “Penso que podemos aceitar a definição lacaniana desse inconsciente que é ‘estruturado como uma linguagem’. Esse inconsciente existe no sentido em que existem estruturas de Lévi-Strauss” (GIRARD, 2009b, p. 454).

Girard, no entanto, diverge de Lacan, bem como do que chama de “escola psicanalítica”, no que se refere à função narcísica na constituição do sujeito. Para Girard, o narcisismo é uma narrativa mitológica que dissimula a estrutura dos duplos, “atribuindo-lhes um valor explicativo”. (GIRARD, 2009b, p. 456)

Mas, de forma geral, há muita convergência entre os autores e Girard sempre insiste que Freud esteve muito próximo de descrever o mecanismo que ele proclama.

“Se não congelarmos o pensamento de Freud em dogmas infalíveis e intemporais, perceberemos que, em seus momentos mais lúcidos, é sempre para o mecanismo da vítima expiatória que ele tende, é sempre o mesmo alvo que ele obscuramente visa.” (GIRARD, 1977, p. 268, apud KIRWAN, 2015, p. 125)

3. Terceiras Vias

Temos visto que há mais convergência do que divergência entre as posições freudiana e girardiana. Até podemos afirmar que a última busca desenvolver a primeira.

Felizmente, temos um campo de estudo mimético cada dia mais produtivo promovendo diálogos entre a teoria mimética e diversas ciências e linhas de pensamento. Vamos percorrer alguns exemplos que demonstram como esse diálogo deve ser incentivado e como pode ser positivo. O primeiro deles põe em relação a teoria mimética, a psicanálise e a neurociência.

3.1 A Via da Neurociência

O psicólogo clínico Jean-Michel Oughorlian aproximou suas pesquisas em metapsicologia das recentes descobertas da neurologia para destacar um novo caminho que se abre entre as investigações tradicionais das análises que se debruçam sobre as narrativas cognitivas e as narrativas propriamente emocionais. Esse caminho seria investigar os mecanismos de imitação, ao que alguns cientistas têm chamado de terceiro cérebro.

Obviamente que cada ser humano possui um cérebro, mas é conveniente descrever as diferentes funções neuronais do cérebro – como podemos observar também no recém lançado *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*, de Robert M. Sapolsky (2017).

O primeiro cérebro seria o córtex frontal, que racionaliza e justifica questões de toda sorte, rege as funções motoras, sensibilidade, linguagem, e os cinco sentidos. O segundo cérebro seria baseado no sistema límbico, que processa as emoções e, sem o qual, o córtex não consegue produzir o que chamamos de um comportamento normal.

O terceiro cérebro, porém, seria resultado das operações dos chamados neurônios espelho; um aparato que intermedeia as relações entre o sujeito e o outro nos níveis mais básicos de funcionamento, antes mesmo dos pensamentos e sentimentos serem percebidos. A esta terceira instância, o autor propõe, podemos chamar “cérebro mimético”.

A tese de Oughorlian é que essa função relacional do terceiro cérebro – que opera de modo imitativo – é a força motriz das funções emocionais e cognitivas.

Como exemplo de como o vigor mimético perpassa a obra de Freud, Oughorlian descreve os quatro movimentos relatados por Freud em um texto de 1912, Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor.

São estes, segundo Oughorlian, a tendência de um homem se apaixonar por uma mulher já casada ou em um relacionamento, uma mulher que nunca é virtuosa, a inclinação para repetir um padrão, e o desejo último de salvar a mulher.

A primeira tendência é facilmente explicado pela figura da rivalidade mimética.

Freud afirma que em alguns casos, essa precondição se evidencia de forma tão convincente “que a mulher pode ser ignorada ou mesmo rejeitada, desde que não pertença a qualquer homem, mas torna-se objeto de sentimentos apaixonados, tão logo estabeleça um desses relacionamentos com outro homem.” (2006, p.182)

A segunda não dista muito da primeira, uma vez que uma mulher que é “sexualmente de má reputação” assim o é por exercer uma força de atração em um grande número de homens, que seriam ou são potenciais rivais. Daí decorre sua própria força de atração. Freud assinala:

