

.....  
***O Sacrifício e a Renúncia na composição do Sagrado:  
relendo René Girard e Louis Dumont em perspectiva dialógica***

Marcos Nogueira Milner<sup>1</sup>

**Resumo**

*Sacrifício e renúncia* são temas antropológicos clássicos; todavia, o diálogo entre ambos os conceitos, no âmbito da teoria social, ainda permite alguns avanços. A proposta deste artigo é reler, em caráter introdutório, ambos os conceitos em perspectiva dialógica, principalmente a partir das obras de dois importantes intelectuais franceses, René Girard e Louis Dumont. Pretende-se, portanto, analisar o *bode expiatório* girardiano e o *renunciante* dumontiano em busca de um eixo em comum que os envolva, levando em consideração o processo de fuga ou de rejeição às estruturas sociais, sob a influência da violência e/ou da religião e em direção à produção do Sagrado.

**Palavras-chave:** *Sacrifício. Renúncia. Bode expiatório. Violência. Religião.*

***Sacrifice and Renounce towards the Sacred: reading René Girard  
and Louis Dumont in a dialogical perspective***

**Abstract**

*Sacrifice and renounce* are recurring anthropological questions; however, the dialogue between these two concepts, within the scope of social theory, still allows some progress. The purpose of this article is to introduce both concepts in a dialogical perspective, mainly considering the works of two important French intellectuals, René Girard and Louis Dumont. Therefore, the girardian *scapegoat* and the dumontian *renonçant* will be analyzed looking for a common theoretical axis that involves them, taking into account both processes of escape or rejection of social structures, under influence of violence and/or religion towards the production of the Sacred.

**Keywords:** *Sacrifice. Renounce. Scapegoat. Violence. Religion.*

.....

**Introdução**

À medida que os antropólogos progressivamente transferem os seus objetos de estudo “de fora para dentro” e passam a analisar a própria cultura em detrimento das outras, alguns entre os saberes mais clássicos não são satisfatoriamente adaptados para a nova realidade e

---

<sup>1</sup> Antropólogo, doutor (2019) e mestre (2014) em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, graduado (2011) também em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense.

acabam encaminhados para uma espécie de purgatório. Isto é, se por um lado, trabalhamos festas e rituais muitas vezes em perspectiva comparada, levando em consideração as nossas próprias comemorações e noções de reciprocidade dialogando com o que foi observado sobre as sociedades tradicionais, por outro, deixamos praticamente de lado uma série de assuntos que não são tão diretamente compatíveis com as sociedades industriais sobre as quais agora analiticamente tomamos parte.

O sacrifício, tema que encantou alguns entre os primeiros antropólogos, que mereceu ampla cobertura de Sir James Frazer no monumental *O Ramo de Ouro*, de W. Robertson Smith em *The Religion of the Semites* e de Marcel Mauss e Henri Hubert em *Sobre o Sacrifício* e que prosseguiu em cena na obra de autores mais recentes, entre outros, como Lévi-Strauss (1975 e 1989), Edmund Leach (1969), Mary Douglas (1976) e Evans-Pritchard (2013), já não é, no que diz respeito ao volume do material produzido nas últimas décadas, consistentemente trabalhado por si só. Assim, é razoável afirmar que o assunto, em seu sentido clássico e na qualidade objeto antropológico *protagonista*, caiu em relativo desuso; não é difícil encontrá-lo, todavia, pulverizado, coadjuvando em outros tópicos como, por exemplo, em trabalhos sobre as religiões de matrizes africanas.

O resfriamento relativo do tema na antropologia contemporânea não significa um abandono mais amplo quando alargamos o escopo para as outras ciências sociais. Entre outras abordagens, na criminologia, zona híbrida entre a sociologia e o direito, o sacrifício aparece frequentemente nas estatísticas referentes a linchamentos; na teologia, tradicionalmente dedicada ao tema, o sacrifício aparece de forma ainda mais clara e recorrente quando são revisitadas as hagiografias dos santos e a vida de Cristo. Não sem motivo, uma das últimas grandes obras de cunho antropológico que tomam o sacrifício e a noção de bode expiatório como “epicentro” teórico provém de um intelectual de formação ampla, que transita sem considerar muito as fronteiras metodológicas e o escopo referencial aos quais normalmente um antropólogo em sentido *stricto* está mais atado. Entre a antropologia e a crítica literária, mas partindo sobretudo de uma perspectiva teológica, me refiro ao pensamento de René Girard.

