

Arcontes

Estudos em história e Antropologia
do Direito

Wilson Franck Junior | Francisca Cecília de
Carvalho Moura Fé |
(Orgs.)

Volume I



EdUESPI

Wilson Franck Junior
Francisca Cecília de Carvalho Moura Fé
(Orgs)

ARCONTES

*Estudos em História e Antropologia do
Direito*



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ – UESPI

Evandro Alberto de Sousa
Reitor

Jesus Antônio de Carvalho Abreu
Vice-Reitor

Paulo Henrique da Costa Pinheiro
Pró-Reitor de Ensino de Graduação

Mônica Maria Feitosa Braga Gentil
Pró-Reitora Adj. de Ensino de Graduação

Raurys Alencar de Oliveira
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Fábia de Kássia Mendes Viana Buenos Aires
Pró-Reitora de Administração

Rosineide Candeia de Araújo
Pró-Reitora Adj. de Administração

Lucídio Beserra Primo
Pró-Reitor de Planejamento e Finanças

Joseane de Carvalho Leão
Pró-Reitora Adj. de Planejamento e Finanças

Ivoneide Pereira de Alencar
Pró-Reitora de Extensão, Assuntos Estudantis e Comunitários

Marcelo de Sousa Neto
Editor da Universidade Estadual do Piauí



GOVERNO DO ESTADO DO PIAUÍ
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ - UESPI



Maria Regina Sousa **Governadora do Estado**
Evandro Alberto de Sousa **Reitor**
Jesus Antônio de Carvalho Abreu **Vice-Reitor**

Conselho Editorial EdUESPI

Marcelo de Sousa Neto **Presidente**
Algemira de Macedo Mendes **Universidade Estadual do Piauí**
Antonia Valtéria Melo Alvarenga **Academia de Ciências do Piauí**
Antonio Luiz Martins Maia Filho **Universidade Estadual do Piauí**
Artemária Coêlho de Andrade **Universidade Estadual do Piauí**
Cláudia Cristina da Silva Fontineles **Universidade Federal do Piauí**
Fábio José Vieira **Universidade Estadual do Piauí**
Hermógenes Almeida de Santana Junior **Universidade Estadual do Piauí**
Laécio Santos Cavalcante **Universidade Estadual do Piauí**
Maria do Socorro Rios Magalhães **Academia Piauiense de Letras**
Nelson Nery Costa **Conselho Estadual de Cultura do Piauí**
Orlando Maurício de Carvalho Berti **Universidade Estadual do Piauí**
Paula Guerra Tavares **Universidade do Porto - Portugal**
Raimunda Maria da Cunha Ribeiro **Universidade Estadual do Piauí**

Marcelo de Sousa Neto **Editor**
Wilson Franck Junior **Capa**
Wilson Franck Junior **Diagramação**
Editora e Gráfica UESPI **E-book**

A668 Arcontes [recurso eletrônico]: estudos em história e antropologia do direito / Wilson Franck Júnior, Francisca Cecília de Carvalho Moura Fé, organizadores. – Teresina: EdUESPI, 2022.
E-book.

ISBN: 978-65-88108-75-8

1. Antropologia Jurídica. 2. História do Direito. 3. Criminologia. 4. Filosofia do Direito. 5. Interdisciplinaridade. I. Franck Júnior, Wilson. II. Fé, Francisca Cecília de Carvalho Moura. III. Título.

CDD: 340.1

Ficha Catalográfica elaborada pelo Serviço de Catalogação da Universidade Estadual do Piauí - UESPI
Nayla Kedma de Carvalho Santos (Bibliotecária) CRB 3a Região / 1188

Editora da Universidade Estadual do Piauí - EdUESPI
Rua João Cabral • n. 2231 • Bairro Pirajá • Teresina-PI
Todos os Direitos Reservados

Prefácio

Esta obra é o resultado da compilação da produção acadêmica e científica dos membros do *Arcontes: grupo de pesquisa em Antropologia Jurídica e História do Direito*, idealizado e liderado por professores do curso de Direito da Universidade Estadual do Piauí e em plena atividade desde o ano de 2020.

Ora reunidos, os trabalhos orbitam em torno de disciplinas propedêuticas da Ciência Jurídica, dialogando com temas da antropologia, história e filosofia política, em nítido compromisso com a natureza interdisciplinar do Grupo de Pesquisa, que, ao longo de seus encontros, promoveu discussões sobre autores como René Girard, Fustel de Coulange, Platão, Hegel e Karl Popper, além de temas como o Direito Romano, Direito Penal, violência urbana, sistema prisional e sua governança, dentre outros.

Convidamos ao Professor Dr. Alexandre Bacelar Marques, da Universidade Federal do Piauí, para inaugurar a obra com um artigo de sua autoria, apresentando criticamente o pensamento de René Girard, um dos teóricos mais estudados pelos integrantes do grupo. Com muita propriedade, MARQUES situa a teoria mimética, de Girard, no quadro do pensamento crítico iluminista, mas, paradoxalmente, expõe suas raízes cristãs, que aparentemente contrariariam, segundo o senso comum contemporâneo, o espírito científico das ciências sociais.

Quanto aos demais trabalhos, GADELHA e FRANCK JUNIOR discutem o tema do linchamento no Direito Romano do período antigo, analisando o artigo 9º da Tábua III das Leis das XII Tábuas. A ideia dos autores é ampliar a visão tradicional sobre o linchamento, compreendendo a institucionalização de sua prática no Direito Romano e sua função no contexto de formação da cultura jurídica do período antigo.

Por sua vez, VASCONCELO BARBOSA e FEITOSA NETO tratam da concepção política de Justiça em John Rawls

comparando-a com as teses de Dom Félix Sarda y Salvany. A hipótese defendida é a de que as normas que precedem os atuais Estados Democráticos de Direito, para os quais fala a teoria rawlsiana, estariam desde sua fundação imersos em uma espécie de doutrina moral abrangente secularizada.

Interpretando a *Filosofia do Direito*, de Hegel, FRANCK JUNIOR promove uma análise da teoria hegeliana do Estado, especialmente quanto ao tema econômico da sociedade comercial. A hipótese é a de que a economia de mercado desempenha uma função paradoxal de “conter” a violência, tanto porque estimula a competição e rivalidade interindividual quanto porque promove a cooperação social e o compartilhamento e multiplicação de habilidades, técnicas e bens.

Por fim, COSTA DA SILVA, FRANCK BRANDÃO e MOURA FÉ analisam um caso de linchamento ocorrido na capital mineira, Belo Horizonte, em 2021, que vitimou um idoso falsamente acusado de pedofilia. Como forma de compreender a dinâmica dos acontecimentos que levaram a esse resultado trágico, as autoras utilizam-se da teoria dos “estereótipos persecutórios”, formulada por René Girard, concluindo que o caso pode ser lido como uma versão contemporânea e dessacralizada de um mecanismo de bode expiatório.

Dito isso, gostaríamos de agradecer à EdUESPI pela publicação desta obra, primeira de outras que pretendemos produzir, e com a qual esperamos, sinceramente, poder de algum modo contribuir para a produção e difusão do conhecimento e da pesquisa jurídica interdisciplinar no âmbito da Universidade Estadual do Piauí.

Wilson Franck Junior
Parnaíba, 2022.

SUMÁRIO

Prefácio _____	3
René Girard e o remate das ciências sociais _____ <i>Alexandre Bacelar Marques</i>	7
A regulação do linchamento no Direito romano antigo: um estudo jurídico-antropológico do artigo 9º da tábua III das Leis das XII Tábuas _____ <i>José Willy Gomes Gadelha e Wilson Franck Junior</i>	17
Liberalismo político e atividade legislativa: entre a justiça política de John Rawls e a limitação moral de Sarda y Salvany _____ <i>Milton Gustavo Vasconcelos Barbosa e Leonardo José Feitosa Neto</i>	33
A função do mercado e da sociedade comercial na Filosofia do Direito de Hegel: uma interpretação à luz da teoria mimética de René Girard _____ <i>Wilson Franck Junior</i>	51
A teoria do bode expiatório de René Girard e a falsa acusação de pedofilia que resultou no linchamento de idoso em Belo Horizonte _____ <i>Maria Eduarda Costa da Silva, Juliana Franck Brandão e Francisca Cecília de Carvalho Moura Fé</i>	71

APRESENTAÇÃO

RENÉ GIRARD E O REMATE DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Alexandre Bacelar Marques¹

Existem duas maneiras de apresentar uma matéria. A primeira é apresentá-la inteira em um sistema organizado de noções, um *tratado*. O tratado é o gênero tradicional de expressão da ciência jurídica, que deriva da própria natureza do direito e estará em uso enquanto houver direito tal como o concebemos. A segunda é a forma da *dissertação* ou do *ensaio*, gêneros exploratórios que servem menos a apresentar uma matéria de modo compreensivo e ordenado que a expandir o seu raio de incidência.

