

PODERÁ O BUDISMO SER UMA CIÊNCIA ANTI-SACRIFICIAL?

[FROM A PHILOSOPHICAL POINT OF VIEW, CAN THE BUDISM BE AN ANTI-SACRIFICIAL SCIENCE?]

Francisco Felizol Marques *
Universidade, Paisi

RESUMO: Tanto na tradição budista como no pensamento de Girard a ignorância e o desejo estão na base do sofrimento e da violência. A tradição budista coloca a ignorância, de que nada existe em si e por si, *avydia*, como causa de todos os sofrimentos ao gerar uma cadeia de desejo / aversão que nos leva a uma prisão desejante de objecto em objecto. A perspectiva girardiana coloca na origem da violência a ignorância do nosso desejo mimético. O sujeito ignora que, longe de ser livre, autónomo e diferenciado como lhe reza a “mentira romântica”, só deseja e quer por imitação de um modelo. Nem o sujeito existe livre por si, nem o objecto que julga livremente desejar. Enquanto este modelo vigorar, reagirá mais e mais violentamente às pretensões do sujeito; e mesmo que o sujeito ultrapasse seu modelo, buscará sofregamente outro e outro modelo, sempre condenada a uma insatisfação. Se a isto juntarmos a proximidade anti-sacrificial das duas perspectivas, patente na proximidade descritiva da roda do samsara e do tempo circular e sacrificial duma sociedade pagã, encontramos entre Girard e a tradição budista suficientes pontos comuns para um entendimento.

PALAVRAS-CHAVE: Girard; budismo; ignorância; desejo mimético; violência

ABSTRACT: Both on Buddhist tradition and René Girard’s thought ignorance and desire are on the basis of suffering and violence. The Buddhist tradition puts/takes ignorance, that nothing exists in and by itself, *avydia* as the cause of all sufferings because it generates a chain of desire / aversion that leads us to an imprisonment where we move from desiring an object to another. Girard’s perspective founds violence’s origin on the ignorance of our mimetic desire. The subject ignores that, far from being free, autonomous and differentiated, as the “romantic lie” prays, he only desires and wants by imitating a model. Neither the subject nor the object, which the subject freely thinks to desire, exist free for themselves. While this model prevails, he will react more and more violently to the claims of the subject; and even if the subject overtakes its model, he will greedily seek another and another model, always doomed to deception. If we add to this the proximity of the two anti-sacrificial perspectives, displayed on the descriptive closeness of the samsara’s wheel and the circular and sacrificial time of a pagan society, we find between Girard and the buddhist tradition enough common points for their mutual understanding.

KEYWORDS: Girard; Buddhism; ignorance; mimetic desire; violence

Advertência prévia: A especificidade e o ainda grande desconhecimento da obra de René Girard justificam que a parte final deste trabalho apresente um anexo onde se tentam sistematizar e clarificar resumidamente as suas principais ideias. Sugerimos ao leitor, não familiarizado com este autor, a sua leitura preliminar.

O peso fundamental que a tradição cristã, e mais particularmente a católica, tem

* Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Lisboa (Faculdade de Letras), Mestre em Filosofia e Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. m@ilto:ffelizol@gmail.com

no pensamento girardiano contribui para isolar ambos numa perspectiva quase totalizante. Se se puder realçar o papel de outras tradições religiosas na contenção da violência, pode abrir-se outra fissura para um diálogo inter-religioso, também ele promotor da paz. Pode assim contribuir-se para o reunir forças contra essa violência no centro das preocupações de Girard. Não deixando de apontar possíveis tensões, tenta este trabalho encontrar pontes de ligação entre o pensamento de Girard e a tradição budista.

As principais teses de Girard seguem num perturbador encadeamento causal que a partir de uma tese fundadora, o desejo humano mimético promotor da violência, passando pelo mecanismo do bode expiatório contentor dessa violência e por sua degradação na revelação cristã nos deixa numa bifurcação: ou imitar Cristo (ao mesmo tempo acelerador e refreador apocalíptico), o modelo ou mediador à justa distância ou o próximo (com catastróficas consequências) num tudo ou nada de tudo salvar ou perder. Será possível um outro mediador externo que não Cristo?

Em *Le Sacrifice* (2003), Girard admite uma postura anti-sacrificial extra-bíblica, reveladora da inocência da vítima. Nos textos dos Vedas (cuja ciência é ciência do mecanismo para Girard), Rig-Vedas e Brahmanas, a responsabilidade da violência já se muda da vítima para os perseguidores.

Na Índia védica existem já preocupações em atenuar os efeitos violentos do sacrifício, quer realizando-o quase à socapa, quer afogando a vítima para evitar sangue, quer pedindo perdão à vítimas antes da imolação (Girard, 2003, p.14)¹. Estas preocupações são já para Girard uma consciencialização anti-sacrificial. Além disso, nos Brahmanas, constantemente, o mesmo tema: a rivalidade entre os deuses e os asuras surgidos do sacrifício-criador de Prajâpati, apaziguador das rivalidades. Deuses e demónios disputam um sempre valioso e imparitilhável objecto material, terra, sol, lua, ou abstracto, como a voz ou a linguagem, que constituem sucessivos pretextos de disputa. Numa sequência simétrica, numa reciprocidade igualizadora dos dois grupos, vencem sempre e sucessivamente os deuses, por sempre um pouco melhores cumpridores sacrificiais do que os demónios (Girard, 2003, p.9). A cada vitória dos deuses, nova rivalidade mimética despoletada por novo desejo atirado a novo objecto, e igual desenlace sacrificialmente resolvido. Na indistinção mimética, que assim assemelha deuses e demónios, já se esperaria que Girard reconhecesse o frequente tema dos gémeos inimigos (Girard, 2003, pp.20-22). Faltam os demónios? Pois não falta aos deuses objectos-pretextos de disputa: disputam agora entre si os sacrifícios oferecidos pelos homens (Girard, 2003, p.24). Os Brahmanas, não reprovando esta livre e divina concorrência, sobrevalorizando o sacrifício face às vítimas (Girard, 2003, pp.25,28), já parecem ver no sacrifício um instrumento de gestão da violência, uma clara mas ainda incipiente visão anti-sacrificial na tradição védica tardia premonitória, para Girard, do misticismo dos Upanishads, e depois do budismo (Girard, 2003, p.64). Os Brahmanas apresentam inclusivamente uma sátira do sacrifício. Manu, o homem primordial, aceita todas propostas de sacrifício que, em seu nome, dois brâmanes (de culpa amenizada por serem demónios disfarçados) lhe propõem. Primeiro, o sacrifício dos seus vasos, depois seu touro, depois sua mulher. A intervenção de Indra, propondo o sacrifício dos dois diligentes brâmanes, impede o sacrifício da mulher. Para Girard, esta progressão incitada, cada vez mais custosa, é suficiente denúncia do interesse culposo dos brâmanes nos sacrifícios alheios que vão despojando os homens até à calamidade (Girard, 2003, pp.64,65). Esta ironia é mais um sinal desse despertar anti-sacrificial, podendo juntar-se a Micheé 6, 60 na importante e actual advertência para o tique auto-destrutivo de, em tempo de maior ineficácia sacrificial, amplificar em quantidade e qualidade as vítimas. É a ironia de o sacrifício, contentor porque concentrador da violência, tornando-se mais e mais violento, se transformar no que precisamente visa evitar (Girard, 2003, p.67)².

Relativamente à tradição budista, existe uma clara mentalidade anti-sacrificial logo pela ética de não causar sofrimento que, neste quadro, não é comprometida pelas

cicatrizes de antigas tradições sacrificiais entretanto ultrapassadas mas sobre as quais assentou. É o caso da protecção do espaço de meditação com oferendas a determinadas divindades as quais, ainda presas no dualismo, identificando-se com um território ou povo, garantem então, de troca, essa protecção. Outro resquício sacrificial concessivo no budismo (a lembrar aquele consciente sincretismo católico apontado às santificadas ex-divindades europeias e americanas ainda mediadoras de moeda sacrificial, numa paga pouco despaganizada, mas asseguradora de superficial conversão católica dos fiéis) está na conversão e domesticação das divindades locais tibetanas como protectores cerimoniais. Por fim, a necessidade presente na tradição budista de fazer circular energia mental para, desta circulação, provocar consciências mais despertas se pode considerar, numa visão girardiana, um desenvolvimento simbólico, ainda que já completamente destituído de seu carácter catártico, daquela necessidade sacrificial de fazer circular o sangue, exteriorizar a violência³. O interdito de matar homem ou animal, nunca exceptuado mesmo em ambiente ritual, chegaria para confirmar a postura anti-sacrificial budista que todos estes resquícios sacrificiais, simbolicamente amenizados, confirmam.

Ou a velha leitura ocidental do budismo como visando uma extinção do ser, ou a sua militância assumidamente católica fazem Girard não prestar devida atenção ao budismo. Porém, para lá da perspectiva anti-sacrificial, encontram-se no seu pensamento muitos outros pontos de contacto com o pensamento de Girard.

A primeira tese de Girard, já comparada ao vértice de uma pirâmide invertida na qual assentam todas as outras teses, constrói-se em torno de uma antropologia do desejo, da imitação e da violência e sua camuflagem da qual facilmente se encontram profundos ecos no budismo.