Para contextualizar melhor, os motivos que me levam a escrever estas páginas surgem na esteira de um levantamento bibliográfico efetuado, há alguns anos, em busca de explicações para ciclos de violência entre grupos vizinhos. Percebendo que, historicamente, em algumas regiões do Brasil o conflito armado entre clãs era, nas palavras de Euclides da Cunha, “uma quase predisposição fisiológica” (CUNHA, 2001, p. 259), que a violência obedecia a uma série de momentos rituais e que a queima de etapas por um indivíduo, membro de um dos lados

envolvidos no conflito, promovia a desonra de todo o seu grupo, observa-se o vigor de um rígido código de conduta a ser seguido, exigindo um tipo de postura específica do indivíduo tanto em relação a si próprio quanto ao inimigo. Toda essa *noblesse oblige* do ódio me encaminhou, em primeiro lugar, para os estudos sobre reciprocidade; eu então percebi, relendo Malinowski (1978), Mauss (2003) e Lévi-Strauss (1976), que o movimento construtivo de um ciclo de trocas era análogo ao destrutivo, que todo o cerimonial obrigatório que orientava tanto a troca de braceletes e colares no *kula* trobriandês quanto, segundo Lévi-Strauss, a troca de mulheres entre os grupos no limiar entre natureza e cultura eram, na verdade, simétricos inversos à vingança e a guerra.

Não é novidade, no entanto, a relação entre troca e guerra. Marcel Mauss já sublinhava, n' *O ensaio sobre a Dádiva*, que as trocas cerimoniais, embaladas em gentileza e voluntariedade, eram, na verdade, coercitivas, “no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública” (MAUSS, 2003, p. 190). Lévi-Strauss (1976), por sua vez, também compreende a guerra como uma troca que deu errado, de modo que a guerra, em sua visão, assumindo um mundo culturalmente orientado ao surgimento de vínculos positivos, não possuiria uma especificidade própria. Nesse sentido, a obra de René Girard é uma antítese à perspectiva lévi-straussiana; para ele, a troca negativa *não é* uma troca positiva que deu errado, mas o momento inaugural da reciprocidade. Só então, através da violência, começa a vida em sociedade, sendo a reciprocidade negativa o primeiro vínculo e que os homens estabelecem entre si.

Thomas Hobbes (2003) percebeu que o requisito fundamental para uma construção sócio-cultural é o direito à vida. Em um ambiente de extensa, recorrente, definitiva violência, não há nada que sobreviva muito tempo. Para Hobbes, a passagem de um mundo negativo para um positivo ocorre através da celebração de um contrato, elegendo um soberano. Em certo sentido, a lógica girardiana também prevê uma passagem, também pressupõe um tipo de apaziguamento via acordo, mas não através da nomeação de uma personalidade: o fim de uma violência entre grupos ou indivíduos ocorre graças ao mecanismo vitimário, ao sacrifício. O cenário, no entanto, ainda é instável; a estabilidade é efetivamente conquistada com o advento do cristianismo que, segundo ele, pela primeira vez transfere a culpa da vítima sacrificada para toda a sociedade. Retornarei ao ponto posteriormente.

Por enquanto, ainda no que diz respeito às lutas de famílias no Brasil, tentando entender os processos de continuidade e de ruptura dos ciclos de violência mimética, esbarro em um outro mecanismo possível: a *renúncia*, a rejeição individual ao papel socialmente atribuído,

forçosamente estabelecido. É o que demonstra Roberto DaMatta (1995) quando observa o movimento de Antônio Vicente Mendes Maciel para fora da sociedade após o não-homicídio da esposa adúltera. Marido desonrado, publicamente envergonhado, estruturalmente morto, Antônio Maciel rompe todos os seus laços sociais, se individualiza ao ponto de se tornar sagrado, sob uma nova identidade: é o renunciante, o profeta Antônio Conselheiro. Analisando a trajetória de Conselheiro, Roberto DaMatta incorpora a obra de Louis Dumont à realidade brasileira. Para Dumont, em "primeiro lugar, o caminho da libertação somente está aberto a quem abandona o mundo. O *distanciamento* em face do mundo social é a condição do desenvolvimento espiritual individual" (1985, p. 38); assim, quem renuncia parte em busca de Sagrado, se torna um *indivíduo-em-relação-com-Deus*, adquirindo ele próprio contornos divinos. Abandonando a estrutura, enfim, o renunciante passa por um processo de sagração análogo aquele sofrido pela vítima sacrificial. Propondo uma fórmula mais geral, o "sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa" (MAUSS & HUBERT, 2013, p. 21). Assim, conforme eu prosseguia, percebia uma certa convergência entre o sacrifício apaziguador do mecanismo vitimário girardiano e a renúncia, o *indivíduo-em-relação-com-Deus* dumontiano, através de caminhos distintos, para um mesmo lugar: a consagração de um sujeito individualizado, seja pela morte física ou pela iniciativa de segregação estrutural.

Se essas articulações já me acompanham há algum tempo e foram mais ou menos esboçadas em trabalhos anteriores, só agora, motivado graças ao espaço aberto pela *Revista Deslocamentos*, tento abordá-las em profundidade. Assim, partindo dos pressupostos supracitados, a proposta deste artigo é confrontar sacrifício e renúncia conforme eles aparecem elaborados principalmente nas obras de René Girard (1990, 2004, 2008, 2009 e 2012) e Louis Dumont (1985 e 1992), através de revisão e articulação bibliográfica. As páginas a seguir devem ser consideradas um esforço muito limitado, inaugural e introdutório, linhas gerais circunscrevendo precariamente duas obras extremamente complexas, sobre as quais há muito mais a ser dito do que a pequena parcela aqui trabalhada.

