

Wilson Franck Junior
Milton Gustavo Vasconcelos Barbosa

ESCritos DE
**ANTROPOLOGIA
JURÍDICA**

o Direito entre heróis e vítimas



Este trabalho escrito por dois amigos queridos, ambos inegavelmente talentosos e eruditos, reúne ensaios preciosos acerca dessa inteligência antropológica e hoje certamente jurídica, somente em posse da qual podemos nos defender das investidas recorrentes e heróicas do arcaico. É impressionante constatar – na leitura deste trabalho – como o chamado ativismo jurídico, o qual seria supostamente uma novidade filosófica de nosso tempo, um “avanço” nos posicionamentos jurídicos, representa na realidade um perigoso retrocesso aos modos do arcaico. Quando um “herói” volta a “vestir a toga” entre nós, sempre que lhe concedemos insensatamente esse papel datado, colocamos em risco ganhos civilizacionais indispensáveis. Franck Junior e Vasconcelos Barbosa nos ensinam – e se trata de uma lição que não pode ser esquecida ou negligenciada – que a “superação” da lei pelo “juiz herói” comprometido com o ativismo social e outros justificações não é somente transgressora dessa ou daquela lei, mas abertamente arcaizante em seus resultados práticos, uma vez que reinstaura na pessoa do juiz funções pacificadoras e compensatórias em sentido largo, ou seja, em vez de ser um canal para o pleno exercício da justiça, em acepção tipicamente moderna, o magistrado se torna um repositório de esperanças reparadoras em sentido largo. Transforma-se, portanto, em herói. Não seria preciso dizer, penso, que tamanho desvio de função se coaduna quase que naturalmente com posicionamentos sectários e com projetos autoritários, em geral alinhados com visões unilaterais de condução da sociedade, sempre justificadas em nome de um “bem maior”. Consequentemente, o ativismo judicial é abertamente danoso à democracia fundamentada na devida autonomia entre os poderes, o que já justificaria uma leitura atenta deste livro.

Maurício G. Righi



editora *fi*.org



ESCRITOS DE ANTROPOLOGIA JURÍDICA

ESCRITOS DE ANTROPOLOGIA JURÍDICA

O DIREITO ENTRE HERÓIS E VÍTIMAS

Wilson Franck Junior
Milton Gustavo Vasconcelos Barbosa



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Imagem de Capa: Job e os seus Amigos - Ilia Repin



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

FRANCK JUNIOR, Wilson; BARBOSA, Milton Gustavo Vasconcelos

Escritos de antropologia jurídica: o Direito entre heróis e vítimas [recurso eletrônico] / Wilson Franck Junior; Milton Gustavo Vasconcelos Barbosa -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

139 p.

ISBN: 978-65-5917-575-8

DOI: 10.22350/9786559175758

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Antropologia; 2. Direito; 3. Filosofia; 4. Estado; 5. Brasil; I. Título.

CDD: 340

Índices para catálogo sistemático:

1. Direito 340

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
-----------------	----------

Maurício G. Righi

INTRODUÇÃO	13
-------------------	-----------

1	19
----------	-----------

DO ESCUDO DE AQUILES À CAPA DO BATMAN: O HEROÍSMO TOGADO E SEUS RISCOS À DEMOCRACIA: REVISITANDO UM VELHO TEMA

1.1 O HERÓI	20
1.2 O HERÓI VESTE A TOGA	27
1.3 O HEROÍSMO TOGADO E SEUS DESDOBRAMENTOS	30
1.4 REVISITANDO UM VELHO TEMA	39

2	43
----------	-----------

SATÃ: OU DA VIOLÊNCIA NA FUNDAÇÃO DA CULTURA

2.1 A ANTROPOLOGIA BÍBLICA DE RENÉ GIRARD	44
2.1.1 O DESEJO MIMÉTICO E OS DEZ MANDAMENTOS	44
2.1.2 RIVALIDADE MIMÉTICA E CONFLITO	46
2.1.3 CRISE MIMÉTICA E MECANISMO EXPIATÓRIO	48
2.1.4 MITO E REVELAÇÃO	52
2.1.5 O TRIUNFO DA CRUZ E A MODERNA PREOCUPAÇÃO PELAS VÍTIMAS	54

3	60
----------	-----------

A VIOLÊNCIA NO DIREITO: CONFISSÃO E PRODUÇÃO DE BODES EXPIATÓRIOS

3.1 JÔ, O SAGRADO E A CONFISSÃO: OU SOBRE A ROTA ANTIGA DOS HOMENS PERVERSOS	61
3.2 CONFISSÃO E A PERFEIÇÃO RITUAL	66
3.3 CONFISSÃO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO	77

4

84

DIREITO PENAL E PREOCUPAÇÃO PELAS VÍTIMAS: A RENOVAÇÃO DOS PRINCÍPIOS DE OFENSIVIDADE E PROTEÇÃO DE BENS JURÍDICOS APÓS A EXPERIÊNCIA DO TOTALITARISMO

4.1 O ABSOLUTISMO E A AUSÊNCIA DE LIMITES À VIOLÊNCIA DO ESTADO	85
4.2 BEM JURÍDICO, OFENSIVIDADE E A TRANSIÇÃO DO DIREITO LIBERAL ILUMINISTA AO NACIONAL-SOCIALISTA ALEMÃO	89
4.3 AS ATUAIS CONSTITUIÇÕES E A PREOCUPAÇÃO PELAS VÍTIMAS: A RENOVAÇÃO PRINCIPOLÓGICA DO DIREITO PENAL	97

5

101

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O DIREITO APÓS A REVELAÇÃO DO MECANISMO VITIMÁRIO

5.1 <i>KATÉCHON</i> : O DIREITO ENTRE SACRIFÍCIO E PERDÃO	101
5.1.1 O CRISTIANISMO SACRIFICIAL E O <i>KATÉCHON</i>	104
5.2 A MODERNA PREOCUPAÇÃO PELAS VÍTIMAS E A EXPANSÃO PENAL DO <i>KATÉCHON</i>	125
5.2.1 O CRISTIANISMO E A MODERNA PREOCUPAÇÃO PELAS VÍTIMAS	125

BIBLIOGRAFIA

134

PREFÁCIO

Maurício G. Righi

Quando abrimos o Livro de Jó, logo descobrimos que Satanás (haśśātān, o adversário ou o acusador) recebe autorização divina para testar um homem íntegro e reto. A questão ou o desafio seria fazer esse homem sofrer agudamente e de tal maneira que este se visse finalmente, e falamos de Jó, obrigado a confessar um “crime”, fazendo-o dizer: “sou culpado”, dando razão aos seus acusadores. Para a nossa felicidade, esse protopofeta chamado Jó resiste até o fim contra tudo e todos, cabendo-nos uma primeira observação significativa: iniciamos dizendo que Satanás é o acusador, mas somente para afirmar, logo em seguida, que Jó resiste aos seus *acusadores*. Ou seja, ao longo do texto percebemos que Satanás é bem mais do que parecia ser. Para além de uma personalidade especialmente ardilosa e invejosa, caracterizada como inimiga do homem, esse acusador se espraia como *padrão acusatório* altamente contagioso, disseminando-se como acusação em busca de unanimidade. Bem mais do que invejar Jó ou querer destruí-lo, o que se pretende é uma *admissão de culpa*, depois da qual tudo voltará à normalidade. Consequentemente, um verdadeiro círculo acusatório se fecha contra Jó – um contra todos.

Em seu inspirado “A Rota Antiga dos Homens Perversos”, René Girard reforça esse olhar em posse de uma hermenêutica antropológica especialmente aguda, pois previamente desenvolvida em seus trabalhos anteriores. O pensador francês nos esclarece que a despeito da pressão

psicológica brutal que sofre, coletivamente articulada e destinada a culpá-lo de um grande mal, Jô não se rende ao que considera uma flagrante injustiça. A bem da verdade, só podemos saber que Jô é vítima de um arдил absolutamente terrível, alvo de uma tremenda injustiça, porque ele não se rende, resistindo até o fim, negando que seja culpado, “pois Jô se defende com vigor e, por fim, nenhuma acusação se mantém. As acusações [contra ele] se perdem na areia”. Girard concluirá, então, que a diferença realmente substancial entre Jô e Édipo, entre as duas narrativas, é justamente esta: este sucumbiu à pressão acusatória, o primeiro não. As consequências dessa diferença são colossais para a história institucional e cultural do mundo. Ao resistir à fortíssima pressão interna e coletiva que se organizava narrativamente contra um acusado, ou seja, ao não consentir que uma mitologia da vingança se impusesse uma vez mais contra um indivíduo crescentemente isolado, o Livro de Jô favoreceu talvez como nenhum outro a emergência, que se fez absolutamente indispensável em nosso mundo atual, de uma noção autônoma de justiça, basicamente alheia ao vox populi. O texto de Jô procura nos ensinar que “a voz do povo” não é a voz de Deus, mas em geral de Satanás. Fiel a essa perspectiva reveladora, este livro de Franck Junior e de Vasconcelos Barbosa nos vaticinará que “o Judiciário, tradicionalmente, é um poder contramajoritário”.

Este trabalho escrito por dois amigos queridos, ambos inegavelmente talentosos e eruditos, os professores doutores Wilson Franck Junior e Milton Vasconcelos Barbosa, intitulado *Escritos de Antropologia jurídica: o Direito entre heróis e vítimas*, reúne ensaios preciosos acerca dessa inteligência antropológica e hoje certamente jurídica, somente em posse da qual podemos nos defender das investidas recorrentes e heróicas do arcaico. É impressionante constatar – na leitura deste

trabalho – como o chamado ativismo jurídico, o qual seria supostamente uma novidade filosófica de nosso tempo, um “avanço” nos posicionamentos jurídicos, representa na realidade um perigoso retrocesso aos modos do arcaico. Quando um “herói” volta a “vestir a toga” entre nós, sempre que lhe concedemos insensatamente esse papel datado, colocamos em risco ganhos civilizacionais indispensáveis. Franck Junior e Vasconcelos Barbosa nos ensinam – e se trata de uma lição que não pode ser esquecida ou negligenciada – que a “superação” da lei pelo “juiz herói” comprometido com o ativismo social e outros justicamentos não é somente transgressora dessa ou daquela lei, mas abertamente arcaizante em seus resultados práticos, uma vez que reinstaura na pessoa do juiz *funções pacificadoras e compensatórias* em sentido largo, ou seja, em vez de ser um canal para o pleno exercício da justiça, em acepção tipicamente moderna, o magistrado se torna um repositório de esperanças reparadoras em sentido largo. Transforma-se, portanto, em herói. Não seria preciso dizer, penso, que tamanho desvio de função se coaduna quase que naturalmente com posicionamentos sectários e com projetos autoritários, em geral alinhados com visões unilaterais de condução da sociedade, sempre justificadas em nome de um “bem maior”. Consequentemente, o ativismo judicial é abertamente danoso à democracia fundamentada na devida autonomia entre os poderes, o que já justificaria uma leitura atenta deste livro.

Tomando-se a coisa pragmaticamente, esse tipo de desvio vem gerando em nossa sociedade um inegável “conflito de competências”, e vivemos hoje uma situação particularmente grave de completa desorientação institucional no Brasil, que tem colocado os poderes não somente em desalinho entre si, mas principalmente em completa alienação para com a sociedade que deviam supostamente representar

enquanto salvaguardas da legalidade e da ordem constitucional. Todo esse imbróglio tem, não obstante, um fundo inegavelmente moderno, uma vez que foi a própria modernidade que gerou essas contradições atualmente tão suas. Ao lermos que “nunca antes uma sociedade preocupou-se tão intensamente com a proteção de vítimas como a atual”, uma constatação inúmeras vezes reforçada nos textos e reflexões do próprio Girard, antevemos claramente a questão atualíssima de uma aberta concorrência entre grupos e legiões os mais diversos pela posição de vítima. Ou seja, depois de Jó e de tudo o que veio na sequência em termos de uma inteligência antropológica absolutamente lúcida e libertadora, culminando certamente na Paixão de Jesus Nazareno, Satanás se viu obrigado a se reinventar como *perseguido que persegue*. Essa aparente contradição tão típica de nossos dias, absolutamente presente nos piores arroubos das agendas identitaristas, woke, etc., com seu ativismo caracteristicamente acusatório e virulento, parece reforçar, a meu ver, um futuro caminho de dismantelamento generalizado da atual ordem democrática.

Este trabalho nos mostra esses e outros impasses no âmbito jurídico e antropológico e não é exagero dizer que a sua leitura seja da mais alta importância sobretudo àqueles que têm o dever de pensar seriamente o Brasil e suas instituições.

São Paulo, julho de 2022.

INTRODUÇÃO

Esta obra é resultado da compilação e adaptação de textos produzidos entre os anos de 2012-2013, época na qual Milton Gustavo Vasconcelos e eu, Wilson Franck Junior, éramos colegas na turma de mestrado em Ciências Criminais da PUCRS. Eles marcam um período de transição em nossa formação intelectual. Ainda sofriamos, em alguma medida, a influência de pensadores adotados pelo cânon da criminologia brasileira. Marxismo, Escola de Frankfurt, pós-estruturalismo, desconstrucionismo, teorias “críticas” e demais modas intelectuais que constituíram nosso universo de leitura (até então, moldado pela academia) cediam espaço a uma nova abordagem intelectual, que procurava se desvincular do “mais do mesmo” que dominava nosso meio.

Essa mudança começou quando descobri, por acaso, a obra “O bode expiatório”, do pensador francês René Girard, enquanto vasculhava a biblioteca da PUCRS à procura de literatura sobre o tema da violência. Ao ler as primeiras páginas, percebi que não se tratava de uma obra comum, tampouco de um intelectual qualquer. Comentei, então, com Milton Gustavo acerca das minhas primeiras impressões a respeito do livro. Interessado por conta do meu relato, ele iniciou também suas próprias leituras. Quanto mais líamos e discutíamos a obra de Girard, mais nos perguntávamos como seria possível que um o autor de tamanha envergadura, criador de uma interessante teoria da violência

e da cultura (com um potencial imenso para as ciências criminais) não compusesse o cânon da criminologia brasileira.

Ainda sem saber a resposta, rapidamente devoramos toda a literatura de Girard e chegamos à conclusão de que havia a possibilidade de repensar nossos temas de investigação com base na sua teoria mimética. Isso se tornou o nosso projeto. Sofremos, contudo, muita resistência do meio acadêmico. Não era tarefa simples usar como teoria de base (ou objeto formal, como diriam os escolásticos), um pensador totalmente desconhecido por nossos professores. Sem dúvida, o apoio que oferecemos um ao outro frente ao descrédito inicial de algumas autoridades acadêmicas foi fundamental para prosseguirmos com nossos projetos. Se apenas um de nós tivesse descoberto a obra daquele grande pensador francês, certamente nossas investigações girardianas não teriam prosperado. Isolados, não teríamos chance em um ambiente nada favorável ao estudo de um autor “obscuro”, “rechaçado” liminarmente por acadêmicos que sequer haviam lido uma linha de suas obras.

O fato é que, graças ao trabalho conjunto na produção de uma série de artigos científicos durante aquele produtivo período (que ora estão reunidos nesta obra), conseguimos algum crédito para convencer nossos pares e professores quanto à importância de um dos maiores pensadores do século XX, professor catedrático de Stanford, imortal da Academia Francesa e notável desconhecido para as ciências criminais brasileiras. Meu colega Milton teve mais sorte e competência para lidar com a situação e, já em sua dissertação, conseguiu mudar seu tema de pesquisa e desenvolveu uma interessante análise da produção de leis criminais com base no conceito de crise mimética. Eu ainda teria de

esperar dois anos para, no doutorado, aplicar a teoria mimética no desenvolvimento antropológico das teses jusfilosóficas de Hegel.

De qualquer sorte, durante os anos de 2013-2014 vivemos um período de intensa e profícua parceria acadêmica que resultou nessa série de escritos agora reunidos e atualizados. Tendo como base a teoria de Girard, nossos artigos e ensaios refletiam o interesse em pensar o Direito de uma maneira interdisciplinar, no quadro do que se convencionou chamar de “ciências criminais”, mas de um modo totalmente diferente do que vinha sendo produzido por nossos pares. Abandonando completamente as modas acadêmicas, que já desacreditávamos em boa medida, abraçamos o projeto — que veio a ser chamado por um de nossos professores como “nascente escola girardiana das ciências criminais” — de (re)pensar antropologicamente os temas penais e criminológicos. Assim nasciam os textos que compõem esta obra. Passo, agora, a apresentá-los brevemente, a título de introdução geral, com o desejo que possam ser de algum modo úteis à reflexão interdisciplinar nos estudos jurídicos e criminológicos.

No capítulo 1, *“Do escudo de Aquiles à capa do Batman: o heroísmo togado e seus riscos à democracia”*, discutimos a ascensão do protagonismo político no Poder Judiciário a partir da categoria antropológica do herói, expondo a delicada relação entre heroísmo e instituições democráticas. Para isso, traçamos um breve histórico do heroísmo e suas características, apresentando, posteriormente, uma analogia entre elas e a atuação do Ministro Joaquim Barbosa no curso da Ação Penal nº 470 do STF (Caso Mensalão). Tecemos também alguns apontamentos sobre o Estado Democrático de Direito, a função do Poder Judiciário e os riscos que a propagação de escândalos públicos e a flexibilização de regras e princípios jurídicos podem trazer às

instituições do Estado Democrático de Direito. O tema de fundo dessa análise é a relação simbiótica entre a violência e a produção mítica de heróis, segundo a teoria de Girard.

No capítulo 2, “*Satã: a violência na fundação da cultura*”, analisamos a obra “*Vejo Satã cair como um relâmpago*”, de René Girard, apresentando sua teoria (mimética) e seu estudo antropológico da Bíblia e dos Evangelhos. O intuito é demonstrar a possibilidade de interpretar racionalmente dados antes percebidos como sobrenaturais, explorando, com Girard, as contribuições da revelação judaico-cristã para a relação entre o homem, a violência e a organização político-religiosa do mundo antigo. O principal tema exposto na resenha é o da violência fundadora, base da cultura e da sociedade, que Girard identifica na figura bíblica de Satã. Mais do que mero símbolo religioso, Satã é a representação de um mecanismo de pacificação deflagrado em situações de crise social. Seu *modus operandi* consiste na reunião da sociedade contra um inimigo comum, um bode expiatório contra o qual levantam-se falsas acusações que sustentam sua perseguição e assassinato.

Consideramos esse tema fundamental para a moderna e contemporânea compreensão dos processos de perseguição e vitimização político-social. A revelação cristã é a entrada em cena, no campo histórico, de um pensamento que se coloca francamente ao lado da vítima acusada pela comunidade. As ideologias penais da proteção do débil, os direitos individuais e os direitos humanos são efeitos políticos e jurídico do triunfo da cruz sobre a cultura satânica do assassinio de bodes expiatórios.

No capítulo 3, “*A violência no Direito: confissão e produção de bodes expiatórios*”, aplicamos a teoria mimética para compreender o instituto jurídico da confissão do ponto de vista antropológico. Com base no Livro

de Jó, investigamos a origem religiosa da extração forçada de confissões e demonstramos sua íntima relação com os rituais religiosos praticados na antiguidade, que usavam da assunção de culpa como um instrumento para legitimar a violência contra seus bodes expiatórios. Com isso, pretendemos apontar para a necessidade de mitigação do valor probatório da assunção de culpa no contexto de um Estado Democrático de Direito. Incorporada às intuições jurídicas, a confissão deve ser tomada como instrumento laico e totalmente desvinculado das práticas expiatórias que lhe deram origem.

No capítulo 4, *“Direito penal e preocupação pelas vítimas: a renovação dos princípios de ofensividade e proteção de bens jurídicos após a experiência do totalitarismo”*, analisamos o surgimento e desenvolvimento da ideia de crime como *ofensa a bens jurídicos*. Trata-se de um ensaio de história das ideias jurídicas em que traçamos a evolução histórica das ideias de ofensividade e proteção de bens jurídicos, desde sua gênese na experiência liberal e iluminista, passando por seu enfraquecimento durante o Direito Penal nacional-socialista, até culminar em seu ressurgimento e renovação nos dias atuais. O intuito desta análise é situar o princípio da ofensividade, enquanto garantia assegurada nas Constituições do Pós-guerra, no quadro histórico da moderna preocupação pelas vítimas, efeito cultural da religião cristã que discutimos no capítulo 2 (*“Satã: a violência na fundação da cultura”*).

Por fim, no quinto e último capítulo, *“O Direito após a revelação do mecanismo vitimário”*, procuramos rematar a temática do Direito no quadro da antropologia de Girard, explorando o papel desempenhado pela revelação cristã do mecanismo expiatório na cultura ocidental, especialmente no que diz respeito à formação de uma ética de proteção

das vítimas, eixo fundamental dos Direitos Humanos. Por isso, demonstramos como o Direito Penal, no ocidente, está dividido entre o sacrifício e o perdão. Resultado da lógica do cristianismo sacrificial, o moderno Direito constitui-se na forma híbrida de um *Katéchon*: ou seja, como racionalização do mecanismo vitimário, re-direcionado, por meio das instituições jurídicas e políticas, contra atos de perseguição de minorias e vulneráveis

1

DO ESCUDO DE AQUILES À CAPA DO BATMAN: O HEROÍSMO TOGADO E SEUS RISCOS À DEMOCRACIA: REVISITANDO UM VELHO TEMA

O presente texto apresenta algumas reflexões sobre o Poder Judiciário. Elas foram feitas na década passada, mas ainda se mostram atuais. Era o ano de 2013. Alguns inquietantes acontecimentos políticos dividiam os brasileiros. O até então maior escândalo de corrupção da história do país, vulgarmente conhecido como “caso mensalão”, estava estampado nas manchetes de todos os jornais e revistas, por ocasião de seu julgamento pelo Supremo Tribunal Federal, que havia sido iniciado no ano de 2012.

Aqueles tempestuosos ventos de 2013 trouxeram uma nova forma de atuação do judiciário, que se tornava a cada dia mais protagonista do ponto de vista político, muitas vezes confundindo-se com um poder representativo. Desde então, a atuação do judiciário brasileiro, especialmente a mais alta corte de justiça do país, nunca mais foi a mesma. A atual contenda entre o Ministro do Supremo Tribunal, Alexandre de Moraes, e o Presidente da República, Jair Bolsonaro, reflete esse protagonismo do judiciário que, naquela altura, já mostrava essa sua nova faceta na atuação do então Ministro Joaquim Barbosa, durante a Ação Penal 470.

Na época, escrevemos um artigo intitulado “Do escudo de Aquiles à capa do Batman: o heroísmo togado e seus riscos à democracia”¹, onde discutimos essas mudanças pelas quais passava o Supremo Tribunal Federal. Hoje, revisitando este escrito, nos causa espanto ver como algumas de nossas observações são pertinentes para os tempos correntes.

As páginas que se seguem são as mesmas do artigo original, exceto por algumas modificações nos tempos verbais, feitas para adequar o texto para o presente. Em 2013, escrevíamos sobre situações correntes. Já nesta reedição, reescrevemos o assunto em retrospectiva histórica, tecendo algumas observações de como os acontecimentos daquele fatídico ano modificaram definitivamente o papel do judiciário, e de como prenunciavam as repercussões de um antigo fantasma que, nos dias de hoje, continua a atormentar a delicada estabilidade entre os poderes da República.

1.1 O HERÓI

*“Aspiram a curso diverso para as coisas; negam-se a repetir os gestos que o costume, a tradição, e, em resumo, os instintos biológicos querem impor-lhes. A homens assim chamamos heróis”.*²

(ORTEGA Y GASSET)

O herói é costumeiramente representado, nas mais diversas culturas, como um indivíduo excepcional que, por seus próprios meios

¹ FRANCK, Wilson. VASCONCELOS BARBOSA, Milton Gustavo. 'Do escudo de aquiles à capa do Batman: o heroísmo togado e seus riscos à democracia. *Sistema Penal & Violência* (Online), v. 05, p. 148-157, 2013. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/sistemapenaleviolencia/article/view/15247>. Acesso em: 01 de Junho de 2022.

² ORTEGA y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. Tradução de Gilberto de Mello Kujawsky. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.

e virtudes, salvará um determinado povo de uma crise de proporções apocalípticas. Devido ao poder, força ou habilidade desproporcional que os heróis detêm, os gregos lhes atribuíam a semi-divindade, considerando-os rebentos de relações entre deuses e mortais.

Períodos de crises extremas tendem a produzir heróis, vistos como representantes do bem em confronto aberto contra o mal, este geralmente entendido como uma ameaça externa. Assim o são Joana D'Arc, heroína da França ocupada pelos ingleses; Nelson, herói que impediu o corso Napoleão de invadir a Inglaterra; Cipião, que venceu os cartagineses que invadiriam Roma; e Martel, que impediu mouros de islamizar a França.

As ações do herói são tidas como justas, independentemente das circunstâncias: sua moral é o sentimento do povo. Porém, nem sempre são lícitas.³ Por isso, muitas vezes os representantes da ordem jurídica estabelecida podem ser vítimas dos heróis, em especial se essa ordem não tiver legitimidade popular. Lampião, Pancho Villa e Tiburcio Vásquez foram heróis do povo pobre e também grandes foras da lei. Torcendo por eles, o povo podia se tornar inimigo dos poderosos que os oprimiam, algo que não seriam capazes de fazer por suas próprias forças. Quando o herói não aparecia para vingar-se dos tiranos, a espera pelo herói se transformava em lenda e o imaginário popular criava figuras como Robin Hood (deturpação do “homem verde”, espécie de Saci gaélico), e Zorro (supostamente inspirado nos feitos de Joaquín Murietta).

O herói encarna o espírito do povo. Com seus atos de bravura pode até mesmo forjar a ideia de nação e a noção de pertencimento. O povo,

³ O herói faz justiça sem o Direito, faz uma meta-justiça, e também nesse sentido se aproxima dos deuses, pois traz a essência do justo à margem das instituições existentes.

portanto, orbita em torno do herói. Unindo-se a ele, toma parte na luta contra o mal. Quase sempre os heróis são deuses da guerra, pois levantam as multidões e as convocam a atacar os perversos inimigos.⁴ Se, como diria o sábio Alemão⁵, *toda guerra é uma revolta de escravos*, é o herói quem os conduz à liberdade atravessando desertos, muros e tradições. O povo confia no herói e em seus valores, o coração do povo é o coração do herói. Por isso, o herói é sempre justo, como a mais cristalina representação do bem. Segui-lo é lutar pelo bem, ao lado dos bons — é estar certo.

Mas além do desejo de fazer o bem, o povo se une ao herói porque acredita em sua mística capacidade de vencer o inimigo, por mais poderoso que seja: estar ao lado do herói é estar próximo da vitória. Assim ocorreu com Napoleão e Hitler. A crença na vitória certa é reforçada pelas ações do herói, que não poupa meios para obtê-la. O herói se preocupa muito mais com os fins do que com os meios, por isso, em geral, seus feitos (que tanto orgulham a massa) são cruéis. Mirando o que é bom, belo, justo e luminoso, o herói muitas vezes atravessa caminhos escuros. Homero descreveu isso perfeitamente. Aquiles, o mais brutal dos heróis da Ilíada, tinha em seu escudo gravuras de cenas da vida cotidiana, como um casamento, pessoas arando o campo e debatendo perante um juiz. Eram cenas de paz, que Aquiles pretendia

⁴ Curiosamente nunca houve guerra entre duas democracias, o que nos leva a duas conclusões: de que as democracias não gestam líderes com carisma suficiente para jogar um povo contra o outro; e de que as democracias têm medo dos heróis e, por isso, vez por outra, escolhem atacá-los para tentar evitar que o heroísmo faça ainda mais vítimas.

⁵ BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura*. Documentos de barbárie: escritos escolhidos I. Seleção e apresentação WilliBolle; tradução de Celeste H.M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo. 1986, p. 130.

obter quando encerrada a guerra. O herói é esse alquimista que transforma a carnificina em paz.⁶

Guerras e convulsões sociais são o cenário perfeito para a proliferação dos heróis. É nos períodos em que a crise está instalada que esses personagens surgem e mostram ao povo um alvo para a canalização da violência, frustração e ódio. O herói, em geral, não passa de um líder de linchamentos coletivos e grandes perseguições étnicas, religiosas e políticas. É muitas vezes um exímio demagogo, que se apropria do discurso das ruas para realizar seu próprio projeto de poder. Quando a ordem cultural está em declínio, nada como um herói para fazê-la ruir por completo.

Temendo que seus líderes militares fossem aclamados após grandes vitórias e se tornassem heróis populares, o senado romano determinou a obrigatoriedade da dispensa de tropas antes da chegada ao riacho do Rubicão, localizado ao norte da cidade. Ambicionando o heroísmo, César cruzou o Rubicão, em uma manobra que lhe custou a vida e que acabou com a república romana. Os herdeiros de César transformaram sua morte em argumento para arrebatar o poder. O culto à personalidade do general morto, representado por seu sobrinho Augusto, corroeu as sólidas instituições republicanas e fundou o império, que em pouco tempo entrou em declínio.

