

# TEORIA MIMÉTICA: PRINCIPAIS CONCEITOS DE UMA ANTROPOLOGIA MORFOGENÉTICA

*LA THÉORIE MIMÉTIQUE : PRINCIPAUX  
CONCEPTS D'UNE ANTHROPOLOGIE  
MORPHOGÉNÉTIQUE*

**Ludovic Aubin<sup>1</sup>**

<sup>1</sup>Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

**Tradução:** Annye Cristiny Tessaro

Com origem na literatura comparada, a teoria mimética da qual René Girard é o principal pensador transgride as fronteiras convencionais entre as disciplinas.

René Girard nasceu em 1923 em Avignon, França. Em 1947, ele obteve uma bolsa de estudos para os Estados Unidos (onde passou toda a sua carreira) e tornou-se professor de francês na Universidade de Bloomington (Indiana), no qual ensinou o romance europeu para estudantes americanos. Em suas palavras, “sabendo pouco mais sobre o ‘assunto’ do que esses estudantes, logo comecei a me perguntar o que une esses romancistas e não o que os distingue”. Tendendo a se concentrar em invariantes e não nas diferenças irreduzíveis que tornam cada autor absolutamente único e original, ele descobriu que a história do romance europeu moderno (de Cervantes a Proust), é uma história de desejo, que ele concebe (ou descobre) como sendo mimético ou triangular (um sujeito, um mediador e o objeto desejado pelo sujeito através dos olhos do mediador). A hipótese que ele apresenta em seu primeiro livro (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1962) é a seguinte: quanto mais se avança para o romance moderno, mais a distância entre o sujeito e o mediador diminui. A partir de uma mediação externa, vertical, hierárquica (relação de imitação), (Dom Quixote e Amadis da Gália), caminhamos para uma mediação interna, horizontal, na qual as posições do sujeito/mediador são intervertidas e fundidas, pois se o sujeito sempre deseja através dos olhos do mediador, o mediador, por sua vez, deseja através dos olhos do sujeito (como vemos em Stendhal, Proust, Dostoiévski, etc.). As sociedades democráticas, portanto, colocam os cidadãos em uma posição objetiva de comparação constante, a fonte da infelicidade existencial moderna, de acordo com Stendhal.

Após a publicação de seu primeiro livro, um de seus alunos na Universidade de Buffalo (Eugenio Donato) sugeriu que ele lesse os antropólogos anglo-saxões: “Você vai encontrar muito desejo mimético”; disse ele! De fato, ele levou 10 anos para se tornar um antropólogo e



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

publicar seu principal livro: “*La violence et le sacré*” (1972), no qual desenvolveu sua teoria sobre o mecanismo da vítima (ou bode expiatório). Ele pretende mostrar que, na base da cultura humana, encontramos um assassinato fundador que põe fim à violência mimética, contagiosa e destrutiva. O sacrifício ritual seria, portanto, a repetição de um evento real que fosse salutar para as comunidades humanas. Uma verdadeira economia ritual e sacrificial é posto em prática por causa da importância do sacrifício para a estabilidade do grupo. Ele assume, assim, o enigma do sacrifício negligenciado pela antropologia do pós-guerra (especialmente o estruturalismo) e lança uma nova luz sobre ele.

O terceiro momento da teoria mimética (ou pensamento girardiano) ocorreu em 1978. Com a publicação de seu livro “*Des choses cachées depuis la fondation du monde*”, a controvérsia em torno da obra de Girard se instalou. Desta vez, ele pretende mostrar que a Bíblia é uma longa, lenta e laboriosa jornada longe do sacrifício violento do outro (a vítima inocente) até a completa e radical denúncia nos Evangelhos da lógica sacrificial que, segundo o sumo sacerdote Caifás, “é melhor que um homem morra para que toda a nação não pereça” (Jo, 11, p. 47-53). Ao mostrar (revelar) a inocência radical da vítima, os evangelhos inauguram um novo momento na história da humanidade, onde os paradoxos e as contradições se tornam mais radicais, pois se os sacerdotes (os violentos, de forma geral) continuarem a se sacrificar, mais cedo ou mais tarde, terão que prestar contas!

Em 2005, Girard foi eleito para a Academia francesa. Dois anos depois, em 2007, publicou “*Achever Clausewitz*”, um livro no qual ele aplica a teoria mimética à formação da Europa e redescobre a rivalidade mimética como a força motriz por trás da história do continente.

O trabalho de Girard, a teoria mimética, provoca pelo menos duas atitudes nos leitores: uma adesão incondicional às suas hipóteses e suas conclusões que eventualmente fazem da teoria uma crença. Encontramos essa atitude em alguns “girardianos” (leitores de Girard que fazem dele um novo profeta); uma rejeição *a priori* da teoria. Essa atitude existe por vários motivos: o autor transgride as fronteiras entre as disciplinas. Ele viaja através de textos da literatura, da antropologia, da tragédia grega, da teologia, da filosofia. Além disso, a teoria mimética afirma que não somos donos de nossos desejos: imitamos modelos que inspiram nossos desejos. Em segundo lugar, afirma que a coerência de nossas ideologias e a coesão de nossos grupos de pertencimento são alcançadas através da expulsão física ou simbólica de um elemento (o bode expiatório). Finalmente, Girard afirma, oh que escândalo!, a superioridade intelectual e heurística do texto cristão na compreensão dos mecanismos coletivos de violência. Ele toma em sua palavra a afirmação da filósofa Simone Weil segundo a qual: “os evangelhos são uma teoria do Homem (uma antropologia), antes de serem uma teoria de Deus (uma teologia)”.

A teoria mimética gira em torno de alguns conceitos ou noções importantes: o desejo mimético, a rivalidade mimética, o mecanismo da vítima, a “revelação cristã” e o papel desta última no surgimento da modernidade. Pretende, assim, ser capaz de dar conta da gênese, da estruturação (diferenciação) e da desestruturação das ordens sociais através da identificação e descrição de alguns mecanismos antropológicos. Nisso, procura dar conta de mecanismos morfogênicos, capazes de gerar formas culturais, sua estabilização e sua evolução.

## DESEJO MIMÉTICO: DA LINHA AO TRIÂNGULO

No início era a *mimesis*, uma condição *sine qua non*, o pré-requisito mínimo de qualquer relação humana. *Mimesis* (imitação em grego) é o grau zero de qualquer relação humana baseada na troca, na reciprocidade positiva (aparência, palavras, bens, serviços) ou negativa (insultos, golpes, violência, etc.). Este ponto já é muito importante porque a reciprocidade é geralmente vista sob uma luz positiva, que é a base da ética do compartilhamento. Na teoria mimética, a reciprocidade é neutra, essencial e pode ser positiva, construtiva ou negativa, destrutiva, violenta.

Quanto ao desejo, René Girard tem o cuidado de distingui-lo das necessidades, dos apetites e dos instintos, que podem ser “lineares” (sujeito-objetos) e que não exigem a presença de um terceiro para ser sentido (para necessidades e apetites) ou para agir (para instintos). Seguindo uma antiga tradição na qual encontramos, por exemplo, Spinoza, Girard faz do desejo a essência do homem. Mas, para ele, se o desejo é tão importante no homem, é sobretudo porque este último é o mais mimético dos animais. Nisso ele retoma uma intuição aristotélica (ARISTÓTELES *apud* OUGHOURLIAN, 2007, p. 79): “A mímica é congênita ao pequeno *anthropo*, que difere dos outros animais por ser o mais mimético e que pelo mimetismo adquire seus primeiros conhecimentos”

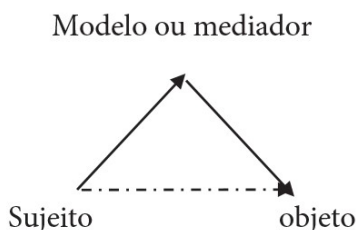
Mas se o desejo procede da *mimesis*, então é no homem que estão presentes as condições para que surja algo como o desejo. É, portanto, no “sentido amplo [de um] movimento psicológico” (OUGHOURLIAN, 2007, p. 33). Nesta abordagem, existe apenas a psicologia *interindividual*. Em outras palavras, o desejo é essencialmente social, relacional, então a fonte do desejo está no outro ou no Outro. A *mimesis* implica, portanto, considerar que o eu não preexiste a relação. Nesta abordagem, o eu é sempre o eu do desejo e o desejo é o desejo de acordo com o outro.

A formulação da hipótese mimética procede de uma abordagem comparativa<sup>1</sup>. Tendo apresentado o romance europeu aos estudantes americanos no final dos anos de 1940, Girard, relendo as obras de Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust e Dostoiévski, identifica uma forma constante nas relações interpessoais. A figura imutável que ele identifica com diferentes intensidades e formas é a de um desejo triangular ou desejo mimético. Para dar-lhe uma dimensão universal, ele raciocina da seguinte

forma: se autores tão variados como os cinco envolvidos, tendo vivido em diferentes épocas e em diferentes universos, identificaram todos a mesma estrutura para o desejo humano, então o caráter triangular do desejo deve ser o mesmo para todos os homens. Esse raciocínio dedutivista lhe renderá muitas críticas, mas motivará sua pesquisa subsequente em antropologia.

