

RELIGIÃO E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA DE PAUL RICOEUR

PAUL RICOEUR'S RELIGION AND SYMBOLIC VIOLENCE

TRADUÇÃO:

SERGIO DE SOUZA SALLES **

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PETRÓPOLIS, BRASIL

Estas são questões que valorizo muito com o coração, de tal forma que arriscarei os meus próprios pensamentos sobre a relação entre religião e violência, não excluindo a violência na e da religião. Isto quer dizer que não estou fugindo à objeção proposta por Jean-Pierre Changeux numa discussão recente, a saber, que a religião enquanto tal produz violência. Não pretendo fugir à objeção nem me esconder atrás da explicação colateral de que a religião produz violência quando é desviada pela política.

É o pressuposto segundo o qual a religião produz violência que me conduz a discutir com René Girard. Encontrei o seu trabalho há várias décadas e encontrei-o intermitentemente, com momentos de distanciamento e redescobrimto. Este é o meu caso hoje novamente em relação a um dos seus últimos livros, *The Scapegoat*. Não posso esquecer a excitação deslumbrante de 1972, quando *Violence and the Sacred* apareceu pela primeira vez. E depois me ocorreu um momento de hesitação, de dúvida: não será esta explicação demasiado psicologizante? Não serão os Evangelhos muito facilmente exonerados da acusação de violência? Mas, depois disso, vivi uma desilusão com relatos alternativos, principalmente sociológicos, e em particular com aquele dado por Maurice Bloch em *La Violence du religieux*. Assumirei o risco de uma interpretação pessoal da relação íntima entre religião e violência. No fundo, a minha própria convicção consiste em que fui

* A presente tradução foi devidamente autorizada pelo editor da *Contagion Journal of Violence, Mimesis and Culture*, William A. Johnsen da Michigan State University, ao qual o tradutor e editor da *Synesis* agradece. Para maiores informações sobre a *Contagion*, consulte: <https://msupress.org/journals/contagion/>

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor da Universidade Católica de Petrópolis. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2759-1344>. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3449303767051626>. E-mail: sergio.salles@ucp.br

capaz, ao alargar e aprofundar a questão, de discernir o ponto em que este mesmo movimento de aprofundar bifurca-se e ramifica-se em direção à violência externa.

Clarifiquei a minha posição em *La Critique et la conviction* e no meu debate mais recente com J.P. Changeux, *Ce qui fait que nous pensons* sobre esta cumplicidade entre religião e violência. Ao perseguir a direção aberta em *La Critique et la conviction*, redescobri um interesse em *The Scapegoat*. Considerei a sua interpretação não só complementar à minha, mas também ao seu necessário complemento. Procurarei mostrar agora como a tese de René Girard é necessária ao meu próprio pensamento.

Para tanto, irei diretamente à minha proposta interpretativa, depois recorrerei à posição de Bloch em *La Violence du religieux*, uma interpretação sociológica, a fim de voltar no final a Girard.

É a título de reflexão sobre a tolerância considerada como uma iniciação progressiva que chego à interpretação que apresentarei. No seu estado mínimo, encontramos apenas a tolerância da pessoa intolerante, que afirma: “Não concordo com o que acredita, desaprovo-a, mas não posso impedi-la. Tolero-a no sentido de não a poder impedir; gostaria de a impedir, mas não tenho poder para o fazer”.

Em um segundo nível, a tolerância é mais positiva, ao dizer: “Mantenho a convicção de que sou eu que tenho a verdade, mas reconheço, por uma questão de acomodação, que você tem o direito de professar aquilo que considero falso, e faço-o em nome da justiça. Ou seja, tem certamente o direito, e é um direito igual ao meu, de professar aquilo em que acredita, embora eu o considere falso”. Eu diria que, assim expressa, a força do princípio da justiça é a seguinte: qualquer outra vida vale tanto como a minha. Digamos que o que eu reconheço aqui é o direito ao erro. Mas nesta fase estou dividido pela verdade que acredito ser unilateralmente minha e pela justiça que implica o reconhecimento do outro, que coloco a um outro nível que não o da verdade.