A percepção de Buda, no 11º acontecimento, ao fim dos 7 x 7 dias de meditação, como sendo a ignorância o motor das intermináveis (daí o 7 x 7) mortes e renascimentos, é visão partilhada por Girard. Há uma similaridade na forma como as duas perspectivas abordam o sofrimento ou a violência que aqui, sem perigo de abuso, se poderão equiparar. A tradição budista põe como primeira causa a ignorância de que nada existe em si e por si, geradora de uma cadeia de desejo / aversão, a qual sempre resulta em sofrimento; este, intensificando a nossa ignorância, prende-nos numa roda de objecto desejado para objecto desejado, de vida para vida, mimeticamente repetida⁴. Para Girard, o desejo mimético (inscrito geneticamente nos homens e mesmo nos animais) é a causa primeira; é o imitar, sempre ignoradamente desejo de imitar (desde logo comprometedor da visão egocêntrica ocidental) que gera no homem um sofrimento sublimado em violência auto-destrutiva⁵. Embora o enfoque girardiano esteja no desejo mimético, podemos dizer que é também a sua ignorância inconsciente que preserva ao longo da nossa vida, de cultura para cultura, este sofrimento, esta violência. Mas para melhor precisão podemos identificar no pensamento de Girard dois tipos de ignorância. A ignorância do mimetismo que, repetimos, faz cair o homem na violência, *la mesonge romantique*, e a ignorância do mecanismo expiatório, qual, porque concentrador da violência, permite ao homem uma sobrevivência sempre sofrida e circular até à revelação de Cristo na cruz.

Para a tradição budista nada existe autonomamente por si, sujeitos e objectos são vazios (*sunya*) de substancialidade, de essência, só existem numa mútua e flutuante relacionalidade (Ram-Prasad, 2005, p.25-26). Pois pelo desejo mimético (e a ignorância deste também a isto contribui), Girard retira aos homens sua identidade. Se o eu no budismo é uma etiqueta, o eu moderno racional e autónomo, que mais autómato o torna, em Girard também o é. A primeira ignorância vinda da sua primeira tese, pode articular-se directamente com a ignorância budista, onde não reconhecer a não identidade própria é causa de desejos e sofrimentos. Ambas as ignorâncias assentam na suposição de que algo existe em si e por si, numa ilusão: um dito eu considerando-se separado, diferente dos outros eus, quando é um fluxo de estados físicos e psíquicos, julga desejar livre e autonomamente, quando flui a desejar, um dito objecto que julga

ser diferenciado, insubstituível de desejo; uma identificação ilusória, já de si iludida, mais se ilude julgando desejar uma entificação ilusória; um imaginado eu põe-se a objectivar, imagina fabricar um mundo – imaginário; ainda mais uma vez: um sujeito, que o não é, constrói-se por desejo, que o não é, a um objecto que o não é. Quando o ocidente se pôs a crer que todas os seres são substâncias, poucos passos faltavam para se pôr a crer na autonomia e mais tarde racionalidade autónoma de todos os eus, erguendo o mito do indivíduo. Pois o próprio eu não passa de uma sujeitada objectivação. Ambas as perspectivas apontam o engano de um eu ente substancial, permanente, autónomo, livre, em favor de um desenganado e despesoalizado entre-ser pessoano⁶ ou qualquer coisa de intermédio (Mário de Sá Carneiro), insuportavelmente impessoal entre vários entes, imerso no grande entre oceânico, atlante informe de fluxos e correntes, oxidante do grande mito solar ocidental e acidentalmente racional. Em ambas, a luz da verdade racional, razia de separar, depõe-se, cai no oceano; em ambas, a verdade segue a fluir no oceano. A própria perspectiva budista da contínua transição de fluxos mentais só discretamente percebidos pelo entre (já de si uma violência) encontra o seu paralelo girardiano: para o dito sujeito, na transição de modelos desejados que continuamente ignorados pelo entre desejante lhe conferem uma máscara de ser, lhe fazem da vida uma festa mascarada; para sujeito e modelo, na transição de estados de acção / reacção que, em mimetismo, e mais em violência mimética, cinematograficamente os igualizam em dois entes indistintos e desejantes. Em ambas as denúncias da ignorância, repita-se à exaustão, nem aquele eu se diferencia dos outros, nem o seu desejo é livre; é condicionado (ou modelado) por um objecto que sequer existe em si. Na ignorância girardiana, o dito eu ignora o que deseja, o que ali julga existir em si para ele; julgando desejar um objecto, é o modelo o seu verdadeiro objecto. Objecto e modelo objecto não existem em si, são irrelevantes porque infinitamente substituíveis por novo objecto, por novo modelo, mal julgando alcançar o seu intento, a insatisfação (sofrimento) se instale. Budista e mimeticamente, nem esse eu, nem seu desejo, nem seu objecto de desejo são diferenciados; a indiferença que vácuo ou mimeticamente os cobre não os deixa também existir em si e por si.

Não havendo nem quem, nem o que desejar, as duas perspectivas convergem nas consequências desse desejo ilusório. Também as duas ignorâncias, ou pelo apego ao objecto ou pelo apego ao modelo, conduzem ao império do meu, à procura do eu procurando fazer de tudo meu; em ambas, convicto da minha etiqueta “eu”, penso confirmá-la pela apropriação, pelo meu. A crença no eu in-divíduo organiza o mundo em interesses in-dividuais, em eu possessivo, em (m)eu que, assim pretendido seguro, permanente ou coraçudo in-divisível se julga eternizar (a forma geométrica, regular, das cidades utópicas deixa poucas dúvidas acerca desta tentativa de regular o tempo, de eternizar); isto prolonga a prisão do prazer em apego-aversão, faz dos ditos in-divíduos solitudes sem saudade, meras extensões das 4 funções reptilianas que assim se expandem à vida política, económica, social.

A sôfrega superstição das entidades ilude-nos, de arrastão, como identidades. Mais desejo, mais (m)eu, mais se empareda o ente, mais se muralha a id-entidade e o sofrimento, diz o budismo, mais se causa violência quando todas essas muralhas inevitavelmente se entre-chocarem, acrescenta Girard. O apego voraz, o apego ao apego de que a tradição budista fala, está muito próximo do desejo mimético. Preso, condenado a rodar nesse tragar tudo a mim, a fazer de tudo (m)eu, gero uma reciprocidade violenta. Mesmo quando julgamos separar o id da entidade, o nosso esforço de entificação nos desilude. A querer perpetuar-me perpetuo o sofrimento⁷.

À insatisfação em forma de riqueza, poder, fama, sempre um alcançar fruidor se desfaz, nunca satisfaz. Preso pelo jugo à carroça, o burro concentrado na vã cenoura esforça-se em vão. Roda a roda, perpetua-se a prisão; sukha revela-se dukha; sempre. Isto é meu, o meu fim é a minha felicidade, que individual, hermética como eu, pede preservação face ao outro, sempre ameaça de desapropriação. Que a não dualidade assusta, mais e mais chafurdo na dualidade, possuo, torno o objecto, o outro, meu. É a

dinâmica do sofrimento que, pela ignorância, o desejo acende sem se apagar provocando uma interminável corrida de objecto em objecto; ganha-se uma desilusão breve até com novo objecto se iludir, voltando reforçado o sofrimento, os desejos e aversões na forma de novas expectativas e angústias; mais combustível para o perpetuar de um círculo interminável. O medo do escuro faz a criança cair nas trevas. Por medo, só vê identidades, descontinuidades, diferenças que fossiliza de fossa em inter-valo até lhe chegar a solidão; então, por medo, só vê oposições, faz da violência uma continuidade. Desprovidos de lugar, nenhum lugar nos serve; procuramos ser alguém, procuramos distinção, procuramos auto-identificação, desejamos auto-reconhecimento, vemos esta auto-projecção espelhada no outro; identificando-nos com isto e aquilo, este e aqueloutro; mais desilusão, mais ilusão. Dificilmente o desejo poderá deixar de ser também mimético na visão budista.

A teoria mimética a pretender ver aqui a raiz de toda a violência subscreve toda esta visão; todos imitando todos e todos repetindo este caminho iludido de desilusões, eternizamos o sofrimento, o conflito, a violência. Pouco importa se esse desejo ávido a saltitar iludido de objecto em objecto, de desilusão em desilusão saltita de modelo em modelo. Em ambas as perspectivas, o saltitar vai, em última consequência, de violência em violência. Em ambas, toda esta auto-centrada sede de existência se revela primeiro medo, depois violência, sempre fonte de não existência. Em ambas uma dinâmica viciosa do sofrimento ou violência se arrasta de mais desejo, mais repetição ou imitação, mais sofrimento ou violência. As 6 emoções fundamentais na tradição budista (desejo possessivo, orgulho, inveja, avareza ou avidez, ódio ou cólera) são inseparáveis desta dinâmica viciada da violência. E apece dizer que quando, na infância, Buda descobre chocado a cadeia alimentar em modo lagarta - ave - ave de rapina, descobre mais que a dor omnipresente no mundo, descobre a teia de violência ontológica que prende todos os seres. Pode detectar-se tanto na violência girardiana como no sofrimento budista uma fluidez que trespassa e retrespasa imaginadas fronteiras entitárias.

Se a tradição budista coloca a ignorância como causa primeira, o desejo não deixa também de ser causa do sofrimento. Embora se possa dizer que a dinâmica das 5 *kleshas* (ou aflições, que fazem sofrer incluindo: o desconhecimento, o egocentrismo, o apego aos objectos de prazer e ao prazer, a aversão à vida e o apego à morte) concorda em apontar a ignorância como a raiz do sofrimento e as duas primeiras lhe fazem directamente referência, as 3 últimas podem ser identificadas com o apego-desejo em forma de desejo ou aversão. Sendo a dinâmica das *Kleshas* universal, presente em todos os seres não despertos, por toda as suas vidas, podemos também aproximá-las do mimetismo universal em Girard.