O desejo mimético nos introduz a um universo com três polos. Há pelo menos um sujeito, um modelo (ou mediador) e um objeto.

Figura 1 – O triângulo mimético básico



Fonte: Elaborada pelo autor deste artigo

A seta pontilhada indica a *crença* do sujeito em seu desejo espontâneo e autônomo, livre de toda influência. É, nessa perspectiva, a característica do sujeito romântico apegado à ideia de um Eu autônomo e espontâneo. As setas sólidas indicam (hipoteticamente) o verdadeiro movimento do desejo. O objeto para o qual o sujeito é atraído já é desejado, *parece ser* desejado ou *poderia ser* desejado (pelo outro, modelo/mediador do desejo). A presença real ou imaginária (internalizada, antecipada) de um terceiro torna o objeto que este último deseja, parece desejar ou poderia desejar, desejável aos olhos do sujeito.

Consideremos por um momento as condições necessárias para que o sujeito seja atraído para o objeto. Primeiro caso: o objeto já é desejado ou possuído. Esta é uma situação em que o mediador mostra um claro interesse no objeto: seu comportamento verbal (os comentários que ele usa para descrever o objeto) e não verbal em relação ao objeto (suas atitudes), indicam claramente que ele *se preocupa* com ele. Assim, ele assume o risco de desencadear a inveja pelo objeto no observador. Cabe a nós não nos envolvermos nisso! O desejo pelo objeto daquele que está se tornando um modelo parece linear, autônomo, espontâneo. Mas não temos acesso aos modelos que no passado despertaram seu desejo por este objeto. Mais sutilmente, o modelo parece autônomo, apenas porque pode ter antecipado o desejo do “sujeito” pelo objeto! Voltarei a esse cenário mais tarde (ver caso 3).

Segundo caso: o objeto *parece* ser desejado. Aqui, a interpretação do sujeito desempenha um papel muito importante. Ao fazer a suposição (não consciente) de que o objeto é desejado, ele começa a mostrar um interesse no objeto que ele logo considerará como a expressão de um interesse *espontâneo* de sua parte. Demonstrando um ímpeto em direção ao objeto, o outro (o mediador que se torna um espectador) começa, por sua vez, a cobiçar o objeto, ou a redobrar o seu interesse pelo objeto (na

mesma ignorância que o sujeito mostra). Aqui, surge uma série de mal-entendidos que produzem uma realidade complexa. Podem começar as reprovações mútuas, consistindo em atribuir más intenções ao outro (“você está fazendo o que eu fiz de propósito!”); ou aquelas que consistem em dizer que o outro está tentando “nos *atrapalhar* para nos irritar”.

Terceiro caso: o objeto *podia* ser desejado. Desta vez, a presença física do mediador nem é mais necessária. Ele está presente apenas na mente do sujeito. E o sujeito acredita que é em completa liberdade que ele se move em direção ao objeto, como o esnoque que pensa que está à frente da multidão enquanto ele o segue servilmente<sup>2</sup>. Ele então será capaz de se vangloriar ou reclamar de ser imitado quando ele mesmo imitou em antecipação os desejos dos outros. Uma frase resume tudo isso: “a realidade brota da ilusão e lhe dá uma garantia enganosa” (GIRARD, 1961, p. 121).

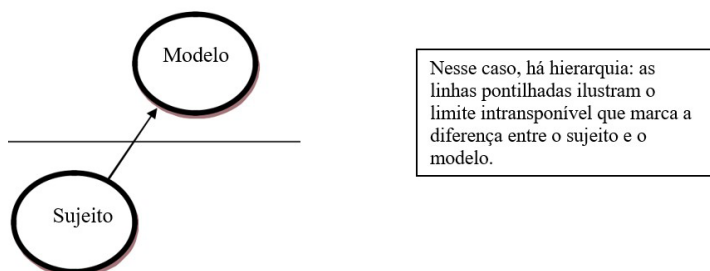
A dificuldade em relacionar a teoria mimética com o “real” é que, para ser uma teoria morfogenética, ela busca pensar sobre o surgimento de formas e estruturas relacionais. Uma vez que “a realidade brotou da ilusão”, é muito difícil identificar a ilusão coletiva e fazer uma história dela. O real aqui é o “dedo acusador” que os dois protagonistas apontam um para o outro. Como podemos entender que eles são cúmplices de seu desejo (eles desejam os mesmos objetos)? Então, uma vez que o conflito de objeto passou para o conflito interpessoal ou interinstitucional, como podemos mostrar que eles permanecem mais do que nunca cúmplices em sua rivalidade e, portanto, em sua acusação?

Para tentar responder a essas perguntas, devemos continuar o desvio e entrar em detalhes. Girard distingue dois tipos de mediação, dois tipos de relação entre os heróis (sujeitos) dos romances e seus modelos: mediação externa e uma mediação interna.

No primeiro tipo de mediação, a distância (geográfica, social, espiritual) é muito importante para que o modelo seja influenciado em troca pelo desejo do sujeito. Girard chamará esta relação de: *mediação externa*. O mediador é externo à “esfera da existência” do sujeito, seja pela própria natureza do modelo, seja pela natureza hierárquica da relação.

É o caso da relação Mestre/Aluno ou Pai/Filho em uma sociedade patriarcal. Mas também é a relação entre Dom Quixote e Amadis de Gaule. O sujeito pode se identificar com o modelo, confiar nele, ser guiado por ele, tomar seu exemplo, etc., sem que haja qualquer rivalidade entre eles:

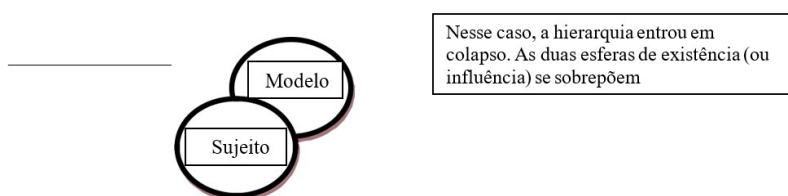
Figura 2 – Mediação Externa



Fonte: Elaborada pelo autor deste artigo

No caso da outra mediação, a distância é pequena o suficiente para que o modelo imite o sujeito em troca e ambos desejem os mesmos objetos. Isso é *mediação interna*<sup>3</sup>. A história das sociedades ocidentais é, portanto, para Girard a história dessa aproximação entre modelos e seus sujeitos (horizontalização). Mas é, também, a história da sua *distância*, de um *distanciamento* (falso ou real que torna possível a horizontalização!) Em uma sociedade democrática, sujeito e modelo pertencem ao mesmo universo social, institucional, espiritual, etc. Não há literalmente nenhum *começo* a ser imitado aqui.

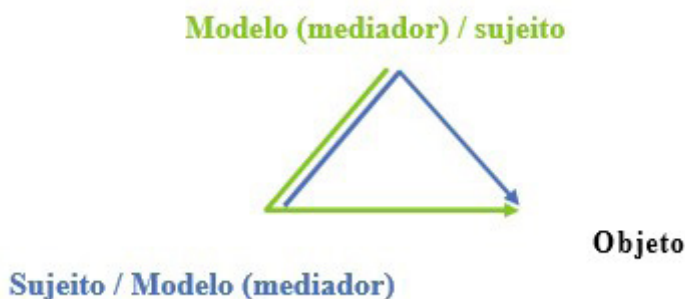
Figura 3 – Mediação Interna



Fonte: Elaborada pelo autor deste artigo

Esse tipo de mediação leva a todos os tipos de relações paradoxais. Aqui, por exemplo, entramos no mundo da *dupla mediação*. A dupla mediação dupla é um tipo de relação muito instável e muito incerta específica de universos igualitários, em que cada um é ao mesmo tempo sujeito/observador/espectador e modelo/ator/mediador-do-desejo-do-outro. Proponho considerar que os agentes que constituem o campo local do desenvolvimento sustentável em estudo se encontram neste tipo de relacionamento.

Figura 4 – Dupla mediação



Fonte: Elaborada pelo autor deste artigo

No diagrama, a imitação é recíproca. Não há origem do desejo. A dupla mediação é um tipo de relação na qual cada um antecipa as intenções do outro o que, em alguns casos, produz uma realidade que está de acordo com as ideias dos agentes. Um deles (espectador) antecipando os desenhos do outro (ator) faz de si mesmo um espetáculo e se torna um ator por sua vez<sup>4</sup>, designando assim para o outro a aposta da rivalidade. Ele então tem “provas” de que sua hipótese inicial foi “fundada” enquanto ajudava a criar a realidade (para ser justo, *uma* realidade) que ele continua a perceber como radicalmente externa e independente de si mesmo (o mesmo vale para o outro). Este é um caso típico de profecia autorrealizável.

Neste universo, o objeto é secundário. Qualquer objeto pode se tornar desejável. Um sinal fugaz e contingente interpretado como o início do interesse do rival por um objeto é suficiente para chamar a atenção do sujeito para o objeto em questão.

É possível que a relação de imitação evolua de uma *mimese de apropriação* (a atenção do sujeito e do modelo é voltada para o objeto) para uma *mimese rival* (onde é o outro como um obstáculo que é imitado).