O culto à personalidade é um estranho fenômeno no qual o Estado se funde à pessoa do governante, na forma de um herói que livrará a pátria do mal. Assumindo o papel de representante máximo do espírito do povo, o herói logo cuida de desqualificar a necessidade de eleições,

⁶ Sobre a relação entre os heróis e a violência, confira-se o capítulo “O direito de herói”, em: FRANCK JUNIOR, Wilson. *Crise mimética e evocação de ordem: uma interpretação da filosofia juspolítica de Hegel a partir da antropologia de René Girard*. Tese (Doutorado em Ciências Criminais) – Escola de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2014, p.369 e seguintes.

ou de poder legislativo, de constituição ou qualquer outro mecanismo que o limite, pois limitá-lo seria o mesmo que limitar o povo.

As traumatizantes mas heróicas experiências de Itália e Alemanha durante a Segunda Guerra forjaram democracias cada vez menos simpáticas aos heróis. Com tripartição de poderes, sistema de freios e contrapesos, limitação temporal aos mandatos, proibição de nomear prédios públicos com nome de pessoas vivas e estritos limites constitucionais ao poder, as democracias constitucionais contemporâneas têm procurado consolidar uma cultura da desvalorização de figuras heróicas. Um homem é apenas um homem, e assim deverá ser visto. Também pregam a ideia de que não é necessário unir o povo, mas dar-lhes meios para que viva bem, ainda que desunido. O lema destas democracias é o de que a violência não se transforma em nada além de mais e mais violência.

Felizmente, nessa modernidade tardia, a fé nos poderes do herói decaiu. A crença infantil no heroísmo e na possibilidade de um único homem solucionar todos os problemas da nação parece não pertencer mais ao nosso tempo, que busca exorcizar os traumas do passado com a ideia forte de limitação à cultura heroica que ajudou a produzir, sobretudo na esfera política, danos irreparáveis a direitos fundamentais da pessoa humana.

Se o heroísmo se funda na apropriação do discurso popular, em especial da insatisfação do povo, um poder da República, muito mais que os outros, se propõe a ser anti-heroico. O poder judiciário é, ou deveria ser, este freio contra a possível tomada do poder legislativo e executivo por heróis.

Um exemplo disso é o famoso caso do moleiro de Postdam, pobre homem que ameaçou recorrer ao judiciário quando pressionado por

Frederico, o Grande. Uma célebre frase bastou para que o herói da Guerra dos Sete Anos desistisse de desapropriar o moinho do corajoso súdito: “Como se não houvesse juízes em Berlim!”, teria pronunciado o moleiro, ao ser ameaçado de esbulho pelo rei, que pretendia construir uma residência de verão no moinho de sua propriedade.

O Judiciário, tradicionalmente, é um poder contramajoritário. Formado com o especial intuito de se opor ao desenfreamento da multidão, esse poder racionaliza os conflitos, dissipa os escândalos e, quando a pretensão violenta da massa for justa, substituiu os linchamentos por sanções legalmente limitadas. O Juiz é, portanto, um anti-herói. Longe de pretender agradar a opinião pública, ele deve cumprir a lei, zelando pelos direitos individuais. Exatamente por isso, gozam de tantas garantias. Pela mesma razão, a forma de acesso aos cargos de magistratura requer um rito próprio, com requisitos distintos dos demais poderes que, em geral, são compostos por cargos eletivos. Não é o povo que escolhe ou legitima os juízes. Um juiz sequer deve preocupar-se em agradar as multidões, não deve pensar em ser herói. Sua missão é outra.

Exceto nos períodos de crise, somente as sociedades primitivas acreditam no poder dos heróis. Como o pensamento místico forma a visão de mundo desses povos, não é difícil que eles atribuam poderes mágicos a algumas pessoas. Uma parte desses povos crê que os heróis existiram, mas que passaram para outro plano depois de concluir grandes atos de bravura. Em muitas culturas, os ancestrais míticos, heróis para essas sociedades cujo modo de vida era primitivo, são representados em cosmogonias repletas de violência: eles se uniam para derrotar algum deus do mal, e desapareciam após criar o mundo. Graças ao fascínio que exerciam, esses heróis eram costumeiramente

invocados pelos guerreiros quando iam à guerra ou a uma grande caçada, com pedidos que tinham por finalidade desfrutar de parte de seus poderes. Ou seja, em geral, até mesmo os primitivos compreendiam que nenhum homem pode ter tanto poder assim.⁷

O Brasil é um país com pouca propensão ao surgimento de heróis. Nosso povo até mesmo tem o costume de achincalhar seus líderes. Nosso libertador, Pedro I, foi praticamente expulso a garrafadas. Zumbi, antes herói do abolicionismo, é hoje descrito pela moderna historiografia como também proprietário de escravos. Mesmo Getúlio, herói da revolução de 1930, “pai dos pobres”, não resistiu à pressão popular e, por duas vezes, caiu — na última para sempre.

Todo totalitarismo tem seus heróis e seus vilões. Essa dicotomia é universal, assim como o é a ideia de que os vilões devam ser implacavelmente combatidos. O herói se nutre dessa polarização: sacrificando um rival, mantém-se no coração da multidão. As democracias não formam heróis, e na ausência de vilões são sacrificados os seus líderes, que depois de 4 ou 8 anos de açoitê têm de ser substituídos por novos alvos. Em nosso país nem mesmo o herói fictício é um herói legítimo: Macunaíma não se sacrifica por ninguém, não vence guerras, não comanda homens e tem uma baixíssima moralidade.

Livres de heróis, seguimos nosso caminho em paz. Nossos inimigos continuam sendo as saúvas e a preguiça... Mas, apesar disso, uma crise política fez surgir no povo a ingênua crença no poder do herói. E este herói não é o Batman, mas veste a capa preta.

⁷ Sobre os heróis, Cfr. CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cutrix, 1997; PROPP, Vladímir. *Morphology of the folk tale*. Tradução para o inglês de Lawrence Scott. Bloomington: Indiana University, 1968.

1.2 O HERÓI VESTE A TOGA

No seio do poder judiciário, o menos comprometido com a vontade da massa, surge um herói e, por conseguinte, a credence mítica e mística que envolve esse tipo de aparecimento. O julgamento do “Mensalão”, um dos casos mais noticiados da história da República, revelou heróis e vilões. Revelou também a ilusão de que uma canetada do STF pode transformar para sempre o país, acabando com a impunidade e com a corrupção. O povo elegeu seu herói, um homem que sozinho acabará com 500 anos de corrupção, impunidade e atraso. Esse homem é o Ministro Joaquim Barbosa, relator da ação penal nº 470. Arnaldo Jabor, cineasta e comentarista de assuntos aleatórios, nos dá um exemplo da espécie de ilusão romântica a que nos referimos:

Antigamente víamos os Ministros do Supremo como homens distantes, quase inalcançáveis com suas capas negras ‘voando’ no céu de Brasília, acima da sociedade. Eles pareciam donos de uma sabedoria superior às nossas toscas consciências aqui em baixo. Mas esse julgamento está nos mostrando uma nova ‘cara’ da Justiça brasileira que aos poucos deixa de ser cega e surda. A voz popular já é respeitada por eles. Aliás, que ‘papo’ é esse de alguns juízes que se dizem imunes à influência da opinião pública. Eles têm de ver sim, o rumo que a história do país está tomando. Em meio a suas frases solenes, já vemos em seus rostos a alegria da coragem e a depressão da covardia. Vemos como os mesmos artigos do código penal podem ser usados para a verdade e para a mentira. Vemos as pessoas humanizadas até por seus defeitos e, principalmente, vemos como ficaram antigos os ‘maceletes’ dos ‘mensaleiros’ de sete anos atrás, como ficou ridícula e superada aquela estratégia de enganação, ficou tudo de ‘época’, arcaico diante da normalidade viva da TV. Vemos até como é irônico e emocionante que o Ministro relator ‘preto’, bisneto de escravos, tenha sido escolhido pelo destino para nos libertar de uma impunidade secular. Nesse julgamento vemos

nosso progresso, os juízes agora têm ‘cara’ e isso é uma grande conquista da democracia. Eles são como nós!⁸

Da pequena crônica de Jabor pode-se chegar a algumas conclusões interessantes. A primeira é a de que ao se referir ao “papo” de alguns juízes que se dizem imunes à opinião pública, Jabor está escarnecendo de uma vasta e longa tradição de respeito às liberdades individuais em face das maiorias, tradição essa idealizada no século XVIII e reforçada após a declaração dos Direitos Humanos de 1948. A segunda conclusão é a de que se o compromisso do juiz é com a opinião pública, como defende Jabor, Pilatos acertou em condenar Jesus ao invés de Barrabás. A terceira é a de que os juízes alemães que aderiram ao nazismo estavam certos, pois estariam “atentos” ao momento histórico do país, como defende Jabor. A quarta conclusão que se pode tirar desta fala tão simplista é a de que Arnaldo Jabor, a exemplo de muitos brasileiros que se manifestaram na mídia e nas redes sociais, acredita em duas marcas da antiguidade: no destino e no poder do herói. Mas o que Jabor não sabe é da impossibilidade de se servir a dois senhores. Ou o juiz está no meio da multidão que lincha, ou voando nos céus de Brasília; ou toma parte na violência, ou a limita; ou é juiz, ou parte; ou é herói, ou anti-herói.

O ministro Joaquim Barbosa é a personificação do “juiz libertador” de Jabor: um magistrado que respeitava a voz popular, que estava atento ao momento político que o país vivia, tinha a alegria da coragem e, o mais importante, usava o código penal para a verdade.⁹ Como todo bom

⁸ Apresentado no *Jornal da Globo* de 09 de outubro de 2012.

⁹ “Verdade” compreendida como condenação, em aberta oposição à “mentira” que seria a absolvição dos réus.

herói, Barbosa trazia consigo a promessa de um novo tempo.¹⁰ Embora tivesse iniciado seu discurso de posse falando dos limites à atuação dos magistrados, ao final acabou decretando a morte da figura do juiz anti-herói, entendido como o magistrado que atua distanciadamente dos anseios sociais:

Pertence definitivamente ao passado a figura do juiz que se mantém distante, indiferente e por que não dizer, inteiramente alheio aos valores fundamentais e aos anseios da sociedade em que ele está inserido. (...) O juiz é um produto do seu meio e do seu tempo, nada mais ultrapassado e indesejável do que aquele modelo de juiz, isolado, fechado, como se estivesse encerrado em uma torre de marfim.

Barbosa reconheceu os limites do poder judiciário. Parecia querer refundá-lo, alterando a sua natureza para que se comprometesse com a opinião popular, aproximando-o, nesta característica de representação das massas, aos demais poderes da República. Só assim o judiciário poderia comportar um herói: transformando-se em outra coisa, uma anomalia, um híbrido, uma extensão togada do poder executivo ou algo como um poder judiciário “representativo”, aos moldes do legislativo.

O vínculo espiritual de Joaquim Barbosa com o povo brasileiro não era algo que ele pretendia de nenhum modo ocultar. Em sessão realizada no dia 6 de dezembro de 2012 (em que se julgava o “caso Mensalão”), ao cobrar celeridade do Ministro Ricardo Lewandowski, nosso herói togado falava em nome da nação: “A nação não aguenta mais. Está na hora

¹⁰ As promessas dos heróis nunca são cumpridas, visto que são sempre demasiadamente complexas para serem efetivadas por um só homem. Exatamente por isso o herói, geralmente, parece vítima da violência coletiva que ele outrora dirigiu contra seus inimigos. A promessa que acompanha o surgimento do Min. Joaquim Barbosa, qual seja, a de um tempo de moralidade após a condenação dos “mensaleiros”, não se cumprirá, e a frustração da expectativa da massa pode desacreditar a figura de nosso herói.

de acabar, está na hora. Como diriam os ingleses: Let's move on [Vamos seguir em frente]". Quem o legitimou a dizer isto? Ninguém... e todos. Como ele sabia que a nação clamava por isto? É simples, o coração do povo é o coração do herói. O que um sente, o outro também sente: são carne da mesma carne, sangue do mesmo sangue. É essa simbiose sentimental que o legitima a qualquer coisa.

Naquele momento, era difícil saber se a postura de Barbosa seria um risco à estabilidade da República. A nova roupagem do judiciário subvertia o compromisso do Judiciário para com a Constituição? Ou, pura e simplesmente, revelava alguma espécie de violência social que sempre teria existido por trás da atividade judiciária, na forma de uma animosidade que transborda das ruas e inunda as decisões judiciais, que tentam em vão disfarçá-la por meios retóricos?

O fato é que a retórica judicial do ministro Barbosa foi muito criticada pelos juristas e acadêmicos do Direito, o que não chegou a consistir em qualquer novidade, já que os representantes das letras jurídicas acreditam, como Dédalos modernos, que a ciência e a técnica podem fixar critérios que evitariam a contaminação dos magistrados pelo clamor popular. O heroísmo de Barbosa, portanto, balança entre a deturpação do papel do Juiz, refundado para ser uma reles marionete da mídia e da opinião pública em geral, e o desvelamento da violência (comunitária) que o judiciário não consegue domar.

1.3 O HEROÍSMO TOGADO E SEUS DESDOBRAMENTOS

O heroísmo traz consigo a promessa de um novo tempo, em que a paz e a justiça irão reinar absolutas no mundo. Conduzir o povo a essa terra prometida, encantada e mítica é a tarefa que o herói avoca para si.

O povo espera por isso e confere irrestrita legitimidade ao seu herói, que, arrogando-se o direito de fazer o que for preciso para salvar a nação, não aceita ser julgado pela moral deste tempo, mas exclusivamente pela moral de um novo e futuro tempo no qual os homens o esperam de braços abertos, como a um salvador. Este novo mundo presentifica-se por meio de uma encantadora promessa que não apenas absolve, mas também justifica as ações do presente.

O herói deseja ter um lugar cimeiro na história; protagonista, não se submete às leis morais deste tempo, as considera falsas e indignas de seu respeito e consideração. Ele pensa que não passam de leis cuja imoralidade é aparente e, em todo caso, relativa, pois, do seu ponto de vista, o que é considerado imoral hoje não o será amanhã. Ele crê sinceramente que o “tribunal da história”, com a sua mais absoluta e infalível justiça, o absolverá.

O heroísmo togado, que se crê salvador da sociedade, compartilha dessa mesma crença. Longe de ser a aplicação fiel da lei escrita, o julgamento do juiz herói é a transgressão e superação desta lei, visando alcançar a lei mítica, que está para além do codex e encontra-se em um plano superior. Esta lei é forjada no coração da batalha, do escândalo e do duelo; servindo única e exclusivamente ao bem, ela é a força e a espada na luta contra o mal.

O paroxismo das crises é sempre revelador. Das suas profundezas emerge uma promessa de Justiça que fornece o fundamento para a violação de direitos e garantias individuais. Próprio dos julgamentos míticos, essa necessidade de transcendência a algo superior, que escapa do mundo mesquinho, vil e falaz do cotidiano dos brasileiros, abriga o desejo de uma realidade próspera e perfeita. Mas esse novo mundo cobra um preço, e uma condição: a lógica do sacrifício. Longe de

meramente instrumentalizar o homem, essa lógica soterra-o e o faz desaparecer em camadas e camadas de violência em prol de alguma causa nobre, que poderá ser o fim da impunidade, da imoralidade, da criminalidade, da corrupção, da violência, do mal. Todas essas promessas possuem algo de peculiar: não há previsão para o seu cumprimento. Na verdade, as promessas do herói trazem em seu próprio seio a certeza de seu descumprimento; não são promessas, são quase pretextos, querem ir além do permitido.

Modificar a realidade exige muita força; no caso dos juízes heróis, exige uma atitude ativa, enérgica e transgressora da lei. Exige-se o ativismo judicial. O juiz ativista, tal qual Édipo quando se pôs freneticamente a investigar quem era o responsável pela crise em Tebas, atrai para si a violência que pretende expulsar. Mas por que ocorre esse fenômeno? É simples, o juiz herói não percebe que, neste mundo, ele não é o único a crer-se herói. O heroísmo romântico torna-o incapaz de descobrir que os vilões que ele combate, crendo-se eles também heróis, consideram-no vilão.

Ser herói pressupõe a oposição ao vilão. O problema é que em geral as atrocidades cometidas na história da humanidade foram feitas por homens que pensavam praticar o bem em oposição ao mal. Os homens sempre pensam representar os papéis de herói e de vítima, nunca os de vilão e perseguidor. Este paradoxo cria uma crise da verdade em que os personagens, acreditando lutar pela justiça e pelo bem, atuam como heróis de um romance romântico em que a única lei que se impõe, derradeira, inescapável e inevitável, é a da reciprocidade violenta.

Tomemos mais uma vez como exemplo o julgamento do mensalão. O maior julgamento da história do Brasil tinha como objeto o maior esquema de corrupção da história do país. O Partido dos Trabalhadores,

entidade política surgida nos anos 80, uniu, em sua fundação, sindicalistas, intelectuais de esquerda e membros do baixo clero. Depois de 22 anos de oposição, o PT finalmente chegou à Presidência da República. Com um número enorme de projetos, mas com pequeno apoio no Poder Legislativo, o partido enfrentou então uma terrível escolha moral: seguir os cânones democráticos e convencer a oposição da importância de seus projetos para o futuro do Brasil (o que demandaria tempo e poderia falhar) ou cooptar apoio por meio de pagamentos em dinheiro. Para quem tinha tanto o que fazer pelo “bem”, leis poderiam parecer meros detalhes. Entre ser um partido “qualquer” ou encampar uma heróica ideia de revolução, o governo do PT escolheu a segunda via, com todas as nefastas consequências que essa escolha acarretava.

Desengavetando projetos, aprovando tudo o que fosse necessário e colocando reformas em prática, o governo Lula mudou a cara do Brasil. Brasil, “um país de todos”: nossos heróis conseguiram cooptar a oposição e a massa. Para os heróis, as regras podem ser rompidas, desde que algo maior esteja à espera. Para quem vem de tão longe (e de baixo), qualquer obstáculo pode parecer pequeno. Se a Justiça é o que existe no final da história, qualquer meio pode ser empregado para alcançá-la.

Segundo o que se alega na Ação Penal 470, o Partido dos Trabalhadores criou um esquema de subornos mensais permanentes, em troca de apoio em votações de projetos importantes. Como portadores do destino do povo, esses heróis desprezaram as leis dos homens e possivelmente esperavam ser julgados apenas pelo “tribunal da história”.

Em 2003, o presidente Lula nomeou para o STF um ministro com uma história de vida muito parecida com a sua. Joaquim Barbosa, assim como ele, é filho de uma família pobre de 8 irmãos; as mães de ambos

foram abandonadas pelos maridos; Joaquim, como Lula, migrou de uma região periférica do país, e, em uma trajetória tão improvável quanto a dele, chegou ao ponto mais alto de um dos poderes da República. Lula se viu no espelho: “Brasil, um país de todos”. Talvez estivesse pensando nisso quando decidiu, a pedido de José Dirceu, nomear Barbosa.

Por ironia do destino, coube a Joaquim Barbosa a relatoria da ação penal que apurava o esquema do chamado “mensalão”. O ministro escandalizou-se com a maneira vil com que os petistas se apropriaram dos mecanismos democráticos, burlando a lei e fazendo pouco das convenções mais básicas. Como era possível que, sob (supostas) razões nobres, pudessem agentes públicos ir tão longe? — o ministro talvez tenha feito esse mesmo questionamento.

Nosso herói se chocou com o heroísmo. A partir de então tomou para si a responsabilidade sobre o julgamento. Discordou, discutiu e atuou como se fosse parte interessada na causa: pediu réplica de votos dos outros ministros e interrogou advogados. Enfim, transformou o processo penal num espetáculo. Acabou por burlar a lei, e fez pouco das convenções mais básicas, mas conseguiu um “bem” maior, a condenação dos “mensaleiros”. Na condição de agente público, foi forçado a extrapolar suas competências para ver condenados aqueles imorais agentes públicos que haviam extrapolado suas competências.

Nossos heróis agiam de maneira tão parecida¹¹ que já não conseguiam ver o próprio rosto. A única coisa que importava era subjugar o rival e levar à frente o projeto, que ninguém sabia qual era, e que repousava silenciosamente no coração do herói. Na contrariedade dos personagens só havia o paradoxo da circularidade, sem qualquer

¹¹ Joaquim Barbosa também se queixou da necessidade de mudar as leis, porque as penas aplicadas na ação penal nº 470 seriam baixas demais.

progresso ou superação dialética. A tensão daquela polarização só poderia formar uma espiral negativa cuja natureza levaria a uma “escalada para os extremos”, para tomar emprestada a expressão do general e teórico da guerra, Karl von Clausewitz, que a utilizou para dissertar sobre a natureza dos conflitos humanos.¹² “Será isso o que está ocorrendo no Brasil?”¹³, nos perguntávamos em 2013.

Os heróis do PT foram vencidos pelo herói togado, mas heróis só terminam sua jornada quando vencem ou são mortos. Os heróis do PT também se chocaram com o ativismo do herói Joaquim Barbosa. A roda da vingança voltou a girar. O deputado Nazareno Fontelles¹⁴ (PT-PI), valendo-se do escândalo proporcionado pelo protagonismo da atuação de Barbosa, aproveitou o momento para desengavetar a PEC 33, que previa uma série de limitações ao STF. A maior delas, e também a mais significativa destes tempos de extremos, é a que possibilitaria a revisão das decisões de inconstitucionalidade tomadas pelo Supremo, cuja tarefa ficaria a cargo do legislativo, que seria responsável não apenas pela criação das leis, mas também pela decisão sobre a sua constitucionalidade.

Se o judiciário ameaçava tornar-se um híbrido, pois aspirava ocupar o espaço dos demais poderes, o legislativo, por sua vez, queria exercer a função do judiciário. Quem resolveria essa crise de indiferenciação? Na circularidade do jogo dos duplos, uma reação gera outra

¹² Cfr. GIRARD, René. *Rematar Clausewitz*. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011.

¹³ FRANCK JUNIOR, W. VASCONCELOS BARBOSA, M. G. *Do escudo de aquiles à capa do Batman: o heroísmo togado e seus riscos à democracia*, p. 156.

¹⁴ Curiosamente, o deputado é apenas um suplente, ou seja, não conseguiu maioria para estar na Câmara e se valeu de mecanismos outros para assumir o cargo. Apesar disso, usa como fundamento para a apresentação da PEC 33 o desrespeito ao direito da maioria, que é desrespeitada pelas decisões do Supremo Tribunal Federal.

reação em uma espiral que tende aos extremos. É como uma briga entre irmãos em que cada um avoca para si o direito. Cada um tem suas razões, mas ambos querem ter a última palavra. Sobra heroísmo para todos os lados. A circularidade se encerra quando o pai ou a mãe, terceiros imparciais, decidem, por meio da sentença, quem é o culpado e o inocente. Somente um terceiro pode falar por último, sob pena de haver o retorno da circularidade. Inevitavelmente, o paradoxo é resolvido por meio da racionalização da revanche: alguém tem de falar por último (ou seja, o terceiro) em nome daquele que deveria, mas é proibido, de fazê-lo (isto é, a vítima), contra aquele que por último arrogou-se, arbitrariamente, no direito de fazê-lo (o culpado).

No caso da democracia brasileira, caberia à Constituição o papel de manter, pela atribuição de competências, a ordem no sempiterno e perigoso jogo de forças entre os poderes, que podem, a qualquer momento, elevar a tensão até os extremos. Ao STF caberia, por sua vez, a guarda desta Constituição, que o legitima a tanto. Mas o que aconteceria quando um dos demais poderes, como o próprio legislativo, questionasse essa legitimidade, valendo-se, inclusive, de razões constitucionais? Note-se que a PEC 33 questionava a legitimidade do Supremo em declarar a constitucionalidade das leis, invocando para isso uma pretensa autorização do próprio texto constitucional, que daria ao legislativo a competência para revisar as decisões de inconstitucionalidade.

Isso conduziria, inevitavelmente, a um conflito de competências. Se a pretendida revisão das decisões do Supremo por parte do legislativo fosse uma medida constitucionalmente legítima, então caberia ao próprio Supremo, enquanto guardião da Constituição, o dever de julgar

constitucional o conteúdo da PEC 33. Se não o fizesse, estaria descumprindo a Lei Maior.

Por isso, os juristas da época costumavam defender a ideia de que seria constitucional aquilo que o STF dissesse que era. Ponto final. O Supremo, portanto, nunca erraria em termos de constitucionalidade das leis. Ou, melhor ainda, ele poderia até errar, mas este erro sobre a constitucionalidade de uma determinada lei ainda seria constitucionalmente válido. Do ponto de vista interno do sistema jurídico, o Supremo teria o supremo direito de errar por último. Mas como o último erro tem, por definição, uma natureza peremptória, ele não poderia ser combatido, legalmente, por nenhuma outra instância ou poder. Essa seria a maneira de resolver o problema de quem dá a “última palavra” na República. Se assim não fosse, quem diria que o que o STF decidiu sobre uma determinada constitucionalidade é inconstitucional? Poderia o executivo simplesmente não cumprir mais nenhuma ordem judicial que considere, em seu juízo, inconstitucional? Se sim, onde esse conflito de competências iria parar? Nas armas?

Talvez o receio de uma ruptura com o Estado Democrático, naquela época, tenha feito os juristas acreditarem que seria melhor para a República aumentar o protagonismo do judiciário frente às investidas da classe política. O problema, contudo, estava no ativismo judicial, cujos perigos muitos juristas já alertavam: quem limitaria o avanço de interpretações manifestamente inconstitucionais que o Supremo viria a realizar? E do ponto de vista institucional, quem se insurgiria, legalmente, contra os “supremos erros”?

Certamente, ninguém poderia prever que o Supremo tomaria doses cavalares de trembolona e alcançaria a hipertrofia de poder que o vemos, hoje, ostentar. O fato é que, naquela altura, já se procurava

combater o problema do ativismo, ainda que por parte de um partido cujas razões eram, no mínimo, obscuras.

De qualquer modo, se o raciocínio da PEC 33 fosse levado a efeito, serviria ele de argumento para que o legislativo não respeitasse ou cumprisse mais eventuais decisões do Supremo. E o Supremo, por sua vez, provavelmente declararia a PEC 33 inconstitucional. Se isso acontecesse e o legislativo quisesse mesmo assim dar a última palavra, não haveria solução para o conflito gerado entre as partes. Na disputa de competência, ambos os lados iriam afirmar que estavam legitimados pela constituição, e a crise estaria instalada no coração da democracia. A resolução da crise de indiferenciação, que então se anunciava, certamente não passaria pela vontade de nenhuma das partes. Seria preciso um terceiro restaurar, inevitavelmente pela força, a ordem no caos.

O que já víamos, naquele momento, não era nenhuma estabilidade entre os poderes, mas uma aceleração das contradições. Fontelles afirmava que uma das razões para a propositura da PEC 33 era o fato de o judiciário “humilhar” o legislativo. Os poderes, embora tenham suas atribuições e competências bem definidas, não são compostos por autômatos alienados pela técnica. Neles há homens de carne e osso, e, onde há homens, há também paixão e heroísmo. Por isso, não era o legislativo que se sentia humilhado, mas os membros que o compunham, entre os quais se incluía, portanto, o próprio ex-deputado autor da Proposta de Emenda à Constituição. E onde há humilhação não há perdão, mas ressentimento, e onde há ressentimento, há revanche.

As instituições culturais são formas relativamente eficazes de evitar a propagação da “má reciprocidade”, isto é, de círculos viciosos. Elas impõem que a humilhação, quando inevitável, seja praticada da forma mais impessoal possível. A Constituição, nesse caso, tem um papel

fundamental. É ela quem promove o “diferimento” da vontade dos homens que compõem os poderes. No judiciário esse fenômeno ocorre pela submissão do magistrado à Lei, como se o julgador dissesse o seguinte: *não sou bem eu quem quer lhe julgar; é a vontade da Constituição que me incumbe tal tarefa, e, analisando bem, você mesmo, enquanto cidadão, me autoriza a fazê-lo*. O raciocínio é o mesmo para os demais poderes.

Por isso, quando os membros que compõem os poderes agem como heróis, impondo a sua vontade acima das regras do jogo democrático, grassam reciprocidade e indiferenciação por todos os lugares. Em tais momentos é que se sente saudades do velho e bom conceito oitocentista de “vontade do legislador”: em tempos de crise melhor se compreende a importância desse tipo de mitologia jurídica.

Será saudade do mito o que há batido no coração do ministro Joaquim Barbosa quando ele afirma, referindo-se à famigerada PEC 33, que a “Separação de poderes não é uma noção abstrata. Faz parte do direito de todos os cidadãos. Integra o conjunto de mecanismos constitucionais pelos quais um poder contém ou neutraliza os abusos do outro”¹⁵? Nosso herói não gostava de um poder invadindo as funções do outro, também não gostava de abusos. Mas parecia ser bastante tarde. As barreiras institucionais estavam cedendo e acabaram por conduzir ao atual estado de coisas vivenciado na República.

1.4 REVISITANDO UM VELHO TEMA

“Durango Kid só existe no gibi;

E quem quiser que fique aqui; Entrarpra história é com vocês!”

¹⁵“Melhor que se feche” (o STF), elor que se feche” dispara Gilmar Mendes: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/04/1269014-barbosa-diz-que-reduzir-poderes-do-stf-fragiliza-democracia.shtml>

(RAUL SEIXAS)

Os heróis da vez são outros. De um lado, o ministro do Supremo, Alexandre de Moraes; do outro, o presidente Jair Bolsonaro, que muitos veem como um herói, chamando-o pelo apelido de “mito”.