### **Bodes expiatórios**

No interior do Brasil, é costume sacrificar um boi velho, sangrando-o e atirando-o a um rio antes de atravessá-lo com o resto da boiada. A prática protege o rebanho de eventuais predadores que, atraídos pelo sangue, devoram os despojos enquanto todo o gado atravessa o rio em segurança. Em âmbito político, a estratégia também é empregada para apaziguar uma crise, *Deslocamentos/Déplacements*, v. 1, n. 1, p. 70-84, jun/nov. 2019.

um escândalo; para usar um exemplo histórico, basta citar Tiradentes, um dentista, hierarquicamente inferior aos seus companheiros de conspiração, o único entre os participantes da Conjuração Mineira que foi executado. Se de fato o sacrifício é a produção de corpos sagrados como nos fazem crer os antropólogos, Tiradentes, por sinal, talvez seja o exemplo histórico brasileiro mais conhecido seguindo de encontro à teoria: instaurado um ciclo de reciprocidade negativa entre os conspiradores e a Coroa; delatado e oferecido como vítima apaziguadora primeiro pelos próprios companheiros para conter a escalada de violência; sacrificado, esquartejado e exposto em praça pública, é posteriormente divinizado, alçado à condição de herói, de mártir nacional<sup>2</sup> e posteriormente é admitido entre os heróis no panteão da República.

Tiradentes, no entanto, é apenas um entre os muitos *bodes expiatórios* que se destacam na história e na literatura. Os bodes expiatórios são caracterizados, segundo Girard, pela posição discrepante que ocupam em relação ao grupo; essa posição pode ser hierarquicamente inferior, como um deficiente físico, um órfão ou um idoso sem filhos ou parentes vivos, de modo que “seja impossível recorrer à violência contra um indivíduo sem expor-se a represálias de outros indivíduos, seus próximos, que considerariam seu dever vingá-lo” (GIRARD, 1990, p. 25), ou muito superior, como um Rei cujo sacrifício muda consistentemente o traçado político (GIRARD, 2012, p. 159).

Pródigo em exemplos bíblicos, literários e mitológicos, Girard analisa ainda mais de perto o Édipo de Sófocles: segundo o autor francês, todas as acusações que recaem sobre Édipo são *post factum* após sua designação como bode expiatório, funcionando a título de justificativa, respaldando o processo por ele sofrido. A futura vítima expiatória se estabelece, portanto, de forma quase ingênua, com Creonte e Tirésias; ao envolvê-los na morte de Laio, Édipo inaugura um ciclo de rivalidades cuja ofensa é prontamente retribuída. Para o azar de Édipo, era ele, e não os rivais, a vítima sacrificial ideal: além de uma imperfeição física (um pé torto), é um filho

---

<sup>2</sup> A título de nota explicativa, é importante ressaltar que a violência contra o animal também funciona como um dispositivo expiatório. Frazer (1990), por exemplo, trabalha o sacrifício animal no judaísmo; para Robertson Smith (1956), relacionando a raiz do sacrifício ao totemismo, a morte e a absorção das qualidades de um animal sagrado através do consumo restabelecia a aliança rompida “e o sacrifício totêmico tinha justamente todos os efeitos de um rito expiatório” (MAUSS & HUBERT, 2013, p. 11). Lamentavelmente, tendo em vista o escopo limitado deste trabalho, não dedicaremos muita atenção aos sacrifícios animais; todavia, a título de exemplos comuns mais próximos da nossa realidade, podemos citar, o simbolismo que envolve o cordeiro entre os católicos, a relação que o público estabelece com o touro em uma tourada ou a tradição de “perdoar o peru” celebrada todos os anos pelo presidente dos Estados Unidos. Em todos os casos, a hostilidade inicial dirigida ao animal é substituída no fim por um tipo de veneração. No que diz respeito especificamente ao boi pragmaticamente sacrificado para proteger o rebanho, as suas características (velho, doente), simbolizam, justamente, os aspectos desta situação específica que exige um sacrifício: a sua carne é consumida pelo predador e consagrada, afinal, através da proteção que ela oferece; é o oposto, por exemplo, dos animais oferecidos em sacrifício a divindades, nos tempos, que segundo Mary Douglas (1976, p. 41) não podem ter deformidades. A variedade de condições e características revela, afinal, a amplitude do tema.

Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 70-84, jun/nov. 2019.

ausente, um príncipe que não conhece as próprias origens e volta à cidade natal assumindo imediatamente alta posição hierárquica perante o grupo após desvendar o enigma da esfinge. Para completar, as acusações imputadas são gravíssimas: parricídio, regicídio, incesto — crimes frequentemente atribuídos, aos bodes expiatórios:

À primeira vista, os motivos de acusação são bastante diversos, mas é fácil indicar sua unidade. De início há crimes de violência que tomam como objeto os seres cuja violação é a mais criminal, seja de modo absoluto, seja em relação aos indivíduos que os comete: o rei, o pai, o símbolo da autoridade suprema, por vezes também nas sociedades bíblicas e modernas, os seres mais fracos e mais desarmados, particularmente as crianças. A seguir temos os crimes sexuais, a violação, o incesto, a bestialidade. Os mais freqüentemente invocados são sempre aqueles que transgridem os tabus mais rigorosos em relação à cultura considerada. Há, por fim, crimes religiosos, como a profanação de hóstias. Aí também são os mais severos tabus que devem ser transgredidos. Todos esses crimes parecem fundamentais. Eles lesam os próprios fundamentos da ordem cultural, as diferenças basilares e hierárquicas sem as quais não haveria ordem social. Na esfera da ação individual, eles correspondem, portanto, às conseqüências globais de uma epidemia de peste ou de qualquer outro desastre comparável. Eles não se contentam em enfraquecer o laço social, mas o destroem completamente. (GIRARD, 2004, p. 22-23)

Tudo o que Édipo toca é instantaneamente negativado: sua descendência é incestuosa, abominável, e Jocasta, sua esposa e mãe, consumida pela culpa, se suicida. O próprio Édipo, assimilando a tragédia, fura os próprios olhos. Por fim, escoltado para fora de Tebas, é morto em Colono. No entanto, depois de morto, seus restos mortais são disputados pelas duas cidades, Colono e Tebas, como relíquias; a morte o consagra e purifica a comunidade de seus crimes.

O exame girardiano de Édipo dialoga com outras análises antropológicas sobre o personagem. Tanto Meyer Fortes (1959) quanto Lévi-Strauss (2008), por exemplo, procuraram interpretar Édipo. O artigo de Lévi-Strauss, originalmente publicado em 1955, usa o exemplo de Édipo para *dissecar* feixes de significado (ou ‘mitemas’) que, segundo ele, compunham estruturalmente os mitos. Para todos os efeitos, é justamente no estudo dos mitos que surge uma outra área de atrito entre Girard e Lévi-Strauss. Segundo Girard, Lévi-Strauss acerta quando estabelece o *diferenciado* e o *indiferenciado* como duas categorias básicas para o estudo da mitologia; por outro lado, Lévi-Strauss falha ao não explorá-las satisfatoriamente porque não as aplica ao *conteúdo* do mito propriamente dito, aos seus elementos dramáticos; Lévi-Strauss "lida com a estrutura, não com a trama, perdendo de vista, portanto, o significado ou o sentido do diferenciado e do indiferenciado em mitos particulares. Desse modo, crê Girard, a análise de Lévi-Strauss permanece irremediavelmente abstrata" (GOLSAN, 2014, p. 109).

A crítica não passou necessariamente despercebida, mas foi academicamente ignorada pelos estruturalistas e, sobretudo, pelo próprio Lévi-Strauss. Para todos os efeitos, no entanto, ela inaugura uma linha de raciocínio importante: há, de fato, uma não-preocupação com os detalhes do enredo na análise estruturalista dos mitos. E essa constatação é importante para este trabalho porque, conforme René Girard, "analisando um pouco mais de perto percebe-se que a 'cólera' está sempre presente no mito" (1990, p. 92); para o autor a violência mimética que está na origem da cultura é "o mecanismo que gera toda a mitologia" (GOLSAN, 2014, p. 98). Conseqüentemente, lembrando que o sacrifício é a maneira primeira para a contenção da violência, a mitologia — no detalhe, no enredo e não apenas estruturalmente desmembrada nos tais *feixes de significados* propostos por Lévi-Strauss — é indissociável do sacrifício enquanto objeto de estudos.

Girard (2004) justifica apontando, por exemplo, a grande quantidade de mitos que são protagonizados ou antagonizados por coxos, cegos, pessoas doentes e heróis em desgraça tal como apresentam, igualmente, personagens virginais, isentos de qualquer impureza passíveis de sacrifícios. Para bem ou mal, nos mitos não há espaço para o indivíduo ordinário. Como apontei anteriormente, indivíduos liminares — sejam eles aleijados ou excepcionalmente puros — são bons condutores de violência. É o que fica claro também em *Pureza e Perigo*, quando Mary Douglas (1976, p. 41-45) se refere à impureza do corpo, às secreções corporais, à necessidade de purificação das mulheres após o parto e ao grau de pureza exigido para as oblações oferecidas a Deus pelos israelitas.

Se por um lado há um exagero, uma inconsistência por excesso na afirmativa girardiana que *todos* os mitos surgem da violência, é preciso concordar que *muitos* mitos refletem a violência e precedem o mecanismo vitimário. Deixando as narrativas clássicas na zona de conforto girardiana, é possível encontrar vários exemplos que registram a violência e o sacrifício como elementos de coesão social entre os ameríndios; o mito bororo do desaninhador de pássaros, utilizado como referência por Lévi-Strauss na abertura de *O cru e o cozido*, reúne elementos violentos: o filho inaugura o ciclo estuprando a mãe (e cometendo incesto); o pai se vinga do filho, abandonando-o junto aos pássaros; o filho sobrevive, retorna e mata o pai e as esposas do pai, incluindo a mãe. A narrativa se encerra temporariamente, no registro lévi-straussiano, com a chacina promovida pelo menino, uma *razzia* que, irresponsável, insere em um mesmo plano o fim da violência com o fim daquela comunidade. Em outras palavras, por mais que o mecanismo vitimário não tenha sido acionado para proteger o grupo na versão anotada por Lévi-Strauss, todos os elementos precedentes estão assinalados. Neste sentido, procede a conclusão

Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 70-84, jun/nov. 2019.

girardiana: o sacrifício é indispensável para o apaziguamento, para a manutenção da coesão social e a sobrevivência do grupo — algo que teria ocorrido se o menino abandonado aos pássaros tivesse, de fato, morrido.