Nessa relação, todos são *espectadores* e *atores*, sujeito e modelo. Dessa estrutura relacional especular emergem questões que, reificadas pela linguagem e por diversos procedimentos de validação e legitimação, são, posteriormente, *objeto* de disputas, de lutas de definição, etc. Uma vez que a *mimese* do antagonista está “no lugar”, tende a se tornar mais acentuada. O contágio de emoções, atitudes e comportamentos torna os protagonistas cada vez mais semelhantes uns aos outros (em termos de desejo e intenção), agravando assim a indiferenciação. Cada um deles então acredita que são muito diferente do outro. Há, no entanto, algo essencial que eles compartilham em comum: o desejo de derrotar o outro, de dominá-lo, de privá-lo do objeto, de ter razão *contra* o outro. Reconhecer essa identidade de desejos, no entanto, é muito difícil para os rivais. Eles inventarão, então, falsas diferenças, superando-se em estratégias de evasão, em indiferença<sup>5</sup>, manipulação, etc. O desafio é dar a impressão de ser autônomo e se convencer disso. Mas, então, surge o paradoxo: se o Eu do sujeito fosse realmente autossuficiente, não precisaria *aspirar* a ser assim, nem no caso que nos interessa falar tanto do *outro*. É assim que as contradições insolúveis (ou difíceis de superar) surgem quando os agentes imitam uns aos outros em seu desejo de... distinguir-se uns dos outros.

Em qualquer caso, se “empurrar até o limite” a lógica paradoxal dessa relação, então a tendência é colocar o objeto *em segundo plano*. Este é gradualmente esquecido. Como a atenção de cada um dos protagonistas é mobilizada pelo outro, ocorre uma inversão paradoxal. O objeto adquire um valor simbólico considerável aos olhos dos protagonistas, mas é justamente nesse momento que, não tendo outra motivação senão impedir que o outro o acesse, cada um dos protagonistas se afasta do objeto para se concentrar no fascinante obstáculo que constitui o rival. Em outras palavras, uma vez que só pode se concentrar em uma “coisa” de cada vez,

a atenção dos agentes oscila do objeto ao rival para, finalmente, no pior dos casos, se fixar no rival.

Essa fixação gera uma espécie de veneno psicológico e relacional bem conhecido, o *ressentimento*. Os pensamentos que o caracterizam são violentos e causam sofrimento psicológico para o sujeito. Oscilará entre o orgulho e a vergonha. Esse tipo de pensamento caracteriza uma atitude de comparação obsessiva por parte do sujeito com o rival. Neste ponto, o objeto é definitivamente esquecido. O sujeito agora está pronto para fazer qualquer coisa para prejudicar o rival o máximo possível, inclusive prejudicando a si mesmo (privando-se do objeto, destruindo-o, prejudicando-se, humilhando-se, etc.).

Rousseau (2010) descreveu perfeitamente esta mudança de um conflito de objetos para um conflito de pessoas, esta obsessão com o obstáculo. Ele viu nela nada menos do que a raiz do mal moral:

As paixões primitivas, todas tendendo diretamente à nossa felicidade, nos ocupam apenas com os objetos que lhe são relacionados, e tendo apenas o amor próprio como princípio, são todas amorosas e gentis em sua essência; mas quando, *desviadas de seu objeto por obstáculos, ocupam-se mais com o obstáculo para removê-lo do que com o objetivo de alcançá-lo*, então mudam sua natureza e se tornam irascíveis e odiosos. E é assim que o amor próprio, que é um sentimento bom e absoluto, se torna amor próprio; isto é, um sentimento relativo pelo qual nos comparamos, que requer preferências, cujo gozo é puramente negativo e que não procura mais ser satisfeito pelo nosso próprio bem, mas apenas pelo mal dos outros. (ROUSSEAU, 2010, p. 20)

“Para que” o mal-entendido mimético ocorra, o sujeito e o modelo devem compartilhar a mesma *crença* na originalidade (ou espontaneidade) de seu desejo<sup>6</sup>. A sequência poderia, então, ser resumida da seguinte forma. Assim, o que realmente aconteceria seria como:

1. Inveja (desejo pelo que o outro tem ou deseja, parece desejar ou poderia desejar)
2. Ciúme (medo de perder o objeto para o rival). Isso é desencadeado simultaneamente com o desejo
3. Ressentimento/ódio
4. Esquecendo o objeto
5. Destruição do objeto ou do rival (ou pelo menos a intenção de prejudicar o rival, inclusive prejudicando a si mesmo. Esta fase corresponde à derrota da razão e à vitória da paixão, ou melhor, a razão está inteiramente ao serviço da paixão destrutiva)



6. Outro cenário possível é a união de rivais contra terceiros (bode expiatório)

Em outras palavras, o caráter indeterminável da *mimese*, seu poder e seu perigo vêm do fato de que, em último lugar, todo desejo (de ter) sendo desejo de ser, a seguinte gradação é sempre possível sem ser necessária:

O sujeito pode desejar: *fazer como* o modelo; cobiçar um *objeto idêntico* ao objeto do modelo. Este é uma fonte do desejo bem conhecido do marketing; desejar *objetos pessoais*; querer ser *como* o modelo (desejar sua aparência) desejar *o próprio ser* do modelo. Neste último caso, estamos nos estágios superiores da mediação interna. O sofrimento e a violência moral (e possivelmente física) são os mais intensos. Pois, em última análise, é o modelo fascinante que continua a ser o único obstáculo ao sujeito.<sup>7</sup>

O desejo mimético (e a rivalidade mimética que ele implica) é inseparável, como vimos, dessa *deficiência ontológica* que caracteriza o sujeito humano. O sujeito é, de fato, fascinado por alguém que *parece* possuir um atributo que lhe parece faltar. Essa atenção seletiva isola esse atributo e lhe dá uma importância que não tem aos olhos de outro observador. Esse atributo (força, beleza, talento, etc.) transforma o modelo em um semideus aos olhos do sujeito, que se torna seu adorador, dotando-o de uma autossuficiência e autonomia que ele não possui.

No entanto, não é necessário dar ao desejo mimético uma dimensão tão existencial ou psicológica. Vamos ilustrar o mecanismo e a sequência que ele gera a partir de uma cena banal da vida cotidiana. Duas crianças estão brincando com seus respectivos brinquedos. De repente, um deles abandona o seu e cobiça aquilo que está com o outro. Este último começa a desejar o brinquedo no qual ele mostrou um interesse moderado. Ambos agora o desejam ainda mais, pois cada um demonstra interesse no brinquedo. Essa *mimese de apropriação* corresponde ao contágio da inveja (desejo pelo que o outro possui) e do ciúme (medo de perder o objeto *em benefício* do rival eventualmente manifestado por um gesto de retirar o objeto para si mesmo. Quanto mais enérgico for o gesto, mais o outro fará o mesmo, etc.).

O objeto então corre o risco de ser rasgado, jogado fora ou pisoteado para dar lugar ao puro confronto, a *mimese do antagonista*. De agora em diante, é o rival que é imitado como um *obstáculo fascinante*.

Um adulto chega e age como um mediador externo que, por causa da idade, autoridade, etc., não está envolvido na luta dos dois. Ele faz as seguintes perguntas:

– *Quem o viu primeiro? Esta questão sobre a anterioridade do desejo*

*E as duas crianças respondem, simultaneamente:*

*Eu! cada um apontando seu dedo indicador para si mesmo.*

*O adulto continua:*

*Quem começou a briga?*

*Ele! respondem as crianças em coro, apontando na direção do outro e continuando a imitar-se na acusação, desta vez.*

O invariante por trás desta sequência de fenômenos é, naturalmente, a imitação. Um dos interesses da teoria mimética é mostrar o caráter infantil das brigas adultas.

A concepção mimética do desejo permite compreender por que, às vezes com toda a sinceridade, indivíduos, grupos ou nações sempre dizem que estão em *segundo* lugar no processo de violência (“foi ele quem começou») e sempre em primeiro lugar na escolha do objeto: (“fui eu quem viu/desejou primeiro”). Contrasta, é claro, com uma visão linear e espontânea do desejo em relação à concepção de um sujeito autônomo. Porque o ser humano “sofre” de uma “carência ontológica”, isto é, de uma falta de ser constitutiva, ele precisa de um modelo para direcionar seu desejo e dizer-lhe, ou mostrar-lhe, que tal objeto é desejável. Em um contexto de mediação interna, o modelo que nos orienta torna-se automaticamente um obstáculo para a aquisição do objeto.

É, portanto, possível repensar a noção de espontaneidade, tão cara ao sujeito ocidental. Seguindo o psiquiatra Jean-Michel Oughourlian (2007), poderíamos dizer que a espontaneidade é o que acredita proceder de “si mesmo”, mas que se faz no *esquecimento*<sup>8</sup> da sugestão e, portanto, da imitação. Dito de outra forma, o sentimento de autonomia do sujeito (a crença na anterioridade, originalidade, propriedade, autenticidade do “seu” desejo) implica e pressupõe o *esquecimento* da injunção heterônoma.