Mas siga-se agora a esse desejo tão enfaixado como enfaixador dos *skandas*, feixes constituintes do individuo (muito simplificadaamente: o corpo, as sensações agradáveis ou desagradáveis, as percepções, as volições conscientes ou não e a sucessão contínua de pensamentos que implica a consciencialização dualista em sujeito e objecto). O 9º acontecimento, quando buda praticando ascese aceita arroz de uma pastora e os seus proto-seguidores (des)iludidos o abandonam, pode encarar-se como a sua rejeição do mau mimetismo conducente à rivalidade. Em termos Girardianos, Buda renuncia aqui à ascese do desejo⁸ que, negação do desejo, é mero instrumento do desejo, tem o mesmo (não) fim, o desejo. A pura negação é puramente formal, move-se na mesma clave do que pretende negar; o anti-moda é tão escravo da moda como o fanático da moda; os buracos da humilde manta de Diógenes deixam brilhar o seu orgulho; a rejeição de propriedade franciscana sublimada pode transformar-se em mera acumulação de méritos ou créditos espirituais (e de facto poderá mesmo estar na raiz do liberalismo económico e político ocidental como sugere Millbank (2012)⁹. Um recusar ascético ao desejo é outra sede; mera negação, é uma aversão que é outro apego. A ascese do desejo, mero meio do desejo, cheia de desejo também, não ascende para fora do desejo. O ascético, a negar o desejo, está cheio de desejo. Buda, entre os seus

discípulos, está demasiado próximo deles, pode atizar uma concorrência ascética. Nestas condições, rejeita ser continuador da ignorância, ser modelo propiciador duma fútil senão violenta concorrência. Naqueles grãos de arroz, os proto-discípulos de Buda vêem um prato de lentilhas. Para seus proto-discípulos, Buda perde sua primogenitura, cede à ascese do desejo, é modelo caído. Quando todas as emoções prazenteiras estão presas e são presas das negativas, torpor mental, ódio, cólera, avareza e avidez, orgulho, apego de si, até mesmo o que parece sair desta prisão, amor, compaixão, gratidão continua preso se, numa expectativa dualista (girard diria sacrificial), visa um desejo de retribuição, o desejo inconfessado do desejo ascético, que nos remete de novo a esse ego imaginado, a essa prisão.

E também as 4 tentações de buda são constante renúncia ao desejo nunca desligada de sua causa, a dualidade, a ignorância. Sucessivamente, Buda vence o desejo negativo, a aversão¹⁰, o medo, o desejo de preservação face aos monstros que o vêm atacar; vence o desejo na forma sexual, com mulheres de formas tentadoras que o tentam atizar; vence o desejo no atentar ao seu orgulho de casta¹¹; vence finalmente o desejo de reconhecimento, a detestável tentação de se atestar de testemunhas, preocupação que o testemunharia como não desperto. No fim, no despertar, novamente a indiferença de Buda ao desejo (não confundir perigosamente com o não desejo, desejo também), novamente a recusa do desejo ascético. A terra que, à falta de testemunhas, o narrador faz tremer, como esmagador testemunho (e infelizmente também esmagador da sua despreocupação com o testemunho que aqui faz sentido), bem poderá ser acrescido posterior, não vão mentes mais impressionáveis ganhar impressão de que a advertência de Mana se cumpre. Se a terra se tivesse deixado estar sem tremer, se ela se abstivesse desse reconhecimento, melhor validaria a indiferença de Buda ao desejo orgulhoso de reconhecimento.

A visão budista de que o desejo está por detrás de toda a nossa consciência sendo em último grau a nossa inconsciência, concorda então perfeitamente com Girard; e seria um mimetismo kármico (condição genética, mesmo, para Girard) que lhe permitiria sobreviver de vida para vida, de vela para vela, de geração em geração, de civilização em civilização.

Uma leitura mimética dos 12 elos da progressão interdependente resumem perfeitamente as relações que até aqui se procuraram estabelecer entre o pensamento de Girard e a tradição budista, permitindo-nos introduzir a segunda ignorância de Girard, a ignorância do mecanismo.

Essa roda, esse samsara, essas transições mentais inter e intra-vida de todos os seres poderão ler-se mimeticamente ou como um evoluído sistema sacrificial contentor da violência (sistema judicial infalível e inevitável que pune e remunera as acções de uma vida na forma de vida seguinte) ou como as transições circulares por que passa uma sociedade em período pré-revelação. Logo no eixo da roda, os 3 animais, os símbolos dos 3 factores fundamentais de *dukha*, porco ignorância, galo desejo avido e serpente aversão, o motor de todo o samsara exterior, podem interpretar-se como o motor repetido, mimético, de toda a cultura e mesmo do homem, para Girard: são estes factores que permitem o rodar cíclico das sociedades até seu rejuvenescimento em novo bode expiatório. Atentando agora no 2º elo, nota-se uma especial referência ao mimetismo. Inerente ao Samsara, a concepção de Karma tem desejo e tem repetição. A acção é presidida pelo desejo com determinadas consequências para o sujeito, que tenderá a repeti-la, a canalizá-la. Um inconsciente kármico, no fundo de nós, condenanos a uma repetição eterna de acções e inclinações, repulsões e atrações, soluções e problemas sendo notável como o desejo intenso de outras vidas melhor se projecta nas futuras. Inegável aqui nesta repetição a proximidade com esse mimetismo que inconscientemente nos forma e fada a formar o mundo à maneira da oleira do 2º elo. No fundo, é este mimetismo kármico que nos dá inconscientemente essa âncora de que julgamos precisar.

Não por acaso, a perspectiva budista aponta como os dois elos mais fracos,

possíveis de ser contrariados para uma libertação da roda, o 1º, apontado à ignorância, e o 8º, apontado ao desejo. Neste, no homem que se embriaga, o desejo é também desejo de repetição, desejo mimético, ao qual a renúncia pode impedir a apropriação e depois o renascimento. Mas no 1º elo, a cega que caminha com seu bastão, ataca-se directamente o problema, a raiz de tudo, extirpa-se o eu para se extirpar todo o (m)eu. Poderíamos dizer aqui que uma humanidade velha e cega caminha com o bastão do mecanismo expiatório (2ª ignorância identificada em Girard), bastão também ele mentiroso de lhe perpetuar uma realidade mentirosa (a 1ª ignorância que Girard denomina de romântica). Os dois elos mais fracos têm desejo, ignorância e mimetismo, os dois apontam directamente para as causas do sofrimento (ou violência) em Girard.

Estando a fissura possível no mundo dos humanos, único a partir do qual se pode atingir o despertar, o libertar, já foi esta circularidade interrompida na concepção de Girard pela revelação cristã do mecanismo. Antes disso, podemos dizer que a humanidade estaria algures entre o mundo dos espíritos ávidos de desejo que sua (não) satisfação mais queima e o mundo dos *asuras*, talvez nietzschianas e pessoalizadas “bestas sadias”, pejadas de tendências bélicas onde predomina pelo desejo mimético a inveja e a avidez. Esse mundo caído, esse mundo pré-revelação, fugia, pelo mecanismo assegurado de outra volta da roda, ao colapso. Cristo, ao revelar o mecanismo, tornou-o inoperável, a sociedade já não pode rejuvenescer noutra vida, com novos ritos, interditos e mitos, fundada numa nova divindade expiada. A revelação vem libertar a cega desse bastão, dessa fundação mentirosa, vem dar a liberdade com todos os perigos a ela inerentes.

Mas fazem a cega do 1º elo a cegueira (ignorância romântica do indivíduo) e o seu bastão (ignorância do mecanismo do bode expiatório)¹². Se se lhe retira a cegueira, a cega humanidade não aguenta a realidade, aferra-se a seu bastão, à maneira da alegoria da caverna. Se se lhe retira o bastão e se lhe pede que veja, à maneira de “levanta-te e anda”, a cega não aguenta sem bastão sucedâneo, aferra-se a sua cegueira, erra com ela, não quer ver. É o errar actual da humanidade pós-revelação para Girard.

Apontadas as possíveis pontes entre a ignorância, desejo e sofrimento (ou violência) nas duas tradições convém agora aprofundar uma importante diferença acabada de aflorar na descrição mimética do samsara. Das 4 grandes verdades do grande veículo, Girard não teria dificuldade em concordar na impermanência de todos os fenómenos e no sofrimento por detrás de todas as emoções. Mas só em parte aceitaria que nada existe em si e por si, tudo é vacuidade (*shunyata*), e discordaria totalmente numa paz proveniente da cessação das três últimas crenças, cessação impossível por constituinte do homem¹³, ou pelo menos da grande parte dos homens tornando este caminho impossível por exigente em demasia. Para Girard é impossível curar a cega de sua cegueira.