Alguns anos depois, uma das frases de nosso artigo de 2013, ora atualizado e comentado, soa bastante atual:

Quando os tambores de guerra estão aquecidos, não há mais lados, regras ou justiça; não há mais como recorrer ao judiciário, pois ele se torna parte, nem como recorrer às leis, pois elas se desmancham ao sabor da revanche. Nesse caso só o que resta é a totalidade da força. Quando a guerra de todos contra todos se anuncia, a única lei é o ‘salve-se quem puder’.¹⁶

Hoje, a atuação do STF, em especial a do Ministro Moraes, tem sido contestada por inúmeros juristas, que veem com preocupação a crescente escalada de tensão entre os poderes executivo e judiciário. Em 2013, no contexto envolvendo a crise dos poderes no caso mensalão, já havíamos vaticinado sobre a potencial gravidade da situação: “Que se protejam os mortais, nossos heróis estão em guerra!”¹⁷, escrevemos com preocupação. Concluímos aquele artigo falando sobre a dinâmica própria do revanchismo, que hoje, mais do que naquela época, parece desgastar as relações institucionais e colocar em risco o bom funcionamento da República:

O revanchismo – ou, para dizê-lo mais explicitamente, a vingança – é essa força invisível que move cada uma das peças jogadas no grande tabuleiro de xadrez chamado história. Ela não apenas estabelece laços como também

¹⁶ FRANCK JUNIOR, W. VASCONCELOS BARBOSA, M. G. *Do escudo de aquiles à capa do Batman: o heroísmo togado e seus riscos à democracia*, p. 156.

¹⁷ Idem.

cria mundos nos quais os homens são atirados de um lado para o outro na gangorra da má reciprocidade; manipulados como títeres, eles parecem não ter vontade própria; agem como se estivessem sendo movidos por uma força mágica e superior. A vingança, senhora absoluta da circularidade, possui vida própria. Não por outra razão, nas representações culturais dos povos antigos, ela era uma divindade. “Olho por olho e dente por dente”: eis sua regra. A represália tende a ser igual ou ao menos proporcional à que lhe deu origem. Em nosso caso, será que o maior julgamento de nossa história da república dará ensejo a nada mais nada menos que um contra-ataque (o maior da história da república) à frágil separação dos poderes? Só a história poderá dizê-lo.¹⁸

E a história deu seu recado. O protagonismo de Barbosa abriu o caminho para um novo modelo de magistratura, a do juiz heroico, que, acreditando-se justo, cada vez mais se afasta da lei escrita para aplicar a sua própria lei e fazer a sua própria justiça. Sendo justiceiro, deixa de ser o mediador que aplicava a lei como um terceiro imparcial que promove a superação dialética do conflito. Transformado em parte, deixa o piso frio da letra da lei e, descendo do segundo andar até o térreo do Fórum, aproxima-se, degrau por degrau, do campo de batalha. E ali ele só encontra violência e represália; crendo-se livre da lei escrita que o aprisionava e o impedia de exercer a sua própria justiça, encontra-se agora preso a outra lei, ainda mais cruel e implacável: a lei do duelo.

Assim morria a figura do juiz anti-herói, cuja fidelidade e devoção à aplicação fria da lei o faziam representante de uma ordem e vontade transcendente, a mesma que o tornava “divino” pela capacidade de alcançar o progresso, superando a contrariedade dos adversários. Tocado pela lei do homem, o juiz renasce herói, e sua postura não é mais

¹⁸ Idem.

distante e desinteressada do conflito; a vontade da norma não mais oculta a sua face humana; ele agora atua, no jogo, como parte; torna-se, ao mesmo tempo, acusador e defensor, herói e vilão, perseguido e perseguidor, inocente e culpado. Quebrada a unidade triangular estabilizadora, a totalidade fragmenta-se infinitamente em duplos que repousam num fluxo perpétuo de caos. Construtora e desconstrutora, no fim é a violência que triunfa. Ela funda e refunda mundos, pois, como gostava de dizer Heráclito, o *polemos* (o conflito) “é o pai e rei de todas as coisas; alguns transforma em deuses, outros, em homens; de alguns faz escravos, de outros, homens livres”.¹⁹

E os heróis são assim, desestabilizadores e caóticos; tiram as coisas de seu devido lugar. Perseguem uma minoria e nos deixam uma praça; consomem a juventude em guerras e nos legam um nome de ponte; acabam com uma República e nos presenteiam com um busto. Talvez seja chegada a hora de questionar os mecanismos que levam a essas estranhas trocas a que chamamos de história da humanidade. Talvez seja o tempo de confiar nos homens comuns, com seus defeitos e fragilidades, com sua perecibilidade e, em especial, com seus limites. E os heróis caem bem nos quadrinhos, nos contos de fadas, nos mitos e nos filmes de ação, pois lá tudo é de mentirinha. Na vida real é bem melhor eles não existirem.

¹⁹ Idem.

2

SATÃ: OU DA VIOLÊNCIA NA FUNDAÇÃO DA CULTURA

Acreditando que a antropologia de René Girard¹ tem grande potencial explicativo para a compreensão do Direito e de suas instituições, apresentamos, no texto a seguir², a teoria girardiana da cultura e a interpretação desse pensador sobre alguns textos bíblicos. Para tanto, analisamos a obra *Vejo Satã cair do céu* como um relâmpago, na qual o antropólogo francês demonstra que a revelação judaico-cristã é singular do ponto de vista antropológico, pois apresenta um conhecimento genuíno sobre o homem e a organização político-religiosa das sociedades do mundo antigo. Dado que a cultura jurídica moderna é resultado,

¹ René Girard (25 de dezembro de 1923, Avinhão, França) é um historiador, crítico literário e filósofo social francês. Seu trabalho pertence à tradição da antropologia filosófica. Considerado por alguns o “Darwin das Ciências Sociais”, Girard é o criador da *teoria mimética*, um conjunto de *insights* cuja originalidade lança luz ao entendimento de questões fundamentais à compreensão do homem, como o desejo, a violência e o sagrado primitivo. Em sua primeira obra, intitulada *“Mentira Romântica e Verdade Romanesca”*, publicada em 1961, Girard formula a teoria do *desejo mimético*. Sua intuição revela que, longe de ser algo autêntico, o desejo humano é baseado no processo de imitação: o homem deseja pelos olhos de outrem. É o *outro*, tomado como modelo, quem informa ao imitador o que ele deve desejar. Devido à sua estrutura triangular, o *desejo mimético*, formado por *imitador*, *modelo* e *objeto*, é a origem da rivalidade e violência humana. Em 1972, Girard publica *“A Violência e o Sagrado”*, em que teoriza sobre o mecanismo da vítima expiatória, o qual é compreendido como fenômeno fundador da cultura humana, do qual decorrem os mitos e o sagrado primitivo. Segundo Girard, o assassinio coletivo apazigua e restaura a ordem nas comunidades, pois a violência entre os seus membros é canalizada contra uma vítima única, interrompendo-se o ciclo de vingança que colocava todo o grupo em risco de extinção. Em seu terceiro livro, *“Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo”*, publicado em 1978, Girard desenvolve seu pensamento de forma total. Por conta de sua abrangência, a teoria mimética pode ser desenvolvida em diversas áreas do conhecimento, como a teologia, a mitologia, a sociologia, a antropologia, a psicologia, a economia e a filosofia.

² FRANCK, Wilson. VASCONCELOS BARBOSA, Milton Gustavo. *Satanás e a fundação do mundo: Sobre a antropologia bíblica de René Girard* (Resenha). *Sistema penal & violência*, v. 4, p. 232-240, 2012. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/sistemapenaleviolencia/article/view/11677>. Acesso em: 01 de Julho de 2022.

em grande medida, da tradição cristã (que verdadeiramente moldou o ocidente), cremos que a compreensão histórico-antropológica da religião cristã é fundamental para pensarmos alguns temas do Direito, tarefa que executamos quando do estudo do instituto da confissão (tema desenvolvido no capítulo 3) e da moderna preocupação legislativa com as vítimas na forma legal dos direitos humanos (tema desenvolvido também no capítulo 4). Mas, antes da antropologia jurídica, devemos iniciar pelo estudo e exposição da antropologia da cultura de Girard no que concerne às implicações históricas e culturais da revelação judaico-cristã.

2.1 A ANTROPOLOGIA BÍBLICA DE RENÉ GIRARD

Na obra *Vejo Satã cair como um relâmpago*³, René Girard aperfeiçoa aspectos específicos de sua teoria mimética e dedica-se ao estudo antropológico da Bíblia e dos Evangelhos. Mais do que uma teoria sobre Deus (teologia), Girard considera que estes textos contêm uma teoria sobre o homem, uma antropologia. Interpretando racionalmente dados antes percebidos como sobrenaturais, a hermenêutica girardiana amplia o âmbito da investigação antropológica, enriquecendo o debate acerca da existência de um genuíno saber bíblico sobre o homem e sua relação com a violência.

2.1.1 O DESEJO MIMÉTICO E OS DEZ MANDAMENTOS

Girard defende a tese de que o desejo humano é mimético, ou seja, dependente de outros desejos. A própria natureza humana é imitativa,

³GIRARD, René. *Vejo a Satã cair como el relampágo*. 1. ed. Tradução: Francisco Díez del Corral. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.

e nossos desejos são em maior ou menor grau mediados pelos desejos de outras pessoas, a quem adotamos (geralmente de maneira inconsciente) como modelos. Dado sua estrutura básica triangular (formada pelo modelo, imitador e objeto), o desejo mimético é potencialmente destrutivo para as relações interpessoais. Uma simples aproximação motivada pelo compartilhamento de interesses pode se transformar, muito rapidamente, em disputa e conflito. Da mesma razão, uma cotenda entre grupos de uma mesma comunidade pode evoluir para um conflito generalizado. Para proteger-se desses efeitos deletérios, a humanidade buscou interditar o desejo mimético, especialmente por meio de leis e preceitos morais.

Nesse sentido, os Dez Mandamentos não representariam um mero proibicionismo inutilmente repressivo (como pensa boa parte dos críticos da religião). Na verdade, eles contêm uma genuína sabedoria sobre a forma humana de desejar, e ela pode ser inferida da própria estrutura do Decálogo. Enquanto as primeiras normas apresentam prescrições comportamentais positivas (indicando ações que devem ser realizadas) e as normas da segunda metade apresentam proibições de ações violentas (não matarás, não adulterarás, não furtarás, não darás falso testemunho contra teu próximo), o décimo e último mandamento revela a causa primordial dos conflitos humanos. Ele proíbe o desejo: não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo. Inicialmente, como se nota, o legislador aponta para interdição do desejo de objetos específicos do “próximo” (mulher, servos, animais, etc), mas termina o mandamento com uma proibição de natureza geral, aplicável a todas as coisas. Percebendo que a listagem de todos os objetos passíveis de cobiça seria uma

tarefa impossível, o autor da lei compreende que o verdadeiro problema dos conflitos não está na coisa desejada, mas no próprio desejo, independentemente do objeto. Na falta de um conceito geral propriedade (a língua hebraica desconhece categorias abstratas), o legislador esforçou-se em fazer recair o interdito sobre todo e qualquer objeto do próximo, protegendo-o da cobiça de outros “próximos”.

A disposição ao final desta norma não é aleatória. O lugar estratégico da proibição do desejo resulta do esforço desempenhado pelo antigo legislador na tentativa de conter a violência de sua comunidade. O homicídio, enquanto crime por excelência, é resultado de um processo que tem início no desejo de apropriação de bens alheios. Esse desejo, se não contido, leva a infundáveis ciclos de rivalidades e contendas interindividuais. Sua contenção normativa visa impedir a eclosão de surtos de violência generalizada, que colocariam em risco a vida comunitária, ameaçada de desagregação ou mesmo de extinção.

2.1.2 RIVALIDADE MIMÉTICA E CONFLITO

A proibição do desejo é também a revelação de uma verdade sobre o próprio desejo: desejamos o que é do próximo porque somos incapazes de desejar por nós mesmos. O que há de “próprio” no desejo é que ele não é próprio, por assim dizer. Sua inautenticidade decorre de um fenômeno que constitui os seres humanos como espécie gregária: a imitação. É o próximo quem verdadeiramente exerce o papel fundamental na origem dos desejos, figurando como modelo de imitação. O drama da humanidade está no desconhecimento de que as rivalidades e conflitos nascem dessa mediação dos desejos. Ao passo que o imitador deseja o objeto de seu modelo, este, percebendo o interesse do outro,

passa a desejar mais intensamente o respectivo bem. O modelo também é mimético e sofre a influência do desejo de seu imitador. Cada um dos sujeitos acaba confirmando o desejo do outro (que é idêntico ao seu), e reforçando no outro este mesmo desejo:

El deseo mimético no siempre es conflictivo, pero suele serlo, y ello por razones que el décimo mandamiento hace evidente. El objeto que deseo, siguiendo el modelo de mi prójimo, éste quiere conservarlo, reservarlo para su propio uso, lo que significa que no se lo dejará arrebatar sin luchar. Así contrarrestado mi deseo, en lugar de desplazarse entonces hacia otro objeto, nueve de cada diez veces persistirá y se reforzará imitando más que nunca el deseo de su modelo.⁴

Naturalmente, os sujeitos tornam-se rivais e os objetos alvo de disputa. Temos, então, o surgimento espontâneo de uma *rivalidade mimética*. Uma vez instaurada, ela tende a levar os rivais ao conflito. Levando em consideração que o fenômeno em questão é social, os conflitos miméticos interindividuais podem contagiar, em maior ou menor grau, toda a sociedade, gerando uma espiral de violência caracterizada por ciclos intermináveis de hostilidade e vingança entre seus membros. O paroxismo deste processo é a formação de um estado de violência de *todos contra todos*. Segundo Girard, a violência e o conflito generalizados eram o que Jesus denominava, nos evangelhos, de *escândalo*, palavra que vem do grego *skándalon* e que é comumente traduzida como pedra de tropeço. Ela significa o obstáculo que os rivais e oponentes colocam uns para os outros e que os fazem cair. Em larga escala, representa o momento em que a comunidade é absorvida pela violência. Em tais situações, todos somos de uma maneira ou outra

⁴Ibidem, p. 26.

envolvidos pelo escândalo, ainda que tentemos lutar contra ele. Assim ocorreu com Pedro, o discípulo que jurou proteger Jesus, mas, por medo, em meio a um ambiente de hostilidade ao seu mestre, terminou negando-o três vezes. Também Pôncio Pilatos, que parecia nutrir alguma simpatia por Jesus, foi incapaz de opor-se à turba violenta que exigia a crucificação do nazareno.

2.1.3 CRISE MIMÉTICA E MECANISMO EXPIATÓRIO

A proliferação de todos os escândalos resulta em um escândalo universal, uma *crise mimética* caracterizada pela violência de todos contra todos. A sociedade então se converte em uma massa histórica que busca desesperadamente resolver a situação. Cedo ou tarde, alguém é acusado como o responsável. A escolha desse bode expiatório é um fenômeno inconsciente e coletivo: acusam-no de graves crimes e violações que teriam atraído a ira divina na forma da violenta crise que se abate sobre a sociedade.

A polarização social em torno dessa vítima reconcilia os rivais, que se unem contra um inimigo em comum cuja morte restabelece a paz. A sociedade escandalizada e dividida se reagrupa contra uma única vítima promovida ao papel de escândalo universal. Nos evangelhos, esse ciclo de divisão e reconciliação é simbolizado por um famigerado personagem: em hebreu, é designado como *Satã*, e em grego recebe o nome de *Diabo*. Por ser o “agente” fomentador dos conflitos, no *Evangelho de Mateus* (16, 23) Jesus o assimila ao escândalo (do grego “*skandalon*”), palavra que em sentido primitivo significa “pedra de tropeço”, designando assim o esquema do adversário que derruba um oponente: “Afasta-te de mim, Satanás! Tu me serves de pedra de

tropeço”⁵ (Jesus resondendo a Pedro). Satã pode ser interpretado, conforme Girard, como o mimetismo que divide e escandaliza a comunidade mas depois a convence da culpabilidade de um inocente. E essa arte de convencer concerne a um dos mais antigos — e por isso mais revelador — de seus apelidos: “o acusador”.

Acusador ante Dios y, más aún, ante el pueblo. Con la transformación de una comunidad diferenciada en una masa histérica, Satán crea los mitos. Representa el principio de acusación sistemática que surge del mimetismo exasperado por los escándalos. Una vez que la infortunada víctima ha quedado aislada, privada de defensores, nada puede ya protegerla de la masa desenfrenada. Todo el mundo puede encarnizarse con ella sin temor a represalia alguna.⁶

Com efeito, o esquema expiatório de Satã fornece uma válvula de escape à violência real e potencial dos inúmeros escândalos que a comunidade busca, desesperadamente, debelar. Devido ao fato de que nesta comunidade — ao menos momentaneamente — ninguém mais tem inimigo além dessa vítima, a aniquilação ou expulsão do bode expiatório tem o efeito de livrar a multidão do ódio, do ressentimento e das tensões que anteriormente a consumiam. É dessa maneira que o “todos contra um” apazigua a comunidade e restabelece a ordem perdida. Nesse sentido, a crucificação e o mecanismo de Satã não são de forma alguma fenômenos diferentes, mas essencialmente idênticos. Quem revela essa identidade é o próprio Jesus, a vítima do mecanismo, que afirma momentos antes de ser preso: “é a vossa hora, e o poder das trevas”⁷

⁵ BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*, op. cit., p. 1734.

⁶ Ibidem, p. 57.

⁷ Lc: 22, 53. BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 1829.

Na exegese de Girard, Satã é mais do que meramente um personagem do universo bíblico. Num plano antropológico, ele desempenha (enquanto símbolo do mecanismo expiatório) um papel importante na gênese dos mitos. Os genuínos “mitos fundadores” são narrativas das sociedades arcaicas sobre a criação do mundo ou da sociedade, que envolvem, geralmente, atos de violência dos deuses fundadores, realizados em um cenário primordial de caos. Para Girard, essas narrativas têm como pano de fundo eventos reais vividos pelos primeiros agrupamentos humanos, que atribuem a personagens míticos os feitos dramáticos e brutais ocorridos na fundação de suas comunidades. Esses eventos, embora variem formidavelmente nas narrativas, resumem-se ao esquema da violência fundadora. Assim, em sendo o Diabo a representação do assassinio coletivo da vítima expiatória, ou seja, do mecanismo encontrado para conter a violência que assolava as comunidades humanas, ele é a própria representação das religiões antigas, pagãs, cuja origem e base comum remontam ao primeiro derramamento de sangue de uma vítima inocente. Por essa razão, no Evangelho de João, o Diabo é designado como “homicida desde o princípio”.

Na segunda parte de *Vejo Satã cair* como um relâmpago, no capítulo intitulado *O horrível milagre de Apolônio de Tiana*, Girard analisa um texto do século II em que Apolônio de Tiana, um conhecido guru da época, realiza um “milagre” na cidade de Éfeso. A cidade estava assolada por uma epidemia, e Apolônio “resolve” o problema ao modo satânico: conduz a população até o teatro da cidade, e lá, sob a estátua de Hércules, incita o apedrejamento de um mendigo que estava no local. Primeiramente, a população hesita frente ao linchamento. Mas, como estava vivendo dias terríveis e acumulava muita insatisfação, foi facilmente convencida pela eloquente retórica de Apolônio, que acusava o

mendigo pela desgraça que recaía sobre a cidade. O povo termina por lapidar o “inimigo dos deuses”.

Conquanto o evento catártico tenha trazido momentaneamente alguma paz à comunidade, o assassinato do pobre mendigo não o tornou divino — ao contrário do que acontecia nos mitos antigos. A vítima odiada e posteriormente divinizada é um produto dos mitos fundadores. A demonização do mendigo, sem qualquer divinização posterior à sua morte, é resultado de um processo tardio da produção de narrativas míticas, em que a vítima permanece na condição de vilã e o algoz é identificado como o salvador. No caso analisado, é Apolônio quem recebe — sob os auspícios de Hércules — a fama pela resolução da crise na cidade de Éfeso.⁸

Devido ao seu poder catártico, o mecanismo vitimário é considerado por Girard o fenômeno fundador do sagrado primitivo, podendo ser encontrado — às vezes de forma oculta, porém ainda assim apreensível — em toda mitologia:

Los pueblos no inventan a sus dioses: divinizan a sus víctimas. Lo que impide a los investigadores descubrir esta verdad es su negativa a leer entre líneas y captar la violencia real en los textos que la describen. El rechazo de lo real es el dogma número uno de nuestro tiempo. Es la prolongación y perpetuación de la ilusión mítica original.⁹

O sacrifício, enquanto ato ritual canalizador da violência, funciona como um regulador de conflitos nas comunidades mais antigas. Ele é a repetição do mecanismo vitimário em nível formal ou ritual e tem por

⁸ Outra análise de Girard sobre o caso de Apolônio de Tiana pode ser encontrada em: GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004, p. 72.

⁹ Ibidem, p. 99.

finalidade reproduzir seus efeitos catárticos e apaziguadores, controlando, por meio da canalização da violência coletiva contra uma vítima expiatória, a propagação da vingança entre os membros da comunidade. Inicialmente, os sacrifícios imolavam vítimas humanas, mas, ao longo do tempo, elas foram progressivamente substituídas por animais, embora fossem retomadas em períodos de crises mais graves.

2.1.4 MITO E REVELAÇÃO

Girard acredita que o assassinio coletivo de vítimas expiatórias é o evento fundador da cultura humana. Por essa razão, é o principal evento narrado nas mitologias, especialmente nos mitos fundadores (também chamados de mitos de origem). Entretanto, não é um tema apenas mítico. A Bíblia também fornece uma interpretação para a fundação sangrenta da cultura humana. Ela pode ser lida no livro de Gênesis, na narrativa do assassinato de Abel por seu irmão, Caim. Uma vez que este assassinato desencadearia um ciclo de sucessivos atos de vingança, Deus promulgou a primeira lei contra o homicídio: “quem matar Caim será vingado sete vezes”¹⁰ (Gênesis 4, 15). Esta primeira lei, que na verdade é a reedição do antigo assassinato, constitui a base da cultura Cainita: “cada vez que se cometa um novo assassinato, se imolarão sete vítimas em honra da vítima inicial, Abel”.¹¹ Entretanto, em vez de ser uma repetição vingadora que suscitaria renovadas vinganças, esse assassinato é um ato sacrificial, ritualmente executado pela comunidade.

De Abel a Jesus, os textos bíblicos se distinguem dos mitos porque revelam a inocência de quem sofre o mecanismo vitimário. No

¹⁰ BÍBLIA - *Bíblia de Jerusalém*, p. 39.

¹¹ GIRARD, R. *Op. Cit.*, p. 117.

evangelho, esta revelação alcança sua plenitude. O Triunfo da Cruz sobre a mitologia universal é constatável pela preocupação que hoje temos para com as vítimas. No mundo antigo, regido pelos mitos que escamoteiam a violência do assassinato coletivo e a todo custo a justificam, as vítimas não eram vistas como tais. Os mitos apresentavam os fatos do ponto de vista da comunidade que acreditava piamente na culpabilidade de seus bodes expiatórios. Nos evangelhos ocorre o oposto: o evento é contado do ponto de vista da vítima do mecanismo expiatório.

A diferença entre o relato bíblico e o mítico pode ser observada pela comparação entre as histórias de Édipo e José. Ambos são vítimas de expulsões coletivas iniciais, crescem em terras estrangeiras, decifram sonhos/enigmas e, ao fim, triunfam. Mas, no mito, o triunfo do herói é momentâneo. O rei Édipo acaba novamente sendo vítima de uma expulsão, dessa vez para purificar a cidade de Tebas, arrasada pela peste enviada pelo deus Apolo. No relato bíblico, o final é significativamente diferente. José administra muito bem a crise no Egito, e em vez de sofrer uma nova expulsão, reencontra-se com seus velhos irmãos que anos antes o haviam vendido como escravo, e os perdoa. A resolução reconciliatória não é de modo algum um mero “final feliz”, mas a superação da violência das expulsões coletivas que, sob a forma da narrativa justificante dos mitos, predominavam no mundo antigo. No relato bíblico, a expulsão é sempre injustificável. Nos mitos, os perseguidores sempre têm razão; na Bíblia, nunca.

A revelação bíblica do antigo testamento apresenta, pela primeira vez na história, o divino desvitimizado: a violência e a divindade são absolutamente separadas. O monoteísmo é ao mesmo tempo a causa e o efeito dessa revolução. No que diz respeito ao novo testamento, Girard demonstra como aquilo que é explicitado nos mitos e negado no relato

bíblico — isto é, a divinização da vítima — é retomado nos evangelhos: o vitimário e o divino unem-se, uma vez mais. A crise, a violência unânime e a ressurreição estão presentes nos Evangelhos assim como nos mitos, com a diferença fundamental de que nos evangelhos a vítima da resolução vitimária é apresentada como inocente: culpados são aqueles que a perseguem. Por trás da divindade de Cristo não há demonização prévia, como ocorre nos processos de divinação mítica. Quem considera Jesus o filho de Deus não é a multidão que o assassina, mas um pequeno grupo de dissidentes que se separa da comunidade e, em razão dessa posição afastada, é capaz de narrar os fatos de um modo diverso daquele proveniente de narrativas míticas. Isso faz com que a estrutura da revelação cristã seja única.

Nos mitos, não há grupo que se separe da comunidade: a própria unanimidade dos perseguidores diviniza suas vítimas. E a elaboração deste tipo de narrativa culpabilizante envolve a ignorância dos narradores acerca do próprio processo de que participam. Girard a denomina de inconsciente persecutório. Os perseguidores pensam que atuam pela verdade e justiça no intuito de salvar sua comunidade. Este comportamento passional ganha força em tempos de crise e gera uma ilusão persecutória que obscurece a razão e a prudência. Ele pode ser compreendido pela célebre frase de Jesus, proferida logo após sua crucificação: “Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem”¹² (Lc 23, 34).

2.1.5 O TRIUNFO DA CRUZ E A MODERNA PREOCUPAÇÃO PELAS VÍTIMAS

Com efeito, os evangelhos não apenas revelam a mentira do mito, como também apresentam o triunfo histórico da Cruz. Satã, por meio

¹² BÍBLIA - *Bíblia de Jerusalém*, Op. Cit., p. 1831.

da crucificação de Jesus, pôs em marcha, sem nenhuma suspeita, o processo de sua própria destruição: *“La Cruz ha transformado de verdad el mundo y su fuerza puede interpretarse sin recurrir a la fe religiosa. Es perfectamente posible dar un sentido al triunfo de la Cruz sin salirse de un contexto puramente racional.”*¹³ Definitivamente, Satã é enganado pela Cruz. Ao desencadear o mecanismo vitimário contra Jesus, pretendia proteger seu reino, sem saber que fazia verdadeiramente o contrário. Todo o processo que se iniciava pelo conflito, que passava pelo escândalo e que se resolvia com o mecanismo vitimário, ou seja, tudo o que fazia de Satã o “príncipe deste mundo”, é exposto e destruído pela crucificação e ressurreição de Jesus. O evento significa mais do que a vitória de Deus sobre Satã. No plano antropológico, esse triunfo representa a deslegitimação do esquema da vítima expiatória, que, com o avanço gradual da religião Cristã, entrou em processo de debacle.

Por isso, embora a sociedade moderna ainda seja prisioneira do mecanismo vitimário, é notável que a influência Judaica e Cristã minou definitivamente sua eficácia. Os sacrifícios humanos foram permanentemente abolidos e os bodes expiatórios reconhecidos como vítimas inocentes. Isso não significa que o mecanismo vitimário deixou de existir. Ele subsiste, mas apenas de forma furtiva ou clandestina. Continuamos perseguidores, mas perseguidores vergonhosos.

Embora o saber acerca do fenômeno do bode expiatório seja, em nossa sociedade, imensamente superior ao das sociedades anteriores, somos mestres apenas em identificar o bode expiatório alheio, e incapazes de identificar os nossos próprios. Acreditamos ter, unicamente, inimigos legítimos, objetivamente culpáveis. De qualquer forma, a

¹³ GIRARD, R. *Op. Cit.*, p. 184.

revelação Cristã desencadeou na sociedade ocidental aquilo que Girard denomina de a Moderna Preocupação pelas Vítimas. Nunca antes uma sociedade preocupou-se tão intensamente com a proteção de vítimas como a atual. Essa proteção está em franco processo de expansão: abolimos a escravidão, protegemos crianças, mulheres, idosos, estrangeiros e deficientes; lutamos contra a pobreza, a miséria e o subdesenvolvimento. Mas o que talvez represente de forma mais genuína toda essa preocupação é a ideia de Direitos Humanos, entendida como a compreensão de que um dado indivíduo ou grupo de indivíduos pode converter-se em bode expiatório de sua própria comunidade.¹⁴ Fazer uso dos Direitos Humanos é esforçar-se para limitar e prevenir os incontroláveis apaixonamentos miméticos. Portanto, a vítima tornou-se a questão central nos debates atuais. É em torno dessa ideia que os argumentos são pautados: os dilemas morais contemporâneos envolvem a identificação de quem é o verdadeiro agressor e quem é a verdadeira vítima. No caso do aborto, por exemplo, a questão é saber quem merece nossas lamentações. Ou bem nos inclinamos para o sofrimento da mãe, ou nos solidarizamos com a morte do feto.

