

Do Bode Expiatório à Galinha Preta: contraposições entre as teorias sacrificiais de René Girard e de Marcel Mauss & Henri Hubert

Por Adriane Luísa Rodolpho*

Resumo:

Este artigo retoma um dos capítulos da minha dissertação de mestrado¹, onde são problematizadas duas posturas analíticas referentes ao tema do sacrifício. A dissertação teve por objeto de análise o rito sacrificial de animais no contexto de uma das religiões afro-brasileiras, a Quimbanda ou Umbanda Cruzada. Atenho-me a duas referências, que considero fundamentais: René Girard e Marcel Mauss & Henri Hubert. René Girard é um antropólogo e crítico literário contemporâneo. Sua obra propõe uma análise sobre o sacrifício que, polêmica, merece a referência. Mauss e Hubert são meus mapas de navegação para a compreensão do fenômeno. É a partir de suas análises que reflito sobre o sacrifício na Quimbanda, partindo daí para águas mais profundas. Uma breve apresentação, portanto, de duas linhas teóricas diferentes na apreciação do tema.

Observei atentamente o vôo das aves de garras aduncas, revelando as que são por natureza faustas ou infaustas; como revelei o sustento que nutre cada uma, os amores, as convivências, as inimizades existentes entre elas. E qual macieza e cor devem ter as suas vísceras para que se tornem agradáveis aos deuses. E o multiforme aspecto favorável da bÍlis e do fÍgado. Iniciei os homens na arte difícil de queimar os adiposos membros e o osso sacro das vítimas. Tornei claros aos seus olhos os signos do fogo, que antes lhe estavam encobertos e obscuros.

ÉSQUILO, Prometeu Agrilhoado

A Teoria Sacrificial de René Girard

Este diálogo inicia com a apresentação da teoria expressa por René Girard. Polêmico, este autor propõe uma leitura sobre o sacrifício que se pretende definitiva. A generalidade das concepções expressas pelo autor é remarcável.

* Bolsista Prodoc/Capes junto à Escola Superior de Teologia. Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales (EHESS-Paris) e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS).

¹ "Entre a Hóstia e o Almoço: Um estudo sobre o sacrifício na Quimbanda". Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1994.

Girard, basicamente, propõe a construção de uma Antropologia Geral na qual vai se delinear não apenas a manifesta teoria definitiva sobre o sacrifício mas ainda, o desvelamento de uma teoria sobre o religioso, em sua totalidade. A palavra reflete bem o posicionamento deste autor: para ele, o óbvio é "revelado", os fenômenos sobre os quais muitos se debruçaram ganham agora, graças à sua teoria, a explicação "verdadeira". A pretensão deste autor poderia render muitas páginas de comentários, mas passo diretamente à exposição de seus argumentos. Antes, cabe ressaltar, o próprio autor alerta para o fato de que suas hipóteses não possuem uma verificabilidade imediata. Como um "ato de fé", Girard propõe que aceitemos, ou não, a (sua) "revelação". Discutindo e criticando todos aqueles que não perceberam a obviedade dos fatos que corroboram sua teoria, este autor discorrerá sobre etnografia, psicanálise e literatura, arregimentando recortes precisos que se encaixam num grande "patchwork" (recuso-me a usar o termo "bricolage" consagrado por Levi-Strauss a fim de manter a exata distância das argumentações teóricas).

Concebendo as sociedades como eminentemente violentas, Girard afirma que o grande esforço humano sempre foi dirigido para a expulsão deste componente. Sobre a violência, fundadora, organiza-se a cultura. Termos tão gerais, soltos em frases vagas e pretensiosas, abundam no texto de Girard; entretanto, a minúcia com a qual o autor se joga em sua defesa coloca-nos em um grande círculo, tautológico, que merece ser observado de perto.