Girard tenderia a entificar a vacuidade com esse vazio por detrás do emparelhamento entre a cegueira com a vã vaidade do desejo, do desejo ontológico de apropriação com o desejo (que é também aversão porque é querer e não querer) de ser reconhecido como modelo, do querer ser imitado com o “não me imitem, não se ousem aproximar”. Não sendo estranhas as conotações de orgulho e vaidade com a cegueira que o homem tem de si, com a ignorância em que essa cegueira o afunda, até aqui a ilusão Girardiana não se afastaria muito da vacuidade budista. A mesma convergência se encontra quando a continuidade continente de tudo, a vacuidade que tudo (in)contém na tradição budista se pode aproximar em seu não ver diferenças numa igualdade imanente, vindo o sofrimento e a violência da cegueira, do ver diferenças.

Mas repete-se como a vacuidade em Girard seria sempre uma entificação, seria sempre preenchida pelo desejo mimético e pela violência que, em sua fluidez, correm a determinar todas as relações humanas. Aquela verdade última do budismo (do qual poderemos talvez considerar como vestígio aquele sopro vital que corre por todos os entre-seres) aproximável às tradições cristã e neo-platónica sem poder ser representada, expressa ou traduzida sem traição é trazida brutalmente por Girard na forma da

violência identificada com o sagrado. É a violência que toda a cultura, nela assente, procura camuflar desde os mitos passando pelas mitologias iluministas até ao pensamento contemporâneo. O desvelamento nirvânico, essa absentificadora desegomitificação essa desentificação libertadora do sofrimento que muito sofrimento pode implicar até lá (talvez se possa comparar, com lentes cristãs, a um “não penseis que vim trazer a paz mas a espada”), esse despertar para o entre-ser, para o ent(r)e como inter-relação em fluidez, esse despertar para a vacuidade, para a realidade como ela (não) é, como ela vai, extirpando assim o sofrimento e a violência, ajudaria se o considerasse possível. A sua antropologia radicalmente negativa não concebe que o homem se possa conceber sem modelo. Girard não acompanharia esse “remédio” budista de despessoalizar, tomá-lo-ia mesmo como veneno, por impossível à humanidade. Despessoalizar, só no sentido de afastar, transcendentalizar o modelo, colocá-lo a uma distância segura. O melhor mesmo é dar à cega um modelo externo ou inconscientemente recairá na imitação do próximo. Quando muito, Girard concederia utilidade à ética budista, a procurar beneficiar esse despertar, por um desentificar atenuador do mimetismo invencível. Mas o despertar possível seria sempre para ele um focar num modelo externo, numa *imitatio Christi* que na perspectiva budista seria o perpetuar da ilusão, uma refetichização. Uma visão reza que sem distinto dualismo se não pode sobreviver; a outra visão avisa que também esse dualismo, assim mais uma vez perpetuado, nos perpetua uma iludida e sofrida sobrevivência. Aqui as duas visões parecem inconciliáveis.

Mas a via do meio, entre o nada é, nihilismo desprendido, e o tudo é, essencialismo materialista, a terceira via fora dos pólos, reforçada pelo silêncio do buda, a resposta que não é sim nem não, a não resposta, facilmente seria identificada por Girard como uma sábia recusa do desejo ascético (ou desejo de apropriação budista) de que já tratámos, abstenção que se recusa votar a um dos partidos opostos e absolutizados¹⁴. Dada a pobreza dos nossos recursos linguísticos, faça-se novamente do ser um ir: como nessa vacuidade budista não deixa de ir uma teia emaranhada e complexa de relações que resiste a ser entificada, como a compaixão (*karuna*) budista¹⁵ se recusa a desprender do mundo que vai, pode talvez identificar-se na via do buda uma via modelo que pede para ser imitada. Dificilmente se pode deixar de encarar como modelo aquele *Bodhisattva* (ideal mais alto que o tendencialmente egoísta *Theravadins*¹⁶) proposto pelo *Mahayana* que continuamente (e logo, girardamente, se acrescentaria sacrificialmente) regressa ao mundo para ajudar a libertar da ignorância e do desejo os outros seres.

Perceber que os seres não existem em si e por si, perceber esta inter-dependência é ver a vacuidade do desejo que nos liga e renunciar ao desejo mas é algo bem mais exigente, bem menos exequível, do que adoptar um modelo à justa distância. Atente-se no buda jangada para transitar à outra margem onde, depois de transposta a travessia, se poderá a jangada destruir¹⁷; onde, assim o Buda visto e seguido, assim livres do desejo ignorante, podemos dispensar o modelo – mais do que a imprudência de se abandonar a jangada, Girard gritaria da imprudência de se chegar a terra.

Sim, que o estado de Buda vai entre e vai mesmo em nós, ainda que por despertar, numa irredutível imanência, repete-se, o budismo não deixa de propor um caminho, uma via. Girard tenderia a ver aqui uma proposta a pedir imitação, um modelo externo, um modelo transcendente onde o facto de poder haver inúmeros caminhos para um fim (ainda que para lá do modelo Buda) não perigaria a existência e exigência desse modelo.

A atitude, o comportamento modelo para a qual o Buda aponta, estaria patente nos 8 aspectos do caminho em três categorias com destaque para a disciplina ética que tanto na palavra (evitar mentir, caluniar, ofender e futilizar) como nas acções (não matar, roubar, proteger toda a vida) e na ética sexual (não violentar e de cultivar a abstinência)¹⁸ soariam a interditos de contenção do conflito. Muito para lá da ciência

destes interditos, repete-se como essa compaixão budista, incondicional, universal e irredutível à sabedoria, poderia também ser reveladora de modelo a seguir: que, depois de despertar, o desperto não desperte da preocupação com o sofrimento dos outros seres. E também naquela paciência budista de suportar sem violência a violência dos outros mas que em último grau é suportar a vacuidade (nova ligação entre violência e ignorância) tenderia Girard a ver a instauração de um mimetismo positivo, destruidor da cadeia de violência mimética.

Girard veria também no alertar budista para os perigos do desejo ascético, logo na meditação (tornar alguém demasiado auto-centrado), nova pista de caminho ou modelo convenientemente distante para evitar reciprocidade, violência. E, seguindo esta perspectiva, não espantaria que se esforçasse por ver nas últimas palavras de Buda que parecem renegar o fazer modelo, assim claro aviso contra o mimetismo, “sede a vossa própria luz, sede o vosso próprio refúgio, não procureis o refúgio fora de si, só assim vencereis as trevas”, paradoxalmente um indicar caminho, um indicar de modelo exterior. O Buda em nós estaria suficientemente distante para suscitar uma reciprocidade violenta¹⁹.

Dada a escassez de referências girardianas ao budismo, é forçoso insistir no que poderia ser uma visão girardiana sobre o budismo e uma resposta deste. Girard não deixaria de reparar que o caminho do Buda pressupõe uma circularidade, um fechar círculo, um regresso a essa natureza última no fundo de toda a construção humana, de onde o homem saiu. Alcançar a experiência de *shunyata*, ver essa vacuidade, essa ausência do que supúnhamos existir, poderia saber a um fazer da vacuidade remédio, na venenosa perspectiva ocidental. Girard tenderia a detectar um carácter sacrificial da vacuidade, um fármaco budista qual, tentando matar como *avidya*, (ignorância)²⁰ esta realidade, nos tentaria livrar do sofrimento e assim da violência? Não se deixando arrastar pela teia sacrificial que Girard costuma lançar a seus adversários, talvez a tradição budista lhe desse a provar do seu remédio, lhe respondesse com a também sua repetida resposta aos ataques de que é alvo; mais ou menos: eis essa apetência humana enganadora que tudo faz para encobrir a verdade, para enredar em sua mentira vigente, eis esse humano engano e reengano moderno, esse esforço de negação, confirmador como todos do que pretende negar, reforçador do jogo especulativo, causa de sofrimento e violência. Assim como Girard responde com sua panaceia, rotular de sacrificial o discurso de seus adversários, assim o budismo poderia, como já antevimos, rotular o discurso girardiano de reificador, entificador de *shunyata*. A vacuidade, não sendo a matança da realidade mas da realidade tal como nossa gagueira a vê, é variável difícil de integrar na equação girardiana, difícil de rotular como panaceia sacrificial.

O rótulo de sacrificial, apontado pela perspectiva girardiana equivaleria a acusar a tradição budista de perpetuar inconscientemente um discurso encobridor da verdade. O rótulo de sacrificial, recebido pela tradição budista, seria facilmente remetido a mais outro inconsciente espernear, outro “saber” reforçador, encobridor da *avidya*. Se, para Girard a verdade ficou revelada com a paixão deixando o mecanismo num coxo funcionar (permanecendo no entanto aquela primeira ignorância, ignorante do desejo mimético), todo o permanente esforço revelador do budismo não chega para desvelar a esmagadora maioria dos seres da *avidya* que neles eficazmente prossegue.

Voltamos a cair na mesma e fundamental diferença. Aquela igualdade primordial da qual somos emanações e para o budismo é intrascendentalizável, não se separa das formas e dos fenómenos, é exactamente o sagrado violento, informe e uniformizador que, Girard pretende expulsar, transcendentalizar numa entificação divina. Este ponto de cisão é inultrapassável nas duas visões. Se este inentificável se não entifica teisticamente em modelo, nesse deus-buda recusado pelo budismo, esse mergulhar na vacuidade não pode ser entendido no pensamento de Girard como transcendentalização. O “não tenho desejo, não tenho objecto, não tenho modelo” cairá para Girard num “desconheço que imito um modelo” com as referidas consequências.

Por outro lado, o budista veria nessa exigência de transcendentalização a

imposição de um modelo teísta externo, um reforço invertido dessa crença dualista do eu face ao mundo. Descendo pela teoria girardiana, poderia mesmo reencontrar naquela unanimidade de todos contra um no mecanismo expiatório novamente o mesmo: reforço invertido dessa crença dualista do eu face ao mundo, a tudo, a todos.