Dou mais um passo ao perseguir a questão, em um nível mais avançado, quando digo: “O meu adversário tem talvez uma parte da verdade, mas eu não sei o que é”. Eu diria que esta é a versão perspectiva da tolerância: a outra pessoa vê um lado das coisas, que eu não consigo ver. Mas as nossas posições não podem ser substituídas umas pelas outras. Nesta fase, há uma crise da ideia de verdade, que está dividida em si mesma. Por conseguinte, fui além do simples conflito entre verdade e justiça, mas o problema agora é um conflito de verdade dentro de si mesmo, por assim dizer.

Chego então a outro nível mais elevado no qual encontro a violência, isto é, na própria base da minha convicção, da minha própria confissão, reconheço uma realidade que não controlo como sendo minha. Percebo na base da minha posição uma fonte de inspiração, que excede a minha capacidade de recepção e compreensão devido à sua exigência de pensamento, ao seu poder de motivação prática, e à sua dinâmica emocional.

Com efeito, acabo de enunciar a palavra-chave em torno da qual gira toda a minha meditação, a palavra “capacidade”. Em *The Self as Another*, desenvolvi de fato toda uma antropologia filosófica, se assim se pode chamar, em torno do tema do homem capaz: capaz de falar, de agir, de narrar, de se considerar o autor dos seus atos e de assumir a responsabilidade moral por eles. Há, portanto, um “eu posso” fundamental, que é também o correlativo de um “eu não posso”. De fato, parece-me que é esta capacidade finita do “eu posso” colocada à prova em toda a experiência religiosa, qualquer que seja a sua confissão ou fidelidade. Eu iria tão longe para incluir o Budismo nisto, porque a confissão de um deus pessoal não é necessária aqui. Por isso, digo que é aqui, nesta capacidade finita, que tudo é posto em jogo. Ocorreu-me mesmo expressá-lo desta forma: o homem capaz é aquele endereçado pela religião.

Ao exprimi-lo dessa forma, não creio estar longe de Kant em *Religion within the Limits of Reason Alone*, obra na qual apresenta a religião em geral, e especificamente o cristianismo, como oferecendo um simbolismo fundamental.

Para Kant, este é o símbolo de Cristo, destinado a engendrar uma Comunidade não política, cujo objeto é aquilo a que Kant chama “regeneração” e que eu interpreto como a cura da nossa capacidade, que foi mutilada e paralisada por um mal radical. Continuo aqui bastante kantiano, mas talvez de uma forma mais positiva, pois estou falando de uma libertação do fundamento do bem, que o mal radical nunca eclipsou por completo. Na verdade, é o próprio cerne desta visão irênica, que o próprio Kant levou a bom termo de forma bastante polêmica, pois a *Religião* é um livro muito polêmico. Não envolve simplesmente o reconhecimento da religião como um fato, em toda a sua especificidade, mas uma luta contra os seus defeitos, incluindo o confisco do simbolismo por intérpretes autodesignados, a corrupção da obediência pelo espírito de servidão e imaturidade, e a manipulação por uma forma particularmente viciosa de poder, o poder eclesiástico. Assim, é ao longo deste duplo movimento de um ato que é libertador, mas que, no entanto, se encontra sobrecarregado pelos seus próprios limites no qual descobrirei o momento da violência.

Mas primeiro gostaria de continuar um pouco mais, se me é permitido, observando não só a visão de Kant sobre a capacidade finita, mas também uma linha de pensamento que é pós kantiana. Trata-se da linha fichteano, e sobretudo associada a Schelling, segundo a qual habitar na minha capacidade finita é algo infinito, o que eu chamaria fundacional. Schelling fala de um *Grund*, um solo ou fundação, que é ao mesmo tempo um *Abgrund*, um abismo, portanto um solo sem fundamento. Aqui, surge a ideia de uma desproporção que é sofrida e não simplesmente agida, uma desproporção entre o que eu chamaria o excesso da fundação, o *Grund/Abgrund*, o solo sem fundamento, e a minha capacidade finita de recepção, apropriação e adaptação.

Eu ofereceria um equivalente metafórico desta desproporção, a situação em que a violência se instala, uma desproporção que eu chamo de fundacional; a metáfora centra-se no contraste entre a fonte que transborda e o vaso que tenta contê-la, no duplo sentido de oferecer um receptáculo, mas também de condicionar dentro de seus próprios limites. Pela sua capacidade finita, o vaso limita e delimita o que o transborda pelo excesso da sua superabundância. Tenho meditado frequentemente sobre esta ideia de desproporção e superabundância, particularmente ao refletir sobre a relação entre amor e justiça, e sobre a superabundância do amor. Basicamente adoto a proposta do Apóstolo Paulo: “onde o pecado aumentou, a graça abundou ainda mais” (Romanos 5:20).