Se o tratado é o gênero próprio do direito, o ensaio é o gênero próprio das ciências sociais, o que melhor adequa-se a sua natureza. O direito é um discurso da ordem, que tende a conhecer seus limites e limitar as matérias jurídicas; as ciências sociais são o discurso de uma revolução. Não é uma coincidência que sua ascensão à posição de língua franca da autoridade letrada no exato período em que o mito da Revolução se tornou o mito político dominante da política mundial, e que seu domínio seja mais forte justamente onde a revolução seja mais consumada em termos políticos. Um discurso da ordem tende a restringir-se aos limites de sua autoridade. Um discurso revolucionário e expandi-lo. Como os exércitos de Napoleão, o discurso sociológico tende a trazer para seus domínios tudo quanto se pensava pertencia a outros, sobre o pretexto de liberá-los. É assim que temos a sociologia

¹ Doutor em Ciência Política Instituto de Estudos Sociais e Políticos da UERJ. Professor na Universidade Federal do Piauí.

econômica, a sociologia da literatura, da política, do direito, disciplinas distintas quanto ao objeto mas iguais quanto a seu propósito de descaracterizá-lo. Para tal projeto, o tratado é um gênero de expressão artificial.

Nada mais apropriado, pois, que os autores do presente livro tenham resolvido apresentar suas análises de antropologia jurídica, tomando como teoria de base as teses antropológicas de René Girard, na forma de ensaios exploratórios, recolhidos numa obra coletiva de artigos e trabalhos de autoria de membros do “Arcontes: grupo de pesquisa em Antropologia e História do Direito”, desenvolvido na Universidade Estadual do Piauí – UESPI.

Um compêndio da antropologia jurídica implícita nas teses de Girard seria talvez útil para a divulgação das ideias do autor no Brasil mas menos fiel ao espírito da teoria mimética. Pois Girard não apenas é um cientista social, mas o último representante da grande tradição do pensamento social francês, que vai do século XVIII à primeira metade do século XX, de Rousseau até Mauss. Ao contrário das celebridades parisienses dos anos sessenta, ele se conservou fiel a seu espírito revolucionário iluminista e a seu estilo intelectual. Com a *nochalance* e gentileza de espírito dos grandes intelectuais franceses de todos os tempos, ele deduz, com base em um número apenas suficiente de fontes, o que seria a lógica de um mecanismo psicossocial implícito nas instituições humanas, apresenta os princípios de seu funcionamento e aponta sua presença na história universal. A seus continuadores, cabe tomar posse do novo instrumento interpretativo e confirmar seu poder de penetração aplicando a novos objetos, mantendo a marcha do processo do contínuo experimento.

É o que os autores fazem. Como o horizonte do mecanismo é muito geral, o número de possíveis novos objetos é virtualmente infinito. É o que explica que no mesmo livro possa haver estudos igualmente bem conduzidos sobre a função dos linchamentos no antigo Direito Romano, a finalidade ética

mercado na filosofia jurídico-política de Hegel, ou a crítica ao liberalismo político de John Rawls com base nos escritos de Sarda y Salvay.

Fizeram-no bem feito? O bom uso da heurística girardiana resulta tanto numa apreensão nova (as vezes definitiva) de cada tema tratado como na descoberta de relações insuspeitadas entre fenômenos sociais que julgávamos independentes. As duas coisas acontecem com os estudos desenvolvidos nesta obra. Seu abuso, por outro lado, patenteia-se não tanto pelo inevitável diletantismo que a própria simplicidade do modelo facilita que pelo automatismo as vezes furioso com que os girardianos se acometem tentar abrir todas as portas com a chave da teoria mimética. Este não ocorre nunca.

Tentemos, ao fim desta viagem de exploração, caracterizar retoricamente o discurso girardiano no leito do qual os ensaios que acabamos de ler se movem, indicando brevemente em que consiste este caráter revolucionário do pensamento girardiano, que distingue a teoria mimética das ciências da ordem, como o direito e a teologia e a aproxima das ciências sociais que vieram a substituí-los nos séculos XVIII e XVIII. Depois, o que o distingue destas últimas.

Chamar de revolucionárias – em sentido político, não apenas científico – às ideias deste pensador católico pouco preocupado das guerras culturais de seu tempo parece a princípio um disparate. Mas apenas por que uma reflexão sobre o girardianismo como discurso é normalmente descuradas pelos seus entusiastas, justificadamente mais preocupados em aprofundar e expandir o uso de suas categorias que em estudá-las retoricamente. Uma das razões para isto é o perfil do próprio Girard, pensador idiossincrático, difícil de categorizar. Típico homem de letras francês afeito às grandes sínteses que fez carreira nos EUA, crítico literário convertido em um *armchair anthropologist*, estudioso da ciência das religiões e, ao mesmo tempo, defensor da superioridade de uma religião em particular, que desdenhava a filosofia e preferia

reportar a origem de suas ideias a romancistas antes que a outros pensadores. E que, além disso, em vez da prosa empolada da sociologia da segunda metade do século XX, escrevia com a ligeireza aristocrática dos pensadores do século XVIII. Isso, porém, não é desculpa para que seus intérpretes se abstenham desta ordem de considerações.

À medida que a eficácia da heurística girardiana se afirma perante o público, impõem-se uma melhor descrição de seu significado como pensamento político, sob pena de sua mensagem ser desperdiçada, e com ela, inclusive os próprios resultados objetivos obtidos pelos seus discípulos.

Apontar o que a teoria mimética tem de revolucionário, o que a iguala seu discurso ao das ciências sociais e o distingue das ciências da ordem não é difícil. Como aquelas, Girard procura mostrar que o fundamento das instituições humanas é, essencialmente ilusório. Que aquilo em nome de que os reis, presidentes e parlamentos se fazem obedecidos é um mito criado pela própria sociedade. A própria solidariedade social horizontal a partir da qual o poder político se erige funda-se sobre elaborações do espírito humano a que são atribuídas características divinas. Visto por este lado apenas, a teoria mimética é indistinguível, quanto a seu significado político profundo, da tradição iluminista. O ideal de uma e outra é um “discurso servidão voluntária”, um desmascaramento dos mitos sobre os quais se funda a obediência às instituições.

Dizer em que elas se diferenciam é um pouco mais difícil. Podemos tentar apontá-lo em poucas palavras, respondendo a uma simples pergunta. Qual é o tema da teoria mimética? Sobre o que versam as hipóteses levantadas por Girard ao longo de sua obra?

À primeira vista, a resposta parece óbvia. O tema da antropologia girardiana é o mesmo da de Durkheim: a relação entre o religioso e a ordem social. Especificamente, para citar palavras que constam nos títulos, suas obras tratam da *violência*, do *sagrado*, do *sacrifício*, do *desejo*, do *mito*. O problema com essa resposta, como

com todas as obviedades, é que ela esconde à medida que revela. Pois se o tema é o mesmo dos clássicos da tradição sociológica, o sentido é oposto. Cada uma destas palavras é usada com uma conotação particularmente girardiana que é uma espécie de versão cauterizada do sentido do dicionário. No seu modo de conotar é que iremos encontrar a chave para uma correta caracterização retórica do girardianismo.

O primeiro a se notar é que, os termos da linguagem giradiana não são, propriamente falando, conceitos. O que Girard chama de *sagrado* não é a noção de sagrado definida de um modo mais essencial. Ele não pretende oferecer uma definição mais precisa do sagrado de acordo com seu sistema filosófico (coisa que ele, aliás, não possui). Tampouco trata-se de um jargão, pois não é o caso que ele substitua as palavras comuns por outras com um sentido técnico.

O *sagrado* girardiano é o mesmo sagrado do dicionário, *com a diferença de que ele deixa de sê-lo para o leitor a medida que se lê a exposição*. O *sacrifício* de que Girard fala deixa de ser um sacrifício à medida que se entende o que ele tem a dizer sobre o sacrifício – e somente assim, e somente para quem passa pelo processo. O *desejo* deixa, para o leitor, de ser desejo quando passa a ser visto como causado por uma imitação. E assim por diante. Entender a ciência giradiana é passar por essa revelação psicológica. Para que ela funcione, ele precisa partir do sentido comum das palavras, pois para que o leitor possa ser levado a ver o desejo, o sacrifício, o sagrado, o mito, sob a forma cauterizada com que Girard os revela, ele precisa primeiro tê-los reconhecido como tais.