Na tradição budista, a convicção do eu face a eles, causa ignorada de todo o desejo, aversão, sofrimento, depois de resolvida pelo despertar, faz o nós, mas como um. Em Girard, pelo mecanismo, a convicção do nós contra ele, causa ignorante de todos os males, depois de violentamente resolvida, faz o nós; na melhor das hipóteses, dado o actual estado do mecanismo, a convicção de um nós face a um só modelo externo, Cristo, causa confessa de toda a ciência, depois de violentamente revelado, faria o nós.

Dito isto, regresse-se ao esforço de conciliação deste trabalho: tanto a tradição budista como o pensamento Girardiano heterodoxamente cristão se enquadram nas preocupações dessa época axial jaspersiana, nesse distanciamento ético que, permitindo-nos controlar as nossas tendências instintivamente violentas, nos passe de uma moral da proximidade (para girard sempre igualizadora, sempre violenta) a uma ética de distância, capaz de nos fazer desenvolver consideração por outros seres distantes (para girard só com a ajuda de um modelo externo).

As classificações ocidentais desconcertam-se a tentarem rotular o budismo. Se a sua ética, hierarquia, e tradição se podem encaixar como religiosas, falta-lhe um Deus e um fim (por um lado o despertar, ainda que com compaixão, não muda o mundo, muda a nossa visão ignorante do mundo²¹, por outro o fim da tradição budista é a libertação de qualquer fim) comprometendo o rótulo de religioso. Pannikar diria que só budismo é religioso na medida em que é ateu, apercebendo-se do teísmo como fetichização, idolatria (p.175). Talvez outro termo, se se quiser insistir na fetichização dos rótulos, seja mais apropriado para classificar a tradição budista. Claramente se percebe que sendo o caminho do mecanismo o perpetuar da ilusão, o caminho do Buda é matar a ilusão, mesmo no significado sacrificial a que o pensamento de Girard se poderia tentar a reduzi-lo. Girard concordaria que é a ilusão, o desconhecimento, a ignorância da violência que nos fazem sobreviver na violência. No sentido em que, revelando a ignorância e propondo em versão de verdade relativa um modelo externo, o Budismo nos revela e mostra como extinguir a violência, o pensamento budista pode e deve considerá-lo como uma ciência com a (des)vantagem de não ser teísta.

Este destronar do “monopólio científico” do cristianismo (o qual, com Deus e com fim, dificilmente se pode desgarrar do rótulo religioso) ajudaria a amenizar a tendência totalizante do pensamento girardiano e a dar-lhe uma melhor aceitação.

Anexo

Girard começa por desenvolver em *Mesonge Romantique et Vérité Romanesque* (1961) a tese de que à relação entre sujeito e objecto se tem de acrescentar um terceiro, o mediador ou modelo. Tendo ou desejando já o modelo um dado objecto, o sujeito passa também, por imitação, a desejá-lo. Apetites instintivos do homem não são desejo; o desejo é sempre mimético. E no triângulo mimético sujeito – modelo – objecto, o sujeito não pode, sem modelo, desejar objecto. Desejo e homem, desejo e desejante nascem desta triangularidade com duas modalidades consoante a distância do sujeito ao modelo. Entre o Amadis dos romances de cavalaria e o seu imitador D. Quixote há distância intransponível: se o modelo está suficientemente afastado (física, social ou intelectualmente) do sujeito para inviabilizar qualquer resposta, qualquer reciprocidade, tem-se uma pacífica mediação externa. Mas, se o modelo está suficientemente próximo do sujeito para lhe sentir primeiro o desejo de apropriação mimético e lhe poder depois responder, há reciprocidade na forma de oposição ao sujeito. Tem-se uma mediação interna²² onde modelo e sujeito estão suficientemente próximos para as suas esferas de possibilidade se interpenetrem. Depois do perceber e do responder à imitação pode

entrar-se num terceiro estágio onde a imitação desejante evolui a uma rivalidade mimética. Agora, também o modelo, de olhos no sujeito, se atíça ao objecto, imita o desejo de apropriação do sujeito, imita o sujeito; agora sujeito e modelo são declarados rivais em luta pelo objecto, cada vez mais próximos, miméticos e iguais em suas reacções violentas de olho por olho. Nesta relação espelho, progride a violência reciproca até os dois rivais se já não distinguirem e esse mútuo desejo de apropriação antes atirado de engano ao objecto se descobrir como mero pretexto, causa esquecida. Agora em aberta disputa, ambos querem derrotar, ultrapassar o rival modelo. Revela-se o verdadeiro desejo de apropriação que, apontado ao rival, é desejo de apropriação de ser, onde cada um, em luta pelo lugar do modelo, procurando ultrapassar o outro, quer, antropologicamente, numa logica antropofágica, apropriar-se do outro. Cada qual violentando na convicção de justa resposta a uma violência primeira do outro, cada qual mutuamente clamando em pleno combate sua diferença e identidade relativamente ao outro, mais inconscientemente cada qual a violência indefine e igualiza. O triângulo transforma-se em círculo de violência indistinta a dois; não perturbado, expandir-se-á por contágio mimético a toda uma sociedade, onde, caindo as diferenças, todos serão a uma vez sujeitos e modelos contra todos, iguais na violência indiferenciada. Modelo próximo é modelo contestável; imitar modelos mais internos e reais, imitar o próximo em vez do além, dos modelos externos e transcendentalizados, é contribuir para a igualização e depois violência gerais.

Esta tese luta contra a mentira de atribuir ao sujeito um desejar por si e depois umas mitificantes liberdade, independência, autonomia e racionalidade, luta contra a “mentira romântica” (cheia também de encandeamentos iluministas) predominantemente ocidental nos alicerces das concepções sociais, políticas e económicas dominantes. Pode-se acrescentar que a trindade jacobina, égalité, liberté, fraternité, repousa numa ignorância fundamental. Sim, somos iguais, mas porque o desejo nos aproxima e a violência efectiva e fraternalmente²³ nos igualiza. Não, não somos livres; não sabemos que desejar nem querer, desejamos por ver desejar ou querer, *invideo*, por imitação.

A segunda grande tese de Girard, o mecanismo do bode expiatório²⁴. Quando toda uma sociedade está diluída numa crise mimética, num todos contra todos, diz-se, em Girard, que o sagrado está entre os homens a contagiá-los com sua perigosidade violenta e indiferenciadora²⁵. Livrar agora a sociedade da auto-destruição, só pela manifestação do mecanismo: a violência mimética indiferenciadora e fraternizadora (é este o fado que Girard dá à *fraternité*), fazendo de todos os sujeitos semelhantes, todos gémeos contra todos, todos duplos, mediadores de todos, essa similitude violenta converge para uma unanimidade de todos contra um. Uma vítima é unanimemente considerada culpada de toda a desordem; a sua expulsão, por sua morte colectiva, substitui todos os duplos, modelos, gémeos inimigos, leva consigo todo o sagrado violento a evacuar. Na origem da nossa causalidade, está a culpa. Mesmo hoje a procurar causas, o homem quer culpa, quer responsável, quer culpado²⁶. Uma simples diferença que a exteriorize comedidamente aos olhos da comunidade que a faça boa condutora da violência²⁷ pode tornar-se marca de vítima, arbitrária certeza de culpa que como alucinogénio se propaga no palheiro da crise mimética até se formar uma unanimidade logo feita prova. Quando a unanimidade se faz assassina, a vítima morta une de facto a comunidade: a modo de violência vacina que concentrada em um salva todos os outros de sua violência, consegue-se este efeito próximo de placebo. A violência redescobre a sagrada ambivalência do *pharmakon* grego, do remédio que, descontrolado, é veneno, do bode expiatório, *pharmakon* humano, impuro e purificador, maléfico e benéfico, mortífero e salvador concentrado de todas as clássicas ambivalências do sagrado. Exteriorizado o sagrado maléfico no vitimar da vítima, exterioriza-se depois o sagrado benéfico na vítima já vitimada. A culpa maldita da desordem, é agora bendita fundadora da ordem. O bode, já expulso e expiado, mantém-se utilmente exterior, é transcendentalizado; repõem-se as distâncias e as diferenças,

repõe-se a mediação externa. A vítima expiatória, na base da hominização, funda o homem, funda a cultura, funda todas as instituições culturais. Estas, primordialmente mitos, interditos e ritos sacrificiais, são barragens e canalizações dessa violência líquida de se dar a toda a forma²⁸.

Nos mitos, a partir de um “no princípio era o caos” (muitas vezes simbolizado na peste contagiosa ou no dilúvio igualizador, ambos destruidores das diferenças e formas em sociedade, ambos sagrado caído na comunidade), narra-se, em versão dos perseguidores, uma crise mimética e sua resolução pela morte colectiva, mais ou menos encoberta, com bode expiatório. Qualquer discurso que encubra ignorando ou negando este crime primordial e fundador, seja ele filosófico, social, ou antropológico, é assim para Girard mítico e sacrificial.