Para o autor, o conceito de *mimésis* é fundamental: eu não desejo nada até o momento em que um outro o faça. O desejo não se volta, aqui, para o sujeito ou para o objeto: um terceiro termo deve ser acrescentado, o rival ou o modelo. A partir do desejo deste rival, eu possuo um modelo de desejo. Por uma argumentação que trilha frases como:

o homem deseja intensamente, mas ele não sabe exatamente o quê, pois é o ser que ele deseja, um ser do qual se sente privado e do qual algum outro lhe parece ser dotado (...) Se o modelo, aparentemente já

dotado de um ser superior, deseja algo, só pode se tratar de um objeto capaz de conferir uma plenitude de ser ainda mais total²

O autor chega ao ponto: desta *mimésis* constitutiva do ser humano, o resultado é o conflito, a violência. Esta é o instrumento, o objeto e o sujeito de todos os desejos. Ora, a partir deste momento, os homens estão expostos à sua ação, e é necessário que algo ocorra para impedir a escalada, apocalíptica, da violência. Estamos no que o autor denomina enquanto *crise sacrificial*. É o momento da violência, da perda das diferenças, momento em que toda a ordem cultural encontra-se abalada. Por uma espécie de contágio, esta violência impura se alastra e os homens correm o risco de matarem-se uns aos outros, destruindo a sociedade.

A possibilidade de existência da humanidade vem com a resolução da crise sacrificial. Através do mecanismo de unanimidade da violência, esta é canalizada sobre uma vítima, sacrificável e não vingável que, como um ímã, atrairá para si todos os elementos nocivos daquela violência recíproca e desenfreada. A comunidade, una, renasce no ódio à vítima expiatória. As diferenças perdidas na crise sacrificial transformam-se em identidade, coletiva, frente ao mal que deve ser expulso. A partir desta transferência coletiva, desta unanimidade violenta, funda-se o religioso. A vítima expiatória é o que permite que a ordem e a estabilidade voltem a reinar na sociedade, uma vez que a violência maléfica e contagiosa foi transformada em violência "benéfica": a vítima é sacralizada. Segundo Girard,

algo diferente e ainda mais essencial está em jogo se a produção do próprio sagrado e a transcendência que o caracteriza provêm da unanimidade violenta, da unidade social feita e refeita através da "expulsão" da vítima expiatória. Se é isto que ocorre, o que está em causa aqui não são somente os mitos, mas os rituais e o religioso em sua totalidade. (op.cit., p. 113)

A vítima expiatória é "fundadora" da ordem cultural no momento em que interrompe o processo de destruição (acabando com o círculo vicioso da violência

² Girard, R. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/Umesp, 1990: 180.

recíproca e desenfreada) e possibilitadora da origem de uma nova estruturação, a da violência restrita ao rito sacrificial.

É necessário que esta vítima, sobre a qual recairão todos os males do social, encontre-se nas categorias de "sacrificável" e "não-vingável". O assassinato da vítima não deve ser reclamado por ninguém pois, de outro modo, a unanimidade não se estabelece lançando a sociedade num processo infinito de represálias, "vendettas" e vinganças intermináveis. A função do ritual, então, encontra-se na purificação desta violência, no desvio desta para as vítimas. A distinção entre a violência maléfica e benéfica torna-se essencial: os homens recorrem a segunda com o intuito de livrarem-se da primeira. Realmente, tenho que concordar com Girard quando este coloca que

não temos mais guia nem modelo; não participamos de nenhuma atividade cultural passível de definição. Não podemos invocar a autoridade de nenhuma disciplina reconhecida. O que pretendemos fazer é tão estranho à tragédia ou à crítica literária quanto à etnologia ou à psicanálise. (op.cit., p.98)

A Teoria Sacrificial de Mauss & Hubert

Passemos às contribuições de dois outros autores fundamentais para a teoria do sacrifício: Marcel Mauss e Henri Hubert. Bastante menos pretensiosos que Girard, estes autores, num texto datado de 1899, analisam de forma brilhante a complexidade da qual se reveste uma instituição como o sacrifício: a variabilidade de suas manifestações e a grande unidade de sua estrutura são apresentados de forma lapidar neste "*Ensaio sobre a Natureza e a Função do Sacrifício*"³.

Após realizar uma rápida análise das contribuições da Escola Inglesa (Tylor, Smith e Frazer)⁴, os autores se propõem a analisar o sacrifício a partir de duas religiões - uma monoteísta e outra politeísta - e seus textos sagrados: o ritual védico e

³ In *Œuvres. Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.

⁴ Mauss & Hubert criticam, especialmente, o fato de estes autores analisarem o sacrifício em sociedades totêmicas, tomando-as como pressuposto universal.

o sacrifício bíblico. A partir de casos típicos, os autores buscam algumas conclusões de cunho mais geral. Acredito que, para tanto, foram eles bem sucedidos. A teoria sacrificial de Hubert & Mauss impressiona tanto por sua clareza e humildade, num certo sentido (em sua falta de pretensão), quanto pela profundidade de seus resultados.