Quem primeiro identificou e se opôs a esse protagonismo cultural da vítima foi o filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Girard aponta que ele legou uma dupla herança para o pensamento do século XX. A primeira delas foi a de ter sido o primeiro pensador a reconhecer a natureza vitimária do Cristianismo. Porém, ao contrário de enxergar nisso uma virtude, como faz Girard, Nietzsche concentrou seus esforços

¹⁴ Para uma análise de como esse processo tem ocorrido, na realidade brasileira, ver: FURTADO, Letícia de Souza; FRANCK JUNIOR, Wilson. O Linchamento de Guarujá e a violência mimética de René Girard. *Iurisprudência: Revista da Faculdade de Direito da Ajes - MT*, v. 3, p. 107-134, 2014. Disponível em: <http://www.revista.ajes.edu.br/index.php/iurisprudencia/article/view/156/122#>. Acesso em: 01 de Julho de 2022.

em desacreditar a tomada de posição em favor das vítimas. Para ele, a preocupação com elas estaria ligada à posição social dos primeiros cristãos, que, pertencentes a classes inferiores, criaram sua doutrina com base no ressentimento contra a aristocracia, formando o que Nietzsche denominava “Moral dos Escravos”. Ao defender o sacrifício em favor da espécie, Nietzsche criticava o caráter anti-sacrificial do Cristianismo. Infelizmente, a defesa nietzschiana do sacrifício eugênico, combinada com suas catilinárias em desfavor das vítimas, acabou sendo decisiva para a formação da base do pensamento nacional-socialista. Essa seria sua segunda herança. Para Girard¹⁵, enterrar a “*moderna preocupación por las víctimas bajo innumerables cadáveres era la manera nacionalsocialista de ser nietzscheano*”. Passada a Segunda Guerra Mundial e malogrados os esforços de Hitler, a preocupação com as vítimas se tornou mais forte do que nunca. A globalização e a Universalização dos Direitos Humanos são efeitos diretos dessa preocupação, intensamente reforçada pelo desejo geral de não repetir os episódios vivenciados com o nacional-socialismo.

Por outro lado, o Cristianismo toma o lugar de vítima preferencial (anteriormente pertencente ao judaísmo) no sistema do “bode expiatório”, e agora passa a ser fortemente combatido por movimentos “anticristãos”. Tais movimentos radicalizam a preocupação pelas vítimas. Ao prometerem uma era de paz e tolerância, ressuscitam costumes pagãos como o aborto, a eutanásia, a indiferenciação sexual e os jogos eletrônicos em que se simula a violência real. Nesse cenário, a observância da moral cristã passou a ser vista como cumplicidade com as forças persecutórias. Vivemos, portanto, sob a égide de um novo

¹⁵ GIRARD, R. *Op. Cit.*, p. 227.

paganismo baseado na satisfação ilimitada dos desejos e na ideia de que a lei moral nada mais é do que um instrumento de repressão social.

Em suas conclusões, Girard credita ao evangelho o desvelamento das perseguições ocorridas nas sociedades arcaicas e da injustiça da cura catártica que as epidemias de fúria mimética exigiam na forma do sacrifício expiatório.

Os antigos participavam de uma farsa da qual não podiam se livrar. Credo sinceramente na culpabilidade dos bodes expiatórios, exerciam contra estes a violência coletiva acumulada pelos conflitos miméticos, sem perceber o processo ilusório que levava a este desfecho. Essa foi a realidade vivenciada pela humanidade por muitos séculos, pois era impossível para quem tomava parte no ciclo de violência perceber sua posição.

Antes das revelações bíblicas, Satã reinava como senhor absoluto deste mundo. Mas a eficácia de seu sistema de violência dependia da unanimidade, e o mecanismo vitimário instaurado contra Jesus teve a peculiaridade de ser unânime e não unânime ao mesmo tempo. Ao contrário dos mitos da antiguidade, Jesus, tomado como bode expiatório, tem em torno de si um grupo de seguidores que atestam e confiam em sua inocência. Os discípulos, porém, não tiveram força para opor-se à incontrolável violência da multidão, e acabaram participando do processo de vitimação de seu mestre. Na condição de vítimas e autores, experienciaram o processo persecutório em sua totalidade, podendo testemunhar de forma completa o ciclo da violência mimética.

Logo, a reabilitação das vítimas, cujo ápice é a ressurreição de cristo, muito mais do que a representação da transgressão das leis da

natureza, é, segundo Girard¹⁶, “o signo espetacular da entrada em cena, em escala mundial, de uma força superior ao dos apaixonamentos mímicos”. A falta de unanimidade quanto ao suplício de Jesus é a herança do testemunho dos seus discípulos. Eles escreveram sobre sua inocência e disseminaram a história de sua morte, que, apesar de ocorrida nos confins do império romano, foi por todo o mundo ocidental, transformando para sempre nossa cultura. Hoje, após as revelações contidas na paixão de Cristo, Satã não é mais o senhor deste mundo. As trevas não mais ocultam a inocência das vítimas e não é possível purificar a comunidade com o uso da violência. O mecanismo do príncipe deste mundo, o mecanismo fundador da cultura humana, foi destituído de toda a legitimidade que outrora o constituía. O derramamento de sangue de vítimas inocentes não é mais tolerado e só pode ocorrer de forma subreptícia, oculta e vergonhosa.

¹⁶ Ibidem, p. 244.

3

A VIOLÊNCIA NO DIREITO: CONFISSÃO E PRODUÇÃO DE BODES EXPIATÓRIOS

A extração forçada de confissões é uma prática comum em situações de crises sociais e contextos culturais degradados, e costuma ser usada para produzir bodes expiatórios, legitimando perseguições e condenações injustas. Em tais circunstâncias, a coletividade aponta para alvos considerados culpados, sobre os quais recaem o julgamento social. Para concretizar-se plenamente, a produção de bodes expiatórios necessita da aderência da própria vítima, que deve confessar os crimes a ela imputados.

A confissão de um bode expiatório é uma ferramenta poderosa para a eficácia do poder punitivo. Ela torna a racionalização da vingança coletiva mais eficaz, pois, de um lado, isenta de responsabilidade os perseguidores e os agentes das instituições de controle da violência, e, por outro, os inocenta do mal que infligem ao acusado, fazendo parecer que ele próprio deseja sua punição.

Para compreender melhor a relação entre confissão e produção de bodes expiatórios, dividiremos a exposição¹ deste tema em três partes, da seguinte maneira: inicialmente, apresentaremos a teoria mimética, de René Girard; num segundo momento, analisaremos a prática da confissão como mecanismo de legitimação de ações que visam culpabilizar

¹ FRANK, Wilson; VASCONCELOS BARBOSA, Milton Gustavo. A confissão do acusado e o fechamento do círculo de violência mimética: para além do platonismo cultural das instituições jurídicas. *Iurisprudentia*: Revista da Faculdade de Direito da Ajes, v. 1, p. 161-182, 2013. Disponível em: <https://www.revista.ajes.edu.br/index.php/iurisprudentia/article/view/127/97>

bodes expiatório; por fim, discutiremos a possibilidade de se pensar as instituições jurídicas de forma desmistificada, liberta do platonismo cultural que escamoteia a violência institucionalizada e a perseguição de inocentes. Com isso, não pretendemos deslegitimar o sistema jurídico-penal, mas demonstrar como ele, indevidamente, pode ser usado como um instrumento de perseguição de inocentes.

Começamos com a análise de um caso antigo e muito revelador da relação entre mecanismo vitimário, confissão e assunção da culpa: o caso de Jó, relatado no texto bíblico, que apresenta uma dialética entre a “justiça” dos perseguidores implacáveis, marcada pelo esforço de obter uma confissão de culpa, e a do perseguido que, mesmo em situação adversa, resiste bravamente à chantagem de seus detratores, defendendo sua inocência.

3.1 JÓ, O SAGRADO E A CONFISSÃO: OU SOBRE A ROTA ANTIGA DOS HOMENS PERVERSOS

O livro de Jó é um dos mais interessantes e ricos textos do mundo antigo. Adotado tanto pela bíblia hebraica (Tanach) quanto pela bíblia cristã, ele desenvolve o drama do personagem Jó, homem justo que, tornado bode expiatório de sua comunidade, passa a ser considerado vil, sendo perseguido, inclusive, por seus próprios amigos. Sua história reflete uma tensão entre dois modelos de justiça no âmbito do pensamento religioso e cultural da antiguidade: de um lado, o sagrado violento, sacrificial, produzido pela multidão de linchadores; de outro, o sagrado não violento, que dá voz e defesa às vítimas acusadas injustamente por comunidades que, em tempos críticos, buscam

desenfreadamente um culpado pelas aflições e mazelas individuais e sociais que as consomem.²

Na trama, Jó acredita que Satanás, com a permissão de Deus, é seu perseguidor. Ele observa que seus amigos e irmãos viraram-lhe as costas, e que a comunidade como um todo uniu-se contra ele: com um só coração todos o odiavam.

Jó é o bode expiatório dos bodes expiatórios; a vítima por excelência de um esquema de culpabilização que envolve a comunidade como um todo. Ninguém o defende, nem mesmo seus amigos. Um deles, Elifaz, tenta convencê-lo de que o melhor a fazer, naquela situação, seria confessar-se culpado e aderir a seus detratores. Afinal, em unanimidade, eles consideravam Jó um homem injusto, um ser vil que desencadeou contra si uma “Justiça Popular” infalível que só poderia ter origem divina.

A ascensão e a queda dos poderosos seriam, para Elifaz, apenas as duas faces da mesma moeda. Exatamente como nas tragédias gregas, o destino de Jó já estaria traçado; não haveria outra coisa a ser feita senão render-se à violência, entregando-se ao linchamento da multidão. Mas, diferentemente dos heróis gregos, Jó não se rende. Embora sem conseguir compreender por que Deus permitiria o desenrolar diabólico dos acontecimentos que o levaram àquela terrível e trágica situação, Jó, ciente de sua inocência, insurge-se contra seus detratores.³

² Sobre o tema, cfr: FRANCK, Wilson. VASCONCELOS BARBOSA, Milton Gustavo. Jó, vítima de seu povo: o mecanismo vitimário em 'A rota antiga dos homens perversos', de René Girard (Resenha). *Revista Liberdades*, v. 17, p. 141-148, 2014. Disponível em: <https://www.ibccrim.org.br/publicacoes/redirecionaLeituraPDF/7401>. Acesso em: 01 de Julho de 2022.

³ GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Tradução de Tiago Risi. São Paulo: Paulus, 2009, p. 42.

Ao contrário do que se poderia esperar de uma genuína amizade, os amigos de Jó não o defendem contra a multidão. Tomando parte na violência comunitária, buscam a todo custo minar e enfraquecer sua resistência, invocando, em meio a seus argumentos, “turbas de animais” e “exércitos celestes”, símbolos que representam a própria horda de linchadores que, com a violência, produzem o sagrado primitivo, sacrificial: “O que se desdobra no discurso dos amigos é uma verdadeira mitologia da vingança divina”, observa René Girard.⁴

Jó, portanto, se vê completamente cercado de inimigos. A fala dos falsos amigos lembra uma verdadeira caçada humana: “em todos os participantes, o terrível apetite de violência é idêntico. Nenhum deles quer renunciar a infligir o golpe decisivo”, comenta René Girard.⁵ Contagiados pelo antagonismo unânime do corpo social, os “amigos” não conseguem enxergar a inocência de Jó, mesmo ele afirmando sua inocência. Seguem cobrando sua submissão. Crendo estar ajudando-o, não percebiam que tomavam parte em seu massacre: “Aqueles que constroem o sagrado com sua violência são incapazes de enxergar a verdade”, comenta Girard em sua explicação sobre como os linchadores da antiguidade se jogavam contra seus bodes expiatórios crendo piamente em sua culpabilidade. O sagrado sacrificial é fruto dessa inconsciência.⁶ Isso explica porque Jó tem de ser visto por eles como culpado: o sagrado primitivo repousa sobre um erro fundamental que dificulta que os perseguidores compreendam o mecanismo vitimário do qual fazem parte.

⁴ Ibidem, p. 35.

⁵ Ibidem, p. 33.

⁶ Ibidem, p. 35.

Jó, contudo, não sucumbe. Apesar de toda a insistência, protesta por sua inocência. Isso faz de sua história uma narrativa diferente da dos mitos, que em geral apresentam uma versão culpabilizante dos acontecimentos, sem os quais não haveria justificativa para o desfecho fatal que recai sobre a vítima expiatória. Sobre essa peculiar característica desmistificadora da narrativa do Livro de Jó (ou, se preferirem, de sua capacidade de revelar inocência de personagens culpabilizados nos mitos), Girard comenta:

se os amigos pudessem mantê-lo calado, para o que se esforçam, a crença dos perseguidores na culpa do bode expiatório realmente seria unânime e sairia tão vitoriosa que a única análise da questão emanaria daqueles que veem a culpa como real. Não teríamos mais do que uma perspectiva: a dos amigos. Em outras palavras, teríamos um mito. Um mito nada mais é do que essa fé absoluta na onipotência do mal presente numa vítima, essa fé que liberta os perseguidores de suas recriminações recíprocas e forma, consequentemente, um mesmo todo com a fé absoluta numa onipotência de salvação.⁷

Os esforços dos amigos de Jó se dirigem no sentido de torná-lo uma vítima expiatória. Embora não sejam mais do que uma parcela da comunidade, representam homens influentes cuja sabedoria e poder de convencimento podem orientar a violência da multidão.⁸ Ao menos na antiguidade, como nos tempos em que o Livro de Jó foi escrito, a violência das massas era um fenômeno incontrolável e realmente assustador, adquirindo uma aparência divina ou sobrenatural. Como não havia

⁷ Ibidem, p. 43.

⁸ No mesmo sentido Žižek, que, seguindo em parte Girard, vê no caso de Jó uma verdadeira dimensão de crítica das ideologias que estão contidas nos diferentes discursos dos amigos de Jó. (ŽIŽEK, Slavoj. On Divine Self- Limitation and Revolutionary Love. In: *Journal of Philosophy and Scripture*. Villanova University, Fall 2004, Vol. 1 2ª ed., p. 35.

organização política e judiciária suficientemente capaz de resolver os conflitos interindividuais, a violência disseminada poderia levar, em períodos críticos ou de grave convulsão social, à ruína de uma cidade ou à desagregação de um agrupamento humano. Porém, se a violência das massas é incontrolável, é perfeitamente possível enganá-las, oferecendo-lhes um único alvo sobre o qual elas possam concentrar todo o antagonismo. Essa canalização de violência, quando bem sucedida, é capaz de produzir ou restaurar alguma ordem, ou ao menos algum senso (ainda que ilusório) de unidade: os (grupos) rivais esquecem suas divergências e contendas pessoais para fazer “justiça” contra um inimigo em comum. O assassinio coletivo dessa vítima, ocorrido no contexto de uma violência intestina generalizada, pacifica a comunidade que então se vê, momentaneamente, livre de conflitos, reconciliada.

Mas Jó não cede à retórica dos amigos, os quais passam a ser denominados por ele próprio de “embusteiros” e “charlatões”. De toda sorte, nem Jó, nem os “amigos” têm qualquer poder de decisão sobre a crise que os cerca; é a turba, e apenas ela, quem decidirá o destino do personagem. Por isso, a pergunta de Elifaz dirigida a Jó (“queres seguir os velhos caminhos por onde andaram os homens perversos”?) induz à ilusão de que de alguma forma o herói poderia mudar seu destino e encerrar a crise, se assim o quisesse.

A passagem pelo “caminho antigo” é uma alusão ao ritual de sacrifício, um trajeto que muitos já trilharam antes de Jó. Para que este ritual seja eficaz, não basta que a vítima do linchamento simplesmente percorra a “rota antiga dos homens perversos”, mas que se declare culpada. De maneira idêntica, era necessário que Jó confessasse os mesmos crimes cometidos por seus antecessores, figurando no lugar dos homens de outrora que já haviam atravessado o “caminho antigo”.

A confissão tem uma importância central nos ritos sacrificiais: redime os perseguidores e expõe a infalibilidade de sua Justiça. Ela, que já foi considerada “rainha das provas” no Direito Criminal, garante a perfeição do esquema de vitimação expiatória. Sem deixar margem a contestações, a confissão promove uma catarse social mais intensa (e logo mais efetiva) na medida em que oferece uma justificativa para a atrocidade. Com a adesão da própria vítima, como acontece na tragédia de Édipo, o círculo da violência unânime finalmente alcança sua completude. Daí a importância de Jó manter-se firme frente à insistência de seus detratores em obter sua confissão, impedindo que sobre si recaia o mesmo destino do rei-herói de Tebas. Por isso, Édipo é a vítima ideal, e Jó é o seu oposto.⁹

Ora, dificilmente se poderia esperar dos “amigos” atitude diversa da descrença na inocência de Jó. Eles estão entre seus perseguidores, impondo a assunção de todos os pecados que lhe são atribuídos. É próprio da mentalidade persecutória acreditar viver num mundo regido por uma força perfeita e infalível que jamais vitima inocentes: “justo” é quem se posiciona no lado dos implacáveis vingadores, que aderem fielmente à “justiça” divina e a executam como santo mandamento.

Nesse ponto, o Livro de Jó nos diz muito sobre os regimes totalitários que concedem grande importância às “confissões espontâneas” nos processos judiciais. É o que veremos a seguir.

3.2 CONFISSÃO E A PERFEIÇÃO RITUAL

Todo o esforço despendido para a criação das instituições humanas tem origem no sagrado, com o objetivo de evitar ou conter os ciclos de

⁹ GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p. 44.

violência que podem destruir a sociedade. Esse imenso esforço civilizatório encontra seu ápice após o surgimento do poder judiciário secularizado. Com a sacralização da pátria, os juízes assumem o papel anteriormente reservado aos sacerdotes, e as leis substituem as fórmulas dos rituais de sacrifício.

Tenta-se ao máximo escamotear a natureza sacrificial da atividade judiciária. O processo, no Estado Democrático de Direito, é uma tentativa ideal de dar paridade de armas ao indivíduo que se opõe à multidão, e é nisso que se diferencia dos rituais primitivos, em que não havia possibilidade de defesa. De qualquer sorte, continua a ser, como os rituais das religiões antigas, a busca pela pacificação social, mas de uma maneira muito mais “eficaz” por racionalizar a vingança da vítima do crime.

Na passagem de um sistema de sacrifício e para a pena criminal, a figura da vítima sofre um trabalho de ocultação, sendo substituída ou representada por um órgão de acusação geral. Uma das razões para que os promotores de justiça substituam as vítimas, em nome da própria sociedade, é impossibilitar a retaliação da parte processada. O acusador público atua de maneira parcial, mas nunca particular. Ele é parte no processo, porém não se confunde com a vítima. Age em prol dos interesses dela apenas quando eles atendem aos da própria sociedade. A finalidade destas substituições é ludibriar a vingança privada, elevando as relações de reciprocidade violenta ao nível formal de uma contenda judicial, sob o controle impessoal de um poder (em geral, o judiciário). O crime então deixa de ser um fato relativo às partes para tornar-se, do ponto de vista jurídico, uma lesão aos interesses da coletividade.

A vingança, por sua vez, é substituída pela sanção estatal. O esquema substitutivo funciona de maneira similar ao da substituição da

vítima pelo acusador público. A violência da pena tem de ser aplicada pelo Estado de forma unânime e de uma só vez, vingando a vítima pelo crime que sofreu e impossibilitando que o criminoso, que sofrerá a violência coletiva institucionalizada, possa, também ele, vingar-se. Não se pode negar a redução da violência que ocorre quando se encerra a vingança popular nas instituições de Estado. Nesse sentido, relevantes são as palavras de Foucault:

mi hipótesis es que el tribunal no es algo así como la expresión natural de la justicia popular, sino que más bien tiene por función histórica recuperarla, dominarla, yugularla, inscribiéndola en el interior de instituciones características del aparato del Estado.¹⁰

Apesar de todo o esforço do Estado moderno para domar os ataques de furor coletivo, afastando a Justiça Estatal do justicamento popular, este continua à margem daquela, esperando por um desfecho sacrificial dos casos em julgamento. Uma vez disparada a acusação pública, toda a atenção social se volta para a pessoa do réu. Estão dadas as condições para que ela seja alvo de uma censura social, e, de modo colateral, para que seja tomada como símbolo da criminalidade em geral. Substituindo os criminosos em geral, carregando sobre si a culpa de todos os outros crimes, o réu se confunde, em parte, com um bode expiatório. Curiosamente, cada um dos justiceiros sociais que anseiam por este desfecho sacrificial tem suas próprias razões para desejar a condenação dos acusados, mas elas geralmente nada têm a ver com os fatos em apuração. E quando o fato cometido é escandaloso, ou se a pessoa acusada é famosa, uma pacata comunidade pode se converter rapidamente em uma horda de perseguidores implacáveis, para quem o acusado personifica todo o

¹⁰ FOUCAULT, Michel de. *La Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela. Madrid: Edissa, 1980. p. 45.

mal. No afã de exercitar sua violência reprimida, opõe ao acusado motivos supra-individuais diversos, tais como a “segurança pública”, a “ordem pública”, a “paz social”, que em nada se relacionam, diretamente, com a acusação formal.

O esquema sacrificial torna-se mais evidente tanto quanto mais disfuncionais forem a sociedade e seu aparato judiciário. Numa sociedade em crise, abalada por crimes em demasia ou que enfrenta com dificuldades problemas sociais de natureza grave, a existência de um sistema judiciário atuante, ainda que mínimo, protege os acusados do furor social. Por outro lado, em situações críticas, a acusação jurídica e formal funciona também como um gatilho que estabiliza a animosidade social, antes dispersa, contra a pessoa do réu. Esse duplo efeito do processo jurídico-criminal, que tanto protege o acusado da pena informal da população quanto sinaliza-o aos olhos da sociedade com o estigma da acusação e da suspeita, é uma tensão constitutiva da atividade judiciária criminal. Quanto maior a crise social, mais o último efeito é pronunciado, em detrimento do primeiro. Em situações de disfuncionalidade do sistema judiciário, quando a pena estatal falha em sua função de subjugação ou domínio da fúria vingativa da população, a perda da confiança nas instituições penais leva a sociedade a agir reativa e informalmente em prol da resolução sacrificial que ela desejaria ver na condenação e punição dos acusados, avocando para si a função de executar a “justiça” na forma de linchamentos, o que é o mesmo que retomar a função ancestral da justiça extralegal que o aparato estatal havia domado e substituído. E o saldo dessa justiça colérica e cega, feita literalmente com as próprias mãos, é a vitimação indistinta de culpados e inocentes.

Na tragédia Oresteia, de Ésquilo, esse fenômeno é representado no despertar gradual das Erínias, deusas subterrâneas da vingança

coletiva, que acordam para uma frenética e desenfreada perseguição ao matricida Orestes. O herói trágico acabou escapando da morte apenas porque Palas Atena interveio no caso, fundando o *Areópago*, o Alto Tribunal ateniense que, em seu julgamento, dá ganho de causa ao acusado, livrando-o da pena. O júri estava dividido, mas Orestes, com o voto de desempate da deusa (conhecido ainda hoje pela expressão “voto de minerva”), obtém sua absolvição e conseqüentemente escapa da resolução sacrificial que as Erínias lhe preparavam. Essa bela tragédia das Eumênides marca, simbolicamente, a passagem da justiça informal dos linchamentos, representada pelas Fúrias, para a da justiça racional e institucionalizada da deusa da sabedoria.

Nos casos em que a resolução sacrificial deixa de ser uma expectativa social depositada no aparato penal para tornar-se, ela própria, justiça popular, é difícil ou quase impossível aos perseguidores crerem na inocência dos perseguidos. A certeza da culpa alastra-se tal qual uma epidemia que, em pouco tempo, contagia inteiramente a comunidade, movimento que vemos na Oresteia quando uma Erínia acorda a outra para a perseguição de Orestes. Nessa situação, é muito difícil opor-se à violenta enxurrada que se abate sobre o perseguido, que se vê abandonado por todos que lhe prestavam alguma simpatia ou afeto. Mesmo os amigos hesitam em se arriscar em prol do perseguido, pois temem tornar-se também vítimas da violência coletiva.¹¹ É o que ocorre, na paixão de Cristo, ao discípulo Pedro, que se dizia um fiel amigo de Jesus, mas o negara três vezes, tomado pelo medo, durante a conturbada noite em que seu mestre fora capturado e interrogado pelo Sinédrio.

¹¹ GIRARD, R. *Veio a Satã cair como el relampágo*, p. 85.

Atualmente, as garantias de que se revestem os defensores no processo penal são, em verdade, tentativas de imunizar o defensor contra a violência comunitária (institucionalizada ou não) que se desenrola contra seu constituinte. Daí a essencialidade do advogado para a administração da Justiça. O paráclito rompe com a unanimidade violenta que circunda o acusado, oferecendo a ele uma alternativa outra que não a da irrestrita adesão à “verdade” comunitária, que deixa então de ser a única narrativa sobre os fatos.

A confiança depositada no defensor é essencial para o efetivo rompimento do monopólio da narrativa incriminatória. Graças aos seus atos, realizados com conhecimento técnico, o defensor desvia o olhar do que é melhor para a comunidade e o dirige para o que é melhor para o acusado. Acreditando no paráclito, e vendo nele um apoio contra a unanimidade persecutória, o réu então se sente seguro para resistir e até mesmo contrariar a massa. Por essa razão, tantas confissões extrajudiciais são desfeitas em juízo: o acusado retrata-se perante um juiz porque se sente amparado por seu defensor, que lhe permite fugir da pressão contagiante do corpo social. Em alguns casos (não são tão poucos), a atuação do advogado pode mesmo dissuadir a comunidade de sua violência contra o perseguido, como quando Jesus, atuando como paráclito da mulher adúltera, a salva de sofrer a pena de lapidação imposta pelas mãos “justiceiras” de uma horda enfurecida de hipócritas. Por outro lado, se o acusado for absolvido pela massa, sua chance de ser absolvido pelo judiciário aumenta muito, pois as sentenças dificilmente diferem da *Vox populi*.

Como dito, não estão livres do contágio persecutório as pessoas próximas do acusado, como familiares, amigos, empregados e discípulos. Situações em que a contaminação atinge pessoas muito próximas ao

“bode expiatório” estão magistralmente narradas na Bíblia, tanto no livro Jó¹², de que já tratamos, quanto na paixão de Cristo.¹³ Colocar-se ao lado do perseguido significa ir de encontro à sua comunidade, algo que contraria nossa cultura e nossos instintos gregários mais básicos. Não por outra razão, os regimes totalitários uniram o povo por meio da perseguição de determinados grupos. A sedução das grandes ditaduras é o conforto de estarem sempre do lado do perseguidor.

O perseguido não é imune ao contágio da violência coletiva. Em maior ou menor medida, sente-se inclinado a aderir à “verdade” de quem o acusa. A confissão, forma primária de adesão ao perseguidor, não é mais do que a submissão do réu à violência que se desenrola contra si. Se a violência sacrificial só surte efeito quando unânime, nada pode garantir melhor essa unanimidade do que a assunção de pecados passíveis de sacrifício por parte do sacrificado.

A confissão dos acusados sempre foi marcada por um fascínio quase sagrado, transcendendo sua função de prova no processo penal. Embora nos dias atuais se tente escamotear sua importância e negar-lhe a antiga realza, o que se observa é que, na prática forense, a confissão é a mais desejável e decisiva das provas penais. Com ela, a contaminação do juiz está garantida, e sua consciência de agente promotor de justiça está resguardada da crítica e da censura. E por mais que se clame pela imparcialidade, pelo juiz “Hércules”, ou o que quer que seja, a assunção da culpa pelo réu desequilibra a balança da Justiça.

Em tempos passados, mais precisamente no processo penal medieval, a confissão, tomada ante os Tribunais eclesiásticos, era um meio

¹² GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p. 10.

¹³ GIRARD, R. *Veio a Satã cair como el relampágo*, p. 246.

para a salvação da alma. Perante os Juízos laicos, por sua vez, era a restauração do laço de lealdade anteriormente existente entre o acusado e o soberano: ao confessar e aderir à verdade do monarca, o réu retomava o status de cidadão, que só existia enquanto durasse sua submissão como súdito. Durante esse período as confissões eram públicas e se convertiam em um grande fenômeno de massa, uma espécie de circo bizarro que reforçava a ilusão mítica da culpa incontestável de todo acusado. Quando o acusado assumia a culpa em público, e a plenos pulmões, além de absolver seus algozes pelas atrocidades cometidas contra si, absolvía, também, a comunidade que participava do espetáculo, xingando, cuspidando e gritando contra ele. O bode expiatório nada mais fazia do que reafirmar a infalibilidade da justiça do Rei (preposto de deus na terra). Ao aderirem à acusação, as palavras do acusado tinham um efeito mágico. Era como se o mundo, antes caótico pela ausência de unidade, retornasse à singularidade do uno. As vozes já não eram mais dissonantes. A voz acusadora era uníssona: com um só coração todos odiavam. A assunção do acusado ao mesmo tempo em que legitimava a violência, e, por conseguinte, escusava os participantes de sua responsabilidade, também garantia a efetividade do rito sacrificial: o mecanismo vitimário só encontra sua máxima eficácia quando é unânime. Nenhum assentimento é mais importante do que o do próprio acusado.