Nos interditos, procura-se não imitar (contra-imitação condenada a jogar também na imitação) a vítima maldita. Constituem-se tabus e proibições, formas de separar e diferenciar potenciais rivalidades. Ajudando aqui a experiência de crises anteriores, evita-se o multiplicar o desejo sobre eventuais objectos potenciadores de discórdia. Para isto contribuem barreiras e divisões sociais, económicas e políticas. Exemplo imediato de interdito primitivo e universal, atirado a Levy-Strauss, é o tabu do incesto: interdite-se a todos o objecto sexual mais disponível, assim mais potenciador de lutas. Outro exemplo, nascido destes interditos negativos, é o sistema judicial moderno que, feito exterioridade entre os contendores, num só acto concentrado de vingança, trata de eliminar a propagação mimética da vingança, a reciprocidade da violência - o mesmo resultado que se obtém com uma vítima expiatória não vingável. Salvar uma sociedade da sua violência interna implica manter sempre formas de diferenciação social e de manutenção da mediação externa.

Nos ritos e sacrificios convoca-se ou imita-se controladamente a crise e sua resolução nessa vítima já divinizada. Perante toda a comunidade primitiva, procura-se unanimidade e coesão, em modo, tempo e lugar estritos não vá uma violência curativa transbordar conspurcando o universo em nova crise. Re-presenta-se, imita-se repete-se a violência fundadora, o mecanismo agora sobre uma vítima de substituição que, primeiro símbolo²⁹, progredirá de humana para animal e finalmente simbólica. O objectivo é, controlando a exteriorização das tensões violentas entretanto acumuladas pela comunidade, repetir ou renovar a coesão resultada da última crise, do último bode expiatório. Podem incluir-se nesta contenção sacrificial todos os espetáculos ou jogos de massas (ritualização da excepção em espaço, tempo e modo).

Fundados da vítima emissária, mitos, ritos e interditos ou barram directamente a violência, ou a canalizam controladamente. Muitas instituições partem daqui: os ritos de iniciação (repetição pessoalizada duma crise com “morte violenta” e renascimento com outro nome), a sacrificialidade do rei (ser intermédio ou ambivalente entre céu e terra), os ritos funerários e alimentares, o dom e contra-dom, as festas, a domesticação animal (ditada pela necessidade de vítimas substitutivas para os rituais). Toda a cultura acaba, para Girard, por remeter à vítima emissária.

Quando a diferença já se não mantém pelos mitos e interditos, quando os ritos sacrificiais, já desgastados e entupidos não escoam suficientemente a violência, o sagrado recai na sociedade; os modelos ficam próximos, o desejo mimético transporta nova crise mimética, só ultrapassável com novo bode expiatório, nova fundação cultural. A história e cultura humanas são um progredir espiralado pela ciclicidade das vítimas expiatórias, sendo que entre estas se encontra uma periodicidade ou ciclicidade ritual com vítimas de substituição progressivamente menos eficazes – até essa vítima fundadora perder sua transcendência, se perder como modelo externo divinizado e se ter de partir para um novo grande culpado, uma nova vítima expiatória, um novo Deus. Esta necrologia dos inocentes é a história até à morte de Cristo.

Terceira grande tese de Girard³⁰: desde o Genesis onde Deus castiga Caim pelo inocente Abel³¹ e o protege o inocente José, seguindo, entre outro exemplos, por Job (a pedir a um Deus que lhe confirme a inocência) e pelo 4º canto do servidor de Jahve no

2º livro de Isaías, até aos Evangelhos e ainda mais até à paixão, a Bíblia inova com um discurso conscientemente anti-mítico e anti-sacrificial, proclama a inocência e a humanidade do bode expiatório, desmitifica-o e desmistifica-o, não o diviniza. Esta postura reveladora culmina nas palavras, acções e morte de Cristo repudiadoras da violência; mesmo a violência que a violência do mecanismo personificado em Satã e repellido nas tentações, visa combater, mentindo, dando o inocente como culpado³². E para além de se repudiar o mecanismo, repudia-se o mimetismo violento e indiferenciador do olho por olho na nova proposta de dar a outra face. Cristo revela o mecanismo expiatório não só em palavras³³, mas na sua paixão que verdadeiramente ilustra o verbo. Esta é a revelação cristã. Depois de entrar triunfalmente em Jerusalém, formar-se-á contra ele uma unanimidade mimética tão poderosa que o deixará isolado, longe dos apóstolos e até triplamente negado por Pedro conforme sua anterior previsão. Contra a unanimidade, sempre inocente, sempre a considerar-se inocente, Jesus aceita ser bode expiatório – mas para revelar, para denunciar o mecanismo. A linguagem sacrificial e religiosa que percorre os evangelhos é um fazer-se entender para melhor desmascarar o discurso sacrificial e religioso³⁴, ao ponto de nos podermos referir ao cristianismo revelador como mais uma ciência que uma religião. A pedra rejeitada é agora pedra angular de um outro edifício; o verbo fala pelas vítimas, pelos inocentes; a inocência do cordeiro de Deus expulsa o bode expiatório; fica a sociedade liberta dele e dos seus ritos.

Na sua quarta grande tese de Girard³⁵ faz o apocalipse, a revelação feita revelação do mecanismo, acelerar o apocalipse em seu sentido escatológico. Era a ignorância do mecanismo que garantia a unanimidade relativamente à culpa do bode expiatório, na base de todo o sistema cultural, e assim a sua eficácia do mecanismo. Revelado, o mecanismo deteriora-se. A inocência revelada de Cristo contagia de inocência todas as vítimas expiatórias numa tomada de consciência confirmada pelo actual sentido de inocência do “bode expiatório”. O desencantamento global da vítima culpada e depois divinizada, culpa do cristianismo, permitiu que a causa destronasse o reino da culpa; permitiu a ciência, a economia concorrencial e o nosso actual progresso material ao ponto de Girard fazer do cristianismo novo passo na hominização, trazendo uma humanidade progressivamente liberta do mecanismo, da máquina de mutilar inocentes.

Mas a revelação não destruiu o mecanismo. Não se deitam fora, de uma penada, milhares de anos de hominização. Basta atentar no voyeurismo generalizado pelas catástrofes, por tudo o que conjugue sangue e violência, nas filas que nas autoestradas abrandam a mirar os acidentes, o sucesso das notícias e programações televisivas a faca e alguidar. Em sua sacrificialidade escorredora de tensões violentas, o mecanismo permanece entre nós; mas perigosamente adulterado e decadente como logo a crescente dificuldade em assegurar unanimidade contra os bodes que se apresentam como causa / culpa atesta. Veja-se Bush a apontar Ben Ladden e depois Saddam e depois o eixo do mal, como culpados do 11 de Setembro. Não só cada bode expiatório é incapaz de conseguir uma unanimidade acerca de sua culpa, como os bodes se sucedem. No “todos contra um” do mecanismo, não se consegue nem “o todos” nem “o um”, nem unanimidade contra a vítima, nem uma única vítima. Pior ainda quando o bode, que deveria concentrar culpas num único individuo, se tende a dispersar na figura de um grupo: os judeus, os árabes, as bruxas, os bancos, os pobres não empreendedores, os ricos. Os bodes sucedem-se múltiplos e em catadupa, não chegam a ser divinizados. Aumenta o perigo de, à maneira dum império Maia em colapso, se tentar recuperar o efeito catártico do mecanismo substitui-se uma vítima por uma multidão de vítimas em holocausto ou genocídio, acabada prova da moderna degradação do mecanismo. Ajunte-se a isto outra perversidade nesta era pós-revelação. o cristianismo soltou o império da vítima. Na estafada justificação, onde hoje toda guerra agora se faz para pacificar, todo o grupo que pretenda usar violência sobre outro, trata sempre de antecedentemente se colocar como vítima de uma anterior violência, e nesta auto-

justificação de sua violência, segue a exercê-la nessa reciprocidade mimética potenciadora de mais e mais violência.

O mecanismo revelado, impossibilitado de funcionar convenientemente, deixa a sociedade mais impossibilitada de expulsar a violência. E isto num mundo mais uniformizado e igualizado onde se esbatem diferenças e interditos, as barreiras contentoras dessa violência. Destruído o mecanismo, destruída a segura circularidade do tempo, impõe-se a linearidade cristã. A intensificação da violência interna é mesmo prevista por Cristo na famosa passagem “não vim trazer a paz mas a espada” ao qual Girard ajunta a previsão apocalíptica dos filhos em guerra contra pai e mãe, típica violência indiferenciadora (quem, sem conhecer diferenças, igualiza) numa crise mimética. A humanidade caminha para a violência total, para o apocalipse catastroficamente entendido.

O mundo uniformizado sem atritos que dos sujeitos se vai estendendo às nações, despoído de interditos e diferenças, mais promove a violência mimética que a paz. Mais igualdade é mais desejo atirado ao mesmo, mais pasto para o conflito. A fórmula democracia = igualdade = paz deve ser revista. O que até agora, nos impediu de tombar na violência total foi a ameaça de extinção total, a guerra nuclear; o refreio da guerra fria perante a grande e última ameaça ganha assim ares de uma dissuasão com conotações muito próximas desse sagrado a afastar ou manter transcendente de Girard.