De início, os autores chamam a atenção para o fato de que a grande variabilidade entre as práticas sacrificiais podem levar-nos a acreditar que se tratam, por vezes, de fatos díspares e opostos. Entretanto, todas estas práticas possuem um cerne comum, uma unidade, e é através do *esquema do sacrifício* que os autores pretendem demonstrá-la. Este esquema, basicamente, analisa três momentos do rito: 1) uma entrada; 2) o acontecimento em si, no qual são analisados o sacrificante, o sacrificador, o lugar e os instrumentos; e 3) uma saída. Antes, porém, de observar estes momentos com mais vagar, sigo os autores em sua primeira definição de sacrifício: "o sacrifício é um ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o executa ou de alguns objetos aos quais ela diz respeito." (op.cit., p. 205)

O fundamental a reter nesta fórmula é a idéia de consagração. Um sacrifício sempre implica numa consagração, que modifica o estado das coisas: passa-se do domínio do profano para o do sagrado. O inverso também ocorre; basicamente, o sacrifício é um processo de sacralização e dessacralização de algo. Entretanto, esta consagração pode ser de vários tipos (como a consagração de um rei, por exemplo, que não interfere em nada além da pessoa do rei) sendo que o sacrifício é de um tipo muito particular: seu traço distintivo é que a consagração ultrapassa a coisa consagrada. Neste sentido, este algo consagrado *intermedia* a relação sacrificante X divindade. A vítima do sacrifício possibilita o contato entre estes dois mundos, o sagrado e o profano. É fundamental que esta vítima seja destruída pela consagração, o que confere um caráter sacrificial mesmo aos rituais "não-sangrantes" como o caso

das oferendas vegetais, libações de vinho ou leite. O objeto assim destruído é a vítima sacrificial.

Mauss & Hubert propõem uma primeira classificação para os sacrifícios: os pessoais e os objetivos. Nos primeiros, a personalidade do sacrificador é diretamente atingida; nestes outros, a ação sacrificial recai sobre os objetos que se quer atingir. Segundo os autores, esta definição "supõe, em efeito, a unidade genérica dos sacrifícios" apesar do fato que "as ocasiões de sacrificar são inumeráveis, os efeitos desejados muito diferentes e a multiplicidade de fins implica aquela dos meios". (op.cit., p.206). Voltando ao esquema do sacrifício, vemos que este possui suficiente flexibilidade em perceber a unidade do sistema sacrificial.

Não há rito sacrificial sem uma "entrada": é necessário que o estado natural dos envolvidos no sacrifício seja alterado. Antes deste, nem sacrificante, sacrificador, vítima ou os objetos envolvidos no ritual estão em um grau específico para o contato com o sagrado. Este estado deve ser alterado, transformado religiosamente. O profano é abolido na entrada do sacrifício: todos os ritos de entrada têm esta função.

Com relação ao sacrificante, temos que este pode ser um indivíduo ou o grupo, a coletividade que assiste à cerimônia. A partir do ritual do *diksâ* (preparação do sacrificante ao sacrifício do soma, da literatura védica), os autores partem para uma uniformidade de elementos comuns a esta etapa: a sacralização do sacrificante é feita através de restrições (não cortar cabelos, unhas, etc..) e regressões ("volta-se" a um estado inicial, de feto, que irá "renascer" ou transformar-se): "tudo o que toca aos deuses deve ser divino;o sacrificante é obrigado a tornar-se deus ele próprio para estar em estado de agir sobre eles". (op.cit., p. 212. Grifo meu)

Uma série de purificações, consagrações e outros ritos preparam o sacrificante, profano, a executar seu papel no espaço sagrado do sacrifício. Com relação ao sacrificador, a princípio este não deve ser motivo de muitos rituais iniciais: alguns cuidados são suficientes, uma vez que o sacrificador é geralmente algum

sacerdote, o que já lhe confere uma proximidade bem maior ao sagrado. Apenas, pelos ritos, aumentando sua santidade, ele facilita e sobrecarrega seu potencial de relação com o sagrado. Isto é necessário para que ele cumpra, por vezes, o papel de intermediário, de substituto da pessoa ou da sociedade em nome da qual ele agirá. Neste sentido, seu papel é o de um bode expiatório, carregando consigo as mazelas do indivíduo ou do grupo.