“Enquanto a primeira precondição fornece a oportunidade para gratificar impulsos de rivalidade e hostilidade em direção ao homem de quem a mulher é arrebatada, a segunda, a da mulher se assemelhar a uma prostituta, se relaciona à experiência do ciúme, que parece ser uma necessidade para os amantes desse tipo. Sua paixão só atinge o apogeu e a mulher só adquire pleno valor quando, apenas, conseguem sentir ciúmes e eles nunca deixam de aproveitar a ocasião que lhes permita experimentar essas emoções tão poderosas. O incomum é que se torna alvo desse ciúme não o possuidor legítimo da pessoa amada, mas estranhos que fazem seu aparecimento pela primeira vez, em relação aos quais a amada pode ser induzida sob suspeita. Em casos evidentes, o amante não demonstra qualquer desejo de posse exclusiva da mulher e parece sentir-se perfeitamente à vontade na situação triangular.” (FREUD, 2006, p.182)

Curioso notar como Freud pontua a questão da rivalidade e a ênfase do desejo sobre o outro e não sobre o objeto. Mas a solução freudiana se dará enquanto desejo pelo outro e não como um desejo que se imita do outro.

No terceiro ponto, Freud reforça os dois anteriores, contrapondo o que seria normal – o desejo por uma mulher de vida sexual ilibada – pelo que normalmente ocorre. Ele ressalta como esse mecanismo se repete ao longo da vida desses homens, até mesmo transferido para outras mulheres quando se mudam para outros ambientes.

Por fim, Freud pontua a tendência de querer salvar a amada, que poderia ser uma busca por segurança social e uma regulação sexual virtuosa, contudo – destaca Freud – essa hipótese não tem base. Ao fim e ao cabo, propõe Oughorlian, a tentativa do homem não seria outra senão de afastar a mulher desejada do alcance dos rivais que promovem o desejo para tê-la só para si.

Freud segue, então, atrelando essas buscas a uma constelação psíquica relacionada à mãe – o que gera uma série de complicações, como a patente oposição entre a ternura materna e a imagem da prostituta. Esta relação freudiana se enfraquecerá diante da teoria mimética e as proposições de Oughorlian. Mais do que uma formatação do passado, a configuração do desejo se daria pela força do contexto presente.

Oughorlian, então, conclui sua exemplificação ponderando o quanto a ciência e a proposta mimética facilitam a visualização dos atores e das forças envolvidas, mas que a psicanálise freudiana fica muito próxima de revelar o dispositivo mimético. Acontece que, segundo o autor, na ausência desses recursos, o mecanismo fica, para Freud, relegado ao inconsciente.

Talvez a distância entre as épocas acentue, não apenas a diferença de referencial teórico, mas, especialmente, a diferença de referencial cultural entre Freud e o nosso tempo. Oughorlian, depois de descrever a primeira tópica de Freud como formadora de um “primeiro self”, questiona: “no século XXI, quantas mães ainda têm pelos filhos o amor absoluto descrito por Freud? Quantos pais ainda têm autoridade e são capazes de imputar leis, estabelecendo limites?” (2016, p.55, tradução nossa)

Mais adiante, descreverá como o conceito de superego descrito por Freud encontra limitações em nossos tempos. Uma vez que o pai freudiano desapareceu como tal, também

com ele se reinventa o superego, a partir de uma sociedade que se vê obrigada a “multiplicar o número de leis e regras na tentativa de prever todas as possíveis infrações em todas as áreas”. (OUGHORLIAN, 2016, p.87).

Citando Lacan na introdução de sua tese de doutorado, *De la psychose paranoïaque dans se rapports avec la personnalité*, de 1932, Oughorlian identifica no autor uma referência a três instâncias: a afetividade, o julgamento e a conduta. Às quais Oughorlian irá relacionar ao segundo cérebro (a afetividade), o segundo (o julgamento) e o terceiro (a conduta).

Segundo Lacan, na referida tese, as desordens mentais seriam resultado de uma falta de síntese entre esses três elementos, o que para Oughorlian seria uma descrição possível das últimas constatações da neurociência.

Apontando para um caminho na metapsicologia, Oughorlian se vê como um verdadeiro herdeiro de Freud, não apenas copiando suas conclusões e teorias, mas harmonizando-se ao seu desejo de compreender a realidade dos mecanismos psicológicos.

A família, no entanto, não foi totalmente solapada pelas transformações sociais. E há quem levante a bandeira de que precisamos olhar com mais atenção às dinâmicas familiares.

3.2 Intimidade, Domínio e Desejo

Martha Reineke sustenta que uma certa leitura de Girard da obra freudiana levou os teóricos miméticos a negligenciar importantes aspectos da dinâmica familiar que, se bem observados, sustenta, podem abrir novos leques interpretativos para a teoria mimética.