Esbarramos, agora, em um outro ponto importante. Além da qualidade da vítima, discutida nos parágrafos anteriores, o sacrifício precisa ser cometido por toda a sociedade, todos os membros do grupo precisam ser responsáveis; uma exceção corre o risco de invalidá-lo. Rejeitada por um único indivíduo, a vítima não transcende, não se sacraliza porque os seus laços estruturais não são devidamente rompidos; aquele que recusa a responsabilidade pelo sacrifício, isento de culpa, pode reivindicar a honra da vítima (por parentesco ou afinidade, por exemplo), empreender vingança e, conseqüentemente, reinaugurar o ciclo.

Esta concordância unânime é o tipo de fenômeno que historicamente ocorre nos linchamentos. O linchamento de Jesse Washington, ocorrido em Waco, Texas, no início do século passado, é significativo: um indivíduo negro é apontado como o estuprador e assassino de uma mulher branca. Não há testemunhas. Encarcerado pela polícia local, Washington, possivelmente coagido, confessa o crime. No tribunal, o suspeito se declara culpado e é condenado à morte. A população enfurecida consegue capturá-lo sem esforço, castrá-lo, pendurá-lo em praça pública, carbonizá-lo e, por fim, esquartejá-lo. Terminado o espetáculo macabro, o pênis de Washington, única parte conservada do corpo, passa a ser considerado um amuleto pela população, garantindo ao portador virilidade (WOOD, 2009, p. 99). O acontecimento segue todo o trâmite previsto por Girard: há uma crise, a escolha de um bode expiatório entre os marginais, o sacrifício e, posteriormente, a atribuição de poderes aos despojos, a consagração. Por fim, toda a sociedade é cúmplice porque mesmo os membros que não participaram ativamente são responsáveis graças à indiferença diante da situação; não há e nunca houve dúvidas que Washington era culpado, mesmo que absolutamente nada comprovasse o crime. A vítima expiatória, raiz do mal social, cumpriu seu papel.

Não há quem duvide da culpa da vítima. Não há quem duvide dos crimes de Édipo. O convencimento é fundamental para o sucesso do sacrifício. E, salvo em um caso tão explícito como o linchamento de Jesse Washington e os tantos outros que ocorrem no Brasil<sup>3</sup> — que revelam uma permanência velada do mecanismo vitimário em nossa própria sociedade — para René Girard (1990, 2008 e 2012) a lógica sacrificial é substituída com o advento do cristianismo

---

<sup>3</sup> Como sabemos, linchamentos são recorrentes no Brasil. Segundo José de Souza Martins, apenas no país, “nos últimos 60 anos, cerca de um milhão de brasileiros já participou de, pelo menos, um ato de linchamento ou de uma tentativa de linchamento” (2015, p. 11).  
Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 70-84, jun/nov. 2019.

porque, no cristianismo, há a prerrogativa de culpa em cima do todo e não do indivíduo; ou seja, a partir do sacrifício de Cristo, pela primeira vez percebe-se que toda a sociedade pode ser culpada por um contexto de violência, incluindo o sacrifício da vítima. Ao contrário do que ocorre com outras vítimas, a consagração de Cristo não é violenta, não-vinculável ao papel de bode expiatório: “se a divindade de Cristo proviesse de uma sacralização violenta, as testemunhas de sua Ressurreição que reclamava a sua morte e não os raros indivíduos que proclamavam sua inocência. E a paz do Cristo seria ‘tal como que o mundo a dá’, seria a paz dos bodes expiatórios e não a ‘que ultrapassa o entendimento humano’.” (GIRARD, 2012, p. 87)

Seguindo essa linha, o mérito de Cristo é o combate à rivalidade mimética. Todos os confrontos, todas as exigências, todas as necessidades de vingança, de revanche milimetricamente equacionada prevista nos antigos códigos — na *lei de talião*, por exemplo —, enfim, todo o potencial de litígio, deve ser abandonado, deixado para o rival. É preciso *dar a outra face*, mas não no sentido comumente atribuído, de pacifismo vago. Para Girard, o “dar a outra face” reflete essencialmente uma postura revolucionária, de desrespeito às regras vigentes, uma *desobediência*, uma quebra estrutural irrevogável. Evidentemente, o teólogo René Girard era um católico fervoroso que acaba enveredando pela apologia. No entanto, como veremos a seguir, o cristianismo ocupa de fato um papel importante na rejeição ao mecanismo vitimário, na rejeição às obrigações violentas via renúncia. É assim que pretendo compreender sacrifício e renúncia em um mesmo plano e, para tal, se faz importante retornar à obra de Louis Dumont.