Com relação aos locais e aos instrumentos, Mauss & Hubert nos falam da imposição de que o sacrifício não ocorra fora de um local, de um cenário "sacralizado": de outra forma, tudo deve ocorrer para um diferenciamento do assassinato. Não se "mata" uma vítima, a morte está fora deste esquema de pensamento. A vítima é sacrificada, e como tal, envolta num ritual coletivo impregnado pelo sagrado: "o local da cena deve ser sagrado; fora de um local santo, a imolação não é senão um assassinato". (op.cit., p. 221)

A construção de locais sagrados, ela mesma, é realizada a partir de uma série de sacrifícios, sejam diários (para sua manutenção) ou expiatórios (para garantir sua pureza, eliminando consecutivas "poluições" que a vítima levaria consigo). A construção, simbólica, dos terreiros que descrevo na dissertação assim o comprova: os locais são definidos enquanto sagrados a partir do momento em que os ritos assim os oficializam.

A vítima, para Mauss & Hubert, é também um espaço sagrado, sua corporificação uma vez que, em torno dela, a irradiação do sagrado é intensa, baixando de grau à medida que desta se distancia. Os cuidados com a vítima são também anteriores ao rito propriamente dito: ela deve ser sadia, ter tal ou qual cor, deve possuir as características necessárias relativas ao fim que se deseja⁵.

⁵ A etnografia da pesquisa descreve a especificidade dos animais a serem sacrificados, segundo critérios de cor, espécie, sexo. Os animais são designados diferentemente em relação às entidades as quais o sacrifício se dirige.

O animal deve ainda passar por uma série de procedimentos a fim de se tornar uma vítima propícia ao sacrifício: alguns ornamentos, embebedamento, banhos, apelações de consentimentos aos deuses etc. Todos estes procedimentos rituais, combinados das mais diversas formas, têm por função qualificar a vítima enquanto sagrada e acentuar o caráter de voluntariedade do sacrifício (sempre lembrar que o sacrifício não é uma morte). O objetivo: liberar algo da vítima que o sacrifício tem por finalidade mesma liberar (sua "alma", seu espírito).

Entretanto, a vítima não pode ser sacralizada a ponto de não reter mais relações com o profano. Este fim é adquirido com uma maior proximidade com o sacrificante, ou seja, a partir de procedimentos que remetam a princípios de magia simpática (o toque das mãos na vítima, por exemplo). A vítima representa, assim, não só os deuses, mas igualmente o sacrificante (e/ou o grupo que ele representa), e seu destino - ou o desenrolar do sacrifício - terá resultados diretos nestes.

É chegado o momento do sacrifício, todos os elementos já estão configurados de maneira adequada para que o ritual tenha início. No exemplo hindu fornecido pelos autores, a vítima deve ser lamentada, e o perdão a ela e seus semelhantes deve ser solicitado por aqueles que executam o ato sacrificial. Rituais de libações e expiações são, portanto, imprescindíveis neste momento. É necessário que a vítima não seja vingável, que o ato sacrílego que se anuncia não traga conseqüências funestas aos participantes. O autor da morte deve ser punido (no exemplo grego e no hindu; op.cit., p. 234) e rituais de expiação e purificação devem ser realizados.

No momento em que a vítima é sacrificada, seu espírito parte. É o momento solene do rito. Como uma força, ela é ambígua, pode ser benéfica ou danosa. É necessário, portanto, em todos os ritos de morte limitar, canalizar esta força, dirigi-la: "é para isso que servem os ritos" (op.cit., p. 235). Os autores nos chamam a atenção para o fato de que as vítimas animais são geralmente degoladas. O ato sacrificial deve ser exato, preciso, rápido; não pode haver indecisões ou fraquezas: é necessário que as más influências não tenham tempo de aí se imiscuir.

Na seqüência, os cuidados com o sangue que escorre da vítima e com seu corpo são bastante variados. Essencialmente, ambos foram sacralizados, e como tal, não podem entrar em contato impuro com o profano. Nas diversas sociedades, a vítima pode ser despedaçada, consumida, queimada; de qualquer forma, aos seus restos são rendidas homenagens. Basicamente, como o espírito já pertence totalmente ao mundo sagrado, é com relação aos restos da vítima que os efeitos úteis do sacrifício se desenvolverão: "por esta destruição, o ato essencial do sacrifício está executado. A vítima está separada definitivamente do mundo profano; ela está consagrada, ela está sacrificada". (op.cit., p. 236)

A vítima serve ao consumo, tanto divino quanto humano, seja inteira, em partes ou dividida entre ambos. No caso de não ser inteiramente oferecida aos deuses, ocorre a ingestão pelos participantes (os restos servem para comunicar seja ao sacrificante, seja aos objetos do sacrifício, as virtudes religiosas suscitadas pela consagração ritual). É um momento de contrafluxo: tanto o sacrificante, anteriormente, passou de si algo para a vítima pelo contato de suas mãos quanto, agora, pela ingestão da mesma, reterá dela este algo (que pode ser entendido enquanto as "qualidades" novas adquiridas *pelo* sacrifício). Este basicamente, é o sentido do consumo.