Pelas regras desse procedimento, o religioso (e derivado dele, o jurídico) não é suprimido pela ciência que o ilumina. Não é a intenção da teoria mimética declarar publicamente que nada é sagrado, que os sacrifícios são assassinatos e que o desejo é uma ilusão. Se o sagrado, o desejo e o sacrifício forem o que ela diz que são, seu encanto não pode ser quebrado com uma declaração em nome da autoridade da ciência, apenas com outro sagrado, outro

tipo de desejo, outro sacrifício. E Girard não se abstém de dizer quais estes são: a interpretação que deles oferece o Evangelho.

Isto é assim por que o religioso, para Girard não é uma *crença*, mas uma *perspectiva*, o ponto de vista de quem está sob o efeito de uma certa persuasão. Uma crença é uma interpretação do que é percebido, a qual pode se revelar verdadeira ou falsa. Uma perspectiva é uma *ilusión* no sentido caracteristicamente espanhol da palavra, que é o oposto do sentido nos outros idiomas: não uma crença equivocada, mas uma antecipação que projeta uma luz sobre o que é percebido; que não o nega nem confirma os dados dos sentidos mas antes o ornamentam tornando mais assimiláveis. Entramos e saímos da *ilusión* como quem entra e sai do teatro. Graças a ela nos encantamos e desencantamos da realidade, mas não propriamente acreditamos nela. Grosso modo, é assim que funcionam os ritos sacrificiais nas sociedades primitivas. A multidão não se lança sobre uma vítima sacrificial por que acredita que ela é culpada; ela acredita que ela é culpada por que se lança sobre ela. A *méconnaissance* de que fala Girard, o “desconhecimento” que é necessário para que um rito se realize de maneira eficaz não é uma crença falsa; é um “não dar-se conta”, um desrespeito para com certos aspectos da realidade que, levados em conta, aniquilariam o lance psicológico da conduta. Exatamente como acontece no teatro e na *ilusión* amorosa.

O método girardiano é o exato oposto das aspas mentais que as ciências sociais apõem aos fenômenos de que tratam. Referir-se ao sagrado como “sagrado” ou ao sacrifício como “sacrifício” como fazem estas últimas é afirmar, *desde o princípio*, o que Girard só permite ao leitor afirmar no *final* da leitura. O que muda completamente a natureza do esclarecimento que é oferecido. No primeiro caso temos uma condição; no segundo um efeito. As aspas das ciências sociais são as aspas que o agnosticismo iluminista coloca na noção de Deus, Bem, Justiça. Em aparência, elas colocam entre parêntese a existência das noções e assumem uma neutralidade científica com relação a elas. Na verdade, as

negam. Pois as realidades a que essas noções se referem não podem ser percebidas *depois*. Elas são o *primeiro* a se perceber, a condição para se que perceba as outras. Colocar a noção de justo entre parênteses para informar que é o justo “visto por alguém” é o mesmo que negar que a justiça exista. O justo que só o é por que alguém o entende como tal não é o justo em que pensamos quando dizemos que alguém é “justo”. O mesmo vale para a noção de Deus. O agnóstico ou déista – dizia o Visconde De Bonald – é alguém que morreu antes de tornar-se ateu. As ciências sociais pretendem-se *neutras* mas na verdade são *ateias*. Se negam, por princípio, a auto interpretação das religiões é por que rivalizam com elas. Negar que Deus seja Deus é afirmar-se como um. Quando interpretam os textos do passado, rejeitam, por princípio, aquilo que eles têm de superficial e evidente em favor do que está oculto. Procuram desmascará-los, mostrar que não sabem do que falam, afirmar sua posição superior.

Porque são ateias que as ciências sociais são politicamente revolucionárias, e não porque proponham programas revolucionários. A Revolução, como acontecimento político fundamental, não consiste em substituir um governo injusto por um justo mas em negar que exista algo como um governo justo. O que implica revolucionar permanentemente qualquer forma de governo existente através da corrosão dos fundamentos espirituais da obediência. É este o significado político das ciências sociais, independentemente de seu conteúdo ideológico (que nada, aliás, impede que seja conservador, como o foi a parte principal da sociologia alemã do séc. XIX). Uma revolução não decorre da disputa entre dois adversários pelo poder. Isto é seria uma guerra civil. Uma revolução decorre da disputa entre o poder virtual dos letrados contra o poder real dos homens de Estado, sejam estes quem forem, e professarem que ideologia professarem.

Quando Girard mostra que o desejo deriva de uma imitação, o sacrifício de um assassinato original, o sagrado da violência e o cristianismo do sacrifício, ele não está dizendo, como

fazem as ciências sociais, que o desejo romântico não é, de fato, desejo; que os sacrifícios da religião primitiva não são verdadeiros sacrifícios. Ou que a religião cristã é, na verdade, uma religião sacrificial. O desejo não deixa de ser, estritamente, desejo, por derivar de uma imitação. Nem o sacrifício, por ser também um assassinato.

Não por acaso, o método hermenêutico giradiano almeja o oposto do método moderno. Nem se poderia dizer ela é propriamente uma hermenêutica, tal é sua inclinação a atender ao que está explícito nos textos, a evitar interpretar. No tratamento dos textos literários, ele não incorre nem com veneração fictícia pressuposta pela interpretação formalista nem nos enternecimentos da leitura impressionista, nem no pedantismo da interpretação sociológica. Trata-se, em última instância, de um comparatismo quase ingênuo que se interessa menos pelo que os textos encerram do que pelas realidades que eles, junto com outros, aludem. Girard oferece uma típica leitura histórica da literatura, com a particularidade de que a história em questão não é a de um momento e um lugar em específico, mas a da humanidade desde o princípio dos tempos. Horizonte que permite que, por exemplo, romances do século XIX sejam tratados como documentos que fornecem pistas para a história da hominização. Ao contrário do que dizem alguns críticos, seu procedimento não consiste – como poderia? – em uma subestimação. Ora, trata-se, justamente do oposto. Se Girard é circunspecto na hora de desvendar intencionalidades ocultas, é por que leva os textos mais sério do que qualquer um dos seus pares. Enquanto os teóricos de sua geração – que praticavam uma teoria literária que se via como uma ciência social, recorde-se – tratavam os textos estudados como documentos exclusivamente literários, ou exclusivamente sociais, Girard procurava elevá-los da condição de documentos meramente literários, que jazem à espera do intérprete que revelá-los-á o sentido oculto à condição de verdadeiros documentos de sabedoria, cuja autoridade é maior que a daquele que fala em seu nome.

O programa girardiano é um programa iluminista. Nos passos da grande tradição do pensamento social francês, ele denuncia o caráter fictício dos princípios religiosos da ordem política. Mas também não se pode perder de vista o que o distingue desta tradição: para os precursores da moderna ciência social, o religioso era principalmente o cristão. Sua ciência do religioso foi concebida como uma rival da teologia cristã (e da metafísica clássica na qual ela se apoiava). E sua revolução foi conduzida contra uma monarquia que vindicava, desde a revogação do Édito de Nantes por Luís XIV, uma legitimidade religiosa. Para Girard, a verdadeira crítica ao religioso é o próprio cristianismo. Para criticar verdadeiramente os ritos, os mitos e os sacrifícios, é preciso converter-se. O problema da crítica iluminista ao religioso não é que ela seja atea, mas que não seja lúcida o suficiente. Por não ser uma crítica de convertidos, ela continua a perpetrar assassinatos chamando-os de sacrifícios; e mais não consegue que substituir antigos mitos por novos.

Não quer dizer isso que o bom emprego da heurística proposta pela teoria mimética dependa da conversão pessoal. Ela é um instrumento científico que vale por si mesmo. Dizer o oposto seria negar a complementaridade entre faculdade da fé e a da razão, que, para serem complementares, precisam, antes, ser distintas. Porém, isso não quer dizer que a ciência girardiana seja neutra. Como a crítica do religioso das ciências sociais também não é. Mas, para além das verdades objetivas que o emprego de seu método possa revelar acerca de seu objeto de estudo, uma ciência social é também um fenômeno social; as ciências do religioso são também uma espécie de teologia. Como toda teologia, são uma elaboração intelectual posterior dos princípios de uma fé que a precede. Vale para o girardianismo como para as ciências do religioso que ele procura subverter o que vale para qualquer sistema teológico: sua autoridade perdurará enquanto perdurar a fé dos que a sustêm. E como dizem coisas opostas, podemos dizer que, no final, apenas um sobreviverá.