Aqui está uma superabundância em relação à própria justiça, que é um espírito de medida, de medida justa. Encontro, portanto, o confronto entre o excesso e a moderação dentro de mim. Já há algum tempo que não via as reservas de violência implicadas neste teste da capacidade finita do “eu posso” do homem capaz.

Agora toco no ponto em que encontro Maurice Bloch de um lado, e René Girard do outro, ao distanciar-me do primeiro e ao aproximar-me do segundo. Pois parece-me que o momento de violência simbólica consiste numa tentativa de forçar a fonte a adaptar-se às dimensões do vaso. Essa é uma operação a que eu chamaria autoproteção contra o que pode parecer, com toda a razão, como a ameaça de um transbordamento, a ameaça do excesso. E como crente, membro de uma comunidade confessional, tentarei reforçar as estruturas interiores da abertura, o ponto de recepção, a fim de compensar o tipo de ameaça constituída pelo excesso em relação à capacidade finita. É com isso que estamos aqui a lidar, estabelecendo limites em torno dos lados, por falta de poder selar a parte superior. Na minha opinião, uma fronteira ou limite situa-se neste ponto de uma ameaça à identidade pessoal e

coletiva que apenas quer um espaço vazio à sua volta e que se sente desestabilizada pelo excesso, superabundância, transbordamento.

Voltando então à minha ideia anterior de uma iniciação progressiva, isto põe à prova a ideia de tolerância, porque é difícil admitir, com base na minha convicção, dentro da minha confissão, algo como uma dupla fonte ou fundamento, um abismo profundo, que desestabiliza a segurança da minha adesão simples, honesta e sincera ao que acredito. É em mim próprio que sinto esta desproporção entre a minha capacidade finita de adesão e o reconhecimento de algo fundamental que me excede e me ameaça pelo seu excesso, e que por isso sofro. Assim, a violência é então como um esforço para me proteger contra o perigo de perder as minhas raízes, uma ameaça iminente que só percebo obscuramente.

Creio que isto é vivido de forma bastante concreta quando vemos como uma aceitação excessiva, por assim dizer, de diferenças às quais podem levar à sensação de que todas as diferenças são indiferentes. Esta é a atitude do “não importa o quê”, onde a tolerância, por assim dizer, inclina-se pelo seu próprio excesso para a indiferença. Neste ponto, retiro-me para me calar em minha própria morada e retorno uma vez mais a fortalecer suas paredes. Fortalecer as paredes significa conter pela força aqueles que estão no interior, mas também expulsar aqueles que não posso conter. De fato, é neste ponto que cabe explicar a transformação do excesso em ameaça e, portanto, da conversão da ameaça em medidas defensivas e ofensivas, que me deparo ao estudar Maurice Bloch em *La Violence du religieux* e René Girard em *The Scapegoat*. Faço este desvio por meio de Bloch precisamente para trazer a contribuição de Girard para um maior alívio.

Bloch, que ensina na *London School of Economics* e é um renomado especialista em práticas sacrificiais (rituais de sacrifício, iniciação, fertilidade, casamento, intercâmbio, etc.), tentou por direito próprio uma explicação antropológica, mas, como veremos, é antes uma explicação que pode ser identificada como antropologia sociológica. O que ele oferece no seu livro é “a estrutura mínima e irredutível comum a um grande número de rituais e a muitos outros fenômenos religiosos”. Segundo o seu esquema, trata-se da relação dos seres humanos com o tempo, a vida que vai do nascimento à morte, incluindo a reprodução; as representações da vida cotidiana estão ligadas a esta existência no tempo; são precisamente estas representações que são transformadas por outras representações, como as do ritual. Vamos ver em que consiste esta transformação e que ela equivale a uma negação da experiência cotidiana. Essa transformação é uma completa inversão da representação do cotidiano. Outra vida tomada como vinda do além, do invisível, é tornada acessível por uma