### **Renunciantes**

Situação análoga à de Édipo, mas distinta na conclusão, está exposta no romance *O Eleito*, de Thomas Mann ([1951] 2000), inspirado em um poema medieval composto por Hartmann von Aue. Nele, Gregorius, nascido do incesto entre dois irmãos, abandonado bebê à própria sorte, resgatado por um pescador e educado por sacerdotes, retorna ao reino natal sem conhecê-lo. Após vencer um poderoso inimigo, é feito Rei ao se casar com a própria mãe, que só descobre as verdadeiras origens do esposo/filho após muitos anos de convívio. Desesperados, ambos se declaram penitentes; a mãe, sob ordens do filho, se dedica a cuidar dos pobres. Gregorius abandona o reino e passa a habitar um rochedo, no meio de um lago amplo, se alimentando apenas de um tipo de leite sagrado que brota da pedra.

Muitos anos se passam. Em Roma, morre o Papa; a sucessão se transforma em uma grande disputa política. O Espírito Santo aparece em sonho para um fidalgo e aponta o seu

Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 70-84, jun/nov. 2019.

legítimo representante na terra: Gregorius, o penitente isolado na pedra. O fidalgo sai em expedição, resgata Gregorius e segue com ele de volta para Roma. Quando Gregorius entra na cidade, todos os sinos replicam ao mesmo tempo; o penitente é aclamado Santo Padre. Extremamente piedoso, a fama do novo Papa atinge a velha rainha que vê, então, uma possibilidade de perdão; ela se encaminha para Roma e, após um longo percurso, é recebida pelo Papa. Ambos se reconhecem, ambos se perdoam, ambos são perdoados.

Gregorius representa exatamente o que Girard entende por paz de Cristo, “tal como o mundo a dá”. Como percebemos através de Édipo, o ciclo de violência mimética também circunscreve Gregorius; a instauração da crise, motivada pelo tabu do incesto, é iminente. Ninguém aceitaria Rei e Rainha incestuosos; como ocorreu com Édipo, os cidadãos transformariam o Rei ou o casal em vítimas expiatórias. No entanto, no mundo cristão, há uma ambivalência na atribuição de culpa; Gregorius é mais vítima, graças à concepção pecaminosa, do que culpado. Como tal, merece uma chance de se purificar em vida. No processo, se individualiza absolutamente, rompendo todo e qualquer laço com o mundo da vida, se tornando um penitente em comunhão direta com Deus. Em outras palavras, a antiga existência mundana de Gregorius é irrecuperável porque o seu espaço foi consumido pelo crime que lhe seria atribuído; conseqüentemente, em âmbito social, a única saída possível é o sacrifício. No entanto, a penitência oferecida por um Deus apaziguador permite não só a manutenção da vida, mas a chance de purificá-la justamente através da total ruptura dos laços. Gregorius, isolado por escolha própria no alto da pedra, a mais miserável das criaturas, se alimentando do leite primordial que brotava pelo rochedo se torna o indivíduo mais próximo de Deus e é por ele aclamado seu legítimo representante. Independentemente de seus feitos, a renúncia de Gregorius o transforma em mártir vivo, sacralizando-o, colocando-o acima de todos os homens, imediatamente abaixo de Deus. A escolha de Gregorius rejeita a sociedade.

Essa opção pela individualismo está coberta na teoria social por autores como Max Weber (1999 e 2001), Louis Dumont (1985 e 1992) e Roberto DaMatta (1995). Nas obras assinaladas, os autores compreendem o individualismo como uma forma de *afastamento* do mundo — ou de *rejeição*<sup>4</sup>, segundo Weber (1999), quando estuda o a reforma protestante e o puritanismo para compreender a opção de um sujeito pela vida ascética, dedicada ao trabalho, como

---

<sup>4</sup> Weber considera mais adequado falar em *rejeição* ao mundo “e não de ‘fuga do mundo’, a qual caracteriza mais o místico contemplativo” (Weber, 1999, p. 366). Para todos os efeitos, me parece claro que *rejeição* e *fuga* compreendem igualmente o *afastamento*, a ruptura das amarras estruturais que tradicionalmente determinam o lugar que um ator ocupa no mundo. Sobre a relação entre individualismo e protestantismo, Roberto DaMatta esclarece bem a questão; para o antropólogo, levando na cultura brasileira — onde o indivíduo, uma noção moderna, aparece

forma de salvação — que, levando em consideração os casos por eles trabalhados, passam diretamente pela transformação de uma pessoa mundana em um *indivíduo-em-relação-com-Deus*. Isto é, há sempre um movimento ascético *para fora* da sociedade em busca de um tipo de transcendência: 1) o protestante weberiano desenvolve uma ética do trabalho renunciando à vida terrena procurando um tipo de salvação no plano espiritual; 2) o renunciante observado por Dumont abandona os seus papéis sociais tradicionais e, sacralizado, passa a enxergar o mundo social à distância; 3) o Antônio Conselheiro analisado por DaMatta rejeita a vingança e renuncia à própria identidade, faz um único movimento para fora do mundo e retorna aclamado como um messias ou um profeta.