Mas a não aceitação por parte do sujeito da sua radical dependência radical das sugestões heterônomas leva-o a colocar em prática todo tipo de estratégias, incluindo a da *indiferença*. O sujeito não deve mostrar que está fascinado pelo *outro*, que está preocupado em atrair a atenção do outro ou que é afetado pelas críticas do outro. Fazer isso seria tornar-se vulnerável e perderia, justamente, o que ele procura: tornar-se fascinante aos olhos do outro, dar essa aparente autossuficiência. É nisso que a indiferença ou o narcisismo se tornam *pseudo*-indiferença e *pseudo*-narcisismo<sup>9</sup> na teoria mimética.

Trata-se de uma tensão poderosa e formidável que mantém, na modernidade, os sujeitos divididos entre um anseio de autonomia, no sentido de autossuficiência, e uma preocupação inquieta e fascinada com o outro. Em outras palavras, para eu deseje o objeto, os outros devem desejá-lo (inveja), mas se os outros o desejam, então o objeto pode escapar de mim, então eu tenho medo de perdê-lo para o rival (ciúme). A atenção do sujeito, portanto, oscila constantemente do objeto para o rival, do rival para o objeto.

A teoria mimética que emergiu da literatura comparada e da antropologia é hoje singularmente reforçada pelo trabalho em neurologia

realizado pelas equipes de Giacomo Rizzolati e Vittorio Gallese, da Universidade de Parma. A descoberta fortuita de neurônios-espelho em meados dos anos de 1990 representa um avanço considerável na compreensão dos fenômenos miméticos e do papel importante que eles desempenham nos seres humanos.

Proponho aqui um resumo destas pesquisas antes de retornar ao curso do raciocínio. O objetivo deste desvio é mostrar que a *mimese* (um fenômeno relacional por excelência) encontra sua contrapartida na atividade neural de seres humanos. Trata-se também de mostrar que a *simulação interna da intenção do outro* não é uma escolha: é automática, constante, involuntária assim que dois sujeitos, pelo menos, estejam em contato. Isso tem consequências importantes para conceber os agentes de campo como espelhos (mais ou menos distorcidos) uns para os outros.

## NEURÔNIOS-ESPELHO: UMA PROVA EXPERIMENTAL DA MIMESE?

Quando, em 1995, Giacomo Rizzolati, Leonardo Fogassi e Vittorio Gallese procuraram entender os mecanismos neurológicos em ação quando um macaco agarra um objeto, eles não tinham ideia de que descobririam uma nova classe de neurônios. Os neurônios que eles identificaram têm a propriedade de descarregar não só quando o macaco agarra o objeto, mas também quando, sem fazer algum gesto, ele observa outros indivíduos (macaco ou humano) realizarem uma ação semelhante.

Os três pesquisadores resumem essa propriedade da seguinte forma: as células cerebrais, chamadas neurônios-espelho, refletem o mundo exterior – elas são ativadas quando executamos uma ação e quando observamos alguém executá-la (RIZZOLATI; FOGASSI; GALLESE, 2007).

Vittorio Gallese explica:

Descobrimos no cérebro de macacos uma classe de neurônios pré-motores que descarregam não apenas quando o macaco executa ações manuais direcionadas por metas como pegar objetos, mas também, quando observa outros indivíduos (macacos ou humanos) realizando ações similares. Nós os chamamos de neurônios-espelho. A observação da ação faz com que o observador ative automaticamente o mesmo mecanismo neural acionado pela execução da ação. (RIZZOLATI; FOGASSI; GALLESE, 2007)<sup>10</sup>

Essa descoberta inicialmente incomodou a equipe de pesquisa a ponto de fazê-los duvidar de tal possibilidade. Em seguida, o experimento foi repetido em outros tipos de ação e não apenas com a observação da ação: os neurônios-espelho audiovisuais podem ser acionados pela execução e observação da ação, mas também pelo som produzido por essa mesma ação (KOHLENER *et al.*, 2002).

Essas descobertas levam Jean-Michel Oughourlian (2007) a afirmar que “a imitação, que diz respeito à aparência, à disposição de imitar a ação do outro que observamos, não é opcional ou aleatória: é neurológica, automática e obrigatória” (OUGHOURLIAN, 2007, p. 166). Este ponto é reforçado pela seguinte observação: durante os experimentos envolvendo a apreensão de um objeto por um macaco, esses neurônios-espelho das áreas motora e pré-motora não descarregam antes do movimento feito por um *não-humano* ou um *não-animal*: um braço de alavanca automático, por exemplo, pegando um alimento não fará com que os neurônios-espelho do macaco sejam ativados.

Vittorio Gallese acredita, portanto, que a imitação não é apenas sobre gestos, mas realmente sobre *intenção*, em outras palavras, sobre o desejo. É, portanto, a própria intenção de um gesto que já é imitado pelo autor deste gesto. É isso que torna possível saber para onde o outro “quer ir”. Esta importante visão é reforçada pela experiência de Andrew Meltzoff:

Em um primeiro experimento, um pesquisador mostrou à crianças com cerca de dezoito meses de idade como ele tentou remover a extremidade de um mini haltere infantil. Em vez de completar a ação, ele fingiu que não podia remover a extremidade do brinquedo. Assim, as crianças, nunca viram a representação exata do objetivo da ação. Utilizando diferentes grupos de controle, os pesquisadores notaram que as crianças tinham compreendido o propósito da ação (removendo a extremidade do mini haltere) e que estavam imitando essa intenção do pesquisador e não o que eles realmente tinham visto. As crianças, portanto, imitam não uma representação, mas um objetivo, um propósito [...]. Claramente, as crianças podem entender nossos objetivos, mesmo que não consigamos alcançá-los. Eles escolhem imitar o que queríamos fazer, em vez do que não conseguimos alcançar. (MELTZOFF; DECETY, 2003, p. 496)

Ampliando as conclusões, Vittorio Gallese (2004) afirma que a descoberta dessa classe de neurônios mostra empiricamente que os primatas desenvolveram uma convivência filogenética fundamental:

Nossos cérebros, e os de outros primatas, parecem ter desenvolvido um mecanismo funcional básico, a simulação integrada que nos dá uma visão experiencial de outras mentes: a capacidade de compartilhar o conteúdo fenomenal das relações intencionais dos outros por meio de bases neurais compartilhadas produz uma relação intencional. Ao fundir as intenções dos outros com as do observador, produz essa qualidade particular de familiaridade que temos com outros indivíduos. Isso é o que significa ter empatia. Por meio de um estado neural compartilhado em dois corpos diferentes – dois cérebros – que, no entanto, obedecem às mesmas regras morfofuncionais, *o outro objetal se torna um outro eu*.

Em um simpósio realizado em Stanford em abril de 2007, Vittorio Gallese declarou em uma comunicação pessoal com J. M. Oughourlian (2007, p. 175)

[...] que o sistema de espelho reage e responde ainda mais nitidamente se, no gesto ou na intenção percebida, entra uma *dimensão competitiva*. Os neurônios-espelho dos dois macacos crepitam intensamente se tiverem que competir um com o outro pela mordida do alimento que lhes é oferecido.

Todas essas observações e muitas outras<sup>11</sup> atestam uma capacidade biológica e, portanto, natural de *empatia*, no sentido de uma faculdade neutra e automática<sup>12</sup> de sentir o que os outros sentem, de se conectar com o outro e de imitá-lo. Quando falta essa habilidade, justamente por uma atividade reduzida desses neurônios-espelho, as consequências são imensas no aprendizado da linguagem, dos sentimentos, etc.<sup>13</sup>

Essa capacidade de empatia é o pré-requisito necessário para que os dois protagonistas de uma relação desempenhem o duplo papel de *ator e espectador*.

Considere um sujeito que admira um modelo. A essas posições, os papéis de espectador e de ator são atribuídos espontaneamente (em ordem). Entretanto, a abordagem mimética requer que seja atribuído também ao sujeito um papel de ator e ao modelo um papel de espectador. Este último é de fato um espectador do comportamento (isto é, da ação) de admiração do qual ele pode ser o objeto por parte do sujeito. Ele o observa olhar para ele e, portanto, é *afetado* pelo olhar admirador do sujeito. Se isso se refletir nele por uma segurança, uma autoconfiança redobrada (caráter geralmente atribuído à autonomia e à autossuficiência), só reforçará o comportamento de admiração por parte do sujeito. Há, portanto, um jogo de substituições e projeções mútuas e instantâneas possibilitado por nossa grande capacidade de empatia. Dessa capacidade empática surge a *simpatia*, da qual, por sua vez, pode surgir a paixão e a inveja.

Esse desvio pelo papel da imitação na socialização, no que faz com que um ser humano se torne tal através da mediação dos outros, a tal ponto que o eu psicológico é radicalmente dependente do outro e do Outro e que “o egocentrismo é inseparável do altero centrismo” (GIRARD, 2008, p. 56) me pareceu necessário para mostrar a insuficiência de uma concepção do homem como um ser racional e de necessidades (o que, em ambos os casos, tem o mérito de preservar uma concepção linear do vínculo entre o sujeito e o objeto). As consequências epistemológicas, existenciais e práticas disso são suficientemente importantes, me parece, para serem levadas em conta e permite o questionamento da concepção, dominando o corpus teórico do desenvolvimento sustentável, do ser humano como um ser de necessidades que ele procura satisfazer racionalmente por uma articulação ótima dos meios e dos fins que ele livremente estabeleceria.