Orgs: FRANCK JUNIOR, W. MOURA FÉ, F. C. C.

***A REGULAÇÃO DO LINCHAMENTO NO DIREITO
ROMANO ANTIGO: UM ESTUDO JURÍDICO-
ANTROPOLÓGICO DO ARTIGO 9º DA TÁBUA III
DAS LEIS DAS XII TÁBUAS***

THE REGULATION OF LYNCHING IN ANCIENT ROMAN
LAW: A JURIDICAL-ANTHROPOLOGICAL STUDY OF
ARTICLE 9 OF TABLE III OF THE LAWS OF XII TABLES

José Willy Gomes Gadelha²

Wilson Franck Junior³

RESUMO: Versa o presente artigo sobre a regulação do linchamento no Direito Romano do período antigo, em especial sobre o artigo 9º da Tábua III das Leis das XII Tábuas. A partir de uma metodologia de análise qualitativa, revisão bibliográfica e interpretação textual, os autores objetivam ampliar a visão tradicional sobre o linchamento, compreendendo a institucionalização de sua prática no Direito Romano e sua função no contexto de formação da cultura jurídica do período antigo. A hipótese de trabalho é a de que o artigo 9º da Tábua III das Leis das XII Tábuas apresenta, historicamente, uma forma de punição intermediária entre a linchamento popular extralegal e a pena criminal prevista em lei. Do ponto de vista jurídico-antropológico, a comprovação da hipótese permitiria concluir a ideia de que a pena praticada na antiguidade é uma evolução do controle social informal da violência.

PALAVRAS-CHAVE: Linchamento; Direito Romano; XII Tábuas; Pena criminal

² Graduando em Direito pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI). E-mail: josegadelha@aluno.uespi.br

³ Doutor em Ciências Criminais (PUCRS). Professor universitário, Coordenador do Curso de Direito da Faculdade de Ensino Superior de Florianópolis (FAESF), advogado. Pesquisador junto ao "Arcontes: Grupo de Pesquisa em Antropologia e História do Direito" (UESPI). E-mail: wilsonfranckjunior@gmail.com

ABSTRACT: The following paper is about the lynching regulation in Roman law in Ancient Era, especially in what comes about the article 9 of Table III from Twelve Tables. Making use of a methodology based in qualitative analysis, literature review and interpretation, the author aims to expand the traditional view about lynching, understanding the institutionalization of their practice in Roman Law and its function in the legal culture in Ancient Era. The working hypothesis is that the article 9 of Table III of Twelve Tables presents, in a historical context, an intermediate form of punishment between extralegal collective lynching and criminal penalty provided by law. From a legal-anthropological point of view, the proof of the hypothesis would allow us to conclude the idea that the penalty practiced in antiquity is an evolution of informal social control of violence.

KEYWORDS: Lynching; Roman Law; Twelve Tables; Criminal Penalty.

INTRODUÇÃO

Na introdução da obra “Global Lynching and Collective Violence”, Michael J. Pfeifer afirma que “the word lynching is most likely American in origin but the practice of lynching, defined by scholars as extralegal group assault and/or murder motivated by social control concerns, can be found in many global cultures and eras.”⁴

Consideramos que essa definição tradicional é insuficiente. O linchamento não pode ser descrito ou conceituado meramente como o ato de violência extralegal. No antigo Direito romano, por exemplo, a prática era permitida por lei, havendo boas razões para se especular como a própria pena criminal finca suas raízes no justicamento popular.

⁴ PFEIFER, Michael J. (Ed.). *Global Lynching and Collective Violence: Volume 2: The Americas and Europe*. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press, 2017.

Portanto, a partir de uma Metodologia de análise qualitativa, revisão bibliográfica e interpretação textual, este artigo tem por objetivo ampliar a visão tradicional sobre o linchamento, compreendendo a institucionalização de sua prática no Direito Romano e sua função no contexto de formação da cultura jurídica do período antigo.

Para tanto, apresentaremos uma introdução histórico-contextual da Leis das doze Tábuas para, num segundo momento, expormos a relação entre linchamento, pena e sacrifício.

1 A CRIAÇÃO DAS LEIS DAS XII TÁBUAS

A Lei das XII Tábuas, segundo o historiador John Gilissen, não pode ser considerada um conjunto de leis no sentido moderno do termo, mas “uma redução a escrito de costumes, sob a forma de fórmulas lapidares” cuja finalidade era a resolução de “um certo número de conflitos entre plebeus e patrícios”. Porém, apesar de seu texto ser acessível a todos os cidadãos de Roma, “sua interpretação permaneceu secreta, porque confiada aos pontífices.”⁵.

A Lei das XII Tábuas servia a um propósito de pacificação social – resolvia os conflitos de esfera civil existente entre os cidadãos romanos, especialmente se fossem de classes dissonantes, como era o caso de patrícios e plebeus -, mas, para além disso, conforme se perceberá no decorrer deste estudo, servia também ao propósito de punir determinados crimes e estabelecer uma gama de normas processuais.

A lei tabular está situada historicamente em um estágio intermediário de evolução do direito: sai-se aos poucos do direito sagrado, marcado pela presença da vingança privada e pela homogeneidade entre questões jurídicas e religiosas, para se chegar

⁵ GILLISEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1995, p. 87.

ao direito mais ou menos laico, que previa sanções seculares e estabelecia limites para a atuação dos magistrados, embora não estivesse totalmente livre de traços religiosos.

Não faz parte da preocupação principal desse estudo uma investigação histórica aprofundada no que diz respeito ao contexto em que se deu o processo de instituição da Lei das XII Tábuas. Entretanto, existem fatores aos quais deve-se dar uma atenção especial com vistas a se entender a finalidade de alguns institutos estabelecidos pela legislação.

Conforme Madeira, a República romana foi fundada como uma reação ao domínio monárquico estabelecido após a invasão etrusca em Roma, sendo sustentada por uma constituição tripartida, composta pelas Magistraturas, Senado e Comícios. A participação política na República é quase exclusivamente reservada aos patrícios: “o direito”, acrescenta a autora, era “mantido em segredo”, sendo de “conhecimento exclusivo dos pontífices, também eles patrícios.”⁶. Portanto, os plebeus além de não terem participação efetiva nas questões políticas do novo governo, ainda não tinham a menor noção do direito que lhes era devido, ficando à mercê das arbitrariedades dos pontífices, que eram todos patrícios.

Como uma resposta a essa situação, nos esclarece a autora que os plebeus iniciaram movimentos que visavam uma série de reivindicações econômicas, sociais, políticas e jurídicas. Entre elas podemos destacar a igualdade jurídica entre as classes, participação política no Senado e a “certeza do direito a ser-lhes aplicado”⁷. Com isso, os plebeus fundam o Tribunato da Plebe. Inicialmente eram dois os tribunos eleitos anualmente pelos plebeus no *concilia plebis*. Eles eram dotados de poderes extraordinários que tinham por finalidade a proteção dos interesses da classe. Um desses

⁶ MADEIRA, Eliane Maria Agati. A Lei das XII Tábuas. *Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo*, v.13, 2007, p. 126.

⁷ *Ibidem*, p. 127.

poderes era o *auxilium*, que provia os meios pelos quais um plebeu poderia pedir pela intervenção de um dos tribunos contra um ato do titular de *imperium* que ameaçasse sua integridade ou seus bens. Como consequência do *auxilium*, criava-se o *intercessio*, que era o direito que garantia aos tribunos a possibilidade de vetar as decisões dos cônsules ou do Senado que fossem prejudiciais aos plebeus. Além disso, os tribunos eleitos eram considerados *sacrosancti*, condição que garantia a inviolabilidade de sua pessoa, de sua autoridade e até mesmo de sua família, tal era a sua importância, conforme destaca Mommsen:

“Tal era la institución de los tribunos del pueblo: protectores legales del individuo, guías y conductores de las masas, e investidos de una jurisdicción ilimitada en materias penales. Para imprimir aún mayor energía a su poder se los declaró inviolables (*sacrosancti*). Todos los ciudadanos habían jurado uno por uno defenderlos a él y a sus hijos. Atacarlos era entregarse a la cólera de los dioses, ponerse fuera de la ley y caer en la pena de excomunión de los hombres.”⁸

Mas essas mudanças ainda não foram suficientes. Apesar do novo tribunato, dos novos poderes concedidos a plebe, ainda não existia um corpo de leis que fosse de conhecimento geral e que delimitasse o campo de atuação dos magistrados – todos patrícios – ao julgar os plebeus. Uma legislação escrita serviria para evitar eventuais abusos: em 462 a.C. se iniciou um movimento preponderantemente plebeu reivindicando um conjunto de leis escritas que tivessem tal finalidade. Em 454 a.C. foi enviado a Atenas uma comissão formada por senadores romanos para estudar as leis gregas.⁹ Apesar de ter havido um longo debate no

⁸ MOMMSEN, Theodor. *Historia de Roma*: Libros I y II. Traducción de Alejo García Moreno. ePubLibre, 2018, pp. 388-89.