Com relação aos deuses, também estes ingerem da vítima a sua parte, seja apenas a fumaça (como nos rituais gregos) seja assada:

Logo que o deus interveio no sacrifício, ele está obrigado a comer realmente e substancialmente a carne sacrificada; é a "sua carne" (...) A carne cozida, reservada ao deus, lhe é apresentada e está colocada à frente dele. Ele deve consumi-la. (...) (op.cit., p. 239) (grifo meu)

Cuidados ainda são necessários com o que sobra destes restos sacrificiais, uma vez que não podem ser jogados fora, ao azar. Uma série de interdições e procedimentos devem ser respeitados, depositando este material (seja a cinza do

animal queimado, sejam os restos não consumidos por deuses e homens) em um local igualmente consagrado ou, pelo menos, entendido enquanto religioso⁶.

Os autores chamam a atenção para as analogias entre as atribuições aos deuses e aos homens: aspersão de sangue, contato com o corpo da vítima, comunhão alimentar, simbólica ou concreta. Todos estes ritos são semelhantes uma vez que perseguem o mesmo fim, a comunicação entre os mundos sagrado e profano; mais, além do contato, um entrosamento, "*un mélange*". A vítima faz a mediação entre as duas instâncias:

Nos dois casos, trata-se de fazer comunicar a força religiosa que as consagrações sucessivas acumularam no objeto sacrificado, de um lado com o domínio do religioso, de outro com o domínio profano ao qual pertence o sacrificante. (op.cit., p. 249)

Mais que possibilitadora, a vítima garante a continuidade entre os dois sistemas, sendo o elo de ligação, o intermediário que possibilita o contato com o mundo sagrado. Resumindo, trata-se de iniciar o processo por uma sacralização que, acumulada, deve ser dirigida tanto para o mundo sagrado quanto para o profano. Mauss & Hubert nos exemplificam com uma curva, que sai de um estado inicial do qual se eleva até atingir um máximo de religiosidade para, em seguida, voltar ao estágio inicial. O processo final é a saída.

Após o sacrifício, os contatos com o sagrado não foram rompidos; é necessário, portanto, uma série de procedimentos a fim de que os envolvidos no ritual possam voltar ao âmbito do profano. Com relação aos objetos e aspectos materiais, são lavados, purificados e depositados em locais sacros. As pessoas envolvidas igualmente passam por procedimentos purificatórios e expiatórios (a fim de livrarem-se de possíveis faltas cometidas durante o sacrifício). A função destes ritos de saída é análoga àqueles de entrada: eles limitam a ação da consagração,

⁶ Com relação à etnografia, é o que observamos no caso da "Levantação", etapa final do rito sacrificial nas religiões afro-brasileiras: os restos rituais são depositados em locais consagrados às entidades: campos, matas, praias.

restringindo-a somente ao momento do rito. Após este, como antes, os envolvidos no sacrifício são liberados, podendo voltar à vida comum.

Descreve-se aqui o movimento final na curva proposta por Mauss & Hubert com relação ao sacrifício; apenas, a curva projetada pela ação da vítima será sempre a que atingirá o maior grau de religiosidade, a maior altura.

A contribuição destes autores é ainda mais ampla do que este breve resumo possa demonstrar. Um outro ponto fundamental refere-se aos diversos tipos de sacrifícios que podem conformar os diferentes ritos. Após exaustivos exemplos, os autores demonstram que o maior problema com relação às análises geralmente decorre do fato de que, *onde vários procedimentos sacrificiais* (sejam de expiação, de comunhão, curativos, iniciatórios, de resgate, sacralizantes ou mesmo de-sacralizantes etc.) *encontram-se correlacionados em um sacrifício, a análise geralmente escolhe um, denominado como geral nada mais do que uma ênfase que pode estar acontecendo.*