Depois desse desvio pela neurologia<sup>14</sup>, desejo agora aprofundar a noção de rivalidade mimética que logicamente decorre do desejo mimético e que, espero, nos ajudará a compreender melhor a lógica do campo estudado.

## A RIVALIDADE MIMÉTICA

Uma noção complementar que decorre diretamente do que acaba de ser dito é a de *rivalidade mimética*, que pode ser comparada à dupla mediação. Essa noção me parece fundamental para lançar luz sobre a dinâmica do campo local do desenvolvimento sustentável.

A rivalidade pode ser jogada (e começar) no nível interpessoal e se estender ao nível coletivo pela interação de afinidades, obrigações tradicionais, redes de solidariedade, parentesco, clãs, etc. Ela é inseparável de uma dinâmica geral de *indiferenciação*. Quanto mais os agentes competem, mais as diferenças entre eles tendem a desaparecer. Quanto mais as diferenças desaparecem, mais a rivalidade se torna exacerbada e mais os rivais tendem a ver diferenças entre eles, onde um observador externo vê cada vez menos. Os objetos desaparecem, ficam em segundo plano ou são destruídos e logo é o grupo que ameaça se autodestruir.

Dois cenários são então possíveis: ou o processo vai até o seu “fim” e o grupo se fragmenta, porque não há mais autoridade legítima, atuando como um obstáculo que transcende os agentes. Ou uma dinâmica de convergência da violência coletiva sobre uma minoria ou um indivíduo é posta em prática e este é o mecanismo da vítima. A rivalidade mimética mina as relações sociais e constitui um grande obstáculo para alcançar objetivos que, aparentemente, seriam do interesse de todos. Este é um ponto essencial: de muitas maneiras, a dinâmica da rivalidade mimética se opõe a uma lógica de interesse. A lógica do interesse também faz parte do que busca preservar a integridade do objeto e do agente que o deseja. A rivalidade mimética, como vimos muitas vezes, é capaz de produzir formas de violência de tal forma que o objeto é esquecido (em favor da atenção voltada exclusivamente para o rival) ou destruído (para evitar que o rival o desfrute). Uma vez que o tipo de relação baseada na rivalidade se tornou estrutural e racionalmente organizada (economia), é do interesse de todos que o “jogo” continue, mesmo que essa dinâmica seja *contra* o interesse de todos... *a longo prazo*.

### Rivalidade e especulação

A intensidade que a rivalidade assume nas relações humanas e o lugar que ela ocupa nelas só são possíveis porque as relações humanas têm a característica de serem *especulares*. É uma característica fundamental da consciência humana que é concebida aqui como fundamentalmente enraizada no outro ou no Outro, como vimos na seção sobre psicologia interindividual ou quando os neurônios-espelho foram mencionados.

A estrutura especular das relações humanas consiste em uma captura recíproca da atenção dos sujeitos, permitindo a interpretação e antecipação das *intenções* dos outros. Há, de fato, especulação quando os atores reunidos em torno de um problema não têm possibilidade de recorrer a qualquer transcendência capaz de quebrar esse jogo de espelhos<sup>15</sup>, no qual a (antecipação do que acredito ser a) intenção do outro e a ação deste último, bem como (a *antecipação do que o outro acredita ser*) minha intenção e minha ação estão presas em um jogo de reflexões sem fim. No desejo mimético, o espelho é a visão do outro sobre o bem que um adquire ou deseja adquirir.

Mas essa situação objetiva de especulação não parece ser nem fortuita, nem especificamente moderna. É, de acordo com David Hume (1739b), uma característica da mente humana:

Em geral, podemos notar que as mentes dos homens são espelhos uns dos outros, não apenas porque refletem as emoções de cada um, mas também porque esses raios de paixões, sentimentos e opiniões podem, muitas vezes, ser refletidos e podem ser alterados por graus insensíveis. Assim, o prazer que um homem rico obtém de suas posses, sendo projetado sobre o espectador, causa prazer e estima neste último, sentimentos esse que, novamente, sendo percebidos pelo possuidor, tornam-se nele objetos de simpatia, aumentando seu prazer e, sendo mais uma vez refletidos, tornam-se a nova base de prazer e estima no espectador. Há certamente uma satisfação original da riqueza, derivada do poder que ela dá para desfrutar de todos os prazeres da vida, e, como é sua própria natureza e essência, ela deve ser a fonte primária de todas as paixões que fluem dela. Uma das mais consideráveis é a do amor e da estima dos outros, paixão que, portanto, vem da simpatia com o prazer do possuidor. Mas o possuidor também tem uma satisfação secundária da riqueza que surge do amor e da estima que ele adquire através dela; e essa satisfação nada mais é do que um segundo reflexo do prazer original que vem dele. Essa segunda satisfação, ou vaidade, é a razão pela qual a riqueza tem uma reputação tão boa e por que a desejamos para nós mesmos ou a estimamos nos outros. Esta é, portanto, um terceiro salto do prazer original, após o qual se torna difícil distinguir as imagens e as reflexões por causa de seu enfraquecimento e sua confusão.

Em nível prático, essa dimensão especular das relações levanta a questão da *decisão* em seus aspectos éticos e pragmáticos. Como diz Jean-Pierre Dupuy (1992, p. 51. grifos do autor):

Qualquer problema de decisão com pelo menos dois agentes envolve um fenômeno de *especulação*, cada um tendo que pensar sobre o que o outro pensa sobre o que ele mesmo pensa, etc. Um tipo de equilíbrio corresponde

a uma maneira de *cortar* em algum lugar essa regressão potencialmente infinita.

Se a especulação é uma característica das relações humanas, os modos modernos de governança assumem novas formas em comparação com outros contextos sociais, culturais e históricos que recorreriam, em particular, a procedimentos relativos ao sagrado e encontrariam neles a exterioridade legítima para *encurtar* a dinâmica especular.

A capacidade imitativa (mimética) dá ao ser humano uma vantagem considerável quando se trata de aprendizagem. No entanto, o que Girard descobriu (ou pelo menos teorizou) foi o potencial conflituoso da imitação: quando os homens imitam uns aos outros na apropriação de objetos (apontando-os uns para os outros), a rivalidade e a violência surgem automaticamente.

## O MECANISMO VITIMADOR

Se podemos admitir facilmente que uma sociedade não pode viver sem definir limites, a questão clássica da filosofia política e da antropologia é saber como o *primeiro* limite foi estabelecido. Assim que se tenta responder a essa pergunta, rapidamente nos deparamos com paradoxos como:

O estabelecimento de um acordo, de um contrato, pressupõe a existência de uma língua. Se as pessoas concordassem com o significado das palavras, isso pressuporia que elas estavam se comunicando umas com as outras e que já tinham uma linguagem comum. Mas como a própria língua é uma convenção, o problema permanece. O contrato e o acordo, longe de fundar a sociedade, são por ele pressupostos, porque, de fato, como podemos concordar com os termos do contrato sem antes ter estabelecido o significado das palavras que compõem os referidos termos?

Com base na teoria mimética, proponho a seguinte hipótese para tentar resolver esse paradoxo. O mecanismo de vítima, que não precisa de qualquer coordenação ou coordenador, é o produtor de um primeiro acordo. Só precisa da imitação recíproca de agentes entre si para “se posicionar”. A oposição de todos contra todos é subitamente seguida pela unanimidade de todos contra um. O mecanismo de vítima, quando é um assassinato fundador, fornece, portanto, numa sociedade arcaica, o modelo de comportamento coletivo (ritual de sacrifício) que será repetido para “prevenir ou curar” situações de crise subsequentes: decisões, convenções, arbitragem, enterros, chegada de um estranho, casamento, conflitos, etc.<sup>16</sup> Todos estes rituais de sacrifício assumirão então mil formas diferentes: desde as mais concretas às mais simbólicas. Na antropologia mimética, o mecanismo de vítima desempenha um papel fundamental no processo de hominização e assumirá formas singulares (sacrifícios) que distinguirão o *homo sapiens* de outros hominídeos.

A primatologia contemporânea nos diz que o mecanismo de vítima é difundido em chimpanzés e macacos. Seus efeitos catárticos sobre as



tensões internas são evidentes, como observado muitas vezes por Frans de Waal (2002), um dos melhores especialistas da disciplina.

Considere uma colônia de chimpanzés furiosos: um deles começa a rosnar para o recinto de leopardos vizinhos. Isso leva a numerosas reconciliações dentro do grupo, depois que todos se juntaram aos grunhidos em coro. [...] Em uma colônia de macacos de cauda longa, dois machos rivais atacam sua própria imagem refletida na piscina. Isso causa uma liberação da tensão. (WAAL, 2002, p. 66)

F. De Waal (2002, p. 67) comenta:

A necessidade de um inimigo comum pode ser tão grande que um substituto é fabricado.

Nos chimpanzés, dois rivais descarregaram sua tensão perseguindo um indivíduo de nível inferior.