Mas a ameaça nuclear não basta para sustentar o avançar da violência total e indiferenciada, o destino da humanidade já apontado pela teoria do elevar aos extremos do Clausewitz interpretado por Girard: abandonando-se as guerras convencionais seguir-se-á aos massacres e genocídios à violência mimética global. O processo terá começado na mobilização geral inventada pela Revolução Francesa, conscrição geral, e depois a “invenção” contra-napoleónica, na Guerra Peninsular, da guerrilha do *partisan* invisível. Cada vez mais afastados das guerras de cortesia feudais de dar vantagem ao inimigo, das diferenças tidas com prisioneiros, crianças e mulheres, aproximamo-nos da indiferenciação mimética total, da violência total, da guerra total. Daqui vem e daqui se explica o terrorismo, com sua invisibilidade e a cegueira indiferenciada. Como pode alguém, nascido, criado e educado entre nós, tão igualizado a nós, praticar terrorismo contra nós, seus iguais? A igualdade não imuniza da violência e isso choca. Tudo mais igualizado e culturalmente uniformizado, tudo a desejar cada vez mais o mesmo, chega a violência invisível (de onde vem o inimigo, o seu ataque?) e cega (ataca indiscriminada e arbitrariamente sem preocupação na selecção das vítimas). O 11 de Setembro não se deve às diferenças culturais, deve-se ao esbater dessas diferenças, à igualização global que faz despoletar a violência. O oriental odeia o ocidental, o amado modelo que pretende imitar³⁶. O ocidente odeia o oriente ao sentir-lhe o desejo mimético, log sentido como ameaça. A igualdade descobre-se como potenciadora da violência e isso choca.

Perante isto, Cristo, revelador do mecanismo, é acelerador apocalíptico; mas Girard, nascido a 25 de Dezembro, salienta-lhe uma função oposta; Cristo é o *katechon*, o refreador apocalíptico, o bom modelo a imitar, apaziguador da violência apocalíptica. Segue-se o caminho bifurcado que Girard deixa à humanidade: ou imita Cristo, o modelo à justa distância, afastado para responder mas não o ponto de se incompatibilizar como modelo externo, renunciando ao mimetismo igualizador da violência, nessa ciência evangélica de dar a outra face; ou imita o próximo, entrega-se deixa-se ao desejo mimético agravado pela igualização potenciadora da violência.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio, 2003, *Stato di Eccezione*, Turim, Bollati Boringhieri.
 ANSPACH, Mark e outros, *L'Herne 89 : Girard*, Paris, Éditions de L'Herne, 2008
 FRAZER, *The Golden Bough*, New York: The Macmillan Company, 1922.
 GIRARD, René, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007
 GIRARD, René, *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1978

- GIRARD, René, *La Violence et le Sacré*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1972
- GIRARD, René, *Le Bouc Émissaire*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1982
- GIRARD, René, *Le Sacrifice*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2003
- GIRARD, René, *Les Origines de la Culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004
- GIRARD, René, *Mesonge Romantique et Vérité Romanesque*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1961
- HULIN, Michel, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)?*, J.Vrin Paris, 1994
- LORENZ, Konrad, *Das Sogenannte Böse – Zur Naturgeschichte der Agression*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1981
- MILBANK, John, “Against Human Rights: Liberty in the Western Tradition”, in *Oxford Journal of Law and Religion*, pp.1-32, Jan 2012.
- OUGHOURLIAN, Jean-Michel, *Psychopolitique*, Paris, François Xavier de Guilbert, 2010
- PANIKKAR, Raimon, *El silencio del Buddha*, Ediciones Siruela, 1996
- RAM-PRASAD, Chakravarthi, *Eastern Philosophy*, Weidenfeld & Nicolson, London, 2005
- THEODORE DE BARY, William, *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, Vintage Books, New York, 1972

NOTAS

- 1 Talvez o perdão às vítimas não seja aqui grande argumento pois já Frazer dá dele numerosos exemplos espalhados pelo globo em culturas que Girard não hesitaria em classificar na dura linha sacrificial.
- 2 Pode-se acrescentar a Girard, a presença, desde os textos védicos antigos até aos Upanishads, daquele poder de ilusões sensíveis, *maya*, a que se refere Michel Hulin (pp. 8-12), conquistado pelos Deuses aos demónios para enganosamente, pelo medo e pelo desejo, dominarem todos os outros seres, especialmente os mortais que, feitos escravos activamente conservadores e regeneradores dessa “ignorância metafísica” (considerar-se cada qual um eu com seu corpo, sua função, sua casta, face a um outro ser), os alimentam de sacrifícios (logo daqui a conhecida passagem «como muitos animais estão ao serviço do homem, cada homem está ao serviço dos deuses... é por isso que eles não gostam que os homens saibam isso» (Brhadaranyaka-upanishad I,4,10)). Para além de um desfilar dos elementos girardianos, já aqui se encontra uma consciência de como a ignorância, o desejo e o medo sustentam, por meio de sacrifícios, os deuses e a religião instituída. Esta denúncia da *avidya*, com consequências de revelação sacrificial, já ameaça ameaçar o monopólio revelador do cristianismo no pensamento girardiano pois «comporta (...) uma dimensão de transgressão ou de sacrilégio através da qual o homem porá em questão a ordem do mundo (Hulin p.9)».
- 3 E este mesmo resquício sacrificial é positivamente invertido na possibilidade de transferência de méritos, onde a prática de acções positivas, a acumulação de bom karma, se pode dedicar ou oferecer para o bem de todos os seres, incluindo os animais que por si o não conseguem fazer.
- 4 Não será também abusivo considerar que repetição e mimetismo (uma forma de repetição) desempenham, como veremos, função e efeito similar nas duas perspectivas.
- 5 Os animais “superiores” dispõem daquele mecanismo natural de auto-preservação da espécie observado por Konrad Lorenz (1981) no duelo entre dois machos embriagados pelo cio das fêmeas raramente provocador de morte. No último momento, o mecanismo intervém; o cervo vencedor abstém-se de provocar a morte do rival.
- 6 Mas, por esse entre que é não ente, podemos recuperar a lógica marginal da vítima expiatória em Girard, que, em semente, já traz a marginalidade do modelo externo: nem demasiadamente perto nem demasiadamente longe. Mais até: entre o interior e o exterior, mora a vítima, o entre, nem demasiadamente fora da comunidade (daí, antes do sacrifício, as cerimónias de interiorização do homem estrangeiro ou animal a ser sacrificado), nem demasiadamente dentro dela (daí os específicos tabus que visam exteriorizar o rei

relativamente à comunidade). A vítima expiatória já traz com ela relativamente à comunidade essa marginalidade do ser como entre-ser. O próprio poder (figura do rei, da *autorictas* e do estado de excepção em Agamben (2003)) já traz com ele este entre ser. Algo nas nossas maiores construções se aproxima desse entre pobremente conceptualizado entre o ser e o não ser. Novamente aqui se reencontra essa dualidade do sagrado que o fármaco materializa. Esse bode expiatório que impuro e depois puro, maléfico e depois benéfico, mais todo o somatório de contrários que lhe podemos como à realidade atribuir em fórmula de $-A$ e depois A , não é; entre-é. Ele, como a realidade, é desprovido da existência intrínseca que o mecanismo insiste em conferir-lhe para a conferir a toda a realidade, a todas as construções humanas assim fundadas na mentira primordial; é ilusão, vacuidade, entre-ser. Como se na base das construções humanas houvesse assim uma intuição/instituição desse (não) absoluto que se transporta para tudo o que se pretende absoluto. E é esse insistir na diferenciação, esse insistir na identificação objectivadora que será, então, a raiz da violência que o fármaco indiferenciado vem amenizar.

- 7 Nos 3 tipos de sofrimento apontados pela tradição budista, além do primeiro auto-causado (sofrer por sofrer), os dois últimos são uma não-aceitação da impermanência presente nos objectos e no agregado que julgamos agregar num eu. No fundo de todos eles está também o desejo e o desejo por aversão, o desejo numa felicidade egocentrada.
- 8 Esquema recorrentemente apontado por Girard em Stendhal e em Proust que recorrentemente se observa no quotidiano. No triângulo mimético amoroso (neste exemplo sujeito amador - modelo - corpo do modelo amado mas podendo ser também o clássico sujeito amador - rival (ou amigo) modelo - objecto amado), o sujeito deseja sempre alguém cuja diferença, a distância e ao mesmo tempo a sua indiferença, seu “não querer saber” relativamente a ele o espicaça, o faz desejar. Pode ser alguém distante por demasiado elevado, em *Le Rouge et le Noir* onde Julien ama Mathilde, a indiferente filha do marquês, ou demasiado apequenado, em *La Recherche*: o desinteresse social e intelectual, até à futilidade, das mulheres amadas, por Swan, Marcel, o barão de Charlus (no seu caso um homem), e mesmo Saint Loup, estende-se em sua indiferença para com seus amadores que mais e mais os prende de desejo. A indiferença, o ocultar do desejo, provoca desejo. O sujeito pode então conscientemente simular uma indiferença, um não desejo que é desejo ardente camuflado, ascetizado, pelo modelo e seu corpo. Este ascetismo do sujeito (a lembrar o jogo de sedução da *coquette* sem termo e sem outro fim que a própria sedução) vai espicaçar, despertar o desejo do modelo por ele. Ou o modelo se entrega, se transforma em modelo conquistado, ultrapassado, provocando automaticamente a destruição do desejo do sujeito que parte em busca de novo modelo para o seu desejo; ou o modelo se entrega a esta ascese desejante, imita agora o sujeito amador, provocando uma luta cada vez mais uniformizadora de modelo e sujeito.
- 9 Também aqui a possível armadilha intelectual dos que seguindo a via do Buda se disciplinaram eticamente mas que encaharam, continuando com uma grande auto-imagem, pois, não tendo experiência de *duhka* (sofrimento, insatisfação), são incapazes de ver o sofrimento dos outros. Poderíamos perguntar-nos se assim não continuam presos ao desejo numa competição mimética.
- 10 Embora mais problemático e merecendo melhor tratamento aqui intratável, na teoria mimética a aversão, dada a aparente ausência de modelo, cairia no contra-apetite. Mas isso não impede de considerar mimeticamente a aversão, mesmo na forma instintiva do medo, como um desejo negativo, um desejo de fuga ou preservação passado mimeticamente de geração em geração e aperfeiçoado pela aprendizagem, eminentemente mimética, como se observa entre os animais.
- 11 Ajudando o sistema de castas, diferenciador, a aplacar o desejo mimético concentra-o inevitavelmente entre os iguais, entre pares, em qualquer sociedade de honra (também cheia de elementos de renúncia ou desejo ascético), aristocrática ou de vendetta, onde a diferenciação sanguínea se mantém, reproduz e lava a sangue.
- 12 Convém assinalar que Paul Ricoeur (*L'Herne 89 : Girard*, p. 148), concordando com a perspectiva do inocente, anti-sacrificial, dos evangelhos, recusa-se a dar o monopólio