Como se vê, as práticas sacrificiais são extremamente variadas, bem como seus objetivos e seus meios. Ora, para tanto, a combinação de elementos atuantes em cada sacrifício vai igualmente demonstrar esta variabilidade. Entretanto, a estrutura proposta pelos autores manter-se-á sempre presente, uma vez que o cerne, a unidade do sistema sacrificial é idêntica. Chega-se assim a uma segunda definição de sacrifício feita pelos autores:

Este procedimento - o do sacrifício- consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, quer dizer, de uma coisa destruída no curso da cerimônia". (op.cit., p. 302)

A comunicação entre os dois mundos, como referida acima, só é possível pela intermediação da vítima, irremediavelmente destruída no curso da cerimônia. Ela o é para que outros não o sejam (o sacrificante, o sacrificador), restando os dois mundos penetrados, unidos ainda que distintos. Para finalizar, como nos dizem Mauss & Hubert:

Ora, este caráter de penetração íntima e de separação, de imanência e de transcendência é, no mais alto grau, distintivo das coisas sociais. Elas também existem ao mesmo tempo, segundo o ponto de vista no qual nos colocamos, dentro e fora do indivíduo. Compreendemos desde então o que pode ser a função do sacrifício, abstração feita dos símbolos pelas quais o crente exprime a si mesmo. É uma função social porque o sacrifício se relaciona às coisas sociais". (op.cit., p. 306)

A citação imediatamente acima demonstra, acredito, os motivos de minha preferência pelas teorias sobre o sacrifício expressas por Mauss & Hubert na compreensão do objeto de pesquisa em questão na dissertação de mestrado. Ora, basicamente, a maioria das hipóteses de Girard não se sustentam por muito tempo; sua teoria do sacrifício como alternativa dada na crise sacrificial beira a esquizofrenia. Entretanto, grande parte dos subsídios de Girard provém de Mauss & Hubert, aos quais ele tanto se preocupa em criticar: violência, expiação pela vítima, contaminação à sociedade. Mauss & Hubert bem já avisavam que as teorias sobre o sacrifício são tão velhas quanto à religião... Michèle Bertrand igualmente chama a atenção para o fato de que as idéias que Girard articula estarem presentes já nos gregos, e nos filósofos políticos do século XVII:

violência universal, desejo mimético, vítima emissária, funcionamento mistificador dos sistemas culturais, nenhuma destas idéias, tomadas em si, são, propriamente falando, originais (...). Homo homini lupus, dizia Hobbes. No Léviathan deste mesmo Hobbes, a teoria da rivalidade mimética já está inteira. Enfim, quem melhor que Marx demonstrou o mecanismo mistificante da ideologia? Quem melhor mostrou como, nas relações sociais, a violência está em obra, e ao mesmo tempo, desconhecida?

A originalidade de Girard decorre do fato de combinar estes elementos em uma teoria que busca, incessantemente, a verificação de sua lógica em vários setores da produção intelectual. À psicanálise de Freud, às análises sobre a tragédia grega, à própria obra de Mauss & Hubert sobre o sacrifício, Girard preocupa-se

⁷ Bertrand, Michelle & Bureau, René. "Le mythe dévoilé?" Extrait des *Archives de Sciences Sociales des Religions* (54/2) 1982: 139.

obsessivamente em a elas dirigir críticas, uma vez que outros não "perceberam" nestas a crise sacrificial, a violência mimética etc...

Para finalizar, Bertrand chama a atenção para o principal aspecto, a meu ver, implícito nas proposições de Girard:

Apesar da obsessão de R.G. em fazer reconhecer a cientificidade de sua tese, não é de uma teoria científica, mas de um mito, que se trata. Sem dúvida não há corte radical entre pensamento mítico e pensamento científico. Ambos visam um domínio teórico e prático do mundo; ambos procuram recompor a unidade do universo. Existe, entretanto, uma diferença. O pensamento científico é um sistema aberto. Colocado à prova, ele se reconstrói, admite seus limites, aceita a possibilidade do erro: tudo isto faz parte de sua dinâmica e é a condição de seu desenvolvimento. O pensamento mítico, ao contrário, funciona em circuito fechado. Tudo deve entrar em sua lógica ou ser rejeitado. O mito não progride. Ele se repete. Ele é sempre o fundamento radical e a verdade última. Ora, é bem nestes termos que R.G. nos apresenta sua tese. Não poderíamos lhe criticar o fato de haver inventado um mito. Mas de não reconhecer que se trata de um. (op.cit., p. 306)