Afirma:

[...] alguns aspectos desta teoria [psicanalítica] têm um forte potencial para contribuir à teoria mimética, fortalecendo-a e refinando-a, e o fato de que a visão de Girard tenha permanecido sobre um ‘Freud de laboratório’ teve consequências deletérias para o pensamento de Girard e também o campo da teoria mimética. (2014, p.13-14, tradução nossa)

Reineke atribui a Girard uma abordagem excessivamente científica em relação a Freud, o que lhe teria distanciado da realidade viva dos contextos familiares. A autora afirma que

Girard não compreendeu que a busca de Freud não era simplesmente por uma filosofia do desejo mas por uma análise do desejo ferido que se instaura no corpo por meio do trauma.

Da mesma maneira, sustenta a autora, Freud não procurava tanto por pais e mães por toda parte quanto explorava como relacionamentos primários persistiam na vida adulta na forma de “impressões incorporadas”. (REINEKE, 2014, p.14, tradução nossa).

Em oposição à ideia proustiana de que o modelo pode ser qualquer um e vir de qualquer lugar (como descrito no primeiro capítulo deste trabalho), a autora postula que o próprio Proust não é qualquer um de qualquer lugar. E que a psicanálise traçou retratos bastante ricos do desenvolvimento do mimetismo na infância, que não podem ser descartados pela teoria mimética, como as contribuições de Melanie Klein.

Também sobre um ponto ambíguo de Girard, a Psicanálise pode oferecer clareza, a saber, sobre como os seres humanos podem trocar o mimetismo de apropriação pelo mimetismo positivo que sustenta os laços de afeto e compaixão.

Segundo a autora, Julia Kristeva poderia oferecer recursos psicanalíticos à teoria mimética nessa questão em diálogo com a fenomenologia existencial a partir de suas contribuições com a experiência sensorial como veículo de transformação de mimetismos negativos para positivos.

Assim, afirma que Girard teria ofuscado a riqueza da vida familiar ao reforçar que o valor do desejo da criança pela mãe viria da imitação do modelo paterno, negligenciando que a criança atribui valor à mãe também por quem ela é. E que os teóricos miméticos, ao legarem a família e a infância a um segundo plano, correm o risco de jogar o bebê fora junto com a “água freudiana”.

Em suma, a exploração de Girard sobre as experiências humanas registradas nas mais diversas formulações míticas não pode prescindir do fato de que as experiências primárias do sujeito permeiam tudo o que se segue, com especial importância do núcleo mais íntimo de uma sociedade: a família.

Reineke, então, propõe uma hermenêutica do corpo como meio de registro da narrativa do sujeito, ou sua interrupção, a partir de uma investigação da memória afetiva e a experiência

sensorial – elementos que eram importantes nas primeiras obras de Girard – como um caminho para uma mimese positiva transformadora e terapêutica.

Uma vez que, argumenta a autora, construímos ficções necessárias por meio das quais sonhamos, desejamos e interpretamos, o diálogo entre a psicanálise e a teoria mimética permite a ela explorar recursos narrativos e literários na elaboração de quadros que compreendam o “romance familiar” de pacientes e proponham movimentos mais positivos.

Segundo o Dicionário de Psicanálise, “romance familiar” é uma

[...] expressão criada por Sigmund Freud e Otto Rank para designar a maneira como um sujeito modifica seus laços genealógicos, inventando para si, através de um relato ou uma fantasia, uma outra família que não a sua. [...] Freud utilizou a expressão “romance familiar” para designar uma construção inconsciente, na qual a família inventada ou adotada pelo sujeito é adornada de todos os elementos de prestígio fornecidos pela lembrança dos pais idealizados da infância. (ROUDINESCO, PLON, 1998, p.668)

Para Reineke, o romance familiar seria tecido pelos padrões fundamentais do desejo mimético entre os membros da família. A autora investiga como o trauma funda a experiência humana, fazendo do desejo mimético nosso mal estar metafísico, e do mimetismo de apropriação um remédio para mitigar nosso sentimento de falta resultante do trauma. Trata-se, porém, de um remédio sempre incapaz de solucionar o que busca aliviar.

“O mimetismo de apropriação é o curativo com o qual envolvemos nosso sofrimento ao mesmo tempo em que é sua causa primeira. Como consequência, este não tem poderes restaurativos; na verdade, a mimese de apropriação agrava o trauma. Enquanto desejamos permanecemos vulneráveis às constantes repetições do trauma.” (REINEKE, 2014, p.35, tradução nossa)

Mas é a própria família que melhor representa o domínio da intimidade onde a restauração se faz possível. E a autora afirma que, apesar das críticas de que a psicanálise em sua abordagem às funções familiares ficou circunscrita a uma época, podemos ver nas obras de Kristeva, Mitchell e Lacan que a teoria psicanalítica compreende funções familiares que variam histórica e culturalmente.