- revelador do mecanismo a Cristo. Deixa em aberto a hipótese do budismo, em seu descrever (revelar) a cadeia kármica para promover a libertação kármica, ser também uma revelação do mecanismo.
- 13 Restaria saber se o que despertou continua a ser um homem como Girard entende o homem em fluxo desejante. Sem desejo mimético não seria um homem e sem ignorar esse desejo mimético continuaria incapaz de o não seguir. Sim, para Girard, um desperto seria um Cristo.
 - 14 Panikkar concordaria com isto: «a via do meio budista consiste pois em não levar nada ao extremo, em não perseguir nada até um fim só pensado ou desejado porque qualquer idolatria, também a do pensamento, é nefasta» (p. 260). E adiante: «querer ser consequente, querer absolutizar qualquer coisa neste mundo é cometer um grande pecado religioso» (p.261).
 - 15 Evidentemente, esta compaixão terá de ser desinteressada, pois se apenas vista como instrumento (um fazer dos outros instrumento, até) para alcançar o despertar, comprometeria o despertar (Ram-Prasad, p.105), e terá de não ser descontextualizada, pois numa primazia que perigosamente a aproximasse de fim comprometeria também o despertar.
 - 16 De Bary, p. 182.
 - 17 Ou o método desconstrutivo de usar o Buda para destruir o nosso conhecimento até finalmente se poder destruir o Buda para poder saber. A propósito desta recusa de último guia pode fazer-se uma irónica associação entre o Buda de *Nagajurna* (que nunca ensinou nada a ninguém) e Girard que afirma repetir simplesmente tudo o que já se encontra nas escrituras e na grande literatura.
 - 18 Também os meios de existência incompatíveis com o Budismo, negociar com seres humanos, animais, armas, produtos tóxicos e venenosos (lembremo-nos aqui do desejo mimético, desejo de repetir o desejo do 8º elo), com tónica na adequação à interdependência entre todos os seres se podem claramente considerar interditos de não-violência.
 - 19 Mas poderia também estar demasiadamente distante, a uma distância tal que, assim não segura, nos fizesse retomar os atalhos da modelação interna. Esquecendo esta ressalva, podia-se perguntar a Girard se, reconhecendo a perspectiva antisacrificial da tradição budista também buda não poderia funcionar como modelo externo a seguir, se só Cristo poderá ser este modelo externo. Girard diria que não, insistiria no monopólio revelador do cristianismo. Prova disso é a sua resposta a Sandor Goodhart que acentua a vítima inocente em Isaías 52-53: se na Bíblia Deus está do lado do inocente, nos Evangelhos Deus, Cristo, faz-se vítima inocente numa identificação que revela completamente o mecanismo; para além de revelarem o mecanismo, os Evangelhos reflectem suas consequências e fazem da revelação o seu tema central, são, mais que literalmente, a boa-nova. Quando os Evangelhos não perdem esta centralidade desmistificadora, reveladora, Cristo, o âmago da boa-nova, não pode perder o seu monopólio desmitificador, revelador, mantendo-se o único modelo seguro de imitar.
 - 20 Onde a *avidya*, na perspectiva dos Upanishads (semi-reveladora do sacrificial) é já algo que, imposto exteriormente pelos deuses, afastaria o homem de si, a perspectiva giradiana, atrada à perspectiva dos Upanishads, tenderia a ver esta revelação da *avidya* como ainda sacrificial e encobridora: a culpa da *avidya* é exteriorizada para os Deuses (e com ela a violência, o sagrado), afastando prudentemente o homem dos outros.
 - 21 Discutível aqui se inversamente mudar a visão do mundo não mudaria o mundo.
 - 22 Girard vê não só distância entre sujeito e modelo diminuir qualitativamente como vê quantitativamente uma cada vez maior preponderância dos modelos internos ao longo da literatura, para ele indicador de uma evolução histórica. Emma Bovary, já está mais próxima que Quixote de seu modelo (as heroínas românticas das suas leituras) e Julien Sorel já vive entre os seus modelos miméticos (*Le Rouge et le Noir* onde a reacção negra vence por se igualizar ao encarnado revolucionário). Mas a escalada de aproximação mimética tornar-se-á aberrantemente igualizadora nas personagens *snoobs* que polulam *La Recherche* de Proust e em algumas obras de Dostoievsky, n' *O Eterno Marido*, ou n' *Os Cadernos do Subterrâneo*, mas particularmente na personagem Stavroguine, modelo

- encandeador de todas as outras, a merecer o superlativo hebraico de possesso d'Os Possessos.
- 23 Girard nota que a proliferação em muitas mitologias de criação de gémeos em luta homicida (Rómulo e Remo ou Caim e Abel) descreve esta violência igualizadora. Não se estranharão daqui os tabus e os preconceitos aticados contra os gémeos, ou até contra as pareenças, e mesmo a matrilinearidade que afasta filho de pai (seu imediato e demasiadamente próximo modelo) em muitas culturas.
- 24 Principalmente desenvolvida em *La Violence et le Sacré* (1972).
- 25 Para Girard o sagrado é a violência. O seu sagrado mantém todas as tradicionais características ambivalentes identificadas pela antropologia religiosa, incluindo a consabida metáfora de Frazier: o sagrado fogo à boa distância pode ser útil, mas demasiado próximo queima, e, de contágio, estende-se a tudo, a queimar. Para Girard, também a violência / sagrado pode, controladamente, ser usada em benefício de uma sociedade por meios de contenção e canalização que adiante se referirão.
- 26 Poderíamos talvez falar de uma entificação das causas numa culpa unificadora (a culpa com rosto) sempre assim também absolutizadora de uma ilusão.
- 27 Importa também aqui que a vítima não seja susceptível de ser vingada, para melhor se interromper a cadeia mimética da violência.
- 28 Também por aqui a aproximação desse sagrado, dessa violência, àquele caos primordial indistinto antes dos deuses ou Deus terem criado o mundo, terem posto as formas no seu lugar, antes, em linguagem de Girard, da morte fundadora de um bode expiatório mais tarde divinizado.
- 29 O refinamento da ideia do culpado (que se objectivará em causa) estará mesmo na base do progresso cognitivo do homem.
- 30 Principalmente um *Le Bouc Émissaire* (1982).
- 31 Comparando dois pares de gémeos, de igualizações da violência na base de de uma cultura, Girard destaca aqui o contraste face ao assassinato de Remo por Rómulo (cuja camuflada morte posterior também se reveste de marca vitimária) cuja descrição em tom favorável segue o padrão habitual camuflador, pode dizer-se mítico e sacrificial.
- 32 Logo em Jo 8, 43-44: «Porque não compreendeis a minha linguagem? (...) Vós sois do diabo, vosso pai, e quereis realizar os desejos de vosso pai. Ele foi homicida desde o princípio, e não permaneceu na verdade, porque nele não há verdade (...) porque é mentiroso e pai da mentira».
- 33 Por exemplo, Lc 11, 47-49 «Ai de vós que edificaís os túmulos dos profetas enquanto foram vossos pais que os mataram! (...) Eis porque a Sabedoria de Deus disse: Eu lhes enviarei profetas e apóstolos; eles matarão e perseguirão a alguns deles, a fim de que se peçam contas a esta geração do sangue de todos os profetas que foi derramado desde a criação do mundo, do sangue de Abel até ao sangue de Zacarias (...).
- 34 É também assim que Girard julga desmarcar a antropologia do século XIX, preocupada em encontrar as semelhanças míticas entre o cristianismo e as outras religiões para atacar a sua verdade. Sim, as semelhanças têm mesmo de lá estar, tem de se “falar” a linguagem mítica ou religiosa para o ponto de vista poder ser invertido, para se fazer uma desmitificação anti-sacrificial, contada a partir da perspectiva da vítima inocente.
- 35 Principalmente desenvolvida em *Achever Clausewitz* (2007)..
- 36 Oughourlian, em *Psychopolitique*, refuta a tese do choque de civilizações com a teoria mimética. É o despeito amoroso desse árabe (crescidos por entre Coca-Colas, calças de ganga e filmes de Hollywood) atirado ao americano, seu modelo, que não suporta a sua preferência pelos judeu, por sua vez seus rivais em vingança mimética. O carregar e sacralizar em sua diferenciação é esforçada negação de quem se já vê perdidamente igualizado a seu modelo.