morte simbólica que é decretada em ritos de iniciação. Pela entrada e acolhimento no mundo do além, o iniciado transcende todos os processos vitais da vida, reprodução e morte, mas apenas durante algum tempo. O momento crucial é então o regresso a este mundo, após o ritual de iniciação. O problema, e isto é decisivo para Bloch, é que este regresso não deve ser uma simples repetição da fase inicial, um regresso ao ponto de partida, por assim dizer. Para que o regresso seja diferente do ponto de partida, é necessário proceder ao que ele chama “uma conquista do instante presente pelo transcendente”, um regresso conquistador. Doravante, é ao longo desta trajetória de regresso vitorioso que emerge o tipo de violência denominada pelo autor de “violência em troca”. Essa é realizada à custa de seres exteriores, entre eles animais que são sacrificados, mas também de outras pessoas, como as mulheres; envolve “qualquer manifestação de vitalidade a ser conquistada, dominada, destruída, consumida”. Cito uma passagem que resume todo o livro:

Os rituais que dramatizam a viagem da pessoa para o além e o seu regresso vitorioso são o reflexo de uma experiência semelhante que se pretende intrínseca à pessoa. A primeira parte dos rituais põe em jogo uma dicotomização subjetiva do sujeito, num aspecto vital e transcendente, depois como no drama externo, o transcendente expulsa o vital, de tal modo que por um momento a pessoa se torna completamente transcendente. Essa vitória de um aspecto da pessoa sobre o outro é o elemento primário da violência nos rituais. Essa violência, contudo, é apenas preliminar a uma violência ulterior, que decreta para o sujeito a recuperação triunfante do vital pelo elemento transcendente da pessoa. Essa recuperação do vital não compromete a superioridade da identidade transcendente, porque a vitalidade recuperada é dominada pelo transcendente.

Portanto, no centro da estrutura do ritual em que há a sequência que conduz à violência em troca, o livro argumenta que se pode encontrar uma explicação do simbolismo da violência presente em muitos fenômenos religiosos. Bloch acredita que a sua tese se opõe à de Girard que, segundo ele, presume “uma agressividade inata no ser humano que se exprime e, em certa medida, é purgada pelo ritual”. Ele continua dizendo que “pelo contrário, não baseio os meus argumentos numa tendência inata à violência, pois considero que a própria violência é o resultado de uma tentativa de criar a transcendência na religião e na política”.

Deixando Girard de lado por ora, concentremo-nos na ideia de uma dupla violência, a da destruição da vida e a da violência em troca, que pela sua expressão externa pretende distinguir a situação de regresso da situação inicial. À primeira vista, sustento algo bastante

semelhante a Bloch, pois estou considerando um desenraizamento da finitude e de uma resposta violenta à ameaça do excesso. Mas, segundo Bloch, trata-se de um processo de ilusão total que consiste numa negação da condição vital e mortal do homem: “O iniciado é transformado de presa em caçador, de vítima em assassino, pelo trabalho de representações que são essencialmente alienantes”. Esta fantasia de não-mortalidade é a fonte da dupla violência.

Agora com razão ou sem ela, retomo o problema da capacidade e do excesso, e, portanto, da desproporção, como sendo constitutivo do ser humano. Portanto, deve ser desenvolvida por outro tipo de antropologia que não aquela de um etnólogo que conduz tudo isso para uma vasta fantasmorgia. Não é por acaso que Bloch usa repetidamente a palavra “representação”: a representação cotidiana da vida, da morte e da reprodução, e depois a representação ritual de uma realidade transcendente que é uma forma, de alguma maneira, de negar a vida. Penso que se trata de uma espécie de nietzscheanismo fundamental. Além disso, o autor não nega que tem um compromisso pessoal, embora raramente seja declarado, exceto na palavra “ilusão”. Essa palavra aparece muito raramente, mas está lá. A construção do drama ritual da violência em troca é uma tentativa de evitar a força desta contradição. É uma solução aparente para o problema que a maioria dos seres humanos tenta resolver: como podem os seres humanos serem partes constituintes de estruturas institucionais permanentes?