⁹ Sobre a criação do decenvirato e da proposição de Gaius Terentilius Arsa, tribuno da plebe no ano de 462 a.C., e a posterior criação da comissão composta por dez membros que deveria viajar para conhecer as leis gregas, ver:

século XVIII acerca da influência grega na elaboração do conjunto de leis – chegando até mesmo ao ponto de se duvidar da existência de tal comissão –, desde o século XIX que se assume como verdadeira a influência grega (e até mesmo de outros povos), principalmente das leis de Sólon, na criação das XII Tábuas¹⁰.

Em 451 a.C. foi eleito um colégio legislativo formado por dez legisladores, sendo todos patrícios: o *decemviri legibus scribundis*. Enquanto durou o processo de elaboração das leis, os decênviros tomaram a posição de magistrados supremos, suspendendo o tribunato da plebe. Nesse sentido é a opinião de Theodor Mommsen, ao afirmar que “*the tribunate of the people and the right of appeal were suspended*” e a única obrigação imposta ao novo corpo de magistrados era de “*simply bound not to infringe the sworn liberties of the commons.*”¹¹

Portanto, como acrescenta Madeira, “houve uma ruptura radical da *forma civitatis*”¹², assim como havia acontecido antes com a queda da monarquia. No mesmo ano ter-se-ia, enfim, as primeiras dez tábuas, havendo ainda a adição de mais duas tábuas no ano seguinte, formuladas com “a participação também de plebeus, finalizando a codificação que incluía tanto normas de direito civil quanto penal”¹³.

MOMMSEN, Theodor. *The History of Rome*: Volume 1. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 289-90.

¹⁰ Acerca da controvérsia no século XVIII sobre a existência da comissão romana enviada a Atenas, ver: STEINBERG, Michael. The Twelve Tables and Their Origins: An Eighteenth-Century Debate. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 3, Jul. - Sep. 1982, pp. 379-396.

¹¹ MOMMSEN, op. cit., p. 290.

¹² MADEIRA, op. cit., p. 128.

¹³ PENCHEL, S. R. de O.; SIQUEIRA, A. C. T. *Aspectos relevantes da lei das XII Tábuas*. Disponível em:

https://www.migalhas.com.br/arquivos/2021/2/1D0DBB5DA57F6D_Leidas12ta%CC%81buas.pdf. Acesso em: 26/09/2021.

1.2 Conteúdo da Lei das XII Tábuas

Após a elaboração das leis, seu conteúdo foi talhado em placas de bronze que ficaram expostas ao público na frente do *Forum Romanum*. Porém, no século IV a.C., Roma foi invadida pelos gauleses, que destruíram as placas que continham a legislação romana original. Dessa forma, o que se sabe sobre o conteúdo das XII Tábuas nos dias atuais é fruto de reconstituições dos dizeres originais por diversos juriconsultos romanos e estudiosos romanistas.

Dentre os diversos estudiosos pode-se destacar o jurista romano Cícero, cujo trabalho de recuperação das leis foi reconhecido durante séculos. O advogado romano foi capaz de trazer à luz, através de citações, referências e interpretações, cerca de oito das doze leis, e aproximadamente 120 fragmentos: um número que não foi alcançado por nenhum estudioso antigo¹⁴. Na reconstrução moderna, devemos destacar os estudos conduzidos por Jacques Godefroy e, posteriormente, por Dirksen, o qual, guiado pelos estudos de seu antecessor, estabeleceu “uma classificação por tábuas e leis que é considerada o fundamento da reconstituição moderna.”¹⁵.

Utilizando-se da versão apresentada na obra de Meira¹⁶, passaremos à análise do conteúdo da Terceira das Doze Tábuas.

A Tábua Terceira trata dos direitos de crédito. Estabelece penas pecuniárias para o depositário que age de má-fé (III, 1); para quem empresta dinheiro a juros maiores que os fixados em lei, que era de 1%, (III, 2); e para o devedor que não paga seu fiador dentro

¹⁴ Para mais das contribuições de Cícero ao estudo da Lei das XII Tábuas ver: COLEMAN-NORTON, P. R. Cicero's Contribution to the Text of the Twelve Tables. *The Classical Journal*, Vol. 46, No. 2, Nov., 1950, pp. 51-60.

¹⁵ MADEIRA, op. cit., p. 131.

¹⁶ MEIRA, Sílvio A. B. *A Lei das XII Tábuas: Fonte do Direito Público e Privado*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 1972.

do prazo de 30 dias (III, 4). A partir do momento que esse prazo é rompido, o credor passa a dispor, de forma gradativa, do corpo de seu devedor: primeiramente, sendo amarrado no pescoço e canelas com um peso de até 15 libras, ou menos, se for da vontade do credor (III, 6); depois, há uma conciliação, que, restando infrutífera, resulta na prisão do devedor por 60 dias, e na sua condução por três dias ao *commitium*, onde sua dívida é declarada em voz alta (III, 8). O último artigo desta tábua (9) estabelece que, tendo o devedor mais de um credor e passado os três dias de feira, os credores disporão totalmente do corpo do devedor, podendo reparti-lo entre si (*partes secanto*), ou, se preferirem, podem vendê-lo como escravo para além do Tibre (*trans Tiberim*).

Essa última pena é o objeto que esse artigo se propõe a estudar, por haver uma forma legalizada de linchamento cuja origem é o ritual arcaico de sacrifício - que evidencia a ligação das XII Tábuas com a antiguidade. Um dos dispositivos deste artigo institui uma pena de morte que, segundo nos esclarece Barrio La Fuente, refere-se a um dos casos em que, curiosamente, o castigo infligido é “de índole civil”,¹⁷ apesar de haver uma pena alternativa que pudesse ser aplicada. Esta alternativa poderia ser preferível caso existisse a possibilidade de os credores enxergarem uma vantagem econômica existente na venda do devedor que se sobrepusesse à satisfação pessoal presente no ato de linchar o devedor. O tratamento jurídico desse caso é semelhante ao regramento penal deferido contra o crime de *iniuria*, apresentado na Tábua Sétima (9, 11, 12). O talião contra o indivíduo que causou dano a outrem permitiria uma espécie de autocomposição em que os envolvidos no fato poderiam chegar a um acordo, caso em que o acusado deveria restituir o dano causado à vítima mediante o pagamento de um

¹⁷ BARRIO LA FUENTE, Carmen. Sacer esto y la pena de muerte en la Ley de las XII Tablas. *Estudios Humanísticos. Filología*, n° 15, 1993, p. 48.

valor material. A pena, dessa forma, é pacificadora na medida em que implica na exclusão do talião.¹⁸

Vejam, agora, como essa punição, na forma de um linchamento, tem sua origem no rito de sacrifício, e como este rito forneceu a base do primitivo sistema punitivo romano.

2 Linchamento, Sacrifício e Pena: antropologia do artigo 9º da Tábua III das Leis das XII Tábuas

A oscilação entre sacrifício e pena retributiva é uma característica do mundo primitivo. Situa-se, pois, em um estágio cultural intermediário, em que a pena ainda não havia se firmado plenamente.

O Direito penal romano primitivo, como informa Theodor Mommsen, não distinguia a forma da pena da forma do sacrifício: “el sacrificio humano se le impone al criminal de la propia manera que al monstruo”¹⁹. Sequer diferenciava o dolo da culpa: “la muerte dada a un hombre origina una deuda que debe ser reparada, haya tenido el autor intención de causarla o no la haya tenido”²⁰. Somente na época da Lei das Doze Tábuas fixou-se uma diferença de responsabilidade propriamente subjetiva. Os crimes cometidos com *dolus* – homicídio, lesão corporal, dano – passaram a ser punidos com “pena”, enquanto os cometidos com culpa já não eram “punidos” criminalmente, sendo apenas imposta a

¹⁸ Sobre a questão penal acerca da *iniura* na Lei das XII Tábuas, ver: CARVAJAL, Patricio-Ignacio. La función de la pena por la “iniuria” en la Ley de las XII Tablas. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [Sección Derecho Romano], XXXV, Valparaíso, Chile, 2013, pp. 151 - 178; WESTBROOK, Raymond. The Nature and Origins of The Twelve Tables. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, vol. 105, no. 1, 1988, pp. 103-108.