Para melhor compreender a noção de renúncia, muito embora as contribuições de Max Weber não possam desconsideradas no que diz respeito à fundação do conceito, a obra de Louis Dumont é ainda mais importante. O antropólogo francês opera em duas chaves, que podem ser vulgarmente divididas em *ocidental* e *indiana*. No âmbito ocidental está o cristianismo, o exemplo de Cristo e a doutrina católica como uma espécie de caminho para a transcendência — que invoca, portanto, a *desobediência* aos ritos sacrificiais diagnosticada por Girard (2012); no âmbito indiano, em perspectiva etnográfica e, portanto, comparada, percebe movimento similar observando os atores que rompem com o sistema de castas. Para o autor, a existência de um dispositivo como a renúncia em uma sociedade profundamente estratificada — modelada conforme a tradição e na qual os papéis sociais atribuídos aos respectivos atores ordenam arbitrariamente o tecido social —, é contraditória; pela renúncia, afinal, um homem abandona todas as distinções que o transformam em membro do grupo, escolhendo “morrer para o mundo social, escapar à rede de estrita interdependência [...] e se tornar para si mesmo seu próprio fim [...], a ponto mesmo de ser quase cortado da vida social propriamente dita” (DUMONT, 1992, p. 244).

As características culturais indianas elevam, etnograficamente, a visibilidade da renúncia como elemento de desobediência. No caso indiano, o renunciante morre simbolicamente para o mundo, mas vive de esmolas, prega e convive com os *homens-no-mundo*; renunciar não significa abandonar o mundo físico — algo biologicamente impossível — mas abdicar do papel

---

imposta ao poderoso e tradicional sistema de relações pessoais — “a oposição indivíduo/pessoa é sempre mantida, ao contrário das sociedades que fizeram sua ‘reforma protestante’, quando foram destruídos, como demonstra Max Weber (1967), os mediadores entre o universo social e o individual. No mundo protestante, desenvolveu-se uma ética do trabalho e do corpo, propondo-se uma união igualitária entre corpo e alma. Já nos sistemas católicos, como o brasileiro, a alma continua superior ao corpo, e a pessoa é mais importante que o indivíduo. Assim, continuamos a manter uma forte segmentação social tradicional, com todas as dificuldades para a criação das associações voluntárias que são a base da ‘sociedade civil’, fundamento do Estado burguês, liberal e igualitário, dominado por indivíduos.” (DAMATTA, 1995, p. 239)

Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 70-84, jun/nov. 2019.

concreto conferido pela sociedade à existência humana, assumindo um papel universal sem equivalência, reintegrando a mesma sociedade, afinal, sob um prisma muito diverso daquele inicialmente deixado de lado. Resumindo a ambiguidade, nas palavras do próprio Louis Dumont, “o renunciante está na sociedade, no sentido de que ela organiza suas relações para ele também, mas o renunciante é um homem que abandona seu papel social para assumir um papel ao mesmo tempo universal e pessoal; é esse o fato crucial, objetivo e subjetivo” (DUMONT, 1992, p. 245).

Assim sendo, o processo de individualização e posterior reingresso com status diferenciado perante o mundo é análogo à consagração através do sacrifício e confirma a transcendência do renunciante entre os homens; isto é, enquanto os despojos da vítima são disputados como relíquias poderosas (como apontei em relação a Édipo e no linchamento de Jesse Washington), o renunciante pode se tornar um emissário vivo do Sagrado e arregimentar seguidores que acreditem na sua mensagem. Não é de se estranhar a grande quantidade de místicos e profetas que surgem historicamente a partir de sociedades relacionais; dos gurus indianos na Índia aos movimentos messiânicos no Brasil, de Osho a Antônio Conselheiro, a consolidação do renunciante em líder de seita é a confirmação que o mundo social o enxerga como alguém que empreendeu e sobreviveu a um auto-sacrifício, que livre da vida mundana, encontrou o Sagrado e retornou ao mundo purificado e divinizado. Em sentido político, o seu discurso pode se transformar em uma ameaça consistente para a ordem social, e em certos casos mais extremos, ele é violentamente combatido — como o foi Antônio Conselheiro. Quando isso ocorre, há um novo e último estágio que o aproxima ainda mais definitivamente do sacrifício: o renunciante se transforma em mártir.

## Conclusão

Procurei compreender renúncia e sacrifício, da forma como os conceitos aparecem respectivamente nas obras de Louis Dumont e René Girard, em uma perspectiva complementar. Para tal, trabalhei ambas as ideias a partir de um ponto em comum, a consagração do corpo a partir de processos de ruptura, *da sociedade para a sociedade* através do sacrifício de um bode expiatório ou *do ator para a sociedade* através de um processo extremo de individualização, a renúncia. Se em ambos os casos o resultado é a produção de um corpo sagrado, sacrifício e renúncia representam percursos distintos.