No clássico “Vigiar e Punir”, de 1975, Michel Foucault aponta a confissão como elemento de completude do processo penal inquisitorial. Em primeiro lugar, porque ela integrava a acusação que, em geral, se iniciava com uma denúncia anônima.¹⁴ Havia em muitas cidades medievais urnas onde era possível depositar informações sobre crimes e

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 38.

heresias, que seriam posteriormente investigadas pelas autoridades civis e eclesiásticas. Obviamente havia o risco de uma denúncia caluniosa, o que se dissipava de todo se o próprio denunciado confirmasse seu conteúdo: “Pela confissão, o acusado se compromete em relação ao processo; ele assina a verdade da informação”.¹⁵ Outra função da confissão era vincular fisicamente o processo-suplício-pena ao crime. A confissão transformava o acusado em “arauto”¹⁶ da própria culpa; obrigavam-no a repeti-la em voz alta em regiões movimentadas da cidade, como avenidas e cruzamentos. Por vezes se lhe penduravam placas no pescoço com o teor do que havia sido confessado. Muitas vezes o delito era reencenado no momento da execução da pena: o condenado era morto com os mesmos meios e instrumentos com que cometera os crimes. Tal vinculação se prestava a dar à população uma ilusão mítica de causa e efeito entre crime e castigo. Porém, as mais importantes funções da confissão escapam em “Vigiar e Punir”. No entanto, estão perfeitamente sintetizadas por Foucault em uma entrevista concedida em abril de 1977, reproduzida em um documentário do diretor Philippe Calderon: “Foucault por ele mesmo”:

Então, no fundo, quando o juiz pede ao acusado para se reconhecer culpado, para aceitar sua culpa, para se humilhar, literalmente diante dele, no fundo temos a impressão de que ele quer efetivamente espezinhar o acusado. Eu diria, é exatamente o contrário. Ele lhe presta, evidentemente, um serviço formidável. Ele pede ao acusado para lhe dizer, no fundo, isto: “Sim, senhor Juiz, não é bem o senhor que julga, mas sim a sociedade inteira à qual eu pertenço e, por consequência, se eu peço a minha pena, sou eu, portanto, que puno a mim mesmo e não o senhor. E lhe inocento, Juiz”. E é esse

¹⁵ Ibidem, p. 35.

¹⁶ Ibidem, p. 38.

discurso que o Juiz quer obter, o discurso que o inocenta quando pede ao acusado para mostrar que aceitaria efetivamente a sua punição.¹⁷

Foucault, como ninguém, percebeu que a confissão, na verdade, retira das instituições a responsabilidade sobre a violência que será aplicada contra o condenado, ressuscitando a natureza comunitária da pena. Se a pena é a vingança do grupo cedida em favor do Estado para que este a limite e a torne racional, a confissão permite que a punição passe ao largo do Juiz, reintegrando os laços de violência entre o acusado e sua comunidade. A tentativa de fazer o acusado confessar, por isso, revela-se como uma forma de burlar a Justiça, que, em última análise, apenas ratifica o fechamento do círculo persecutório contra o acusado. Logo, se a sentença é a tentativa de reconstrução narrativa da “verdade”, a confissão a torna dispensável: a “verdade” dos fatos não é mais necessária; não é preciso mais reconstrução alguma, basta a confissão do acusado. As provas se tornam irrelevantes: a confissão, de fato, não vem a somar com estas para formar a convicção do juiz, mas sim substituí-las¹⁸. O que verdadeiramente importa não é a obtenção da ilusória “verdade real”, suposto objetivo do processo. Se o processo é essencialmente sacrificial, a “verdade” não terá tanta importância quando a coincidência entre o resultado do julgamento e o clamor das ruas se fizerem presentes.

Um perfeito exemplo do que acabamos de dizer foi um julgamento bastante conhecido, ocorrido na Judéia há cerca de dois mil anos. Jesus era acusado pelo Sinédrio (espécie de Gerúsia dos Hebreus) de inúmeras heresias. As acusações foram feitas ante o Governador romano, Pôncio

¹⁷ FOUCAULT, Michel de. In: *Foucault por ele mesmo*. Documentário. França. Direção de Philippe Calderón. 2003.

¹⁸ GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p. 131.

Pilatos, que particularmente não cria nem desejava a condenação do nazareno¹⁹. Mas o enorme clamor popular forçou Pilatos a chamar o acusado e interrogá-lo²⁰, porém este nada lhe respondeu.

Então a multidão conduziu Jesus até Pilatos e pôs-se a acusá-lo, dizendo: Encontramos este homem conclamando o povo à revolta, proibindo o pagamento de impostos a César e, também, dizendo ser o Cristo, o Rei”. E Pilatos dirigiu-se a Jesus, perguntando-lhe: “És tu o Rei dos Judeus?”. E Jesus respondeu: “Tu o dizes”. E Pilatos disse aos sumos sacerdotes e ao povo: “Eu não encontro neste homem nenhum crime”. Mas eles insistiram: “Ele comove o povo pregando por toda a Judéia, a começar da Galiléia, até aqui” (Lc 23, 1-5). “Os sumos sacerdotes acusavam-no de muitas coisas; mas Jesus permanecia em silêncio. Pilatos perguntou-lhe outra vez: Nada repondes? Vê de quantos delitos te acusam? Mas Jesus nada respondeu” (Mc 15, 3-5). Neste contexto, Jesus é como que esmagado pelo movimento de massa, diz pouquíssimas palavras e retira-se em silêncio.²¹

Com poder praticamente absoluto sobre a Judéia, em que poderia importar a Pôncio Pilatos a confissão de Jesus? O silêncio de Jesus impedia sua execução, visto que não permitia a formação de uma total unanimidade contra si. Pilatos, como dito anteriormente, não desejava executar Jesus, e não pretendia sentenciá-lo. Em outras palavras, por não crer na culpa de Jesus, Pilatos não pretendia, de fato, criar uma “verdade” artificialmente construída para retirar do povo o poder de fazer sua “justiça”. Para que Pilatos agradasse a turba de linchadores e ao mesmo tempo não atentasse contra sua consciência, era necessário que Jesus, enquanto membro da comunidade, pedisse sua própria pena.

¹⁹ ZAGREBELSKY, Gustavo. *A crucificação e a democracia*. Trad. Monica de Sanctis Viana. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 82.

²⁰ ZAGREBELSKY, G. *A crucificação e a democracia*, p. 91.

²¹ Ibidem, p. 91.

Pilatos ficaria assim isento de responsabilidade, e a decisão, como dito alhures, passaria ao largo do poder romano. Seria uma solução entre Judeus, inter pares.

Como Jesus não confessou os crimes de incitação à revolta e à sonegação de impostos, os membros do Sinédrio desistiram de forçá-lo a declarar-se culpado por tais crimes, passando a procurar algum crime em suas declarações. Fizeram então uma inusitada acusação de blasfêmia, já que Jesus afirmou por inúmeras vezes ser filho de Deus. Com essa “confissão”, Pilatos pôde enviar Jesus ao julgamento e domar a fúria coletiva: “(...) para Pilatos era necessário conhecer a tendência da multidão, para evitar que sua decisão entrasse de forma perigosa em colisão com os sentimentos populares”.²² Então, a “justiça” não foi feita por Pilatos, foi construída na comunidade, por toda ela, incluindo o acusado. Foi ele quem pediu sua pena, e se reintegrou ao grupo, unindo-se a ele na “verdade”.

A confissão, portanto, é esse instrumento que absolve os perseguidores formais e informais, e condena o confesso. Todo o erro se torna impossível, e apenas uma posição é possível: a adesão à verdade única e a condenação de seu arauto. A confissão é, assim, um prenúncio do mito, um monocórdio maniqueísta em que o acusado se joga na fogueira da violência.

3.3 CONFISSÃO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Não é nossa intenção promover um estudo das razões pelas quais um acusado é levado a confessar. Quer seja inocente ou culpado de um crime, o acusado, ao confessar, torna-se o bode expiatório perfeito à

²² Ibidem, p. 120.

manutenção da “infalibilidade” e “perfeição” do rito judicial. A aquiescência do acusado, sua aderência à “verdade”, a assunção de sua culpa o transformam em um “delinquente perfeito”, garantindo a certeza da justiça. Enquanto o acusado não confessa, o rito não funciona perfeitamente. Subsiste a dúvida, ainda que mínima, mas ainda assim perturbadora para o julgamento do juiz (embora essa dúvida não seja, por vezes, suficiente para a absolvição dos acusados). A dúvida é, verdadeiramente, um fator de mal-estar na consciência do julgador e da comunidade. Só a certeza transforma o acusado em um “inimigo”, tornando-o plenamente vulnerável à violência institucionalizada. É preciso que o acusado se renda ao discurso propagado mimeticamente para que, enfim, se funda novamente com a comunidade, reatando os laços da unidade perdida.

Se hoje há a possibilidade de se cogitar a inocência do acusado, é em decorrência do saber proporcionado pelo Cristianismo. Assim o é, também, o mal-estar da condenação de um inocente. A revelação cristã transformou e moldou a cultura ocidental, incluindo o Direito. O triunfo cultural da cruz, *i.e.*, o conhecimento sobre os processos sociais e institucionais de vitimação de inocentes, foi elevado ao extremo, a ponto de tornar possível a retórica do abolicionismo penal, que vê até mesmo no criminoso uma espécie de vítima. No mundo antigo, marcado pela predominância do sagrado sacrificial, isso pareceria inimaginável. Nos dias correntes, porém, não falta quem critique a violência da punição mesmo quando infligida àqueles criminosos mais atroz. Tal forma de pensar não é, certamente, a mesma que regula geralmente a sociedade, que vê na punição um bem para a comunidade e, por vezes, até mesmo para o criminoso.

De qualquer modo, a revelação cristã do mecanismo expiatório impediu o seu perfeito funcionamento — a unidade violenta encontrou vozes discordantes, já não se acredita cegamente na culpabilidade dos acusados. Já vimos que o pensamento mítico, imbuído de um inconsciente persecutório, pressupõe sempre a culpa. Não por outro motivo, em sistemas autoritários — que se apropriam desse pensamento — os julgamentos sequer são necessários, ou, quando o são, procedem-se na forma de um embuste que dissimula sua verdadeira natureza sacrificial, pois a culpa do acusado já está formada na comunidade e o rito judiciário apenas a confirma. Por isso, as modernas garantias do *in dubio pro reo* e da ampla defesa, tais como nós as conhecemos nos dias atuais, são decorrentes da revelação do mecanismo expiatório promovida pelos evangelhos, e pretendem evitar a reedição das inúmeras vitimações ocorridas desde a fundação das sociedades.

Hoje compreendemos perfeitamente que alguém pode confessar um crime tanto por pressão psicológica e social quanto pela própria “voluntariedade”. Neste último caso, as razões para a confissão são plurais, mas nem por isso se pode crer — ingenuamente, registre-se — que o acusado retrate sempre a verdade. Ora, o registro de falsas confissões espontâneas é vasto na literatura especializada. Não falta quem queira confessar-se culpado de crimes que não cometeu para saciar um desejo de reconhecimento ou atenção social.²³ Tudo isso é sabido. Mas a questão que discutimos não é a dos motivos pelos quais alguém confessa,

²³ Sobre o assunto, aduz GARRETT: “Indeed, police have long known that suspects may admit to crimes that they did not commit for a range of reasons, including mental illness, desire for attention, desire to protect loved ones, or others.” (GARRETT, Brandon L. The substance of false confessions. In: *Stanford Law Review*, Volume 62, nº 4, abril, 2010, p. 1067. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40649624>. Acesso em 12 Jul. 2022. Para outras questões acerca das falsas confissões, além desse artigo de Garret, *vide*, também, o clássico: REIK, Theodor. *The compulsion to confess*. 3 ed. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1959.

senão como a justiça valora a confissão em um Estado Democrático de Direito.

A confissão, nesse sentido, ainda é pensada como um meio de prova no processo penal. Longe de ter um valor probatório completamente nulo, dela decorrem alguns efeitos jurídicos muito importantes. É verdade que, no atual estágio cultural em que nos encontramos, já não somos ingênuos a ponto de condenar apenas com base nela, o que constitui um avanço significativo. Todavia, ainda estamos presos ao seu fetiche e lhe concedemos um valor probatório relativo. A confissão só se torna irrelevante, no atual entendimento, quando não há qualquer outra prova que a corrobore. Havendo algum indício que ligue o acusado ao crime, a confissão é tomada como elemento central na construção da “verdade” processual — e a convicção do julgador estará então garantida. A perfeição ritual encontra, aí, o seu paroxismo.

Todavia, a possibilidade de erro judicial não é irrelevante em tais casos. Quando o Estado concede importância à confissão de um acusado e com base nela e em algum outro indício o condena, está, em verdade, permitindo que o sistema também atinja o cidadão inocente, que conduz a si próprio ao suplício da pena. Quando o sujeito inocente deseja sua própria punição, o Estado continua a ser a instância que serve perfeitamente a esse desejo de expiação dos demônios internos dos cidadãos. O poder punitivo se apropria do sentimento de culpa para manter a perfeição ritual do processo penal, mas é incapaz de perceber-se responsável pelos erros judiciários que pode vir a cometer.

A tentativa de manter o rito perfeito é comprovada pelas benesses concedidas ao confesso. A diminuição da pena, nos casos de confissão, é apenas mais um dado que revela a real natureza desse instituto. É como se o Estado-Juiz dissesse ao acusado: “confesse seus pecados, ajude-me

a manter a perfeição do rito, e assim ser-lhe-ei clemente”. A lógica do sistema parece infalível.

Além disso, continua-se a acreditar, de forma ilusória e ingênua, na veracidade das confissões realizadas “voluntariamente”, apesar da comprovada existência de falsas confissões espontâneas. Mesmo quando se trata de criminosos confessos, é notável como o poder jurídico-social os coloca numa condição de submissão que os impele a confessar, seja por receio, medo, coação moral, psicológica ou social, ou mesmo pela esperança de uma clemência do julgador e da sociedade. Se o sistema social-penal oculta todas essas dimensões é apenas para garantir a absolvição da comunidade e fazer com que pareça que o acusado deseja e reclama para si a pena. No fundo, porém, o criminoso confesso e o inocente que aceita uma culpa não desejam a punição. Eles querem a purificação, o perdão da comunidade. Mas esse perdão só é possível de ser alcançado a partir da lógica da retribuição que religa o acusado à comunidade. A confissão e assunção da culpa não são, por isso, decisões autotélicas e auto-centradas, como se poderia romanticamente pensar. São decisões que se baseiam na vontade dos outros: o acusado sente-se impelido a fazer o que os outros esperam que ele faça. Pensa ser possível que o perdoem por estar cooperando com o bem comum, mas, na verdade, trabalha para a sua própria ruína.

Nessa intensa batalha psicológica entre acusado e comunidade, o mimetismo vence quando o acusado se convence de ser culpado do que lhe atribuem ou, ao menos, mesmo sabendo-se inocente, reclama para si a pena com o intuito de realizar o desejo dos outros. O poder judiciário apenas chancela, em nível oficial, os resultados desta batalha travada à margem dos tribunais.

O funcionamento dos antigos ritos sacrificiais, como visto no caso de Jô, depende de algumas ilusões. Elas servem à ocultação da injustiça e falibilidade do mecanismo expiatório, um esquema de justicamento que, em tempos de crise, é disparado contra certas vítimas, tomadas como culpadas dos males sociais. No mundo contemporâneo, a justiça institucional também precisa ocultar sua falibilidade. O instituto processual da confissão se presta a esse serviço. As confissões espontâneas quase sempre são validadas, mesmo que não se compreenda perfeitamente a natureza dessa “espontaneidade”, cuja motivação escapa à racionalidade judiciária: se o acusado deseja a pena, e o faz seriamente, o Estado apenas realiza o seu desejo.

Após a confissão do acusado, a violência social encontra a legitimação que tanto procura. É por isso que a tentativa de o confesso voltar atrás em suas declarações não é admitida com facilidade. Apesar de a “verdade” ter sido por ele próprio produzida, uma vez fechado o círculo de violência mimética, suas palavras são desapropriadas pelo julgador e pelo acusador, que delas se apropriam para desconstruir qualquer retratação. A contaminação do juiz está garantida e por isso só se admite a retratação quando ela se revestir de uma inverossimilhança tão manifesta, aguda e perturbadora, que abale a convicção daquele que condena a ponto de gerar-lhe um mal-estar terrível. A retratação, se admitida naturalmente, seria um óbice, um escândalo, um obstáculo à violência de todos contra um que a pena criminal executa. Declarar-se inocente, após ter confessado, rompe com a unidade e a perfeição do rito sacrificial que o sistema penal, ainda cativo pela crença mítica da culpa dos acusados, busca emular.

Em um Estado Democrático de Direito, a Justiça institucionalizada permite-se, ao menos em nível oficial, distanciar-se da justiça popular,

mas o faz, muitas vezes, de forma tímida; não raras vezes ela encontra subterfúgios para fundir-se com aquela em uma aparente e falsa neutralidade. Por isso, a confissão do acusado possui valor tanto político e comunitário, no que concerne à construção da percepção da culpa, quanto jurídico, no que diz respeito à legitimação da aplicação da sanção estatal.

A recepção jurídica da confissão, instituto originário de ritos de expiação, precisa purificar-se de suas raízes religiosas. Se ainda for compreendida como prova de valor relativo, ela facilita o contágio do julgador no momento da decisão, possibilitando também o fechamento do círculo social da violência e da narrativa incriminatória única, garantindo a ilusão da infalibilidade do rito judiciário.

4

DIREITO PENAL E PREOCUPAÇÃO PELAS VÍTIMAS: A RENOVAÇÃO DOS PRINCÍPIOS DE OFENSIVIDADE E PROTEÇÃO DE BENS JURÍDICOS APÓS A EXPERIÊNCIA DO TOTALITARISMO

Este capítulo¹ versa sobre a história dos princípios da ofensividade e da proteção de bens jurídicos como instrumentos de tutela de pessoas ou grupos minoritários frente a arroubos persecutórios perpetrados pelo Estado. Para isso, investigamos o surgimento da ideia de crime como ofensa a bens jurídicos e resgatamos o contexto histórico do seu aparecimento, assim como os motivos que ensejaram a sua derrocada nos Estados totalitários do século XX. Por fim, discutimos a renovação desses princípios a partir do movimento constitucional do período do pós-guerra.

Vinculada à tradição da história das ideias jurídicas, esta investigação tece considerações de cunho político e cultural a partir da análise das várias concepções de Estado que determinaram as transmutações do conceito de Bem Jurídico e Ofensividade. Análise esta que compreende o período que vai da modernidade, com o Estado absolutista, seguido pelo Estado Liberal de Direito (próprio das ideias iluministas) e do Estado Totalitário, até os atuais Estados Democráticos de Direito.

¹ Versão revisada do artigo: VASCONCELOS BARBOSA, Milton Gustavo; FRANCK, Wilson. Direito penal e preocupação pelas vítimas. A renovação dos princípios de ofensividade e proteção de bens jurídicos após a experiência do totalitarismo. *Iurisprudentia*: Revista da Faculdade de Direito da Ajes, v. 02, p. 47-58, 2013. Disponível em: <https://www.revista.ajes.edu.br/index.php/iurisprudentia/article/download/116/86>. Acesso em 01 de Julho de 2022.

Finalmente, a investigação encerra com a defesa da ideia de que os princípios da ofensividade e da proteção de bens jurídicos, enquanto garantias asseguradas nas Constituições do Pós-guerra, têm como principal fundamento a ideia de proteção e preocupação pelas vítimas, inserindo-se num movimento iniciado na modernidade com o advento do Estado liberal, mas retomado com mais intensidade após a barbárie do holocausto judeu perpetrado pelo regime nazista alemão.

4.1 O ABSOLUTISMO E A AUSÊNCIA DE LIMITES À VIOLÊNCIA DO ESTADO

“Queres seguir os velhos caminhos por onde andam os homens perversos?”

(Jó 22,15-20)

A formação dos Estados modernos nasce com o monopólio público do poder punitivo e a consequente supressão da tradicional autoridade das nobrezas locais, em favor da concentração da atividade judiciária nas mãos de funcionários a serviço dos reis. O conceito de delito fundava-se (nessa época em que a autoridade absoluta dos reis se apoiava no poder do discurso representado pela Igreja Católica Romana) na quebra do dever de lealdade, fidelidade e obediência por parte do súdito-acusado. Violador do mais importante dever do súdito — o de cumprir as leis emanadas do soberano em nome de Deus — o acusado era destituído do status de cidadão, que somente existia por seu vínculo moral com o monarca, e tornava-se um inimigo do Estado².

O caminho para a formação e consolidação dos Estados absolutistas passou pela submissão dos poderes locais, ocorrida por meio da força bruta. A criação desses Estados, como unidades políticas, também

² FOUCAULT, M.. *Vigiar e Punir*, p. 40.

se deu na forma da lei imposta pelo poderio bélico. Por essa razão, neste período a noção de inimigo do Estado ou inimigo do Rei, distante das atuais proposições relativizadoras da cidadania, confundia-se com a noção de inimigo militar. O criminoso desafiava o Príncipe e sua máquina de guerra e devia estar disposto a enfrentá-lo em armas, “pois a força da lei é a força do príncipe”³. O ritual que precedia a execução da sentença tinha a liturgia própria das paradas militares. A pesquisa de Foucault descreve com precisão esse rito. Os oficiais iam a cavalo na seguinte ordem: à frente dois sargentos de polícia, em seguida o paciente; depois deste, Bonfort e La Corre caminhavam juntos à sua esquerda, e davam lugar ao escrivão que os seguiria, e, desta maneira, encaminhavam-se até a praça pública do grande mercado onde era executado o julgamento.⁴

Escortado pela guarda do monarca, formada por um cortejo de militares e burocratas, o acusado seguia para a Praça Pública, onde não o julgavam, mas “executavam” contra ele um “julgamento” que envolvia métodos de produção de provas que seriam talvez mais gravosos do que a própria pena. O réu sentiria então o peso da mão do soberano, que lhe mostraria sua “justiça armada”, pois o “gládio que pune o culpado é também o que destrói os inimigos”⁵.

No julgamento ocorriam os suplícios, que nada mais eram do que longas e sanguinolentas sessões de tortura que tinham por principal objetivo a extração da confissão. A confissão, assunção incontestável de culpa, era muito mais do que uma prova. Com ela o acusado se submetia novamente à vontade do monarca. Voltava a ser um súdito e reafirmava

³ Ibidem, p. 41.

⁴ Ibidem, p. 41.

⁵ Ibidem, p. 42.

a veracidade da acusação, comprovando desta maneira a infalibilidade da justiça do Príncipe. E o mais importante: inocentava o monarca das atrocidades que se seguiriam e assumia o merecimento destas⁶. Pacificamente, o acusado se transformava em Tofet público⁷. A escusa pelo que se passaria depois era realmente necessária, pois a característica das punições na idade moderna era sua total desproporcionalidade em relação aos delitos cometidos. Por mais insignificante que fosse o crime, as penas eram severas e geralmente resultavam na morte do “paciente”. O objetivo da punição era muito menos fazer “justiça” adequando a sanção à gravidade do delito, do que mostrar aos demais súditos que o Príncipe tinha muito poder e que estava, sem qualquer pudor, disposto a utilizá-lo. A pena demonstrava de maneira clara a absoluta fragilidade do súdito frente ao poder real, poder este desafiado por sua insurgência.

O direito penal dessa época não era o “direito penal do resultado”, como proporia posteriormente Beccaria⁸. Tratava-se de um “direito penal da mera desobediência”. A credibilidade das determinações do soberano era o objeto por excelência da tutela penal. Obedecer à lei, mesmo que inútil ou mesmo injusta, seria o mesmo que obedecer ao Soberano demonstrando-lhe lealdade. Um documento de época explicita essa característica:

Mesmo supondo que não haja prejuízo nem injúria ao indivíduo, se foi cometida alguma coisa proibida por lei, é um delito que exige reparação,

⁶ Sobre a confissão como instrumento de absolvição dos perseguidores, cfr., desde uma perspectiva antropológica: GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 128 e ss.

⁷ Tofet é o nome de uma elevação no vale de Bem-Enom, perto de Jerusalém; altar de Moloch, onde se ofereciam sacrifícios humanos.

⁸ BECCARIA, Cesare. *Dos Delitos e das Penas*. Tradução de Vicente Sabino Junior. São Paulo: Editora CD, 2006, p. 91.

porque o direito do superior é violado e é injuriar a dignidade de seu caráter.⁹

O que legitimava esse modelo penal era o caráter transcendental da autoridade do Soberano, baseado em seu “direito divino” de reinar. Religião, moral e direito eram indistintos: da religião cristã derivava a moral, que era o signo do justo, do qual o direito era símbolo. Quem pecava, automaticamente delinquia e a desobediência ao Rei, coroado pelo papa sob a bênção de Deus, era um pecado grave. Obedecer ao Príncipe era obedecer a Deus: “E quando alguém pecar fazendo, sem sabê-lo, o que o Eterno proibiu fazer, será culpável e sofrerá a pena da sua iniquidade” (Levítico 5,17). Deus (e por lógica) o Rei, Seu preposto na terra, puniria aquele que fizesse algo proibido por ele, mesmo quem não soubesse da proibição.

A sacralização da figura do rei era explorada por textos legais que emulavam trechos da Bíblia Sagrada, como a seguinte passagem em Êxodo, 20, 5: “Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me odeiam”.¹⁰ Substituindo-se Deus pelo soberano, tem-se o seguinte nas Ordenações Filipinas (Livro VI, título IV):

Lesá Majestade quer dizer traição cometida contra a pessoa do Rey, ou seu Real Estado que he tão grave e abominável crime, e que os antigos Sabedores estranharão, que o comparavão á lepra, porque assi como esta enfermidade enche todo corpo, sem nunca mais poder se curar, e empece ainda os descendentes de quem a tem, e aos que com ele conversão, pólo que he apartado da comunicação da gente; assi o erro da traição condena o que a commette

⁹ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 41.

¹⁰ BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*, op. cit., p. 130.

e o empece e infama os que de sua linha descendem, postoque não tenham culpa.

O crime era como a lepra, a cólera de Deus, terrível castigo bíblico em forma de doença que atingia o ímpio e seus descendentes. Essa desgraça, tal qual as maldições do Deus de Abraão, poderia atingir o acusado e a sua prole. Esse penalismo místico desconhecia a culpabilidade, a pessoalidade das penas, os princípios da legalidade e da ofensividade. Observando a realidade do apagar de luzes da idade moderna, homens como Beccaria, Locke, Hobbes, Pufendorf, Hommel, Bentham, Pagano e Romagnosi¹¹ começaram a pensar as bases de um direito penal laico, racional, útil e humanista. Um Direito penal que limitasse o poder do Estado ao necessário para manter a paz entre os homens, que abolisse os espetáculos de crueldade, que fosse um instrumento para garantir a Liberdade. Começaram, enfim, a pensar esse horizonte que até hoje perseguimos.

4.2 BEM JURÍDICO, OFENSIVIDADE E A TRANSIÇÃO DO DIREITO LIBERAL ILUMINISTA AO NACIONAL-SOCIALISTA ALEMÃO

Se de fato caí em erro, meu erro só diria respeito a mim...

(Jó 19, 2 - 7)

O grande legado dos pensadores iluministas foi o combate às tiranias e ao obscurantismo dos Estados despóticos. Buscava-se o reconhecimento do que Kant chamava de liberdade negativa¹², que pressupunha uma nova forma de compreender o direito. No

¹¹ FERRAJOLI, LUIGI. *Direito e Razão: Teoria do Garantismo Penal*. Trad. Ana Paulu Zomer *et al.* São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002, p. 372.

¹² KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do direito*. Trad. António Ulisses Cortês. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 352

pensamento medieval e moderno, os direitos do homem estavam condicionados à sua relação com o soberano, que era ao mesmo tempo seu garantidor, criador e juiz. À margem deste laço sagrado não havia qualquer expectativa de direito: rompido o vínculo com o soberano, estava também rompido o vínculo com Deus.

Para o novo pensamento que se formava, inspirado na filosofia escolástica, os homens nasciam com direitos naturais, que lhes eram próprios e incondicionais. Dada sua necessidade gregária, os homens agrupados em comunidades cederiam parte de sua liberdade (direito natural central) em troca de segurança¹³. O Reino não poderia mais ser considerado proprietário das almas ali viventes, mas o produto da cessão de direitos dos súditos para a formação de um “contrato social”.

Uma das principais consequências de pensar a formação do Estado como um contrato era a de que não mais se poderia defender a supressão de direitos sem um motivo útil à comunidade. Surge daí o princípio do “mínimo de Estado quanto necessário”¹⁴, corolário da doutrina utilitarista, que em nenhum campo teve tanta importância quanto no direito penal. A doutrina que pregava a existência de direitos imanentes aos homens e a colateralidade da relação entre cidadão e Estado serviu de pano de fundo para a edição do livro “Dos Delitos e das Penas”, do Marquês de Beccaria, considerado por muitos como a certidão de nascimento do direito penal secularizado¹⁵. Essa obra emblemática do período iluminista (1764) trouxe à luz aspectos fundamentais do direito penal e processual penal, muitos dos quais

¹³ FERRAJOLI, L. *Direito e Razão*, p. 372.

¹⁴ FELDEN, Luciano. *Direitos Fundamentais e Direito Penal: a Constituição Penal*. 2ªEd. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012, p. 68.

¹⁵ D'AVILA, Fábio Roberto. *Ofensividade em Direito Penal: Escritos sobre a teoria do crime como ofensa a bens jurídicos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p.60.

continuam a ser discutidos até hoje. Daremos atenção, porém, ao tema deste escrito: o princípio da ofensividade penal.