¹⁹ MOMMSEN, Teodoro. *Derecho penal romano*. Trad. P. Dorado. Bogotá: Temis, 1991, p. 60.

²⁰ Idem.

obrigação religiosa de expiar o infortúnio mediante a realização de sacrifícios de animais: “contra lo mandado en las prescripciones antiguas, que cuando el hecho se hubiese realizado sin intención, tuviese lugar la expiación religiosa, pero que no se impusiese pena alguna”²¹.

Por exemplo, o art. 24, VIII, especifica que, se a arma escapa das mãos com mais força de que o agente pretendia, se oferecerá um cordeiro”. Trata-se da prática de uma expiação e não propriamente de uma multa ou indenização. Aliás, conforme Mónica Marcos Celestino, “é possível que o cordeiro fosse a vítima vicária que substituiu a primitiva vingança privada”.²²

Nesta etapa, já se diferenciam perfeitamente a pena e a expiação. Vinga-se com pena ao delito intencional; apazígue-se com indenizações²³ e sacrifícios as faltas culposas, pois o perigo de escalada de violência é menor.

Todavia, embora avançada em muitos aspectos, a Lei das Doze Tábuas mantinha traços do mundo arcaico: permitia formas de punição quase sacrificiais. Além de institutos de natureza realmente penais (no sentido de respeito à culpabilidade, ao princípio da retribuição e aplicação do talião), havia previsão de “penas” cuja natureza possuía uma conformação religiosa. Por exemplo: aquele que enfeitçasse a colheita alheia ou a colhesse furtivamente, deveria ser sacrificado à deusa *Ceres* (Tábua VII,

²¹ Idem.

²² Nesse sentido, afirma Servio, ao comentar as Geórgicas de Virgílio: apud maiores homicidii poenam noxius arietis damno luebat: quod in regum legibus legitur. (SERVIUS. In Vergilii Georgicis comentarii - LIBER 3 - Ad v. 387 - Servio, Ad Georg. 3, 387) O Comentarista, como bem notou MÓNICA MARCOS CELESTINO, faz referência às “Leges regiae”, concretamente a 17, atribuída ao Rei Numa. (Marcos Celestino, Mónica. La Ley de las XII Tablas. *Helmántica*. 2000, volumen 51, n.º 155. Páginas 353-383. <https://doi.org/10.36576/summa.3623>

²³ Por exemplo, passou-se a aplicar, na época dos magistrados, a pena pecuniária para o homicídio culposo causado por animal feroz, de posse indevida. MOMMSEN, Teodoro. *Derecho penal romano*, p. 514.

artigo 3º); o patrono que dolosamente prejudicasse seu cliente, por sua vez, seria declarado *sacer*, o que significa que seria permitido que fosse sacrificado aos deuses (Tábua VII, artigo 14º); e aquele que matasse homem livre pelo uso do veneno ou feitiço, deveria ser-lhe aplicada a pena de sacrifício (Tábua VII, artigo 17º).²⁴ Mas, de todos os institutos, o caráter sacrificial é mais evidente no artigo 9º da Tábua III, que revela o mecanismo expiatório na base das formas jurídicas:

Se não muitos os credores, será permitido, depois do terceiro dia de feira, dividir o corpo do devedor em tantos pedaços quantos sejam os credores, não importando cortar mais ou menos; se os credores preferirem, poderão vender o devedor a um estrangeiro, além do Tibre.²⁵

Esse linchamento, previsto na letra fria da lei com requintes de crueldade próprios do arder de fúria, se origina dos antigos ritos de sacrifício, cuja função é, em parte, a de repetir atos de violência coletiva que estabilizam as realções de conflito social. A primeira dessas violências, em razão da pacificação do grupo, funda a sociedade política. Não por acaso, numa das versões de Plutarco acerca da fundação de Roma, Rômulo, pai fundador, é esfaqueado pelos senadores no templo de Vulcano²⁶. A morte do pai da cidade, na versão de Tito Lívio, também traz uma modalidade de desmembramento. Rômulo desaparece sob os olhos de todos após ter sido envolto por uma espessa nuvem e, ao fim, tragado por uma “tempestade”. O abatimento momentâneo dos espectadores, miticamente representados como uma turba de jovens romanos “órfãos”, logo se transmuda em aclamação pública da nova divindade: *“todos a la vez saludan a Rómulo como dios hijo de un dios, rey*

²⁴ MEIRA, Sílvio A. B. *A Lei das XII Tábuas*: fonte do direito público e privado, Rio de Janeiro: Forense, 3 ed. rev. e aum. 1972, p. 167-176.

²⁵ *Ibidem*, p. 169.

²⁶ Uma das diversas versões de Plutarco, das quais três são variantes do assassinato fundador. Cfra. GIRARD, René. *O bode expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004, p. 117.

y padre de la ciudad de Roma”²⁷. Junto à essa versão oficial, mítica, Tito Lívio traz também a versão desmistificada do evento:

Tengo entendido que no faltaron tampoco entonces quienes, en voz baja, sostenían que el rey había sido despedazado por los senadores con sus propias manos, pues tambien esta versión circuló, aunque muy soterrada; la otra versión fue consagrada por la admiración hacia aquel personaje y por el miedo que se dejaba sentir.²⁸

É possível observar repetir-se o esquema da violência fundadora. De um lado, Rômulo é a vítima expiatória divinizada pelos seus algozes; de outro, é o rei fundador que assassina o rival mimético em poder e irmão gêmeo, Remo, ato com o qual funda o Direito, estabelecendo o primeiro interdito:

Según la tradición más difundida, Remo, para burlarse de su hermano, salto las nuevas murallas y, acto seguido, Rómulo, enfurecido, lo mató a la vez que lo increpaba con estas palabras: ‘Así muera en adelante cualquier otro que franquee mis murallas’. Rómulo, por consiguiente, se hizo con el poder en solitario; la ciudad fundada recibió el nombre de su fundador.²⁹

Assim, podemos observar no antigo Direito penal romano, especialmente na Tábua Terceira, a forma ritualizada e racionalizada da violência fundadora. Em relação ao citado instituto da Lei das Doze Tábuas, pode-se notar que o mesmo já comportava uma modalidade de substituição: da pena de esartejamento pela de venda do condenado, como escravo, para remir a dívida coletiva. Nesse caso, o texto de lei permitia que o interesse econômico prevalecesse sobre a pulsão de violência. Se

²⁷ TITO LIVIO. *Historia de roma desde su fundación*: Libros I-III. Introd. de Angel Sierra; trad. e Notas de Jose Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1ª. Ed., 1990, p. 175. (Biblioteca Clásica Gredos, 144).

²⁸ TITO LIVIO. *Historia de roma desde su fundación...*, p. 175.

²⁹ Idem.

a utilidade econômica não fosse suficiente para substituir o antigo método, o linchamento fundador atualizava-se como medida prevista em lei. Como se trata de múltiplos lesados financeiramente, a *solidariedade ativa* dos credores é satisfeita com uma medida penal: a soma das ofensas privadas torna-se vingança coletiva.

Curiosamente, o instituto também é um exemplo de indiferenciação entre a esfera civil e penal: ao ilícito civil (a inadimplência) segue-se a previsão de uma pena “criminal”. Prévio às diferenciações internas do conceito ilicitude, o dispositivo compreende perfeitamente um momento de transição, guardando duas possibilidades de responsabilização, uma *proto* penal e outra *proto* civil. Que uma venha a se tornar a preponderante, isto é o resultado da diferenciação do sistema de ilicitude, marcando diferentes penas de acordo com a natureza diferenciada dos injustos.

Ainda assim, a “solidariedade ativa” do instituto em questão, antes de se desenvolver como uma figura de Direito Romano, diz respeito ao mútuo sofrimento entre os linchadores, que se reconhecem na condição de vítimas. São *simpáticos* entre si ao mesmo tempo em que se ligam por *antipatia* ao devedor em comum.

Que essa pena reforce os laços de solidariedade comunitária, tornando o grupo coeso em oposição ao transgressor, pode-se intuir desde a própria etimologia da palavra *solidariedade*. Ela deriva do latim *solidus* (sólido, firme), que provém do radical indo europeu *sol* (**solb²*), do qual decorrem – quando combinado com variados sufixos – as palavras: soldado, soldo, salvo, católico (*sol-vo*, de onde “holo” provém do grego *holos*, “todo”) e solenidade (latim *sollemnis*). A profusão de sentidos do radical *sol* indica a força originária de sua raiz, ramificada em palavras com sentido jurídico (civil), militar, religioso e ritual.