O sacrifício na visão girardiana é um mecanismo apaziguador. Ele surge com o intuito de garantir em última instância a sobrevivência da sociedade que o emprega — é uma realidade

Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 70-84, jun/nov. 2019.

impositiva, que não pode ser negligenciada, até o advento do cristianismo, do corpo de Cristo que retira a culpa da vítima para enquadrá-la na sociedade que o sacrifica. A recusa à violência, segundo Girard, é a grande contribuição do cristianismo à humanidade; nesse sentido, seguir a proposta de Cristo é uma desobediência à ordem social pregressa e, conseqüentemente, aproximar-se dele é renunciar ao mundo. É neste ponto específico que Girard e Dumont se tocam. Para Dumont (1985), quem renuncia parte em busca do sagrado e se torna um *indivíduo-em-relação-com-Deus*.

No processo de individualização, o afastamento do mundo social consome os vínculos e, conseqüentemente, a *persona*; é uma nova entidade que se manifesta perante os homens, consagrada, transcendental, representando ela própria o Divino. É uma consagração em vida, afinal, mas também fora dela. Em vida porque o renunciante é um organismo biológico como todos os outros e, portando, dependente do que é produzido no mundo; fora dela porque as estruturas que encadeiam os homens à sociedade não se aplicam. Em suma, a rejeição individual ao mundo é uma forma de auto-sacrifício.

Levando em consideração tudo o que foi exposto a partir das obras de René Girard e Louis Dumont, proponho, a título de conclusão, uma espécie de modelo triangular que remete ao título deste trabalho. Defendi que sacrifício e renúncia são trilhas distintas rumo à consagração, onde o sacrifício reafirma as estruturas sociais através da violência e do mecanismo vitimário, enquanto a renúncia as rejeita. O *bode expiatório* girardiano e o *renunciante* dumontiano são dois vértices mais ou menos intercambiantes, no entanto, à medida que a renúncia corresponde ela própria a um tipo de sacrifício levando em consideração o extermínio da *persona*, o encerramento de todos os papéis sociais à ela atribuídos.

Há, ainda, a violência, que pode ser prévia ou posterior à consagração. A vítima expiatória é sagrada porque a partir da violência se transforma em mártir; o renunciante, um indivíduo em estado de liminaridade permanente, pode se tornar, a exemplo de Antônio Conselheiro, uma ameaça pós-consagração. Assim, a título de correspondência histórica, fica fácil compreender os inúmeros movimentos messiânicos brasileiros que terminaram graças à intervenção violenta do Estado. Concluo com uma provocação: se a vítima está para o sacrifício e o renunciante para a renúncia, o mártir é ou pode ser, de uma forma ou de outra, parte integrante ou um subproduto do Sagrado? Qual é o seu papel da concepção do Divino? Ausente o espaço para uma tentativa de resposta, encerro relegando a lacuna aos debatedores interessados.

## Referências

Deslocamentos/Déplacements, v. 1, n. 1, p. 70-84, jun/nov. 2019.

- CUNHA, E. (2001). *Os Sertões*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- DAMATTA, R. (1995). *Carnavais, Malandros e Heróis: por uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DOUGLAS, M. (1976). *Pureza e perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- DUMONT, L. (1985). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DUMONT, L. (1992). *Homo hierarchicus: o Sistema de Castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (2004). *Os Nuer*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- FORTES, M. (1959). *Oedipus and Job in West African Religion*. London: Cambridge University Press.
- FRAZER, J. (1990). *The Golden Bough: a study in magic and religion*. Abridged edition. London: Palgrave MacMillan.
- GIRARD, R. (1990). *A violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra.
- GIRARD, R. (2004). *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus Editora.
- GIRARD, R. (2008). *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra.
- GIRARD, R. (2009). *A rota antiga dos homens perversos*. São Paulo: Paulus Editora.
- GIRARD, R. (2012). *Aquele por quem o escândalo vem*. São Paulo: É Realizações.
- GOLSAN, R. J. (2014). *Mito e teoria mimética: introdução ao pensamento girardiano*. São Paulo: É Realizações.
- HOBBS, T. (2003). *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes.
- LEACH, E. (1969). *Genesis as Myth*. London: Jonathan Cape Ltd..
- LÉVI-STRAUSS, C. (1975). *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1976). *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1989). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2008). *A estrutura dos mitos*. In. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

- LÉVI-STRAUSS, C. (2010). *O cru e o cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify.
- MALINOWSKI, B. (1978). *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- MANN, T. (2000). *O Eleito*. São Paulo: Mandarim.
- MARTINS, J. de S. (2015). *Linchamentos*. São Paulo: Contexto.
- MAUSS, M. (2003). *Ensaio sobre a Dádiva: Forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas*. In *Sociologia e antropologia* (pp. 183-315). São Paulo: Cosac Naify.
- MAUSS, M. & HUBERT, H. (2013). *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify.
- SMITH, W. R. (1956) *The Religion of the Semites*. New York: Meridian Edition.
- WEBER, M. (1999) *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- WEBER, M. (2001) *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira.
- WOOD, A. L. (2009) *Lynching and Spectacle: Witnessing Racial Violence in America, 1890–1940*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.