No fundo, esta é uma antropologia dos fantasmas; tornamo-nos fantasmas agressivos em relação à vida, e a fim de inscrever este mundo fantasmático através de rituais, devemos destruir algo ulterior, no exterior. O ritual leva-nos alhures, para além, para o transcendente. Então o meu problema é o seguinte: por que é necessário afastar-se da experiência de vida comum se não há uma relação fundamental que não seja ilusória? De fato, o meu primeiro problema diz respeito à relação com o fundamental que não é simplesmente uma representação ilusória. Mas acima de tudo o meu problema é com o segundo momento, denominado por Bloch de “violência em troca”. Por que se deve instituir a transcendência no mortal, por que é que deve haver uma violência em troca? Afirma-se simplesmente sem ser explicado. Bloch escreve: “O enigma central da criação de uma permanência aparente a partir de um princípio em mudança está fenomenologicamente resolvido; esta criação parece ser necessária a todos os sistemas sociais que descansam na ilusão de um quadro institucional que transcende os indivíduos, e este é o caso de quase todas as sociedades do mundo”. A tese básica é aqui enunciada: tudo provém da ilusão de um

quadro institucional transcendente, do qual, após a violência da ruptura e da partida, a violência se origina em contrapartida no exterior.

Concluirei com Bloch citando este texto muito importante:

A verdadeira fonte de significado é a percepção prática de todos os processos naturais da vida, morte e reprodução, e não o sistema ritual. Os rituais podem tentar negar essa experiência de reprodução e as ideias de duração em que se baseia a nossa compreensão da vida, mas esta tentativa permanece fútil, uma vez que não podem utilizar nada como ponto de partida, exceto as experiências não rituais. Devido a isto, não podem ser outra coisa senão uma transformação secundária dessa experiência. As imagens rituais são construídas sobre a negação disto.

A chave está neste texto: a verdadeira fonte de significado é a percepção prática destes processos naturais; não é o sistema ritual. Assim, o ritual é entendido como a negação do natural. E, na minha opinião, esta sociologia explica melhor a primeira fase da violência, a negação do natural, com a reserva que afirmei, a saber, que na minha mente há uma experiência metafísica do fundamental, do essencial. Mas o maior enigma é certamente a violência em troca. Por que precisamos de algo exterior para destruir, e não simplesmente de uma autoconquista emocional? Como é que o outro vem através desta conquista em troca do vital ou do animal? Por que é necessário ter um estrangeiro, um adversário, um inimigo?

E é precisamente aqui que é necessário considerar a mimese girardiana. Mas antes disso, gostaria de defender a tese de que a dialética da capacidade finita e do fundamento abissal se opõe à negação do vital. É claro que esta já não é uma tese etnográfica, nem uma antropológica tal como interpretada pela etnografia, mas pertence propriamente a uma antropologia filosófica sobre a qual arrisco, por assim dizer, o significado da minha existência. Assim, peço-vos agora que admitam, por uma questão de argumento e com uma imaginação simpática, como por vezes digo, o esquema filosófico que proponho, que não é a negação do vital e da representação ordinária pelo mito, mas a desproporção constitutiva do meu ser humano entre a minha capacidade finita de recepção e o excesso da fonte de pensamentos, ações e sentimentos. Então eu diria que a minha interpretação é suficiente em si mesma durante algum tempo, mas está destinada a encontrar, como a de Bloch, um ponto cego onde a teoria da mimese de Girard assume uma força renovada. A minha interpretação, tomada tal como está, faz justiça ao mito que na sua própria forma pré-especulativa tem algo de pressentimento, um entendimento pré-crítico da dialética fundadora. Na experiência do ritual de iniciação, penso que há algo da relação do vivo ou vital para com seu fundamento

percebido com os recursos da imaginação, com o que Bergson chamou a função de fazer fábulas - que a meu ver tem a sua própria profundidade metafísica. Mas, por outro lado, a minha interpretação é insuficiente e mesmo tão deficiente como a de Bloch sobre a questão da violência em troca, a exteriorização da energia destrutiva contra o estrangeiro e o inimigo, em suma aquilo a que ele chama a política do mito. E é aqui que a interpretação de Girard pode não só completar, mas, a meu ver, reforçar e mesmo resgatar a interpretação de Bloch sobre a violência em troca. Também faria o mesmo por aquilo a que eu chamei muito rapidamente da conversão do sentimento de excesso em ameaça. Por que é que o que é fundacional em e por si mesmo é percebido como ameaçador e não simplesmente como fundamento, como uma justificação final ao nível do pensamento, da ação e do sentimento? Por que é que o excesso é ameaçador? Falei então de uma espécie de dramatização da compensação, uma forma de compensar o excesso da superabundância da fonte em relação à minha capacidade finita, a capacidade finita do que o vaso pode conter. É este momento de compensação, após a leitura de *The Scapegoat*, que exige o complemento e, mais do que isso, o reforço da dinâmica de exclusão oferecida pela teoria da mimese de Girard.