Pode-se ainda intuir, indiretamente, a conexão original entre sacrifício e pena observando-se a ritualística preparatória da

judicatura. Em Roma, antes de tomar qualquer providência, o primeiro ato dos cônsules era sacrificar no Foro, ato com o qual invocava a proteção dos deuses. Deixar de prestar solenemente a este ato era falta grave, reprimida com punição³⁰. Ou seja, substituído pela pena, o sacrifício torna-se purificação preparatória, um acessório do principal, até se tornar mera formalidade e, ao fim, desaparecer em meio às instituições que ele próprio gerou.

CONCLUSÃO

O artigo explorou a hipótese de que o artigo 9º da Tábua III das Leis das XII Tábuas apresenta, historicamente, uma forma de punição intermediária entre a linchamento popular extralegal e a pena criminal prevista em lei. Do ponto de vista jurídico-antropológico, a comprovação dessa hipótese permite concluir a ideia de que a pena praticada na antiguidade é uma evolução do controle social informal da violência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRIO LA FUENTE, Carmen. *Sacer esto y la pena de muerte en la Ley de las XII Tablas*. Estudios Humanísticos. Filología, nº 15, 1993, p. 43-56.

CARVAJAL, Patricio-Ignacio. *La función de la pena por la “iniuria” en la Ley de las XII Tablas*. Revista de Estudios Histórico-Jurídicos [Sección Derecho Romano], XXXV, Valparaíso, Chile, 2013, pp. 151–178

COLEMAN-NORTON, P. R. *Cicero's Contribution to the Text of the Twelve Tables*. The Classical Journal, Vol. 46, No. 2, Nov., 1950, pp. 51-60.

³⁰ MOMMSEN, Teodoro. *Derecho penal romano*, p. 544.

GILLISEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1995.

GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

MADEIRA, Eliane Maria Agati. *A Lei das XII Tábuas*. Revista Da Faculdade De Direito De São Bernardo Do Campo, v.13, 2007.

MEIRA, Sílvio A. B. *A Lei das XII Tábuas: Fonte do Direito Público e Privado*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 1972.

MOMMSEN, Teodoro. *Derecho penal romano*. Trad. P. Dorado. Bogotá: Temis, 1991.

MOMMSEN, Theodor. *Historia de Roma: Libros I y II*. Traducción de Alejo García Moreno. ePubLibre, 2018.

MOMMSEN, Theodor. *The History of Rome: Volume 1*. New York: Cambridge University Press, 2009.

PENCHEL, S. R. de O.; SIQUEIRA, A. C. T. *Aspectos relevantes da lei das XII Tábuas*. Disponível em:

https://www.migalhas.com.br/arquivos/2021/2/1D0DBB5DA57F6D_Leidas12ta%CC%81buas.pdf. Acesso em: 26/09/2021.

PFEIFER, Michael J. (Ed.). *Global Lynching and Collective Violence: Volume 2: The Americas and Europe*. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press, 2017.

STEINBERG, Michael. *The Twelve Tables and Their Origins: An Eighteenth-Century Debate*. Journal of the History of Ideas, Vol. 43, No. 3, Jul. - Sep. 1982, pp. 379-396.

TITO LIVIO. *Historia de roma desde su fundación: Libros I-III*. Introd. de Angel Sierra; trad. e Notas de Jose Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1ª. Ed., 1990.

WESTBROOK, Raymond. *The Nature and Origins of The Twelve Tables*. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung, vol. 105, no. 1, 1988, pp. 74-121.

LIBERALISMO POLÍTICO E ATIVIDADE LEGISLATIVA: ENTRE A JUSTIÇA POLÍTICA DE JOHN RAWLS E A LIMITAÇÃO MORAL DE SARDA Y SALVANY³¹

Milton Gustavo Vasconcelos Barbosa³²

Leonardo José Feitosa Neiva³³

Resumo: O presente artigo versa sobre a concepção política de Justiça em John Rawls, traçando um paralelo com a obra de Dom Félix Sarda y Salvany, que, ao contrário de Rawls, era contrário à exclusão das chamadas doutrinas morais abrangentes, da esfera pública. O texto pretende propor a hipótese de que as normas que precedem os atuais Estados Democráticos de Direito, para os quais fala a teoria rawlsiana, estariam desde sua fundação imersos em uma espécie de doutrina moral abrangente secularizada.

Palavras-chave: Doutrinas morais abrangentes; teoria política da Justiça; Direitos humanos e fundamentais.

³¹ O presente artigo é uma versão revisada e ampliada de texto anteriormente publicado.

³² Doutor em Ciências Criminais pela Faculdade de Direito da PUC-RS (2017). Possui graduação em Direito pelo Centro de Estudos Unificados de Teresina (2007) e mestrado em Ciências Criminais pela Faculdade de Direito da PUC-RS (2013). Professor Adjunto da Universidade Estadual do Piauí (2018 -). Presidente do Tribunal de Ética e Disciplina da OAB-PI (2022 -). Seus estudos envolvem a teoria da pena, a história do Direito e a teoria mimética de René Girard.

³³ Mestre em Direito pela Universidade Católica de Brasília. Professor de Direito do IFPI.

INTRODUÇÃO

A ideia de Justiça como equidade em John Rawls tem por objetivo traduzir uma determinada concepção política de justiça³⁴, que seria neutra e não identificável com nenhuma doutrina moral abrangente professada pelos indivíduos particularmente. O escopo de Rawls é, portanto, compreender e explicar como é possível a estabilidade de uma sociedade em que convivem diversas doutrinas morais abrangentes, ou seja, qual é o arranjo institucional que permite a coexistência harmônica dos indivíduos que adotem diferentes cosmovisões. Parte então, Rawls, de algumas ideias fundamentais de que trata na conferência I do livro “Liberalismo político”. Nosso curto texto tem como objetivo avaliar a possibilidade de uma teoria da justiça fundada na razoabilidade de indivíduos que comungam dos mesmos ideais de justiça e a fundação das democracias ditas “críticas”.

Rawls sustenta que é possível ter uma ideia de justiça política que concilie pessoas que professam diferentes doutrinas morais abrangentes. Em contraponto, defenderemos, especialmente a partir do confronto com as intuições do cardeal D. Félix de Sardá y Salvany, em seu opúsculo “O liberalismo é pecado”, que tal harmonização de diferentes cosmovisões somente ocorreu, de alguma maneira, nas democracias ocidentais modernas, porque a *posição original*³⁵ foi limitada politicamente por compromissos anteriormente assumidos pelos Estados, em pactos internacionais.

Assim, tentaremos demonstrar que uma concepção *política de justiça*, com o relegamento das doutrinas morais abrangentes à condição de mero pano de fundo do social, somente é possível,

³⁴ FERES JR, João. *Teoria política contemporânea: uma introdução*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010. p.19 e ss.

³⁵ BOTERO, Juan José (org). *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005. p. 63 e ss.

hoje, graças à existência de uma doutrina moral abrangente secularizada, que se pretende pano de fundo do político e do social.

Para tanto, apresentaremos as principais inquietações de Salvany e suas contundentes críticas ao liberalismo político e seu ilimitado poder de legislar.

1 SALVANY E AS CRÍTICAS AO LIBERALISMO POLÍTICO DO FIM DO SÉCULO XIX

Em 1886, Salvany escreveu um opúsculo chamado “O liberalismo é pecado”, uma denúncia que foi aceita e recebida pela Sagrada Congregação do *Index* em 10 de janeiro de 1887. O cardeal culpava o liberalismo como um erro grave e pecado. Sua preocupação precípua era a exclusão de Deus da esfera pública, em detrimento de uma doutrina política que parte do pressuposto da soberania do indivíduo, com inteira independência com relação a Deus³⁶⁴. A concepção de sociedade de Salvany era, portanto, diametralmente oposta à de Rawls. Enquanto o jurista americano pretende conciliar politicamente pessoas com diferentes cosmovisões, mas que podem chegar a um consenso razoável sobre ideais de justiça, o religioso espanhol defende que a sociedade fundada sobre uma determinada cosmovisão não pode abandonar-la e permitir a liberdade dos homens com relação aos assuntos políticos. Tal cosmovisão estabelecida na sociedade seria um limitador à atividade política, em especial à legislativa. O que causava grande angústia no cardeal era o ideal liberal de “*não intervenção da religião em nenhum ato da vida pública, verdadeiro ateísmo social*”³⁷⁵.