E mais adiante: “Uma grande tensão gerada pelo medo do conflito foi exposta, à maneira típica dos macacos, em um *bode expiatório*” (WAAL, 2002, p. 308).

Ele também faz uma observação sobre a função (ou efeito) das hierarquias no grupo:

A hierarquia formal pode ser concebida como um meio de manter a coesão apesar da rivalidade; a hierarquia masculina canaliza a agressividade em direções previsíveis e unifica os rivais. (WAAL, 2002, p. 84)

Há, portanto, a presença de tal mecanismo em espécies não-humanas, mas relacionadas com a nossa. A hipótese da teoria mimética sobre esse assunto é que, nos seres humanos, a imitação e a rivalidade são tão intensas que as hierarquias formais (*padrões de dominância*) não são mais suficientes para *conter* a violência interna e as crises. O mecanismo de vítima, portanto, ocupa um lugar importante, vital para o grupo.

Esse mecanismo é uma consequência direta da rivalidade mimética. Ele nos permite pensar na transição entre dois níveis. Ou seja, a transição para outro nível de complexidade com propriedades emergentes (VARELA, 1979). Esse mecanismo de vítima nos permite pensar sobre a gênese da religião que, do ponto de vista antropológico, não é nem mais nem menos do que o nascimento da cultura.

Na abordagem antropológica do sagrado proposta pela teoria mimética, o sagrado é violência hipostasiado, reificado, que se coloca fora de si mesmo através do sacrifício. O sacrifício é o gesto pelo qual a vítima unanimemente condenada à morte é endeusada. De fato, esse assassinato produz um apaziguamento verdadeiramente *sobre-humano*. Como o grupo é incapaz de encontrar a paz por conta própria, dilacerado como está por rivalidades internas, o prodigioso efeito catártico desta matança confere poderes divinos à vítima. Ela se torna algo diferente do que era antes da morte. Ela se torna uma entidade com poderes excepcionais,

mas mantém os vestígios de sua matança. Muitas divindades ou heróis místicos exibem sinais de vitimização e lesão, ou têm características distorcidas pela dor da matança.<sup>17</sup> É este gesto fundador que estaria na origem das instituições humanas. O sacrifício seria, portanto, a repetição, simbolização, interpretação de um evento real e espontâneo que poderia servir de matriz ou modelo para todas as situações geradoras de tensão (ou suscetíveis de gerá-la). Pode ser utilizado para fins preventivos ou curativos.

O bode expiatório é, portanto, aquele que, por um fenômeno de agregação de grupos locais contra ele, cristaliza todas as tensões geradas pelos conflitos internos e intergrupais.

Embora sejam de naturezas muito diferentes, as hierarquias funcionais de nossos parentes hominídeos e as hierarquias humanas de tipo religioso (nas sociedades tradicionais) assim como os comportamentos simbólicos associados a elas cumprem, do ponto de vista etológico e antropológico, a mesma função, a de reduzir o risco de rivalidade.

Assim, podemos conceber uma *cultura* como a coleção (no sentido de acumulação e de memórias) de uma sucessão de crises e de sua resolução pelo mecanismo da vítima. O pensamento religioso pode ser formulado da seguinte forma: “Agora que a paz voltou, para não desencadear a ira de Deus tal, no futuro, não diremos mais tal ou tal palavra, não faremos mais tal ou tal gesto, não cobiçaremos mais tal ou tal objeto, etc.”). Desta forma, seriam criadas proibições e obrigações para evitar que a crise violenta ressurgisse. As proibições e obrigações podem então parecer infundadas depois, na medida em que o contexto em que elas apareceram foi esquecido.

Em apoio a esta tese, tomarei o exemplo do ritual da *trittoa*. Os restos de esqueletos de animais estranhamente arranjados, desenterrados por arqueólogos na ilha de Thássos (Grécia) testemunham um ritual de compromisso grego usado para firmar um contrato. Dominique Mulliez (2007), diretor da Escola Francesa de Atenas, expõe em um artigo a maneira pela qual fizemos um juramento nesta região do mundo em torno do século IV a.C. Mulliez (2007) e sua equipe descobriram, no canto nordeste de Ágora, três esqueletos de animais machos dispostos no fundo de um poço: um touro, um leitão e um carneiro. O número de vítimas, bem como as espécies identificadas, ilustram um conjunto particular: uma *trittoa*.

De acordo com os textos gregos, Mulliez (2007) nos diz que tal conjunto era prática comum em um ambiente de sacrifício com consumo de carne, em honra de um deus ou um herói. Homero menciona uma *trittoa* em homenagem a Poseidon. O historiador Diodoro da Sicília afirma que tal sacrifício foi realizado em homenagem a um dos heróis mais reverenciados da Grécia antiga, Hércules. É também durante a *prestação de juramento* que os textos mencionam a *trittoa*. O autor argumenta que o rito prenuncia o que espera os perjúrios:

Pacto, contrato, juramento comprometem as pessoas no mesmo grau de obrigação ou representam diferentes formas de compromisso entre duas pessoas ou duas comunidades: recorrem, portanto, à mesma encenação para evocar o destino que aguarda o perjúrio, o traidor ou o desertor [...]

Por fim, o autor amplia as conclusões: “a diversidade das práticas testemunha um pano de fundo comum de ritos que acompanham qualquer forma de engajamento no Mediterrâneo Oriental”. (MULLIEZ, 2007, p. 55)

Em outras palavras, o mecanismo da vítima produz uma *fronteira*, uma definição entre o que é e o que *não é*, o que é aceitável e o que não é. O mesmo raciocínio se aplica à definição das palavras, à nomenclatura das coisas e à formulação dos limites entre o que é e o que não é um comportamento admissível. Pode-se supor que esse mecanismo (inicialmente espontâneo) será deliberadamente repetido em uma forma ritual (sacrifício) e, depois, legal, para resolver e decidir<sup>18</sup> o que é por natureza indeterminável. A partir daí, quem transgredir um limite, misturando o eu e o não-eu, correrá o risco de sofrer o destino (ou um de seus avatares simbólicos) do animal sacrificado.

Por exemplo, a divisão de terras em todas as sociedades do mundo é uma questão sensível de honra, vida e morte, como evidenciado por inúmeras monografias etnológicas. Para ilustrar isso, gostaria de usar um exemplo que pode parecer distante do caso brasileiro, mas que deve ter parecido próximo o suficiente do cineasta Walter Salles para que ele decida encená-lo no contexto do Nordeste.<sup>19</sup>

Em países mediterrânicos como a Albânia, antigos códigos de honra, como o Kanun, cujos elementos semelhantes são encontrados na Grécia, declaram que quando dois homens entram em conflito por terra e um deles é morto, no local onde ele cai, é erguido um monte de pedras que agora delimita a terra *para sempre*. O Kanun afirma que quem mover a pedra deve ser amaldiçoado. Pode-se dizer assim que *ela contém* a violência em ambos os sentidos da palavra: no sentido de que ela é estabelecida pela violência, tendo o efeito de impedir seu desencadeamento ou sua repetição ao longo do tempo na forma de uma vingança.

Além disso, durante a demarcação, quando as pedras são colocadas, é costume ter o número máximo de anciãos presentes, bem como o maior número possível de jovens e crianças para que os limites permaneçam bem nas memórias. Podemos assim dizer que a demarcação de pedra, o *limite*, contém a multidão no duplo sentido de conter. Ela impede que a multidão se apodere da terra de maneira desordenada e é um símbolo da multidão. Ela *toma o lugar* da multidão. Como diz o Kanun: “A pedra da fronteira tem testemunhas por trás”<sup>20</sup>.

Para a teoria mimética, nas sociedades tradicionais, é o sagrado (mito, rito, proibições, obrigações), que contém a violência no duplo sentido de *conter* (DUPUY, 2009): através do sacrifício que canaliza e expulsa a violência interna à comunidade através do assassinato de uma vítima inocente incapaz de vingança. Ela então se torna a divindade da comunidade. O sacrifício ritual é então usado para evitar rivalidades quando elas ameaçam o grupo ou como um remédio para acabar com elas (sempre temporariamente), realizando uma catarse social e mantendo a divindade longe do grupo. Para Grant Allen (1897, p. 10-11), “os deuses são criações humanas pela imolação das vítimas”. Girard, nos dá, assim, novos elementos para resolver essa intuição enigmática do etnólogo canadense.

O mecanismo da vítima pode, portanto, assumir três formas: uma forma espontânea (linchamento de uma vítima por uma multidão), uma forma ritual (o sacrifício), que literalmente constitui a *decisão* que o grupo não pode tomar ou a solução que ele é incapaz de dar a si mesmo. E, finalmente, uma forma jurídica. Nesse caso, o sacrifício se emancipa de sua matriz especificamente religiosa para assumir uma dimensão mais política e judicial quando as condições históricas levam à criação de um Estado de direito. Quando uma dinâmica especular está em operação, o uso do mecanismo da vítima em suas três formas teria sido sempre a norma. A hipótese do mecanismo da vítima sustenta que os paradoxos inerentes a todas as relações humanas (definidos em termos de paradoxos miméticos) só são resolvidos pela convergência de toda violência predominante em uma comunidade sobre um indivíduo, um elemento, um terceiro humano, animal ou simbólico. O mecanismo da vítima também tem uma estrutura fractal. Encontra-se em todos os níveis de organização social. Ele estrutura identidades pessoais e coletivas contra terceiros, pondo assim um fim temporário à discórdia ou garantindo a estabilidade de um campo.