Girard encontra a chave para um fenômeno tão extenso como o sacrifício na estrutura do desejo. Eu desejo o que tu desejas, identifico-me mimeticamente com o teu desejo, e a única maneira de sair deste ciclo fatal gerado pelo desejo e pela sua duplicação é para mim e para ti a reconciliação pela união contra uma terceira pessoa que expulsamos. Assim, a expulsão da terceira pessoa torna-se um remédio em relação à ameaça íntima da mimese. Como já disse antes, após uma fase inicial em que tinha acolhido o essencial desta tese, resisti ao que me pareceu, correta ou erroneamente e talvez mais erroneamente ser um reducionismo psicológico. Mas agora vejo, ao considerar o que me parece faltar na minha própria interpretação, a oportunidade de acolher de novo o conceito mimético. Mas saúdo-o numa dimensão diretamente comunitária, o que aliviaria a suspeita de psicologismo. Deixem-me esclarecer isto.

No centro da minha interpretação, situei a discórdia que tem lugar no meio de um apelo infinito, o excesso do fundamento, e a capacidade finita de recepção. Mas esta capacidade de recepção é desde o início o que eu chamaria uma comunidade de recepção, de leitura, de instrução, tal como vemos nas religiões do Livro. E mesmo nas religiões não bíblicas há na tradição oral algo como uma escritura, uma inscrição, trazida pela ritualização da instrução. É, portanto, como uma comunidade instruída que uma tal comunidade se apodera das palavras desta instrução e reclama a redução deste poder instrucional à sua

capacidade finita de compreensão (ou seja, aqui a capacidade de receber e conter). E é nessa diferença, nessa desproporção entre o excesso e a capacidade informada de receber de uma comunidade finita, que vejo o processo mimético se inserindo.

Acabei de introduzir a expressão “apoderar-se”, ou seja, ter o controle para dar instruções à extensão finita da minha capacidade de entender. De fato, diria que há uma dimensão possessiva na recepção de uma mensagem radicalmente transcendente por uma comunidade instruída com a sua capacidade finita de receber e conter. Apenas posso dizer duas coisas a esse respeito. Primeiro, a fonte transcendente que nomeio por falta de um termo melhor o fundamental, a fonte sem fundamento, é então tratado como um objeto, um objeto bastante desfocado, de desejo e medo. Conhecemos a linguagem bíblica do medo de Deus, de Deus que é objeto de desejo e de medo. E por quê? Porque o próprio fundamental, no meio desta tentativa de recepção possessiva ou de posse receptiva, tem sido tratado como propriedade. Assim, em segundo lugar, todas as outras comunidades históricas que reivindicam a mesma transcendência, mas em termos de uma confissão diferente, aparecem como rivais na luta pela apropriação do Ser, o Outro absoluto, que é tratado como um objeto, uma mesmidade a ser possuída até a exclusão dos outros possuidores. Assim, as outras comunidades são rivais para este objeto de desejo, rivais na recepção redutivamente possessiva da transcendência que é constituída pela própria instrução fundacional. Aqui está a fonte da exclusão das outras comunidades consideradas impiedosas, heréticas, impuras, etc. Os exemplos abundam no ambiente do monoteísmo, onde são talvez a regra, quer consideremos a batalha do Yahwismo contra Baal, os massacres dos sacerdotes de Baal no livro de Josué, a competição entre a sinagoga e a igreja cristã dos primeiros séculos, o assassinato ritual dos judeus na Europa cristã da Idade Média, ou as guerras religiosas dentro da cristandade do século XVI ao século XVIII. Não nos faltam exemplos.

É assim que proponho acolher a tese girardiana, não simplesmente no contexto da minha própria concepção, mas em termos do que falta na minha interpretação; a saber, o excesso de ser toma a forma de ter, torna-se objeto de desejo apropriado, e as outras comunidades estendem-se em rivalidade com o mesmo gesto de apropriação-expropriação que se estende ao próprio processo de recepção.