O princípio da ofensividade parte da hipótese de que o direito penal só pode incidir sobre os cidadãos se houver lesão ou risco a terceiros ou à coletividade (*nulla Lex poenalis sine iniuria*). O direito neste prisma é visto como instrumento de garantia à ordem e à convivência social. Um dos teóricos mais influentes da época, Thomas Hobbes, acreditava que o uso das leis, as quais considerava não mais do que regras autorizadas, “não tem por finalidade impedir o povo de realizar ações voluntárias, senão dirigir e controlar estas de tal forma que os súditos não se lesionem mutuamente.”¹⁶

Como se lê, as leis não eram, para Hobbes, mais do que regras autorizadas. Nota-se que perderam de todo seu caráter divino e místico. Desobedecer a lei passava a ser apenas desobedecer a lei. Além disso, não eram mais os desígnios de Deus decretados pelo Príncipe. A nova medida das leis era o povo, para o qual elas eram feitas a fim de que fossem cumpridas. Há aqui uma evidente ruptura entre moral e direito, que permitiu tanto a laicização das leis penais, quanto a liberdade de culto, valor fundamental das sociedades democráticas, que foi pela primeira vez positivado na Declaração de Direitos de Virgínia (E.U.A.), de 1776:

Artigo 18º - A religião ou o culto devido ao Criador, e a maneira de se desobrigar dele, devem ser dirigidos unicamente pela razão e pela convicção, e jamais pela força e pela violência, donde se segue que todo homem deve gozar de inteira liberdade na forma do culto ditado por sua consciência, e não deve ser embaraçado nem punido pelo magistrado, a menos que, sob pretexto de religião, ele perturbe a paz ou a segurança da

¹⁶ FERRAJOLI, L. Op. cit., p. 372.

sociedade. É dever recíproco de todos os cidadãos praticar a tolerância cristã, o amor à caridade uns com os outros.

Como se lê na Declaração, de nítida influência iluminista, o culto de qualquer religião só seria proibido se afetasse a paz ou a segurança da sociedade. Portanto, passa a ser a sociedade dos homens o objeto da tutela penal, e não a religião. O centro de gravidade do crime se desloca e surge o direito penal do fato danoso. A medida do delito e a razão de punir agora estariam vinculadas ao dano que o súdito causou a outro súdito ou à coletividade, e não à sua felonía. A medida do delito era agora o seu resultado. Beccaria foi sem dúvida o mais importante expoente dessa ideia:

Alguns delitos destroem imediatamente a sociedade ou quem a represente, outros ofendem a segurança particular de um cidadão na vida, nos bens ou na honra; outros mais são ações contrárias ao que cada um seja obrigado a fazer ou a não fazer, em atenção ao bem público. Qualquer ação que não se inclua entre os dois limites anteriores não pode ser chamada de 'delito', ou como tal punida, a não ser pelos que têm interesse de assim denominá-la.¹⁷

O pensamento iluminista encontrou eco nos revolucionários franceses e consequentemente na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Na busca do que Kant chamava “liberdade em sentido negativo”¹⁸, liberdade oponível contra o Estado, os constituintes estamparam ali a visão utilitarista do direito penal, defendida em especial por Bentham¹⁹. O Direito penal na Carta de 1789 é uma forma de propiciar o exercício mútuo da liberdade:

¹⁷ BECCARIA, C. *Dos delitos e das penas*, p. 93.

¹⁸ KAUFMANN, A. *Filosofia do Direito*, p. 352.

¹⁹ BENTHAM, Jeremy. *Teoria das Penas Legais e Tratado dos Sofismas Políticos*. Leme: EDIJUR, 2002, p. 165.

Art. 4.º A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo: assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei.

Art. 5.º A lei não proíbe senão as ações nocivas à sociedade. Tudo que não é vedado pela lei não pode ser obstado e ninguém pode ser constrangido a fazer o que ela não ordene. [...]

Art. 10.º Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.

O Direito Penal proposto na declaração de 1789 não estava a serviço do Soberano, nem do reino, nem da elite, tampouco da religião. Estava, sim, a serviço do mais fraco, do débil, do indivíduo em face do mais perigoso inimigo do homem e de sua liberdade, o Estado. Como anteriormente dissemos, a criminalização de condutas passou a tutelar o indivíduo e a comunidade. O humanismo renascentista finalmente chegava ao Direito. Com o direito penal voltado para o fato, os homens não mais seriam punidos por suas opiniões, crenças, raças, posições políticas, desde que isso não afetasse direitos alheios.

No começo do século XIX, Birnbaum e Feuerbach, inspirados nas concepções de Locke²⁰, passaram a defender a ideia de que o objeto de tutela da norma não eram os direitos individuais (o Estado era visto também como “sujeito de direitos individuais”), mas valores partilhados por toda a comunidade, ou “bens jurídicos”. A eleição do bem jurídico é fundamental para que o princípio da ofensividade tenha verdadeiramente o caráter de garantia: ampliando demasiadamente o

²⁰ FERRAJOLI, L. *Direito e Razão*, p. 375.

rol dos bens jurídicos protegidos pelo direito penal ou elegendo-os com base em valores antidemocráticos, torna-se possível novamente utilizar a legislação em favor das tiranias e desamparar o povo.

Foi exatamente o que ocorreu no fim do século XIX. Em reação às teorias darwinistas do direito penal que negavam o direito penal do fato e intencionavam retornar ao direito penal de autor (fisiologismo jurídico), somado com a sacralização da pátria e o ideário ufanista alimentado pelas inúmeras guerras no território europeu, o Estado passou a ser a grande vítima, o grande sujeito da proteção do direito penal. Surgiu, então, o chamado “formalismo ético”²¹. Grandes autores como Binding e Liszt defenderam a existência do bem jurídico como o direito do Estado às ações ou omissões impostas sob a ameaça de pena. Esse retrocesso, como nos lembra Ferrajoli²², ocorreu na segunda metade do século XIX e estava em sintonia com a reação anti-iluminista e antigarantista. São conceitos que “perderam toda função axiológica” e por isso seu significado “não só se amplia, senão que conhece uma radical alteração de seu referente empírico, que se desloca dos interesses individuais afetados para o interesse do Estado”. Mas esse interesse, que inicialmente era ligado à ideia de valores que o Estado considerava dignos de proteção, passou a ser, mais tarde, simplesmente um interesse na obediência ou na fidelidade dos cidadãos.²³

Ao formalismo ético da Escola Clássica do direito penal seguiu-se a chamada Escola Jurídica Sul Ocidental Alemã, ou Escola de Baden,

²¹ Idem.

²² Idem.

²³ Idem.

defensora do conceito “metodológico” do bem jurídico²⁴. Para Juristas como Honig, Grünhut e Schwinge, o bem jurídico teria uma função teleológica, sendo expressão última da *ratio legis*.²⁵ Com efeito, o bem jurídico transforma-se em um “instrumento positivo e autorreflexivo de legitimação dos interesses tutelados (...) assumidos como ‘valores ético-culturais’”²⁶. Sepultou-se, assim, a separação entre Direito e Moral, e a busca por valores comunitários justificadores da tutela penal seria futuramente utilizada pelos juristas da Escola de Kiel para pensar um direito penal erigido sobre a “violação de dever, o desvalor da atitude interna ou pela infidelidade ao Estado ou a seu Chefe”²⁷.

Como dissemos anteriormente, a escolha de bens jurídicos calcada em valores antidemocráticos conduz à supressão da natureza garantista do princípio da ofensividade. Se observarmos os bens jurídicos tutelados pelo Código Rocco, por exemplo (que teve enorme influência no Código Penal Brasileiro ora vigente), veremos que possibilitavam a punição daquele que nenhum mal fez à sociedade ou a terceiros, mas que por ter outra fé ou outros costumes, poderia ser alvo de perseguição pelo regime de Mussolini. Dentre as inúmeras abstrações catalogadas no Código Rocco como ‘bens jurídicos’ e como rótulo de outras tantas classes de delito, estão, por exemplo, a personalidade do Estado, a administração pública, a atividade judicial, a religião do Estado, o respeito para com os mortos, a ordem pública, a fé e a economia pública, a indústria e o comércio, a moralidade e os bons costumes, o pudor e a

²⁴ DIAS, Jorge de Figueiredo. *Direito Penal: Parte Geral*. Tomo I. 1ªEd. brasileira. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007, p. 115.

²⁵ Ibidem, p. 116.

²⁶ FERRAJOLI, L. *Direito e Razão*, p. 376.

²⁷ Idem.

honra sexual, a integridade da estirpe, a família, o matrimônio, a moral e os deveres de assistência familiar, o patrimônio e, só em último caso, a integridade física das pessoas.

Esses “bens jurídicos” podem ser objetos de proteção penal? A resposta é afirmativa, sem dúvida. Porém, evidentemente, não o serão em um Estado Democrático de Direito. Para um só exemplo, tomemos o caso da tutela à “Religião do Estado”. No contexto brasileiro ela seria, sem controvérsias, impossível: esbarraria desde logo no direito fundamental à liberdade de crença e culto, insculpido no Artigo 5º, inciso VI da Constituição da República. Em uma sociedade pluralista, cuja função da lei é assegurar a coexistência da diversidade cultural, religiosa, sexual, política etc., não haveria espaço para tal criminalização. Todavia, o mesmo não vale para os Estados totalitários em que a lei, em especial a lei penal, é um dos instrumentos — talvez o favorito, por dar uma determinada e demagógica aparência de legalidade — para a eliminação das diferenças, que acaba sendo possível tanto pela mitificação dos “valores sociais”, o que funciona como fator de reconhecimento dos súditos, quanto pelo respeito ao Estado (e ao líder), cujo supremo valor praticamente autoriza os atos mais atrozes. O homem então se torna mero instrumento do Estado “Moloch”, e as leis não mais o amparam como antes, já que seu destino é ser sacrificado no Tofet da pátria:

A sociedade representada no Estado substitui o espaço antes ocupado pelo homem, e o centro do direito penal é ocupado por conceitos como fidelidade e obediência. E, neste abandono do particular em prol da coletividade, a

noção de liberdade individual transmuta-se em deveres morais para com a comunidade.”²⁸

Por isso, na Alemanha, o “direito penal do autor” acabou por ser completamente ressuscitado. Os infelizes “inimigos” do “são sentimento do povo alemão” (Art. 2º do Código penal alemão) foram mortos aos milhões: judeus, ciganos, homossexuais, comunistas, maçons etc. A eliminação física das minorias foi um ambicioso e bem-sucedido projeto do Estado Nazista, que deu a seus cidadãos um pretexto “legítimo” para exercitar a crueldade que reside em cada um de nós, e eles assim o fizeram. Os nazistas criaram uma nova cultura, e, como toda cultura, ela também nasceu do derramamento de sangue inocente. O sacrifício dos milhões de bodes expiatórios uniu o povo alemão pela catarse coletiva, e por isso os laços de lealdade com o Führer, decorrentes da ilusão mítica da eliminação do mal, eram tão estreitos que pareciam sobrenaturais. Mas como o altar de Moloch sempre reclama mais sangue, depois de alguns anos seriam os próprios nazistas imolados para o surgimento de uma nova cultura, calcada nos valores violentamente combatidos pelo regime nazista.

4.3 AS ATUAIS CONSTITUIÇÕES E A PREOCUPAÇÃO PELAS VÍTIMAS: A RENOVAÇÃO PRINCIPIOLÓGICA DO DIREITO PENAL

*“A Justiça vestia como túnica,
o Direito era meu manto e meu turbante.”*
(Jó 29, 2-25)

Nunca na história da humanidade o mecanismo vitimário (ou mecanismo de Bode Expiatório) pôde ser levado ao seu extremo de

²⁸D'AVILA, F. R. *Ofensividade em Direito Penal*, p. 51.

forma tão profunda quanto no Holocausto do Regime Nacional-Socialista. O morticínio de milhões de inocentes tornou patente a necessidade de criação de mecanismos para a proteção de pessoas perseguidas em seus próprios países, por sua comunidade, seus concidadãos e vizinhos. “Não repetir *Auschwitz*” tornou-se a missão precípua de todo jurista. Dos escombros da guerra surge, então, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, e, com ela, a positivação do direito do mais fraco. Com esse triunfo legislativo das vítimas, a lei penal ganharia um novo objetivo e sentido, a proteção dos direitos humanos.

Com efeito, vivemos atualmente a era da preocupação com as vítimas, ou, nas palavras de Girard, a era do “Triunfo da Cruz”. Não repetir *Auschwitz* significa impedir a formação de mecanismos de violência unânime contra bodes expiatórios, desarticulando o esquema persecutório em que as maiorias, acreditando na ilusão mítica de que a violência traz a Justiça, acabam (inflamadas por demagogos) eliminando ou auxiliando na eliminação de minorias. Por essa razão, a Declaração dos Direitos Humanos reclama a tutela de indivíduos ou grupos minoritários que sofrem ou possam vir a sofrer qualquer tipo de violência discriminatória, assim como tenta impedir que este mecanismo persecutório forme-se institucionalmente, impondo, por isso, limitações aos Estados signatários. Enfim, a Carta de 1948 torna positivados os interesses do débil em face aos do forte. Assim, o que Nietzsche chamava de “moral dos escravos” tornou-se modernamente nosso valor mais caro!

As Constituições do pós-guerra (como a Alemã de 1949 e a italiana de 1947) receberam os direitos humanos contidos na Carta de 1948 como direitos fundamentais, que têm caráter notadamente

antimajoritário, visando impedir a formação do mecanismo vitimário. Eles não estão à disposição das maiorias parlamentares. Como nos lembra Luciano Feldens, “é a lei que deve mover-se no âmbito dos direitos fundamentais, não o contrário”²⁹. Os Direitos Fundamentais são como Jó nos dias que antecederam ao seu infortúnio.³⁰ Servem, prioritariamente, aos vulneráveis:

Eu livrava o pobre que pedia socorro
 E o órfão que não inha auxílio.
 A benção od morimbundo pousava sobre mim,
 E eu alegrava o coração da viúva.
 A justiça eu vestia como túnica,
 O direito erameu manto emeu turbante.
 Eu era olhos para o cego,
 Era pés para o coxo.
 Era pai dos pobres
 E examinava a causa de um desconhecido
 Quebrava as mandíbulas do malvado,
 para arrancar-lhes a presa dos dentes.³¹

A índole vitimária dos Direitos Humanos/Fundamentais foi a herança involuntária do nazismo. Desejando exterminar as minorias, deu-lhes um supremo instrumento de proteção. Em resposta ao irracionalismo e misticismo que conduziram a Europa ao quase total e absoluto caos, retomaram-se os valores racionalistas do iluminismo e, consequentemente, houve o renascimento da cultura penal liberal e

²⁹ FELDENS, Luciano. *Direitos Fundamentais e Direito Penal*: a Constituição Penal. 2ªEd. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012, p. 69.

³⁰ Jó foi tornado Bode Expiatório de sua própria comunidade. Uma profunda reflexão do caso de Jó, desde o ponto de vista antropológico, foi lançada por René Girard, no livro *A rota antiga dos homens perversos*. (Referência completa na bibliografia).

³¹ Jó: 29, 12-17. BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*, p. 837.

democrática. Neste renovado espaço, o conceito de bem jurídico recuperou o seu caráter garantista³² e encontrou novamente um terreno fértil ao seu desenvolvimento, que esperamos não ser outra vez suprimido, já que isso importaria no abandono de nossa atual Constituição, que reconhece no Bem Jurídico um valor relevante para o seu pertencimento à ordem Constitucional brasileira. Assim o defende, entre nós, também D'Avila:

O bem jurídico-penal é (i.e., deve ser, inapelavelmente) a representação jurídica de um valor, e corporizável. E, assim sendo, carecerá apenas de uma última dimensão de análise, da análise axiológica, que hoje, em razão da conformação normativa dos Estados Democráticos de Direito, não pode ser senão a partir de uma leitura constitucional.³³

Por meio dos Direitos Fundamentais (fonte valorativa do Direito Penal), o princípio da ofensividade recupera todo o seu potencial crítico e, no regime constitucional vigente, torna-se decorrência natural do princípio democrático e do princípio da liberdade. Ele consagra a garantia de que ninguém será punido por seu credo, sua raça, seus pensamentos, sua orientação sexual, sua origem, seu posicionamento político, sua ideologia, seus pecados etc.³⁴, favorecendo uma sociedade plural, voltada para a auto-realização de seus membros e a proteção de um dos mais importante dos Direitos: a Liberdade.

³² FERRAJOLI, L. *Direito e Razão*, p. 376.

³³ D'AVILA, F. R. *Ofensividade em Direito Penal*, p. 97.

³⁴ *Ibidem*, p. 68.

5

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O DIREITO APÓS A REVELAÇÃO DO MECANISMO VITIMÁRIO

Ao longo deste ensaio, procuramos desenvolver algumas ideias antropológicas de René Girard no âmbito do Direito. A principal delas, cremos, é a do papel desempenhado pela revelação do mecanismo vitimário na cultura ocidental, especialmente para a ética de proteção das vítimas, eixo fundamental dos Direitos Humanos. Agora veremos como o Direito está *dividido entre o sacrifício e o perdão*, tendo desenvolvido-se, a partir da lógica do cristianismo sacrificial, na forma híbrida de um *Katéchon*: ou seja, como racionalização do mecanismo vitimário, re-direcionado, por meio das instituições jurídicas e políticas, contra atos de perseguição de minorias e vulneráveis.¹

5.1 KATÉCHON: O DIREITO ENTRE SACRIFÍCIO E PERDÃO

Os mitos fundadores, segundo o ponto de vista da teoria mimética, são narrativas sobre um evento que, por sua característica fundadora, é a origem da cultura e do sentimento religioso arcaico. O mecanismo vitimário – ou de bode expiatório – é um movimento de massas persecutório que precede e culmina no evento originário fundador, um linchamento unânime que permitiu, por meio da violência grupal, o

¹ O capítulo a seguir é a versão atualizada e revisada do seguinte trabalho: BARBOSA, Milton Gustavo Vasconcelos. *Katéchon: o direito entre o sacrifício e o perdão*. *Arquivo Jurídico*, v. 1, n. 6, p. 58-80. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/raj/article/view/3330/1902>>. Acesso em 02 Jun. 2022.

surgimento das comunidades humanas, sem o qual não teriam sobrevivido.² A ideia é a de que somente a canalização da violência, no paroxismo de uma crise, seria capaz de apaziguar os homens, operando a passagem de um estado de guerra de todos contra todos para um estado de guerra de todos contra um. Ou seja, a hipótese da teoria mimética é a de que, uma vez iniciado um ciclo de vingança, este tende não apenas a se perpetuar no tempo, como também a extremar-se, contagiando mais e mais participantes, até a formação de uma massa indiferenciada, caótica e destrutiva. Essa violência pôde ser controlada porque a comunidade foi capaz de polarizar-se contra uma vítima única, cujo assassinato unânime não apenas interrompeu o ciclo de vingança, como também reconciliou (religião, re-ligar, *religere*) os membros do grupo, garantindo a sobrevivência da espécie. A cultura, os ritos e as instituições, enquanto mecanismo de controle da violência, têm suas raízes, portanto, no mecanismo vitimário. Em última análise, a civilização é tributária das incontáveis vítimas assassinadas desde a fundação do mundo. Pois, tão logo tenham descoberto os efeitos catárticos, apaziguadores ou reconciliadores da violência benéfica do mecanismo de bode expiatório, os homens esforçaram-se em repeti-la da maneira mais fidedigna possível ao original, como forma de contenção cultural e ritual da violência interindividual. Essa violência comunitária e persecutória não apenas dá origem ao sagrado sacrificial, como também é a sua decorrência: uma vez significado no plano religioso, ela é imposta como vontade superior dos deuses aos homens daqui de baixo, para não retornarem ao caos da violência generalizada. O sacrifício, repetição ritual da violência fundadora, é, por isso, ofertado à divindade e por ela

² GIRARD, René. *A violência e o Sagrado*. Traduzido por Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

reclamado. Os deuses reclamam-no, os homens ofertam-no. Trata-se, na lógica das primeiras comunidades humanas, de uma violência coletiva, unânime e ritual – logo benéfica – contra uma violência interindividual, contagiante, desregrada, desestabilizadora – logo profana ou maléfica.

O sagrado primitivo foi o primeiro batente sobre o qual se ergueram as primeiras civilizações. Foi com base nos rituais, na repetição do mito e de seus efeitos, que as sociedades arcaicas puderam se estruturar³. De certo modo, a revelação cristã enfraqueceu paulatinamente a crença no mecanismo vitimário⁴. Ela o fez denunciando sua falsidade, desmascarando a comunidade e revelando a inocência das vítimas sacrificiais. Apesar disso, mesmo após a antiguidade, mitos fundadores voltaram a acontecer: a cruzada albigense, no século XIII, que uniu os nobres franceses, então sob forte influência aragonesa, contra os “heres” cátaros, é um claro exemplo de ressurgimento em larga escala do mecanismo vitimário.

Após cerca de quarenta anos de guerras, que culminaram com o assassinato de um espantoso número de civis (incluindo mulheres, idosos e crianças)⁵, os potentados envolvidos no conflito retornaram à órbita de influência do rei francês, criando os contornos do que hoje conhecemos por França. Os cátaros eram minoria nos territórios afetados pelos combates e pelas perseguições (a maior parte das pessoas era cristã). Apesar disso, ocorreu um massacre indiscriminado. O

³ GIRARD, R. *O sacrifício*. p. 89.

⁴ GIRARD, R. *Aquele por quem o escândalo vem*. p. 84.

⁵ GIRARD, R. *Aquele por quem o escândalo vem*. p. 130.

mecanismo do “bode expiatório” efetivou-se com perfeição. Unindo-se pelo ódio aos cátaros, os barões franceses fundaram uma nação⁶.

5.1.1 O CRISTIANISMO SACRIFICIAL E O *KATÉCHON*

Mas se do mecanismo vitimário nasce o sacrifício, que é a sua reatualização ritualística, o mito, como já dissemos, é a narração do acontecimento que o sacrifício quer, ritualmente, repetir. Tal acontecimento teria sido uma perseguição unânime de uma vítima, que, acusada de uma grave crise (da qual é inocente), seria morta ou expulsa pela multidão. Além da unanimidade que cerca todo o evento, o relato sobre ele é igualmente unânime. Pois aqueles que tomaram parte na perseguição, tornaram-se incapazes de se reconhecerem como injustos. Da mesma maneira, as futuras gerações, para quem a história dessa perseguição era repassada oralmente, aderiam a essa unanimidade, já que o relato era narrado na exclusiva perspectiva dos algozes.

As culturas estruturadas, a partir dessa perseguição coletiva, baseavam-se na teologia da retribuição, ou seja, no dogma de que todo aquele que é perseguido pela comunidade o é porque está amaldiçoado por alguma divindade. A vileza do perseguido e a união do grupo contra ele são características do sagrado primitivo. Portanto, nas antigas religiões sacrificais, a lei é a verdade dos deuses, e a verdade dos deuses é a verdade da multidão.

Assim, o esquema do mito, segundo René Girard, possui a seguinte estrutura: 1) há inicialmente uma crise de indiferenciação generalizada, as barreiras culturais inexistem ou caem; 2) seguem-se a essa crise crimes diferenciadores ou a aparição de indivíduos com sinais

⁶ CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2004. p. 60.

diferenciadores (sinais físicos, psíquicos, etc); 3) uma vítima é escolhida por possuir características que sugiram sua vinculação com a crise (não havendo qualquer necessidade de relação de causalidade); 4) toda a responsabilidade sobre a crise é atribuída à vítima, formando-se contra ela uma unanimidade violenta que resultará em sua morte ou expulsão; 5) como a vítima atraiu para si toda a violência coletiva, os demais indivíduos (que se ocupavam em uma guerra de todos contra todos) reconciliam-se; atribui-se aos efeitos salutares da morte ou expulsão do “bode expiatório” uma natureza divina; 6) a vítima é divinizada, e a paz que ela proporcionou por meio de sua morte (ou expulsão) é considerada seu legado aos homens.

Assim, nos mitos, a vítima sempre aparece como culpada pela crise. É a comunidade quem narra o evento, logo, é a visão persecutória que os domina. Na tradição judaico-cristã, curiosamente, a mesma história é narrada desde outra perspectiva. Nos evangelhos essa perspectiva, que já se anunciava na Bíblia, é revelada aos homens em sua plenitude. O evangelho, a boa nova, vem para iluminar as trevas do mítico (a violência e ignorância persecutória) por meio do testemunho da inocência da vítima. Essa inocência é o que denominamos de “revelação”.

Boa parte das histórias bíblicas, do Velho Testamento até os Evangelhos, segue essa mesma estrutura dos mitos. O que há de diferente com relação a eles é o desfecho. Logo no livro do Gênesis, Caim comete um brutal crime indiferenciador, o homicídio de seu irmão Abel. O sacrificante anuncia que o sacrificado é puro, mas Deus rejeita o sacrifício. Deus condena o assassino a uma vida errante e desafortunada, e Caim arrepende-se de seu malfeito. Deus, então, o protege com um sinal, o sinal de Caim, que informa a todos que aquela é uma criatura de Deus. Depois disso, sentencia que “aquele que matar Caim será castigado por

sete vezes”. Nessa narrativa, a estrutura mítica é abandonada, o desfecho retributivo não acontece. A crise ocorre, há uma indiferenciação, um assassinato, mas o sacrifício é rejeitado pela divindade. Deus, por fim, absolve perseguidor e perseguido⁷.

Também no Gênesis há a história de José, filho de Jacó. Nessa passagem veterotestamentária, José é o preferido entre os doze filhos de Jacó. A predileção de Jacó residia na capacidade de José de interpretar sonhos. Por ciúme, seus irmãos pretendiam matá-lo, depois desistem, capturam-no, e o vendem a mercadores que o revendem, no Egito, como escravo. Lá José é comprado por Potifar, um alto militar do reino. Após adquirir sua confiança, aprender a escrever e calcular, José torna-se administrador dos bens de seu amo. A esposa de Potifar tenta, então, seduzi-lo, e José a rejeita. Porém a mulher acusa José de tentar estuprá-la. Nesse ponto, o Velho Testamento reproduz um dos crimes indiferenciadores mais comumente presente nos mitos⁸. José tem afeição por Potifar e o vê como um pai, mesmo assim é acusado de tentar possuir sua esposa.

A quebra das barreiras culturais, representadas pelo interdito de possuir a mulher do seu modelo, é uma das mais graves ações humanas. Não por outra razão, a prática de incesto é, junto com o parricídio, a mais comum das acusações, quando irrompe a perseguição da multidão sobre um indivíduo. É a acusação mítica por excelência. No processo contra a Imperatriz Maria Antonieta, que a levou a ser executada, uma das alegações proferidas seria a do cometimento de incesto com seu filho⁹, o pequeno Luís XVII, de apenas dez anos. Da mesma maneira, era

⁷ Bíblia Sagrada, (Genesis 4, 1/16), p. 52.

⁸ GIRARD, R. *O Bode Expiatório*. p. 29.

⁹ Idem.

comum que acusações de estupro precedessem o linchamento contra negros no sul dos Estados Unidos da América¹⁰. O estupro relacionado à violência racial coletiva é um tema comum na arte¹¹.

Hoje, não temos dificuldade de compreender as falsidades dessas acusações, ou pelo menos desconfiar de sua validade. Na antiguidade em que se passa a história de José, era praticamente impossível não crer em acusações como essas, e assim se formaram mitos como o de Édipo¹². Enquanto Édipo é tido no mito e na peça de Sófocles¹³ como responsável pelo incesto de que o acusam, no Velho Testamento, José é inocente. Mais do que inocente, a culpa da tentativa de violação do interdito é de quem o acusa.

Condenado injustamente, José é preso. No cárcere, conhece dois ex-funcionários do palácio, interpreta seus sonhos e revela que um morrerá, e o outro será perdoado e readmitido. Sua profecia se cumpre com exatidão. O homem que fora readmitido o indica ao faraó, que procurava alguém que lhe interpretasse um sonho. José interpreta esse sonho e ajuda a salvar o Egito de uma seca de sete anos ganhando, assim, a confiança do faraó, que o nomeia chanceler. A partir de então, o hebreu, que fora abandonado pelos irmãos e que vivera cativo em terras estrangeiras, torna-se o segundo homem mais importante do Egito¹⁴. Essa segunda parte da história reproduz os mitos de jornada¹⁵, nos quais

¹⁰ WOOD, Amy Louise. *Lynching and spectacle*. Charlote: The University of North Carolina Press, 2009, p.299.

¹¹ Vide filmes como "O Sol é Para Todos", de Robert Mulligan, 1961.

¹² GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*. p. 44.

¹³ SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Minha, 1988.

¹⁴ Bíblia Sagrada (Gen. 37/48), p. 95-97.

¹⁵ CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1997.

o herói é seduzido por uma personagem feminina que o coloca em uma terrível situação, sobre a qual a personagem consegue triunfar no final.

Por fim, há um terceiro ciclo em que os onze irmãos de José, afetados pela terrível seca, vão ao Egito para comprar alimentos. José os reconhece, mas eles não reconhecem José. Ele, então, prepara uma cilada e acusa Benjamin, o irmão mais novo, de furto. José anuncia aos irmãos que Benjamin terá que permanecer no Egito e tornar-se seu escravo. Judá, um dos irmãos mais velhos, se oferece para ficar no lugar de Benjamin e servir como escravo àquele a quem ele acreditava ser o chanceler do Egito. Ao testemunhar a mudança de postura dos irmãos (com relação à adotada contra ele), José revela sua verdadeira identidade e perdoa-lhes. Nesse terceiro ciclo da história, os irmãos, que foram tão cruéis e egoístas, poderiam ser punidos por José, que tinha o poder de vingança em suas mãos. Mas, como se arrependem, são poupados, e os perseguidores são perdoados, assim como o perseguido.