Obviamente, as formas pelas quais o mecanismo da vítima é expresso não têm mais muito a ver com as formas arcaicas<sup>21</sup>. Mas o que importa aqui é a *função* que desempenha ou o *efeito* que produz. De repente, o “mal” (que não se encontra, nessa abordagem, como espero ter mostrado, em qualquer um dos sujeitos – ou agentes – mas no *tipo de relação* que eles ligam entre si), é subitamente localizado, isolado e expulso, se não fisicamente, pelo menos simbolicamente e logicamente. De fato, o agente que foi incluído na lista negra desta forma poderá entrar em um jogo negativo com seus acusadores e incorporar a caricatura que terá sido feita dele. Se levarmos a lógica um passo adiante e mudarmos os critérios, *todos os agentes* podem se tornar, nos discursos, por sua vez, “bode expiatório” do campo ou subcampo específico.

Em outras palavras (e para resumir o que acabou de ser dito), o mecanismo da vítima sempre “viria” para resolver o caráter fundamentalmente paradoxal de qualquer relacionamento humano.

Assim como não vemos que nosso desejo é copiado do desejo do outro, não vemos que nossas identidades são estruturadas pelo mecanismo da vítima. Mas se isso é verdade para a maioria das sociedades, o Ocidente escapa, parcialmente, mas significativamente, dessa regra. Nunca se falou tanto em “bode expiatório” como hoje, mas esta expressão assumiu agora o significado de “vítima inocente, injustamente perseguida”.

## O LOUCO LEGADO DO CRISTIANISMO: A ASCENÇÃO DAS QUESTÕES DAS VÍTIMAS

No contexto da teoria mimética, como vimos, o mecanismo da vítima está na base da religião arcaica. O mito seria, portanto, a narrativa truncada e tendenciosa de uma crise vivida por uma comunidade que teria encontrado sua resolução “graças” ao mecanismo da vítima.

Esse mecanismo, como vimos, é muito eficaz e, portanto, gera uma ilusão muito poderosa e socialmente “benéfica”. Sua formidável eficácia psico-sociológica, por causa de suas propriedades catárticas, a torna legítima aos olhos da comunidade e confere à vítima seu duplo *status*. Ela deve ser muito má por ter causado tantos danos e muito benéfica e poderosa para ser capaz de restaurar a ordem!

A proposta de Girard (ousada para alguns, escandalosa ou absurda para outros) consiste em dizer que os Evangelhos são os únicos textos que entendem claramente todos esses fenômenos e os desconstroem. Eles seriam os únicos a mostrar a *inocência radical* da vítima, uma vez que a narrativa da crise e do sacrifício da vítima (neste caso, Jesus) não é mais feita, como no caso do mito, pela comunidade unanimemente reconciliada às custas da vítima (e que acredita – ou está convencida – sinceramente da culpa desta última), *mas por aqueles que viveram com ela* (os discípulos) e que podem assim testemunhar a sua inocência radical (GIRARD, 1978, p. 287).

Para Girard, o Antigo Testamento é um longo caminho para sair do sacrifício violento do outro que culmina no Novo Testamento e, em particular, nos Evangelhos, numa total desconstrução e numa denúncia radical do sacrifício do outro, consentindo, se necessário, sua abnegação. O que está aqui em jogo e que nos preocupa é, portanto, o seguinte ponto: os Evangelhos seriam textos de profundidade antropológica insuspeitada por uma modernidade que é, no entanto, herdeira deles e que carregam em si o reconhecimento do *estatuto da vítima*. O indivíduo pode estar certo contra uma multidão que está sob a ilusão. Um lento e profundo processo de *desvalorização* está, portanto, em andamento há dois milênios, com o Iluminismo, as Revoluções Europeias, as Declarações Universais, as constituições das democracias modernas em geral, etc. Esses textos minariam gradualmente a eficácia reconciliadora e regenerativa do sacrifício e trabalhariam para revelar o mecanismo sem conhecê-lo ou

explicá-lo claramente e produziriam efeitos paradoxais ao garantir a todos o direito de não serem tomados como bode expiatório de seu grupo.

De acordo com Girard, se esse profundo processo de *desvalorização* continua lenta, mas profundamente, é porque a Bíblia e, em particular, os evangelhos se apresentam como um mito (eles têm a estrutura), mas ao mesmo tempo são exatamente o oposto (por sua mensagem de denúncia do mecanismo da vítima). Esses textos são, portanto, sempre susceptíveis de serem usados de forma sacrificial, mas carregam dentro de si os fermentos da desconstrução e da desvalorização, incluindo, oh ironia, contra os maus usos que o cristianismo histórico fez deles. Isso faz Robert Hamerton-Kelly dizer que os evangelhos são textos que põem um fim a todas as religiões, incluindo a religião cristã<sup>22</sup>

A Revelação, portanto, começou por “minar” todo o edifício sacrificial das sociedades antigas a partir de dentro, e depois continuou (e continuaria) impedindo a reforma das religiões arcaicas com os sacrifícios que isso implica. A modernidade vê, assim, a reforma das *ressacralizações* (DUPUY, 2009) secundárias, mas que acabam entrando em crise (o Estado, o mercado, etc.). Assim, a crítica radical do mecanismo sacrificial, que constitui o texto evangélico, significa que nenhuma civilização jamais reconheceu o *status* de vítima tanto quanto a sociedade ocidental contemporânea. (GIRARD, 1995)

De agora em diante, sendo revelada a contingência de qualquer hierarquia<sup>23</sup>, o mundo só pode entrar em um vasto processo de indiferenciação (de apagar as diferenças). Como diz Dupuy (1982, p. 173), “a modernidade é igualitária e não hierárquica, porque a igualdade é o seu único horizonte.”

O estatuto de vítima, portanto, nunca foi tão reconhecido e cobiçado como nas nossas sociedades, mas o paradoxo da modernidade é fazer desse reconhecimento uma nova questão de rivalidade. Assim, se antigamente o bode expiatório era aquele a quem era atribuída a responsabilidade da calamidade, da desordem, da crise, vendo nele aquele que, transgredindo este ou aquele limite, havia desencadeado a raiva ou o ciúme desta ou daquela divindade, hoje, em muitos casos, o bode expiatório é aquele a quem é atribuída a responsabilidade de uma má gestão de crise, ou seja, pela falta de *cuidados às vítimas*.

Essa lenta revelação de mecanismos sacrificiais ou, em termos teológicos, este lento desdobramento da “Revelação” não resolve, naturalmente, o problema da violência. Pode-se dizer: muito pelo contrário! Se os homens sempre foram capazes de encontrar à sombra do sagrado os meios para se protegerem da sua própria violência (sendo o sagrado a sua própria violência exteriorizada), a dessacralização, se nos diz a verdade dos coletivos humanos (a inocência radical das vítimas) deixa os homens desamparados perante o seu próprio poder.

Além das controvérsias, das polêmicas e dos mal-entendidos associados a ela, a teoria mimética nos convida a pensar na ambivalência radical da

imitação em nossos campos e para nossos respectivos objetos: condição *sine qua non* de transmissão cultural e aprendizagem, ela é de interesse primordial para a antropologia cultural. Fonte de conflitos perigosos e contagiosos quando se trata de aquisição (apropriação), ela é de interesse primordial para a antropologia política.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. Poética IV. *In*: OUGHOURLIAN, Jean-Michel. **Genèse du désir**. Paris: Carnets Nord, 2007.
- DAPRETTO, Mirella; DAVIES, Mari S.; PFEIFER, Jennifer H.; SCOTT, Ashley A.; SIGMAN, Marian; BOOKHEIMER, Susan Y.; IACOBONI, Marco. Understanding emotions in others: mirror neuron dysfunction in children with autism spectrum disorders. *Nat Neurosci*, [s.l.], n. 9, p. 28-30, 2006. <https://doi.org/10.1038/nn1611>
- DUPUY, Jean-Pierre. **Introduction à la logique des phénomènes collectifs**. Paris: Ellipses, 1992.
- DUPUY, Jean-Pierre. **Ordres et Désordres**. Paris: Seuil, 1982.
- ELIAS, Norbert. **La Civilisation des Mœurs**. Paris: Calmann-Lévy, 1973.
- ELIAS, Norbert. **La dynamique de l'Occident**. Paris: Calmann-Lévy, 1975.
- GALLESE, Vittorio. **Intentional attunement**. The mirror neuron system and its role in interpersonal relations. 2004. Disponível em: [https://www.academia.edu/2207384/Intentional\\_attunement\\_The\\_mirror\\_neuron\\_system\\_and\\_its\\_role\\_in\\_interpersonal\\_relations](https://www.academia.edu/2207384/Intentional_attunement_The_mirror_neuron_system_and_its_role_in_interpersonal_relations). Acesso em: 29 dez. 2022.
- GALLESE, Vittorio. **La mise en phase intentionnelle**. Le système miroir et son rôle dans les relations interpersonnelles. [2012]. Disponível em: <http://www.interdisciplines.org/mirror/papers/1/version/fr>. Acesso em: 12 abr. 2012.
- GIRARD, René. **Anorexie et désir mimétique**. Paris: éditions de l'Herne, 2008.
- GIRARD, René. **Des choses cachées depuis la fondation du monde**. Paris: Grasset, 1978.
- GIRARD, René. **La Violence et le Sacré**. Paris: Grasset, 1972. [Versão brasileira: A violência e o sagrado. São Paulo: Editora UNESP, 1990.]
- GIRARD, René. **Le bouc-émissaire**. Paris: Grasset, 1982.
- GIRARD, René. **Mensonge romantique et vérité romanesque**. Paris: Grasset, 1961.
- GIRARD, René. **Quand ces choses commenceront**. Paris: Arléa, 1995.