Disse que me uno uma vez mais à tese de Girard, não só no contexto da minha própria interpretação, mas da perspectiva do que lhe falta inicialmente. De fato, não a incluo ou insiro apenas; pelo contrário, vejo na minha concepção a falta de um elo, que aponte de passagem, quando disse que o crente pertencente a uma comunidade historicamente

determinada percebe o excesso da fonte superabundante como uma ameaça e que essa ameaça convoca uma estratégia compensatória de reforço das paredes delimitadoras do entorno, seladora de quaisquer aberturas.

Por que seria esta fonte fundacional percebida como ameaçadora e não como gratuita e generosa? Isso é realmente o que é, fundamentalmente. Não será a projeção do nosso desejo apropriativo sobre a própria fonte da nossa convocação, da nossa vocação de ser, que se transforma numa ameaça que fundamentalmente é apenas a doação de graças, o alargamento da minha capacidade de acolhimento? Assim, o Deus de Israel, que acompanha todo o povo através da sua história – não é visto como um Deus ciumento e, por implicação, como o instigador dos assassinatos? E o que dizer da cruz, ressignificada sob a forma de uma espada ao grito de “por este sinal conquistarás”?

Quero dizer, portanto, para concluir, que o meu acordo com René Girard se estende ao ponto de ele interpretar a figura de Cristo como pondo a nu, denunciando, e desmantelando o sistema de exclusão do bode expiatório. É o sumo sacerdote Caifás, segundo o Evangelho de João, que declara a tese sacrificial: é melhor que um só homem morra pelo povo e que o povo inteiro não pereça. Neste sentido, concordo com Girard quando diz que os Evangelhos tratam das mesmas coisas descritas pela antropologia da religião, mas os Evangelhos invertem a relação da vítima com o sistema vitimizador, que é depois terminado no sentido de ser revelado e derrubado. Além disso, citaria esta frase de *The Scapegoat*: “O principal aspecto da revelação do ponto de vista antropológico é a crise de todas as representações persecutórias que ela provoca”. Mas estou preparado para argumentar que o símbolo de Cristo não é necessariamente o único possível. Eu diria que é aquele que conheço, é, portanto, aquele do qual vivo, mas esta transformação da vítima necessária na vítima que testemunha contra o sistema ocorre talvez noutra lugar. E talvez haja no Budismo, se me é permitido arriscar apenas uma palavra sobre isto, uma espécie de depreciação da vitimização, que existia na tradição hindu sob a forma de carma e, portanto, como uma espécie de constrangimento à reencarnação. Havia uma espécie de condenação do seu sistema em virtude do seu próprio cumprimento. E dentro do próprio mundo bíblico, é certamente necessário recuar das narrativas evangélicas para o núcleo profético do Segundo Isaías. Aqui encontramos o justo sofredor que já representa, juntamente com Jó, a desconstrução do sistema da expiação, da expiação sacrificial. Isto significa, em conclusão, que a recepção da fonte ou fundamento infundado como puro presente é, para nós, inseparável da crítica ao processo de vítima que corrompe radicalmente a recepção do

fundamental e o transforma em armadilha na rivalidade com todas as outras comunidades, comunidades ao seu próprio modo receptivas, mas que foram aprisionadas. O aprisionamento da fonte resulta da conjunção entre a finitude da capacidade e a exclusão de todas as outras expectativas, tentativas, e tentações de todos aqueles que acreditam de outro modo diverso do meu. É este enxerto de exclusão sobre a capacidade finita que a interpretação mimética ajuda a compreender.

Quanto às consequências disto para a educação, e com as devidas desculpas por talvez contribuir muito pouco com ela, penso que as implicações podem ser resumidas em duas palavras: aprofundamento da convicção em relação ao fundamento infundado e reforço das críticas aos impulsos excludentes, com a ajuda da figura ou figuras mais capazes de dismantelar o mecanismo do bode expiatório.

REFERÊNCIA

RICOEUR, Paul. Religion and Symbolic Violence. **Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture**, vol. 6, spring 1999, pp. 1-11. DOI: <https://doi.org/10.1353/ctn.1999.0003>

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



SALLES, Sergio de Souza. Religião e Violência Simbólica de Paul Ricoeur. **Synesis**, v. 12, n. 2, p. 197-209, dez. 2020. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2045>