A história de José do Egito¹⁶ é a união de três mitos imperfeitos. O primeiro, a união violenta dos irmãos contra ele, que é, logo de início, denunciada no texto como injusta. O segundo é a acusação de sedução (que, dado o vínculo filial de José e Potifar, se assemelha ao incesto), a que o texto novamente lhe atribui a inocência. Finalmente a terceira parte, em que os irmãos deveriam receber uma retribuição por seus malfeitos, mas são perdoados.

No Antigo Testamento, até mesmo o povo assírio, sem dúvida um dos povos mais brutais da antiguidade, é perdoado. O perdão, como nos demais casos, vem pelo arrependimento e pela renúncia a seguir com os

¹⁶ Bíblia Sagrada (Gen. 37/48), p. 95-97.

“maus” atos¹⁷. Nota-se que não há, nessas histórias veterotestamentárias, uma relação de causa e efeito entre fazer um mal e sofrer um mal. Aqueles que fazem o mal são, nesses textos, absolvidos por Deus. As narrativas ali contidas tanto denunciam a injustiça da perseguição contra os “bodes expiatórios” quanto absolvem os perseguidores que se arrependem. A tradição judaica mostrava sinais do que seria o radical rompimento com a teologia da retribuição levada a efeito nos Evangelhos. Há no Velho Testamento diversos mitos imperfeitos, incompletos ou narrados de uma perspectiva não mitológica, que será a peculiaridade do Novo Testamento.

Nos evangelhos, essa ruptura fica clara. Deus abandona os assuntos dos homens, torna-se distante, pai de todos, que não ama ou odeia, e que faz o sol nascer para o bom e para o mau¹⁸. O Evangelho cristão desmistifica o sagrado primitivo, tentando mostrar que os males da terra não advêm de maldições divinas, mas, sim, dos conflitos humanos. Por essa razão, os Evangelhos serão tomados no presente trabalho, do ponto de vista antropológico¹⁹, não havendo qualquer compromisso religioso na interpretação adotada. Serão aqui analisadas duas passagens do Novo Testamento, as quais, juntamente com os trechos da Torá, ajudarão a demonstrar, desde o ponto de vista antropológico, o caráter antimitológico das escrituras judaico-cristãs. Nessas histórias, o mecanismo vitimário é reproduzido, mas depois desacreditado²⁰.

¹⁷ Idem. (Jonas 1-4), p. 1244-1246.

¹⁸ GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p.175.

¹⁹ GIRARD, R., OUGHOURLIAN, J.M. e LEFORT, G. *Coisas ocultas desde de a fundação do mundo*. Traduzido por Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2009, p. 31.

²⁰ Idem, p. 321.

A primeira das passagens do Evangelho que serão analisadas é a da tentativa de lapidação da “mulher adúltera”. Segundo nos relata João (8, 3-11), Jesus, em uma de suas peregrinações, é abordado por alguns escribas e fariseus que levam à sua presença, uma mulher que havia sido surpreendida em adultério, para que fosse julgada por ele. O verdadeiro intuito era colocar a autoridade espiritual de Jesus em xeque. A lei mosaica prescrevia pena de morte por apedrejamento. Se Jesus recomendasse a lapidação, estaria desmentindo sua mensagem de perdão, se, pelo contrário, pedisse que a execução não ocorresse, estaria violando a lei religiosa e poderia ser julgado e condenado por blasfêmia. Jesus reclina-se e passa escrever no chão, ignorando os fariseus, que voltam a chamar-lhe. Ele então responde: “Quem de vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra.”²¹ Após essas palavras, todos os perseguidores que se reuniam em volta deles, prontos para começar o apedrejamento, se retiram, primeiramente os mais velhos e depois os mais moços.

A turba está enfurecida, escandalizada, possuída por Satã²². Não há razões para não se acreditar que Jesus não sabia dos perigos de enfrentar a multidão escandalizada. Foi por isso que se recusou a encará-la, reclinando-se e desenhando no chão. A multidão, manipulada pela elite, persegue altos valores, como a justiça, representada pela lei de Moisés. A busca desse valor supraindividual faz com que os perseguidores deixem de perceber a natureza humana da vítima que pretendem assassinar. Em outras palavras, instala-se contra a mulher “adúltera” o mecanismo do “bode expiatório”. Jesus restaura-lhe a condição

²¹ Bíblia Sagrada, p.1395.

²² GIRARD, R. *Veio a Satan caer como el relámpago*, p.57.

humana, mostrando com poucas palavras que a perseguida não é diferente do que os que a perseguem.

A lei mosaica previa morte para determinados crimes, mas, como o legislador temia falsas denúncias, determinou que aos responsáveis pela acusação cabia a obrigação de iniciar o apedrejamento²³. Obviamente a primeira pedra era a mais difícil de ser atirada, pois, ao contrário das seguintes, carece de um modelo de imitação, pois parte de uma decisão autotética. Ao pedir que atirasse a primeira pedra aquele que fosse livre de pecado, Jesus abate o ânimo do grupo. Em última instância, faz com que eles se reconheçam como perseguidores, posição que todos abandonam o mais rápido que podem. Ao opor a dimensão individual da vítima à violência do grupo, desmascarou-se a suposta “justiça” do discurso supraindividual, e o texto resolveu-se de maneira cristã. Se tivéssemos um mito, a mulher seria considerada absolutamente daninha, e seria morta para o “bem” da comunidade, que se veria purificada com essa morte²⁴. É, portanto, mais um mito defeituoso, imperfeito, em que a inocência da perseguida aparece antes do tempo, ou seja, antes que se torne uma vítima fatal.

Reconhecendo-se perseguidores, todos perdoam à mulher, os mais velhos, os mais jovens e finalmente Jesus. Apesar de perdoada, a mulher é advertida para que não peque mais. Embora denunciada, nenhum mal advém à comunidade perseguidora. Não há maniqueísmo, mas, sim, totalidade. A mulher e os linchadores religam-se sem violência. Esse episódio, conhecido como “perícope da mulher adúltera”, é apenas uma

²³ Ibidem, p. 85.

²⁴ Ibidem, p. 76.

das muitas vezes em que Jesus fica frente a frente com a multidão²⁵. A sensível relação entre o homem e a massa, que ora o venera, ora o ataca, é o tema predominante do Novo Testamento.

O Evangelho culmina com a “Paixão de Cristo”, a mais mitológica e mais “antimitológica” de todas as histórias bíblicas. Embora contenha todos os elementos do mito, é seu perfeito avesso, é um mito de ponta-cabeça²⁶. Para efeito de comparação, tomemos como paradigma o mito de Édipo, exemplar grego transformado em peça teatral ainda na antiguidade²⁷. Jesus e Édipo²⁸ são forasteiros de origem simples que triunfam em grandes cidades. Édipo torna-se rei após vencer a esfinge; Jesus torna-se um grande líder espiritual e é recebido como um rei durante o Domingo de Ramos²⁹. A multidão os adora e os exalta, são modelos máximos para o povo que direciona a eles todo o mimetismo. Édipo era um líder mundano, rei e general de Tebas; Jesus, embora não fosse nada disso, era assim interpretado pelo povo, e também por seus discípulos, que esperavam que ele se convertesse em uma espécie de potentado³⁰.

Após atingirem o ponto máximo de seu prestígio, uma mudança, inesperada para Édipo e esperada para Jesus, opera-se³¹. Uma praga se abate sobre Tebas. Pretendendo descobrir a razão do infortúnio, Édipo

²⁵ Jesus é, inclusive, vítima de uma tentativa de apedrejamento por parte de gentios que o julgam um blasfemo. (João 10, 31-42)

²⁶ GIRARD, R. *Aquele por quem o escândalo vem*, p. 115.

²⁷ A história de Édipo foi considerada por Aristóteles, em sua *Poética*, o mais perfeito exemplo da tragédia grega. ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 69.

²⁸ Embora Édipo fosse filho do rei Laio de Tebas e filho adotivo do rei de Corinto, acreditava-se que fosse filho de pastores pobres.

²⁹ Bíblia Sagrada, (Marcos, 11, 1), p. 1336.

³⁰ GIRARD, R. *Aquele por quem o escândalo vem*, p. 114.

³¹ Jesus anuncia aos discípulos por três vezes sua própria morte.

manda convocar o sábio Tirésias, que o informa de que a razão da desgraça de Tebas é a impunidade do assassino do rei (que, segundo ele, se encontrava mais perto do que se podia imaginar). Édipo inicia uma investigação com o intuito de incriminar Creonte, todavia é ele quem acaba incriminado. A verdade revela-se, e Édipo é vítima da multidão. Pressionado, cega os próprios olhos e se exila da cidade. A praga cessa, e Tebas volta a ter paz. Um exame mais cuidadoso do mito de Édipo revelará sua inocência. É ele quem primeiramente tornar-se-á vítima de Laio, que o envia, ainda bebê, para a morte. Depois disso, antes de seu assassinato, é Laio quem ataca Édipo, que em reação o mata³². Édipo é inocente, e isso é omitido cuidadosamente no texto de Sófocles. Atribui-se, de forma comum nos mitos, uma catástrofe da natureza à vítima, que obviamente não é culpada. São feitas contra o herói acusações que representam a maior ruptura possível com a cultura³³: o parricídio e o incesto. Édipo tenta a todo custo evitar a morte do pai e o incesto, e foge toda vez que esse perigo se aproxima. Porém, quanto mais foge, mais se aproxima de cumprir seu fardo. O mito, depois transformado em peça, o faz culpado, pois a narrativa é tomada do ponto de vista dos seus perseguidores, o povo tebano. Édipo é rei, estrangeiro e coxo³⁴(possivelmente a soma de marcas diferenciadoras tenha feito dele uma vítima da comunidade) e gozou os efeitos catárticos de sua morte, que lhes pareceu imposição divina³⁵.

³² GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p. 48.

³³ Ibidem, p. 46.

³⁴ Curiosamente pessoas com esses dois últimos sinais vitimários foram agraciadas por milagres de Jesus.

³⁵ ANSPACH, Mark. *Édipo Mimético*. Tradução de Ana Lúcia Costa. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 29-116.

Se a Paixão fosse um mito, a morte de Jesus e os acontecimentos que a sucederam teriam ainda maior semelhança com o mito de Édipo. Conforme foi dito, Jesus é um forasteiro, um emergente, que, embora de origem simples, obtém um ganho repentino de prestígio. Ingressa triunfante em Jerusalém durante o Domingo de Ramos, montado num jumento, animal que na tradição judaica era relacionado à paz³⁶, em contraposição aos cavalos, que eram tidos como animais de guerra. A população entoava “Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor, o rei de Israel”³⁷. Em apenas cinco dias, a mesma população que o recebe como um rei no domingo exige sua morte na sexta-feira. Há uma súbita mudança de humor da massa, que no mito de Édipo demora quinze anos, e na Paixão, poucos dias. O Sinédrio, espécie de Gerusia hebraica, conspira contra Jesus (corrompendo um de seus discípulos) e contamina a multidão. Eles temiam um poder temporal que Jesus jamais ambicionou. Jesus é levado a Pilatos que, assim como Tirésias que não queria incriminar Édipo³⁸, não desejava que o nazareno fosse crucificado³⁹.

Porém, tal qual nos mitos fundadores, o praticamente irreversível “mecanismo vitimário” já se desencadeara contra a vítima. Inocente, Jesus é condenado, conforme havia sido anunciado por ele a seus discípulos durante três ocasiões. O movimento de massa arrebatava também seus seguidores, que não têm força para resistir aos acontecimentos e, em dada maneira, tomam, por omissão, parte na unanimidade persecutória⁴⁰. Pedro se vê no limiar do mecanismo do “bode

³⁶ Bíblia Sagrada (Zacarias 9, 9), p. 1276.

³⁷ Ibidem, p. 1401.

³⁸ “Manda-se voltar para casa. Se me obedeceres melhor será, para ti e para mim.” (SÓFOCLES. *Édipo Rei*, p.26).

³⁹ ZAGREBELSKY, G. *Crucificação e Democracia*, p.101.

⁴⁰ GIRARD, R. *Veio a Satã cair como el relâmpago*, p. 246.

expiatório”. Reconhecido em meio à turba, nega ser discípulo de Jesus e salva a vida que tinha prometido entregar para proteger seu mestre⁴¹. Assim como ele, os demais discípulos aderem silenciosamente aos perseguidores, e veem Jesus ser condenado e morto. Uma imensa alegria toma conta de Jerusalém após a execução, Pilatos e Herodes, que andavam inimizados, reconciliam⁴².

Até esse ponto, o enredo⁴³ da paixão em nada se distancia dos mitos fundadores. Na verdade, longe disso, repete-se a estrutura destes com exatidão: 1) Jesus, um forasteiro simples (portador, portanto, de sinais vitimários), torna-se um líder popular; 2) um crime diferenciador, no caso, a blasfêmia de afirmar-se filho de Deus e rei dos judeus⁴⁴, tornou-se mote de um escândalo comunitário; 3) desencadeia-se contra a vítima um violento movimento de massas que resulta em sua morte; 4) a comunidade, unida pela unanimidade violenta, experimenta uma catarse coletiva.

O mito se encerraria aí, com Jesus encarnando o mal absoluto, e a comunidade, como portadora da “justiça” divina e purificadora. Se fosse um mito, a morte de Jesus seria reencenada com vítimas substitutivas, e se formaria a necessidade de atualizá-lo, com ritos e um ritual. O cristianismo seria, portanto, uma religião mítico-sacrificial como qualquer outra da antiguidade. Absolutamente ninguém seria capaz de enxergar a inocência da vítima, tampouco a crueldade dos perseguidores. Uma “cortina de fumaça” seria lançada sobre esses acontecimentos, e, possivelmente, Jesus figuraria nesse mito como autor de crimes infamantes

⁴¹ Bíblia Sagrada (Marcos 14, 31), p. 1341.

⁴² GIRARD, R. *Veio a Satã cair como o relâmpago*, p. 174.

⁴³ ARISTÓTELES. Op. cit., p. 21.

⁴⁴ ZAGREBELSKY, G. Op. cit., p. 90.

e portador de monstruosidades físicas. Mas é nesse ponto em que ocorre uma ruptura radical nos evangelhos com relação aos mitos. Os discípulos que puderam acompanhar todas as etapas do mecanismo “expiatório” sofreram com um sentimento de culpa lancinante. Essa desolação que ocorreu logo após a morte de Jesus é chamada por René Girard de “ressurreição”:

Lo que los psiquiatras llaman um “fenómeno de compensación”. Los seres devastados por um irreparable catástrofe, privados de cualquier esperanza concreta, trastocan todos los signos que los informan sobre lo real: de todos los “menos” hacen “más” y todos los “más”, “menos”. Eso es lo que les ocurrió a los discípulos de Jesús después de la crucifixión, esse es lo que los creyentes llaman la Resurrección.⁴⁵

A conversão é essa experiência do mecanismo do “bode expiatório”, com o perseguidor reconhecendo-se como tal⁴⁶. Há nela algo de gnose, pois parte de um conhecimento íntimo. É só com a morte de Jesus que os discípulos se convertem, antes disso eles jamais haviam compreendido a mensagem de seu mestre⁴⁷. Acreditavam que Jesus usaria seu poder para se tornar uma espécie de potestade, ou seja, achavam que seu reino era deste e neste mundo⁴⁸.

Os primeiros convertidos após a morte de Jesus são, curiosamente, um ladrão, Dimas⁴⁹, e um centurião romano, Longinus⁵⁰. A mensagem

⁴⁵ GIRARD, R. Op. cit, p. 183.

⁴⁶ GIRARD, R. *Aquele por quem o escândalo vem*, p. 113.

⁴⁷ “Senhor, disse Felipe, ‘mostra-nos o Pai e isto nos basta.’ Respondeu Jesus: ‘Há tanto tempo que estou convosco, e não me conheceste, Felipe!’”. Bíblia Sagrada. (João 14, 8-9), p. 1404.

⁴⁸ GIRARD, R. *Aquele por quem o escândalo vem*, p. 118.

⁴⁹ “Para nós isto é justo: recebemos o que mereceram os nossos crimes, mas este não fez mal algum.” Bíblia Sagrada. (Lucas 23, 41), p. 1381.

⁵⁰ “O centurião que estava diante de Jesus, ao ver que ele tinha expirado assim, disse: ‘Este homem era realmente o Filho de Deus!’” (Marcos 15, 39), p. 1343.

do Evangelho se escancara com essas conversões. Deus não está para fazer a Justiça na terra⁵¹, ele absolve o ladrão e o soldado, perseguido e perseguidor. Se um é o representante da lei e o outro um infrator, com a conversão de ambos, o Evangelho assinala que esse novo Deus não está preocupado com as questões deste mundo, que seu interesse não está voltado à diferenciação, mas, sim, à unidade. Os discípulos que seguiram Jesus e prometeram permanecer com ele até o fim e morrer por ele, só se convertem após sua morte. É com a crucificação e a confirmação dos três anúncios que se revela aos discípulos a verdade *oculta desde a fundação do mundo*. Essa verdade é a inocência da vítima expiatória. A morte de Jesus revelou a eles, algo que ninguém até aquele momento poderia ter descoberto: que os perseguidores, e não o perseguido, eram os responsáveis pela perseguição. Aturdidos, ganharam o mundo contando a “boa nova” e sendo perseguidos em todos os lugares⁵².

É com essa “boa nova” que a “Paixão” se aparta definitivamente do mito, porque o mecanismo vitimário desencadeado contra Jesus é unânime e não unânime⁵³. É unânime, porque os discípulos participam da perseguição, pois são incapazes de resistir ao intenso mimetismo dos acontecimentos; e é não unânime porque, convertidos, passam a propagar a injustiça dessa morte. O rompimento da unanimidade desmascara a violência da multidão e absolve a vítima; é, portanto, o perfeito avesso do mito⁵⁴. O “supremo paradoxo dos evangelhos”⁵⁵ é que a ressurreição não é um fenômeno místico, ao contrário do que se pode imaginar das

⁵¹ GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p. 177.

⁵² Bíblia Sagrada, (Mateus, 24, 9-11), p. 1314.

⁵³ GIRARD, R. *Veio a Satã cair como el relâmpago*, p. 242.

⁵⁴ GIRARD, R. *Aquele por quem o escândalo vem*, p. 99.

⁵⁵ Idem, p. 115.

práticas religiosas das inúmeras igrejas cristãs espalhadas pelo mundo. Na verdade, trata-se do contrário. A paixão e a ressurreição são desmistificadoras no sentido em que expõe o caráter humano das perseguições coletivas⁵⁶. Mais ainda, devolvem aos homens a responsabilidade sobre essas mortes. Os assassinatos coletivos, tomados da perspectiva da revelação cristã, são apenas assassinatos. E aqueles que acreditam perseguir um “bode expiatório” para fazer uma “justiça divina”, não são justiceiros, mas apenas assassinos.

A “Paixão” reproduz em detalhes a estrutura do mito, para, por fim, desacreditá-la. Mais precisamente para invertê-la, colocar no lugar o que estava ao avesso desde a “fundação do mundo”⁵⁷. A vítima é inocente: eis a “verdade” revelada. Além disso, em vez de divinizar-se após a morte, a vítima já era divina. Ao invés de monstruosamente culpada, a vítima era candidamente inocente. O fato de haver um pequeno grupo que testemunha essa inocência é o que possibilita o rompimento da unanimidade que “cegava” a comunidade, expondo aos olhos do mundo o ciclo “satânico”.

O Diabo representa o ciclo mimético que se inicia pelo desejo e rivalidade, e que desencadeia a violência generalizada que somente tem seu fim pelo mecanismo vitimário. Satã é, portanto, o acusador, o pai da mentira, aquele que faz falsa acusação contra os inocentes para condená-los injustamente. Uma vez que o Diabo, para Girard⁵⁸, é a representação do assassinio coletivo, é também o criador de todos os mitos fundadores, pois todas as comunidades e suas respectivas culturas são fundadas por esse evento. O assassinio coletivo de uma vítima

⁵⁶ Ibidem, p. 114.

⁵⁷ Ibidem, p. 115.

⁵⁸ GIRARD, R. *Veio a Satã cair como el relâmpago*, p. 56.

inocente foi o mecanismo encontrado para conter a violência que assolava os grupos humanos e que os colocava em risco de extinção. Satã, por isso, é a representação das religiões antigas, pagãs, cuja origem e base comum remontam ao primeiro derramamento de sangue de uma vítima inocente. Este é o evento fundador do mundo, desde início dos tempos. Não por outra razão, no evangelho de João, o diabo é designado como “homicida desde o princípio”⁵⁹.

O sacrifício de Jesus e a revelação da “verdade” por trás de todo assassinato coletivo destroem o poder de Satã. Se a “justiça” mítica se fundava na ideia de que “Satã expulsa Satã”, ou seja, que a crueldade deve ser retribuída na mesma medida, com a “revelação”, Satã torna-se incapaz de expulsar a si próprio⁶⁰. Essa “verdade” revelada pelos discípulos é agudamente desestabilizadora no campo social⁶¹, pois, quando se desvela a injustiça em toda perseguição coletiva, não é mais possível canalizar a violência contra uma vítima comum. Na medida em que essa mensagem se sedimenta nas sociedades ocidentais, as perseguições coletivas vão ficando cada vez mais raras. Não mais é possível gabar-se delas, porque causam, graves consequências políticas. Em dada maneira, é possível dizer que a canalização da violência segue existindo, mas apenas de maneira sub-reptícia⁶², e que os Estados Democráticos souberam de alguma forma criar mecanismos para evitá-la⁶³.

⁵⁹ Bíblia Sagrada, (João 8, 44), p. 1396.

⁶⁰ GIRARD, R. Op. cit., p. 185.

⁶¹ GIRARD, R. *Aquele por quem o escândalo vem*, p. 115.

⁶² GIRARD, R. *Veio a Satã cair como el relâmpago*, p. 218.

⁶³ No exemplo brasileiro, em que por vezes o legislador atua como braço da vingança comunitária e segue uma lógica bastante parecida com a dos místicos linchamentos coletivos, o Poder Judiciário tem limitado com sucesso as iniciativas legislativas que visam a canalizar a violência contra os acusados de determinados crimes.

A revelação levada a efeito na “Paixão de Cristo”, que descortina o mecanismo vitimário, foi lentamente desacreditando as culturas tradicionais⁶⁴, baseadas na ilusão mítica. A revelação privou o ocidente, paulatinamente, da possibilidade de direcionar a violência para uma vítima única e substitutiva. Não por acaso, pensadores políticos como Hobbes⁶⁵ viam no cristianismo um perigo à ordem, ao contrário do paganismo. Se a ordem se baseava nas diferenças nascidas do sacrifício e das instituições que ele fundou, desacreditando o mecanismo expiatório, deslegitima-se a autoridade que dele advém⁶⁶.

A mensagem do Evangelho não traz a paz para a terra⁶⁷, ao contrário, busca a igualdade, revelando a identidade de todos os homens. Desmistificando o mito, revelando o sagrado, o seu principal efeito é fazer brotar conflitos por todos os lados. Se não há um culpado único, um alvo principal, todos temos que nos contentar com nossas parcelas de culpa e por isso estamos constantemente acusando-nos uns aos outros. Na realidade, os ensinamentos de Jesus foram sempre desmistificadores, mesmo antes da crucificação e da “conversão” de seus discípulos. Exatamente por isso, a mensagem neles contida invariavelmente fomentava conflitos⁶⁸. Os ensinamentos de Jesus, bem como seus “milagres”, não alcançavam sinal de unanimidade, e acabavam por gerar discórdia entre os presentes.

⁶⁴ PALAVER, Wolfgang. Hobbes and the Katéchon: the secularization of sacrificial Christianity. *Contagion*. Innsbruck, vol. 02, Primavera – 1994, p. 59. Disponível em: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/contagion/contagion2/contagion02_palaver.pdf>. Acesso em 03 mar. 2022.

⁶⁵ HOBBS, Thomas de Malmesbury. *De cive*. [Sl.: s.n.]. Disponível em: <<http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A86417.0001.001?view=toc>>. Acesso em 01 jun. 2022.

⁶⁶ GIRARD, R. Op. cit., p. 186.

⁶⁷ Bíblia Sagrada. (Mateus, 10, 34), p. 1296.

⁶⁸ GIRARD, R. Op. cit., p. 116.

O cristianismo explicita algo que até então permanecia oculto: a compreensão de que o indivíduo pode estar correto, e a comunidade, errada. O Deus cristão é, sob essa óptica, o Deus dos perseguidos, mais do que isso, o Deus dos indivíduos, em contraposição aos deuses das multidões perseguidoras, deuses do sagrado primitivo. O cristianismo é uma religião do homem, não há nela povo sagrado, terra prometida, casta sagrada, raça eleita. É uma religião do homem tomado em sua dimensão concreta, em sua totalidade⁶⁹. Há nessa doutrina a busca pela unidade por intermédio do indivíduo, é essa a contribuição cristã que permitiu, séculos depois, o surgimento de democracias edificadas com base nos direitos individuais.

Em um poema de autoria desconhecida, citado por Dostoievsky, chamado *A virgem entre os condenados*⁷⁰, Santa Maria é retratada descendo ao inferno junto ao São Miguel Arcanjo. Lá chegando, ela se depara com os brutais sofrimentos dos condenados e fica transtornada. Volta aos céus e, aos prantos e de joelhos, pede a Deus que perdoe a todos:

A Virgem, banhada em prantos, cai de joelhos diante do trono de Deus e pede perdão para todos os pecadores que viu no inferno, sem distinção. Seu diálogo com Deus é de um interesse extraordinário. Suplica, insiste, e quando Deus lhe mostra os pés e as mãos de Seu filho traspassados pelos cravos e lhe pergunta: “Como poderei eu perdoar a seus carrascos”, ordena Ela a todos os santos, a todos os mártires, a todos os anjos que caíam de joelhos com Ela e implorem o perdão para os pecadores, sem distinção.

⁶⁹ SANTOS, Mário Ferreira dos. *Cristianismo a Religião do Homem*. Bauru: Edusc, 2003, p. 23.

⁷⁰ “*La Vierge chez les damnés*”, possivelmente traduzido do francês através do grego. In: DOSTOIÉVSKY, Fiodor. *Os Irmãos Karamazov*. Tradução de Natália Nunes. São Paulo: Abril, 1970.

Santa Maria, mesmo sendo lembrada do sofrimento de seu “filho” e de que os responsáveis se encontravam também no inferno, segue rogando perdão por todos os condenados, *sem distinção*. O trecho de poema acima é um excelente exemplo da doutrina cristã, em que a justiça divina está absolutamente dissociada da justiça mundana. O Deus dos evangelhos não se presta a árbitro nas questões mundanas, não há nele o afã de retribuir os males praticados, ele “faz o sol brilhar e sua chuva cair sobre os justos, como também sobre os injustos.”⁷¹ O Deus cristão não se intromete em briga de irmão. Ele a conhece suficientemente bem para não fazer parte dela. Por essa razão, não é possível basear a cultura (cultura entendida como a racionalização da vingança comunitária e a consequente resolução de conflitos) nas escrituras do evangelho⁷². A moral cristã, portanto, não tem o caráter normativo que se tentou imprimir a ela durante o medievo. As prescrições contidas no Novo Testamento são imprestáveis para manter a ordem por meio da coerção externa, pois partem de uma conversão operada na esfera íntima. Mas, se a religião cristã baseia-se na verdade do perseguido, na unidade e no perdão, como é possível conceber, dentro de comunidades cristãs, um sistema de penas retributivas como o existente no direito penal?

Essa *aporia* também preocupava Hobbes, que via, no individualismo cristão e na teologia do perdão, uma porta aberta para a anarquia⁷³. A solução encontrada pela Igreja Católica durante toda a

⁷¹ GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*, p. 175. Girard está se referindo a uma passagem de Mateus (Mt, 5:45).

⁷² PALAVER, W. *Hobbes and the Katéchon: the secularization of sacrificial Christianity*, p. 61.

⁷³ *Ibidem*, p. 60.

Idade Média foram os *Katéchons*⁷⁴. *Katéchon*, conforme chamado pelos gregos, era uma força política aplicada para evitar males maiores, uma “força que freia”⁷⁵. Ao contrário da força sacrificial, absolutamente imprevisível e fundadora, esta é uma força “revelada”, mais racional, conservadora⁷⁶. Aplica-se na medida do possível, como uma medida para manter a ordem e evitar a disseminação dos conflitos. Obviamente não é decorrência direta da “revelação cristã”, que, como dito, imporia um perdão incondicional a todos os homens, mas, sim, decorrência de uma leitura sacrificial do cristianismo por parte da Igreja Católica Romana⁷⁷.

A tradição grega identificava o *Katéchon* com dragões, esfinges e outros seres lendários que utilizavam a violência para manter as tradições⁷⁸. Os *kátechons* foram posteriormente associados ao império romano, ao império carolíngio, ao sacrossanto império romano germânico e finalmente à Igreja Católica. Esta lançou mão da violência conservadora por muito tempo e com muita efetividade, o que foi o principal alvo de críticas de reformadores⁷⁹ e anticlericalistas.