GIRARD, René; BURKERT Walter; ROSALDO, Renato; SMITH Jonathan. **Sanglantes origins**. Paris: Flammarion, 2010.

GJEÇOV, Shtjefën. **Kanuni I Lekë Dukagjinit – The code of Lekë Dukagjini**. New York: Gjonlekaj Pub Co, 1989.

HUME, David. “De l’entendement”. *In: **Traité de la nature humaine***. Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux (1739). Trad. Philippe Folliot, 2006. v. 1. Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume\\_david/traite\\_nature\\_hum\\_t1/traite\\_nature\\_hum\\_t1.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t1/traite_nature_hum_t1.html). Acesso em: 29 dez. 2022.

HUME, David. “Des passions”. *In: **Traité de la nature humaine***. Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux (1739). Trad. Philippe Folliot, 2006. v. 2. Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume\\_david/traite\\_nature\\_hum\\_t2/traite\\_nature\\_hum\\_t2.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/traite_nature_hum_t2/traite_nature_hum_t2.html). Acesso em: 29 dez. 2022.

KADARE, Ismail. **Avril brisé**. Paris: Fayard, 1983.

KOHLER, Evelyne; KEYSERS, Christian; UMILTÀ, M. Alessandra; FOGASSI, Leonardo; GALLESE, Vittorio; RIZZOLATTI, Giacomo. Hearingsounds, understanding actions: Action representation in mirror neurons. **Sciences**, [s.l.], v. 297, n. 5582, p. 846-848, ago. 2002. Disponível em: <http://www.sciencemag.org/cgi/content/abstract/297/5582/846>. Acesso em: 29 dez. 2022.

MELTZOFF, Andrew; DECETY, Jean. “What imitation tells us about social cognition: a rapprochement between developmental psychology and cognitive neuroscience”. **Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci**, [s.l.], v. 358, n. 1431, p. 491-500, mar. 2003.

MULLIEZ, Dominique. “La trittoia, un rituel d’engagement grec”. **Pour la Science**, Paris, n. 360, out. 2007. [edição *on-line*]

OUGHOURLIAN, Jean-Michel. **Genèse du désir**. Paris: Carnets Nord, 2007.

OUGHOURLIAN, Jean-Michel. **Un mime nommé désir**. Paris: Seuil, 1982.

RAMACHANDRAN, Vilayanur; OBERMAN, Lindsay. “Les miroirs brisés de l’autisme”. **Pour la Science**, Paris, n. 351, jan. 2007. [edição *on-line*]

RIZZOLATI, Giacomo; GALLESE, Vittorio; FOGASSI, Leonardo. “Les neurones miroirs”. **Pour la Science**, Paris, n. 351, jan. 2007. [edição *on-line*]

ROGERS, Carl. **Le développement de la personne**. Paris: Dunod, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Rousseau juge de Jean Jacques**. Dialogues. Premier dialogue. D’après le manuscrit de M. Rousseau, laissé entre les mains de M. Brooke Boothby. [S.l.]: Gale ECCO; Print Editions, 2010.



VARELA, Francisco. **Principles of Biological Autonomy**. New York: Elsevier Science Ltd., 1979.

WAAL, Franz de. **De la réconciliation chez les primates**. Paris: Flammarion, 2002.

### Ludovic Aubin

*ludaubin@gmail.com*

Ludovic Aubin é Doutor em sociologia pelo IEDES – Université de Paris I – Panthéon Sorbonne. Atua como capacitador e facilitador com profissionais de diferentes áreas (Administração, Saúde, Educação, Social) desde 2003 e ministra cursos e seminários na França e no Brasil sobre Prevenção e Gestão de conflitos.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5535-2204>

### NOTAS

- <sup>1</sup> Seu primeiro ensaio, *Mensonge romantique et vérité romanesque* é um livro de crítica literária baseado num método comparativo.
- <sup>2</sup> Sobre o esnobismo e sua dimensão mimética, ver Girard (1961), capítulo IX – *Les mondes proustiens*.
- <sup>3</sup> Note-se que a mediação externa *contém*, em potencial, rivalidade. Ela o bloqueia e, ao mesmo tempo, o tem dentro de si. Em Dom Quixote, encontramos um conto, o *Curieux impertinent*, que ilustra perfeitamente os paradoxos da mediação interna.
- <sup>4</sup> De acordo com o princípio que ficou famoso pela Escola de Palo Alto: “não se pode não comunicar”.
- <sup>5</sup> Trata-se, portanto, aqui de pseudo-indiferença, na medida em que o sujeito finge. Irei desenvolver mais este ponto.
- <sup>6</sup> Concepção linear do desejo fundando a crença na autonomia do Ser, fundando o “mito” da modernidade...
- <sup>7</sup> Pude observar isso convivendo em um universo feminino em Fosfato na comunidade Santa Eufrásia. A relação triangular Ivani/Irmã Anna/Irmã Rosário poderia muito bem ser interpretada em termos da teoria mimética.
- <sup>8</sup> O *esquecimento* é uma noção central da psicologia interpessoal. É ele quem está na origem desse sentimento de autonomia e, portanto, da mitologia de um Eu autônomo.
- <sup>9</sup> Eu distingo aqui a indiferença *fungida* em relação ao rival, ao sujeito, ao espectador ou ao pretendente cuja admiração é cobijada da indiferença em relação ao terceiro, manifestação de um desinteresse em relação ao seu destino.
- <sup>10</sup> Ver Gallese (2004).
- <sup>11</sup> Ver Gallese (2004).
- <sup>12</sup> Devemos distinguir dois tipos de empatia: a empatia não intencional, automática, um pré-requisito para qualquer relacionamento, afetiva e

emocionalmente neutra da empatia rogeriana, intencional, cultivada, benevolente, com objetivos terapêuticos e transformadores. Ver Rogers (2005).

- <sup>13</sup> Estes resultados são uma hipótese promissora para a explicação de certas formas de autismo e esquizofrenia. Ver Dapretto *et al.* (2006) e Ramachandran e Oberman (2007).
- <sup>14</sup> A sociologia, é claro, não precisa esperar por evidências experimentais da neurociência para respaldar o que afirma. Parece-me, no entanto, que os neurônios-espelho constituem uma descoberta singular que traz “água ao moinho” de uma concepção mais complexa e nuançada do ser humano permitindo questionar o paradigma dominante e reducionista fazendo do cérebro uma hiperdesencarnada e *dessocializada* – máquina complexa e, portanto, tornando o sujeito humano um ser autossuficiente e isolado. A inteligência e a complexidade humanas são aqui o produto de mecanismos que não são nem puramente neurais nem puramente sociais. Essa abordagem considera o ser humano como um ser neurosocial.
- <sup>15</sup> Lembre-se que especular vem do substantivo *speculum* que significa espelho.
- <sup>16</sup> Em suma, todas as situações indecidíveis ou potencialmente causadoras de crises.
- <sup>17</sup> ver Girard (1972) capítulo *O Duplo Monstruoso*.
- <sup>18</sup> No sentido de decidir.
- <sup>19</sup> Quero falar do filme *Abril Despedaçado*, com Rodrigo Santoro, adaptado em 2001, por Walter Salles, do romance de Ismail Kadaré, *Avril brisé* (1983).
- <sup>20</sup> Ver Gjeçov (1989) Capítulo XIII, *Des limites*.
- <sup>21</sup> Um paralelo pode ser traçado entre a evolução das formas do mecanismo da vítima e do processo de civilização referido por Elias (1975) quando descreve a mudança de formas brutais (físicas) de violência para formas mais sutis de violência, isto é, no sentido de uma internalização da coerção e de uma desqualificação da violência física no Ocidente. O desporto moderno, originário da aristocracia britânica, refere-se à ritualização deste mecanismo de uma forma que desqualifica cada vez mais a violência física, mas cuja função ou efeito desejado é sempre *catártico*.
- <sup>22</sup> Consultar em [http://www.hamerton-kelly.com/talks/Apocalypse\\_of\\_the\\_Cross.html](http://www.hamerton-kelly.com/talks/Apocalypse_of_the_Cross.html). Esta reflexão é uma reminiscência da famosa fórmula de Marcel Gauchet em *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985: “O cristianismo é a religião de saída de todas as religiões.”
- <sup>23</sup> Lembre-se de que o significado primário da palavra grega *apocalypsis* é revelação, desvelamento.