Estas funções, a saber a função materna, a função fraterna e a função paterna, podem tomar diversas formas a depender da cultura e da época. Contudo, são um “GPS” fornecendo coordenadas para o sujeito e “estabelecendo caminhos iniciais para o desejo mimético bem como para as rivalidades de apropriação que emergem deste desejo e se desenvolvem como violência.” (REINEKE, 2014, p.41, tradução nossa)

Haveria sempre atores desempenhando as três funções. A função materna sendo aquela que funda as noções de plenitude e perda; a função fraterna sendo aquela que – ainda que a criança não tenha irmãos – coloca diante do sujeito a necessidade de se singularizar diante de um outro; a função paterna sendo aquela que legisla, proíbe e funda a sociedade das trocas.

No entanto, estas funções que estabeleceram caminhos para um mimetismo destrutivo também podem ser usadas como caminhos terapêuticos. A via positiva das três funções familiares resultaria em uma promessa estética, uma possibilidade ética e um futuro para além do trauma.

A proposta da autora é que o engajamento em uma narrativa pela via da hermenêutica corporal a partir da promessa materna interrompe a trajetória violenta do desejo mimético ao criar um espaço de partilha fraterna que irá formar uma ética da intimidade. E que a partir desse espaço podemos encontrar figuras paternas cujo amor compassivo nos inspire a construir um futuro para além do trauma.

Por todo o exposto, podemos ver um harmonioso sistema que a autora estabelece a partir de um diálogo generoso entre esses dois gigantes e que pode contribuir tanto ao campo da teoria mimética quanto à psicanálise.

4. Conclusão

Tanto mais se teria para falar sobre o assunto quanto é necessária sua abordagem. E não poderíamos enfatizar o suficiente a importância de se debater a violência em suas raízes.

De fato, não era essa a busca de Freud, mas ele viu nos diferentes estágios da vida humana a presença inegável de uma violência. No caso de Girard, porém, o desejo por compreender a violência foi constante boa parte de sua vida acadêmica e sua própria vida pessoal e de fé.

Não está tão distante de nós quanto na própria estrutura de nosso cérebro esse mecanismo que nos leva a sermos imitadores natos – imitadores de quem, é que precisamos nos perguntar.

Mas também não está tão distante de nós quanto no núcleo familiar, seja ele de qual organização ou desorganização, o cerne de nossas rivalidades assim como a terra fértil da intimidade em que pode nascer um caminho de cura.

Não está tão distante de nós quanto em cada fibra da sociedade as estruturas persecutórias que sustentam as instituições culturais a partir de assassinatos fundadores que podem ser expostos e questionados. Talvez nos falte a coragem.

Precisamos ter a coragem de encarar nossos mecanismos expiatórios revelados e persegui-los, mesmo quando se transmutarem. Precisamos ser capazes de construir narrativas transformadoras e terapêuticas. E, na posição pessoal deste aprendiz, precisamos contemplar mais e melhor o sacrifício expiatório que marcou a história da humanidade. Pois, crê este aprendiz, apenas este sacrifício, a injustiça suprema feita de uma vez por todas, é capaz de absorver em si toda a nossa rivalidade e fazer convergir em si mesma toda a humanidade em uma nova unidade de paz.

Bibliografia

ANSPACH, Mark R. **Édipo Mimético**. Tradução de Ana Lúcia Costa. São Paulo: É Realizações, 2012. 142 p.

ARISTÓTELES. Poética. Tradução de Eudoro de Souza. 2. ed. São Paulo: ArsPoetica, 1993.

BLOK, Anton. O narcisismo das pequenas diferenças. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 18. n.2, p. 273-306, dez. 2016.

BORCH-JACOBSEN, Mikkel. **Lacan: the absolute master**. Stanford: Stanford University Press, 1991. 296 p.

CERVANTES, Miguel de. **Dom Quixote de La Mancha**. Tradução de Milton de Andrade e Milton Amado; edição ilustrada por Gustave Doré. 1a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. 1248 p.

COWDELL, Scott; FLEMING, Chris; HODGE, Joel. (Org.) **Violence, desire, and the sacred: volume 2**. Nova Iorque: Bloomsbury, 2014. 283 p.

DIAS, Maria L. Villela. **Identificação e enlaçamento social**. São Paulo: Editora Escuta, 2009. 120 p.

DUMOUCHEL, Paul. **The ambivalence of scarcity and other essays**. East Lansing: Michigan State University, 2014. 383 p.