A diferença entre a violência mítica e a “violência que freia” dos *Katéchons*, é que, enquanto uma é filha do escândalo, ou seja, surge em períodos de crise e culmina com a violência coletiva, a outra é uma tentativa organizada de evitar os escândalos, utilizando a lógica do mal

⁷⁴ Ibidem, p. 62.

⁷⁵ GIRARD, R. *Aquele por quem o escândalo vem*, p. 156.

⁷⁶ Tomamos as expressões violência “fundadora” e violência “conservadora”, emprestadas de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Walter. *Documento de cultura, documentos e barbárie*: escritos selecionados. Tradução de Celeste Ribeiro de Sousa. São Paulo: Cutrix, 1986, p. 160-175.

⁷⁷ PALAVER, W. Op. cit., p. 61.

⁷⁸ Ibidem. 66.

⁷⁹ Ibidem. 69.

menor⁸⁰. Enquanto a violência mítica tem um grande potencial de destruição da ordem cultural e a fundação de uma nova, a violência dos *Katéchons* destina-se a estabilizá-la, usando a força para frear qualquer movimento que a ameace. O Tribunal do Santo Ofício surge com base nessa ideia. Por estranho que hoje nos pareça, essa foi uma das primeiras tentativas de opor decisões judiciais ao desenfreno da massa⁸¹. No final do século XII, o escândalo estava disseminado, as comunidades caçavam hereges de forma cruel. Foi após o massacre dos hereges cátaros que o Vaticano atentou para a necessidade de julgar essas pessoas, para impedir que fossem simplesmente linchadas por seus concidadãos. Embora se propagandeiem as atrocidades do Tribunal da Santa Inquisição, a violência deste nada mais era do que uma tentativa (vã) de racionalização da vingança comunitária.

A maneira mais eficiente de evitar os *Skándalon* é protegendo as pessoas que apresentam sinais vitimários. Em nossos dias, a função primária dos Estados democráticos é proteger os débeis em face dos mais fortes. Nesse cenário, a sanção penal pode ser um importante instrumento de repressão ao contágio e a propagação de atos intolerantes ou persecutórios. O *Katéchon*, em nossa realidade se dá com a proteção dos portadores de sinais vitimários, como os idosos, as mulheres, as crianças, os homossexuais, as minorias raciais, religiosas etc. No Brasil, a partir de 1988, houve, além da já referida expansão penal mítica, outra, destinada à proteção dos mais frágeis, dos que Girard denomina “vítimas”⁸². A esse movimento legislativo chamaremos no presente trabalho

⁸⁰ GIRARD, R. Op. cit., p. 157.

⁸¹ Ibidem, p. 130.

⁸² A vítima é entendida por Girard em um sentido amplo, englobando as perseguições momentâneas e as históricas e mesmo debilidades eventuais.

de “expansão penal do *Katéchon*”. A expansão penal mítica forma-se do escândalo, como uma extensão da vingança comunitária. A expansão penal do *Katéchon*, pelo contrário, tenta proteger os mais fracos, para evitar que possíveis agressões se disseminem e culminem com um *Skándalon*. Se o primeiro grupo de leis penais nasce após as tragédias, o segundo tenta evitá-las. Esse movimento legislativo de “reconhecimento” penal das minorias e tutela penal dos direitos fundamentais é reflexo do que Girard denomina “moderna preocupação com as vítimas”.

5.2 A MODERNA PREOCUPAÇÃO PELAS VÍTIMAS E A EXPANSÃO PENAL DO KATÉCHON

5.2.1 O CRISTIANISMO E A MODERNA PREOCUPAÇÃO PELAS VÍTIMAS

A mensagem dos Evangelhos acerca do mecanismo vitimário disseminou-se lentamente. Durante séculos, ela foi parcialmente ocultada pela leitura sacrificial promovida pela Igreja Católica Romana, que, para manter seu poder secular, também perseguiu seus “bodes expiatórios”, em especial os judeus⁸³. Essa foi a única forma de fundar uma “cultura cristã”, formar uma cultura que tem em seu gérmen o *Lógos* destruidor de todas as culturas. A Igreja Romana tentou manter sob controle esse saber cristão que poderia corroer as estruturas sociais e levar ao caos⁸⁴.

Dostoevsky descreveu com maestria o funcionamento do cristianismo sacrificial medieval. Em seu livro *Os Irmãos Karamazov*⁸⁵ há um longo poema em prosa chamado *O Grande Inquisidor*. A história nele

⁸³ GIRARD, R., OUGHOURLIAN, J.M. e LEFORT, G. *Coisas ocultas...*, p. 272.

⁸⁴ PALAVER, W. Op. cit., p. 61.

⁸⁵ DOSTOIÉVSKY, F. *Os Irmãos Karamazov*, p. 251 e seguintes.

contida se passa na Baixa Idade Média, em Sevilha, durante a jurisdição da Santa Inquisição. Narra o poema que o Grande Inquisidor, ancião de aproximadamente noventa anos, caminhava nas ruas da cidade um dia após ter mandado executar uma centena de hereges. Em seu passeio, depara-se com um homem que faz um milagre, ressuscitando uma criança pequena. Imediatamente reconhece o Cristo, que já havia sido reconhecido pelo povo em seu retorno profetizado. O velho bispo, então, manda que prendam o Messias, e o enclausura em uma das torres de seu palácio. Após um longo discurso sobre as dificuldades de conter a massa e administrar os problemas mundanos e de como Jesus, por todos aqueles séculos, não se dignou a descer dos céus para ajudar, o Inquisidor sentencia: “Amanhã, a um sinal meu, verás aquele rebanho dócil trazer carvões acesos para a fogueira a que subirás⁸⁶, por teres vindo estorvar nossa obra. Porque se alguém mereceu mais que todos a fogueira, foste Tu. Amanhã, queimar-te-ei. *Dixi*⁸⁷.”

O Grande Inquisidor representa o *Katéchon*. Suas intenções são as melhores possíveis, deseja salvar a cidade do caos e quem sabe dos linchamentos, saques e até mesmo do canibalismo⁸⁸. Mas para isso se vê obrigado a usar do mecanismo sacrificial e ocultar a “verdade”. A intuição de Dostoiévsky quanto à atuação jurisdicional da Igreja Católica por meio da Inquisição é certa. De fato, seu poder se baseou, conforme sugere o poema, em três pilares: o milagre, o mistério e a autoridade⁸⁹.

⁸⁶ Dostoiévsky capta neste ponto, de forma semelhante à descrita na Bíblia, a brusca mudança de humor de que as multidões são capazes.

⁸⁷ *Dixi* era uma expressão latina comumente utilizada para encerrar discursos, significa “tenho dito”.

⁸⁸ PALAVER, W. Op. cit., p. 61.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 63.

O milagre, do latim *miraculum*, que deriva do verbo *mirare*, "maravilhar-se", é um acontecimento sobrenatural que não encontra explicação terrena. É um evento acima de tudo místico, que vai de encontro à desmistificação promovida nos Evangelhos. O reconhecimento da ocorrência dos milagres era (como continua sendo) exclusividade da Igreja Católica, o que tinha e tem importantes implicações políticas⁹⁰. O monopólio sobre o reconhecimento dos milagres poderia resultar, como no poema de Dostoiévsky, na perseguição dos autores de milagres não reconhecidos. Outro efeito disso foi a coibição do surgimento de falsos profetas e charlatães, que poderiam causar perigosas convulsões sociais⁹¹.

O mistério também estava ligado a questões de poder, já que o monopólio sobre o ensino – e sobre um enorme fluxo de informações contidas nos textos clássicos – dava à Igreja a posição de única instituição supranacional organizada. A resistência à tradução da Bíblia para os idiomas vulgares era também uma medida de *Katéchon*, pois evitava que surgisse um grande fluxo de interpretações e debates que poderiam distorcer a doutrina oficial, ameaçando a ordem. Evitava também que a “anárquica” mensagem original dos Evangelhos fosse disseminada⁹².

A autoridade, em parte, deriva dos dois primeiros fatores, mas ia bem além disso. Como se estendia por vastos territórios, em um período em que o poder era predominantemente local, a Igreja tornou-se árbitro por excelência de disputas entre Reis e Senhores. Se o direito sobre a terra era um legado de Deus, ser excomungado fazia com que o soberano

⁹⁰ Um interessante exemplo brasileiro é o do Padre Cícero Romão, que, embora seja tido como “milagreiro” por uma grande quantidade de fiéis, por ter sido excomungado pela Igreja não pode ter milagres atribuídos a si.

⁹¹ Vide os episódios de messianismo no Brasil no fim do século XIX.

⁹² PALAVER, W. Op. cit., p. 62.

perdesse o direito à lealdade de seus vassalos (lealdade que havia surgido da partilha de terras). Essa era possivelmente a única sanção não militar temível para um rei ou um nobre feudal. No fim do século, uma questão envolvendo a nomeação dos bispos do Sacrossanto Império Romano Germânico, que ficou conhecida como *Querela das investiduras*, fez com que o papa Gregório VII excomungasse o imperador Henrique IV. Temendo os efeitos dessa excomunhão, Henrique peregrinou pelos Alpes, trajado como penitente, para implorar de joelhos, perdão ao Papa. O imperador partiu de Speyer na Renânia, até o castelo-forte papal em Canossa, onde, por três dias e três noites, permaneceu na neve, à espera do perdão de Gregório VII⁹³. Esse episódio ficou tão marcado na memória europeia, que a expressão “Ir a Canossa” tornou-se popular em diversos países e permanece viva até hoje⁹⁴.

A principal distinção entre a cultura mítico-ritual e a cultura cristã sacrificial é que nesta, possivelmente como efeito da “revelação”, está excluída a aleatoriedade na escolha da vítima. A punição do *Katéchon* cristão católico pressupõe a identificação do verdadeiro responsável pelos atos geradores do escândalo. Não são os deuses, por meio de ordálios, que apontam a responsabilidade do perseguido, mas, sim, um processo. As punições não são mais fruto de maldições, mas, sim, estruturadas pela apuração (mesmo que rudimentar) de um fato. Esse processo é conduzido pelos homens, e o acusado passa a ter direito a um paráclito, um defensor, que impede (em tese) a formação da unanimidade. Portanto o processo, desde a Idade Média, começa a ter a estrutura triangular (*Actio trio personarum*) que resiste até os dias de hoje, com acusador, defensor

⁹³ GIRARD, René. *Rematar Clausewitz*. Traduzido por Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 308.

⁹⁴ Idem.

e um juiz⁹⁵. E assim, durante muitos séculos, o ocidente cristão vive sob ordem cultural híbrida, que, ao mesmo tempo em que recebeu a mensagem evangélica da possibilidade da inocência do “bode expiatório”, utiliza desse mesmo mecanismo para manter a ordem social.

Na Idade Média, a Igreja Romana funda os primeiros hospícios, hospitais e orfanatos, em que se recebem pessoas de qualquer procedência, e inclusive pessoas que professam outras fés religiosas⁹⁶. Criou-se o embrião de uma fraternidade universal, em contraposição às fraternidades da exclusão⁹⁷. Foi nessa sociedade que se pensou, pela primeira vez, a impensável noção de “justiça social”⁹⁸. Isso provavelmente foi decorrência da doutrina cristã. Por outro lado, a Igreja continuava fazendo seus “bodes expiatórios” e promovendo perseguições. Embora formalmente fosse admitida a hipótese de que o perseguido fosse apenas vítima de um engano, na prática a “verdade” comunitária seguia prevalecendo sobre a dimensão individual. Na realidade, não se concebia a vítima inocente, os injustiçados eram sempre comparados a Jesus⁹⁹, a única vítima inocente em que se acreditava.

Somente com o Holocausto toma-se consciência da real possibilidade do mecanismo expiatório ocorrer no mundo real¹⁰⁰. É com a morte

⁹⁵ CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, *Cân.* 1723: “§1. Ao citar o réu, o juiz deve convidá-lo a constituir advogado, nos termos do cân. 1481, §1, dentro do prazo determinado pelo mesmo juiz. § 2. Se o réu não constituir advogado, o juiz, antes da contestação da lide, nomeie-lhe um, que permanecerá no cargo enquanto o réu não constituir outro.” Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici_po.pdf](http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf)

⁹⁶ GIRARD, R. *Veio a Satán caer como el relâmpago*, p. 217.

⁹⁷ MOUFFE, Chantal. *The return of the political*. Londres: Verso, 1993, p.123.

⁹⁸ GIRARD, R. Op. cit., p. 210.

⁹⁹ Um interessante exemplo disso é o quadro de Pedro Américo “Tiradentes esquartejado” de 1893, em que, em clara analogia com a crucificação de Jesus, o líder da inconfidência mineira aparece esquartejado sob uma túnica branca, sobre suportes de madeira e com uma barba longa. Ao lado de seu rosto há um crucifixo.

¹⁰⁰ GIRARD, R. *Rematar Clausewitz*, p. 296.

de seis milhões de pessoas, entre judeus, ciganos, deficientes, maçons, etc, que essa “verdade” sobre a violência salta aos olhos do mundo todo. São vítimas que a exemplo de Cristo foram para a morte como ovelhas mudas. O massacre de civis inteiramente integrados ao edifício social e a massiva participação da comunidade nesses eventos tomaram as nações (especialmente as que indiretamente colaboraram com o Holocausto) de um sentimento muito próximo ao experimentado pelos seguidores de Jesus, logo após a “Paixão”. Esse “segundo Gógota”¹⁰¹ foi o propulsor da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e da inauguração da “era das vítimas”¹⁰² ou o ápice da “moderna preocupação pelas vítimas”¹⁰³.

Em nenhum momento da história, em nenhuma outra civilização, houve, como em nossa, uma tão grande preocupação pelas vítimas¹⁰⁴. Criamos previdência para amparar os idosos, sanatórios para os doentes mentais, saúde pública universal para os enfermos (em alguns lugares em processo de universalização), orfanatos para os órfãos, ensino público, etc¹⁰⁵. Se, até a primeira metade do século XX, o prestígio de um país residia em seu poderio militar e econômico, hoje, está no respeito aos direitos humanos. Sempre que ocorre uma catástrofe da natureza, ou há uma minoria sendo massacrada – em pouco tempo algum país ou países se disponibilizam a ajudar, embora, em nenhuma outra época,

¹⁰¹ BRUCKNER, Pascal. *O complexo de culpa do ocidente*. Tradução: Carlos Pestana Nunes. Portugal: Publicações Europa-América, 2008, p. 107 e ss.

¹⁰² BRUCKNER, Pascal. *A euforia perpétua*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 79.

¹⁰³ Para Girard trata-se de “moderna” a preocupação pelas vítimas porque, segundo ele, seria essa a força que criou a modernidade e o humanismo cristão. A doutrina cristã estaria ligada à paulatina suavização da brutalidade estatal, às revoluções sociais, e o ideário democrático. A era das vítimas da segunda metade do século XX seria o fim de um longo processo que se iniciou no século XVI.

¹⁰⁴ GIRARD, R. *Veio a Satanás caer como el relâmpago*, p. 210.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 217.

ajudar nações –, ou povos necessitados foi motivo de boa reputação¹⁰⁶. Durante a Guerra dos Trinta Anos, europeus católicos e protestantes acorreram de todas as partes da Europa para dar ajuda militar a seus irmãos de fé¹⁰⁷, o mesmo espírito se verifica hoje quanto à universalização dos direitos humanos, que parece ser uma força mais globalizante até mesmo do que as quebras de barreiras econômicas¹⁰⁸.

Após 1948, as Constituições dos países europeus em reconstrução positivaram os direitos humanos como direitos fundamentais, ou seja, fundantes da ordem jurídica. Note-se que o texto da declaração é, assim como o Evangelho, redigido na perspectiva das vítimas, dos perseguidos, dos vulneráveis. Trata-se de dispositivos contramajoritários, ou seja, que se destinam a proteger o indivíduo contra o poder da multidão. A experiência da captura das democracias “acríticas”¹⁰⁹ por demagogos totalitaristas tornou evidente a necessidade de refundar valores que pudessem proteger as pessoas contra essas unanimidades violentas. A positivação dos Direitos Humanos e a sua recepção pelos ordenamentos jurídicos de boa parte dos países ocidentais transformaram a ideia de democracia. Esse regime, desde então, deixou de ser compreendido como a ditadura da maioria e tornou-se um sistema de valores (democráticos), que se dirige a proteger os indivíduos. Tais valores prestam-se a proteger as minorias em face das majorias e até mesmo proteger a maioria contra ela mesma. O regime democrático não pode mais ser visto como um meio, um instrumento para descobrir a opinião da

¹⁰⁶ Ibidem, p. 216.

¹⁰⁷ TOCQUEVILLE, Alexis. *O antigo regime e a Revolução*. Tradução de J. P. Mayer. Brasília: Editora UNB, 1982, p. 59.

¹⁰⁸ GIRARD, R. Op. cit., p. 216.

¹⁰⁹ ZAGREBELSKY, G. A Crucificação e a Democracia, p. 148,

multidão, e passou a ser meio e fim, ou seja, instrumento e objetivo do Estado¹¹⁰. E o fim das democracias após a Segunda Guerra, o novo imperativo categórico, é “que *Auschwitz* não se repita”¹¹¹!

O Brasil foi um dos signatários originais da Carta de 1948, bem como da Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem, da Convenção sobre Genocídio de 1948, das quatro Convenções de Genebra de 1949 (inclusive os dois protocolos adicionais), da Convenção sobre Refugiados de 1951, do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e do Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (ambos de 1966), da I Convenção Mundial sobre Direitos Humanos, em Teerã (1968) e da II Convenção Mundial sobre Direitos Humanos, em Viena (1993)¹¹². Apesar disso, no plano interno, esses direitos só são plenamente positivados na esfera constitucional em 1988.

Ao lermos a Constituição de 1946, por exemplo, percebemos que os direitos e garantias individuais estão previstos no capítulo II, artigo 141. O texto inicia-se com o título I: “Da organização Federal”. A Constituição de 1988, em seu artigo 1º, elege a “dignidade da pessoa humana” como fundamento do Estado Democrático de Direito. O capítulo I trata dos “direitos e garantias fundamentais”, e o II, dos “Direitos Sociais”. O Estado brasileiro passa, com essa carta política, a ser compreendido valendo-se dos direitos individuais, e não da organização política. Formalmente temos uma democracia “crítica”, embora no plano material

¹¹⁰ Ibidem, p. 133.

¹¹¹ ADORNO, Theodor. *Educação após Auschwitz*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Disponível em: <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno10.htm>. Acesso em: 02 mar. 2022.

¹¹² COELHO, Rodrigo Meirelles Gaspar. Direitos humanos na OEA e a busca pela eficácia das sentenças da Corte Interamericana. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 13, n. 1849, 24 jul. 2008. Disponível em: <<http://jus.com.br/revista/texto/11519>>. Acesso em 02 mar. 2022.

falte muito para efetivar (se é que isso é possível) os direitos fundamentais.

O artigo 5º da Constituição lista os “direitos e garantias fundamentais”, a lei do mais fraco¹¹³, institutos que preveem o *Katéchon*, a força que freia. Prevê os limites ao poder estatal, mas, mais importante que isso, seu inciso XLI institui: *a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais*. O Estado, portanto, punirá “qualquer discriminação”. Neste ponto, há, para alguns¹¹⁴, um mandado expresso de criminalização. A partir de 1988, surgiram diversas demandas por criminalização.

Aparentemente algumas minorias pretendiam a tutela penal de seus interesses como parte do reconhecimento jurídico estatal de que se consideravam credoras. Essas entidades representativas de grupos considerados “vulneráveis” constantemente cobram a punição para crimes discriminatórios contra si. Não há nada mais democrático na feição que assumiram as democracias na segunda metade do século XX.

¹¹³ FERRAJOLI, L. *Direito e Razão*, p. 270.

¹¹⁴ FELDENS, Luciano. Aproximações teóricas sobre o garantismo jurídico. In: GAUER, R. M. C. (Org.). *Criminologia e sistemas jurídicos-penais contemporâneos II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor. Educação após Auschwitz. Tradução de Wolfgang Leo Maar. [S.l.: s. n] Disponível em: < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno10.htm>>. Acesso em 02 mar. 2022.

ANSPACH, Mark. *Édipo mimético*. Traduzido por Ana Lúcia Costa. São Paulo: É Realizações, 2012.

ARISTÓTELES. *Poética*. Traduzido por Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

BARBOSA, Milton Gustavo Vasconcelos. Katéchon: o direito entre o sacrifício e o perdão. *Arquivo Jurídico*, v. 1, n. 6, p. 58-80. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/raj/article/view/3330/1902>>. Acesso em 02 Jun. 2022.

BECCARIA, Cesare. *Dos Delitos e das Penas*. Tradução de Vicente Sabino Junior. São Paulo: Editora CD, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura*. Documentos de barbárie: escritos escolhidos I. Seleção e apresentação Willi Bolle. Tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo. 1986.

BENTHAN, Jeremy. *Teoria das Penas Legais e Tratado dos Sofismas Políticos*. Leme: EDIJUR, 2002.

BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2017.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. 82ª Ed. Traduzida dos originais mediante versão dos Monges de Maredsous-Bel, com revisão do Frei João José Pedreira de Castro. São Paulo: Editora Ave Maria, 1992.

BRUCKNER, Pascal. *O complexo de culpa do ocidente*. Tradução: Carlos Pestana Nunes. Portugal: Publicações Europa-América, 2008.

BRUCKNER, Pascal. *A euforia perpétua*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cutrix, 1997.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. Traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.

COELHO, Rodrigo Meirelles Gaspar. Direitos humanos na OEA e a busca pela eficácia das sentenças da Corte Interamericana. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 13, n. 1849, 24 jul. 2008. Disponível em: <<http://jus.com.br/revista/texto/11519>>. Acesso em 02 mar. 2022.

DOSTOIÉVSKY, Fiodor. *Os Irmãos Karamazov*. Traduzido por Natália Nunes. São Paulo: Abril, 1970.

D'AVILA, Fábio Roberto. Aproximação à Teoria da Exclusiva Proteção de Bens Jurídicos no Direito Penal Contemporâneo. In: GAUER, Ruth Maria Chittó (Org.). *Criminologia e sistemas jurídicos-penais contemporâneos II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

D'AVILA, Fábio Roberto. *Ofensividade em Direito Penal: escritos sobre a teoria do crime como ofensa a bens jurídicos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

DIAS, Jorge de Figueiredo. *Direito Penal: Parte Geral*. Tomo I. 1ª Ed. brasileira. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.

FELDENS, Luciano. *Direitos Fundamentais e Direito Penal: a Constituição Penal*. 2ª Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

FELDENS, Luciano. Aproximações teóricas sobre o garantismo jurídico. In: GAUER, Ruth Maria Chittó (Org.). *Criminologia e sistemas jurídicos-penais contemporâneos II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

FERRAJOLI, LUIGI. *Direito e Razão: Teoria do Garantismo Penal*. Tradução de Ana Paulu Zomer et al. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002.

FOUCAULT, Michel de. *La Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela. Madrid: Edissa, 1980.

FOUCAULT, Michel de. In: *Foucault por ele mesmo*. Documentário. França. Direção de Philippe Calderón. 2003.

FOUCAULT, Michel de. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANCK JUNIOR, Wilson. Crise mimética e evocação de ordem: uma interpretação da filosofia juspolítica de Hegel a partir da antropologia de René Girard. Tese (Doutorado em Ciências Criminais) – Escola de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2018.

FRANCK JUNIOR, Wilson; VASCONCELOS BARBOSA, Milton Gustavo. A confissão do acusado e o fechamento do círculo de violência mimética: para além do platonismo cultural das instituições jurídicas. *Iurisprudentia*: Revista da Faculdade de Direito da Ajes, v. 1, p. 161-182, 2013. Disponível em: <<https://www.revista.ajes.edu.br/index.php/iurisprudentia/article/view/127/97>>. Acesso em: 02 mar. 2022.

FRANCK JUNIOR, Wilson. VASCONCELOS BARBOSA, Milton Gustavo. 'Do escudo de aquiles à capa do Batman: o heroísmo togado e seus riscos à democracia. *Sistema Penal & Violência* (Online), v. 05, p. 148-157, 2013. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/sistemapenaleviolencia/article/view/15247>>. Acesso em: 02 mar. 2022.

FRANCK JUNIOR, Wilson. VASCONCELOS BARBOSA, Milton Gustavo. Jó, vítima de seu povo: o mecanismo vitimário em 'A rota antiga dos homens perversos', de René Girard (Resenha). *Revista Liberdades*, v. 17, p. 141-148, 2014. Disponível em: <<https://www.ibccrim.org.br/publicacoes/redirecionaLeituraPDF/7401>>. Acesso em: 02 mar. 2022.

FRANCK JUNIOR, Wilson. VASCONCELOS BARBOSA, Milton Gustavo. Satanás e a fundação do mundo: Sobre a antropologia bíblica de René Girard (Resenha). *Sistema penal & violência*, v. 4, p. 232-240, 2012. Disponível em: <<https://revistas.eletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/sistemapenaleviolencia/article/view/11677>>. Acesso em: 02 mar. 2022.

FURTADO, Letícia de Souza; FRANCK JUNIOR, Wilson. O Linchamento de Guarujá e a violência mimética de René Girard. *Iurisprudentia*: Revista da Faculdade de Direito da Ajes - MT, v. 3, p. 107-134, 2014. Disponível em: <<http://www.revista.ajes.edu.br/index.php/iurisprudentia/article/view/156/122#>>> Acesso em: 02 mar. 2022.

GARRELS, Scott R. Imitation, mirror neurons, and mimetic desire: convergence between the mimetic theory of René Girard and empirical research on imitation. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, v. 12-13, p. 47-86, 2006.

- GARRETT, Brandon L. The substance of false confessions. *Stanford Law Review*, v. 62, n 4, abril, 2010. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40649624>>. Acesso em 12 Jul. 2022.
- GIRARD, René. *Aquele por quem o escândalo vem*. Tradução de Carlos Nougé. São Paulo: Realizações, 2011.
- GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Tradução de Tiago Risi. São Paulo: Paulus, 2009.
- GIRARD, René. *A violência e o Sagrado*. Traduzido por Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde: recherches avec Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, Paris: Grasset, 1978.
- GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*. Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: É realizações, 2011.
- GIRARD, René. *La violence et le sacré*, Pais: Grasset, 1972.
- GIRARD, René. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982.
- GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris: Grasset, 1961.
- GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- GIRARD, René. *O Sacrifício*. Tradução de Margarida Maria Garcia Lamelo. São Paulo: Realizações, 2011.
- GIRARD, René. *Rematar Clausewitz*. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011.
- GIRARD, René. *Vejo a Satã cair como el relâmpago*. 1. ed. Tradução de Francisco Díez del Corral. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.
- GIRARD, René; OUGHOURLIAN, Jean-Michel; e LEFORT, Guy. *Coisas ocultas desde de a fundação do mundo*. Traduzido por Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

HOBBS, Thomas de Malmesbury. *De cive*. [Sl.: s.n.]. Disponível em: <<http://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A86417.0001.001?view=toc>>. Acesso em 02 mar. 2022.

KAUFMANN, Arthur. *Filosofia do Direito*. Trad. António Ulisses Cortês. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

MOUFFE, Chantal. *The return of the political*. Londres: Verso, 1993.

ORTEGA y GASSEY, José. *Meditações do Quixote*. Tradução de Gilberto de Mello Kujawsky. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.

PALAUER, Wolfgang. Hobbes and the *Katéchon*: the secularization of sacrificial Christianity. *Contagion*. Innsbruck, vol. 02, Primavera – 1994. Disponível em: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/contagion/contagion2/contagion02_palaver.pdf>. Acesso em 02 mar. 2022.

PROPP, Vladimir. *Morphology of the folk tale*. Tradução para o inglês de Lawrence Scott. Bloomington: Indiana University, 1968.

REIK, Theodor. *The compulsion to confess*. 3.ed. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1959.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *Cristianismo a Religião do Homem*. Bauru: EDUSC, 2003.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Traduzido por Agostinho da Silva. São Paulo: Minha, 1988.

TOCQUEVILLE, Alexis. *O antigo regime e a Revolução*. Traduzido por J. P. Mayer. Brasília: Editora UNB, 1982.

TOCQUEVILLE, Alexis. *Lembranças de 1848: as jornadas revolucionárias em Paris*. Traduzido por Modesto Florenzano. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VASCONCELOS BARBOSA, Milton Gustavo; FRANCK, Wilson. Direito penal e preocupação pelas vítimas. A renovação dos princípios de ofensividade e proteção de bens jurídicos após a experiência do totalitarismo. *Iurisprudentia: Revista da Faculdade de Direito da Ajes*, v. 02, p. 47-58, 2013. Disponível em: <<https://www.revista.ajes.edu.br/index.php/iurisprudentia/article/download/116/86>>. Acesso em: 02 mar. 2022.

VATICANO. *Código de Direito Canônico*: Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf>. Acesso em 03 mar. 2022.

WOOD, Amy Louise. *Lynching and spectacle*. Charlotte, NC: The University of North Carolina Press, 2009.

ZAGREBELSKY, Gustavo. *A Crucificação e a Democracia*. Tradução de Monica Sanctis Viana. São Paulo: Saraiva, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. On Divine Self-Limitation and Revolutionary Love. In: *Journal of Philosophy and Scripture*. Villanova University, Fall 2004, Vol. 1, 2^a ed.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org