FARNETTI, Roberto; JOHANSEN, William. **Mimetic politics: dyadic patterns in global politics**. East Lansing: Michigan State University Press, 2015

FREUD, Sigmund.. (1900). **A Interpretação de Sonhos**. Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro: Imago, 2001. 545 p.

_____. (1910[1909]) **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira Vol. XI: Cinco Lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos**. Tradução de Durval Marcondes et al. Rio de Janeiro: Imago, 2006. 283 p.

_____. (1914-1916) **Obras completas, vol. 12:** introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2009. 312 p.

_____. (1917-1920) **Obras completas, vol. 14:** história de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2010. 307 p.

_____. (1920-1923) **Obras completas, vol. 15:** psicologia das massas e análise do Eu e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2011. 296 p.

_____. (1920-1923) **Obras completas, vol. 16:** o Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2011. 376 p.

_____. (1926-1929) **Obras completas, vol. 17:** inibição, sintoma e angústia. O futuro de uma ilusão e outros textos. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2014. 392 p.

_____. **Totem e tabu:** algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. Tradução de Paulo Endo. Porto Alegre, L&PM, 2015. 248 p.

GIRARD, René. **O bode expiatório.** Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004. 275 p. (Coleção estudos antropológicos)

_____. **Entrevista – René Girard.** Revista Cult, [2008] Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-rene-girard/>. Acesso em 10 de abr. 2017.

_____. **A rota antiga dos homens perversos.** Tradução de Tiago Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2009. 190 p. (Coleção estudos antropológicos)

_____. **Mentira romântica e verdade romanesca.** Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009. 366 p.

_____. **Aquele por quem o escândalo vem.** Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011. 226 p.

_____. **Dostoiévski: do duplo à unidade.** Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: É Realizações, 2011. 182 p.

_____. **O sacrifício.** Tradução de Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2011. 147 p.

_____. **Eu via Satanás cair como relâmpago.** Tradução de Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012. 271 p.

GIRARD, René; OUGHOURLIAN, Jean-Michel; LEFORT, Guy. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo.** Tradução de Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2009. 511 p.

GIRARD, René; TREGUER, Michel. **Quando começarem a acontecer essas coisas: diálogos com Michel Treguer.** Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011. 262 p.

GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; ROCHA, João Cezar de Castro. **Evolução e conversão.** Tradução de Bluma Waddington Vilar e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011. 308 p.

GIRARD, René; CHANTRE, Benoît. **Rematar Clausewitz: além Da Guerra.** Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011. 373 p.

GOLSAN, Richard J. **Mito e teoria mimética: introdução ao pensamento girardiano.** São Paulo: É Realizações, 2011. 268 p.

KIRWAN, Michael. **Teoria mimética: conceitos fundamentais.** Tradução de Ana Lúcia Correia da Costa. São Paulo: É Realizações, 2015. 262 p.

LACAN, Jacques. **Seminário, livro 4: a relação de objeto.** Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. 456 p. (Coleção Campo Freudiano no Brasil).

_____. **Escritos.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. 937 p. (Coleção Campo Freudiano no Brasil).

_____. **O triunfo da religião, precedido de, Discurso aos católicos.** Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. 85 p. (Coleção Campo Freudiano no Brasil).

_____. **Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise 1964.** Tradução de M. D. Magno. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. 279 p. (Coleção Campo Freudiano no Brasil).

MELONI, Maurizio. A triangle of thoughts: Girard, Freud, Lacan. *Journal of European Psychoanalysis*, Number 14, Winter-Spring 2002, disponível em <http://www.psychomedia.it/jep/number14/meloni.htm>, acesso em 25 de abril de 2017.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2013. 192 p.

OUGHOURLIAN, Jean-Michel. **The Mimetic Brain.** Tradução de Trevor Cribben Merrill. East Lansing: Michigan State University Press, 2016. 218 p. (Coleção: Studies in Violence, Mimesis, and Culture)

POTOLSKY, Matthew. **Mimesis.** Nova Iorque: Routledge, 2006. 176 p. (Coleção The New Critical Idiom)

REINEKE, Martha J. **Intimate Domain: desire, trauma and mimetic theory.** East Lansing: Michigan State University Press, 2014. 414 p. (Coleção: Studies in Violence, Mimesis, and Culture)

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise.** São Paulo: Zahar, 1998. 874 p.

SANTAELLA, Lucia. **Comunicação e pesquisa: projetos para mestrado e doutorado.** São Paulo: Hacker Editores, 2001. 216 p.

SAPOLSKY, Robert M. **Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst.** Londres: Penguin Press, 2017. 800 p.