As duas grandes críticas de Sardá y Salvany se resumem à

³⁶ SARDÁ Y SALVANY, Felix. *Liberalismo é pecado*. São Paulo: Panorama, 1949. p. 17.

³⁷ Idem, p. 18.

possibilidade de legislar sem Deus e o desejo da maioria como legitimador da atividade política e legislativa. Os princípios liberais seriam, segundo ele:

a absoluta soberania do indivíduo com inteira independência de Deus e de sua autoridade; soberania da sociedade com absoluta independência do que não provenha dela mesma; soberania nacional, ou seja, direito do povo legislar e governar-se com absoluta independência de todo critério que não seja o de sua própria vontade expressa primeiro pelo sufrágio, depois pela maioria parlamentar³⁸.

Salvany sabia que o fato de não haver uma doutrina moral abrangente que servisse de baliza para o “justo”, e que estivesse, portanto, fora do direito, para servir-lhe como argumento crítico, poderia causar gravíssimas distorções. Sabia, ainda, que o critério da maioria como legitimador dos atos políticos e da confecção de leis, era insuficiente para garantir segurança aos cidadãos³⁹. O que causava grande inquietação em Salvany, que se revela perspicaz para um observador de meados do século XIX, era a possibilidade liberal de legislar sem Deus, contando somente com a anuência da maioria como princípio de autoridade. Sem dúvida, a compreensão desses dois pontos é indispensável para entender a captura das democracias liberais, ditas “acríticas”⁴⁰, por metapartidos, bem

³⁸ Idem, p 17/18.

³⁹ Nesse sentido, Carl Schmitt escreve sobre o Estado de Direito liberal: “Em outros termos, o legislador, bem como o processo de legiferação por ele controlado, é o guardião último de todo o Direito, garantia última da ordem existente, origem última de toda e qualquer legalidade, garantia última e proteção última contra a injustiça”. Confira-se em: SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. P. 19.

⁴⁰ ZAGREBELSKY, Gustavo. *A Crucificação e a Democracia*. Traduzido por Monica de Sanctis Viana. São Paulo: Saraiva, 2011, p.34.

como o surgimento das “hiperdemocracias”⁴¹, e a formação de regimes de massa. Em verdade, a explosiva mistura entre possibilidade de legislar sem limites e o desejo da “massa” como motor da vida política levou a Europa ocidental a ser testemunha da conversão de pálidas democracias aristocráticas em regimes totalitários como o nazista e o fascista.

O jurista alemão Carl Schmitt também alertava para o fato de que o poder de legislar do Antigo Regime era muito menos absoluto que o poder do moderno Estado liberal. Até a Revolução francesa, Estado e Sociedade encontravam-se completamente separados, correspondendo o primeiro ao Estado que existia concretamente, na forma de exército e burocracia, e a segunda a tudo o que não pertencia a essa esfera. Nesse sistema, o Estado monárquico mantinha-se neutro em relação à economia e à religião, e preservava sadia distância da zona apolítica-social. Entretanto, após a hegemonia do ideário liberal, surgiu o Parlamento segundo representante da nação, a representação da Sociedade perante o Estado. Com o êxito político implacável do Parlamento sobre a monarquia, o resultado foi a verdadeira fusão entre Sociedade e Estado. Isto é, o Estado tornou-se a auto-organização da sociedade, e, assim, todos os problemas sociais tornaram-se problemas políticos, passando o Estado a abarcar (e legislar sobre) nada menos que todos os âmbitos da vida humana. Não se trata mais da intervenção de um rei, mas da própria sociedade regrando a si mesma. Todos os limites ao legislador foram abolidos, convertendo-se o Estado em Estado econômico, Estado provedor, Estado bem-feitor, e assim por diante. *“La Sociedad que a sí misma se organiza en Estado hállase en trance de abandonar el tipo de Estado neutral propio del siglo XIX, y transformarse en un Estado potencialmente integral”*⁴².

⁴¹ ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas*. Traduzido por Herrera Filho. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1959. p.124.

⁴² SCHMITT, Carl. *Defensa de la Constitución*. Buenos Aires: Ediciones Siegles, 2016. p. 144.

O mundo que Salvany observava era, então, o da segunda revolução industrial, do evolucionismo, dos positivismos, dos milagres da ciência e das democracias dos “salões de baile”. O positivismo jurídico triunfara sobre as explosivas ideias jus naturalistas. O Estado fazia o direito e o fundamento do Estado era o voto, ou melhor, a representação popular. Liberto de todas as amarras morais, o político podia, finalmente, tonar-se a imagem e semelhança do povo. Nada naquela época de otimismo fazia suspeitar que as intuições de Salvany eram agudas, quando não certeiras. Ninguém poderia imaginar que a democracia de maiorias daria voz ao mais primitivo barbarismo, em pouco mais de cinquenta anos.

Mas o debate tem origens remotas. Durante o medievo, o Imperador⁴³ compunha o corpo místico de Cristo. Como preposto do Papa, poderia fazer o direito na condição de *Nomos Episkopos*, a lei que vem de cima. O Império era dado por Deus ao imperador. Com os reis acontecia o contrário, estes, em primeiro lugar, tinham relação de vassalagem com o Imperador, o que lhe limitava a possibilidade normativa. Em segundo lugar, eram considerados simplesmente *primus inter pares*, os primeiros entre iguais. Nesse sentido, o rei era dado ao reino, e não o reino ao rei. Ou seja, o rei devia conformar-se às normas consuetudinárias e submeter-se aos usos do reino. Acontece que tal sistema, iniciado pela coroação de Carlos Magno em 800 D.C., foi profundamente abalado pela Reforma religiosa, uma vez que esta representou não só uma fissão doutrinária na fé católica, mas também a desintegração política do Corpo Místico de Cristo em unidades nacionais. O Corpo Místico deu lugar ao que se denominaria nação, e, posteriormente, ao Estado Moderno. Após a Reforma, mesmo antes de Boussuet, inicia-se a defesa da teoria do direito divino dos reis. Surge, então, a revolucionária e até então impensada fórmula

⁴³ Imperador do Sacrossanto Império Romano-Germânico.

de que o rei é Imperador dentro de seu reino⁴⁴. A política começava, no ocidente cristão, uma lenta marcha de separação com relação à religião. Para Koselleck⁴⁵, as violentas guerras religiosas (de formação dos Corpos Místicos nacionais) do século XVII foram a inspiração para Hobbes defendesse uma radical separação entre moral e política. O poder deveria, para Hobbes, estar acima das posições religiosas, estar fora e acima da moral, e ter como fim último a realização da paz, no sentido de evitar a guerra de todos contra todos do estado de natureza. A paz, único bem almejado por todos os homens, deveria ser o cerne da ação política. Como diria Schmitt, “*el Estado es para Hobbes evitación permanente de la guerra civil gracias a un poder gigantesco. [...] El absolutismo estatal es, por consiguiente, sojuzgador del caos indomeñable que alienta en su misma médula, es decir, en los individuos*”⁴⁶. Dessa forma, o Poder do Estado assume o atributo divino da onipotência. Sua força, no entanto, não é concedida por Deus, mas construída pela razão do próprio homem, através do consentimento manifesto no contrato social. O homem, ao mesmo tempo dominado e protegido pelo contrato social, conjura um novo “Deus”, na forma de “homem magno artificial” ou “Deus-máquina”, livre da antiga moral.

A partir de então, o poder, de fato, centralizou-se como nunca antes desde o Império Romano. Os reis europeus foram, pouco a pouco, expandindo seu poder e sua jurisdição, suprimindo ou modificando as leis privadas (*privilégios*), e instituindo a unidade do direito, dos tributos, do culto etc. A formação do Estado moderno foi um grande processo de centralização jurídica, de

⁴⁴ Para mais informações sobre esse tema: VOEGELIN, Eric. *História da Ideias Políticas: Idade Média Tardia até Tomás de Aquino. Vol II*. São Paulo: É realizações, 2012.

⁴⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1999. p. 19 e ss.

⁴⁶ SCHMITT, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Editora Struhart & Cá, [s.a.]. p. 21.

supressão de ordens intermediárias. Houve também a absorção dos exércitos privados e a profissionalização da atividade militar. Isto é, ao invés de cada nobre possuir um pequeno exército mantido por suas expensas, foram criadas organizações militares nacionais e unificadas, mantidas pelo Estado nacional e a serviço da coroa. Com possibilidade de cobrar impostos, recrutar a qualquer tempo, desapropriar, e alterar as leis, os monarcas modernos transformaram os Estados do Século XVII e XVIII no Leviatã sonhado por Thomas Hobbes. Mas o Leviatã, tal qual Marte, devorava seus próprios filhos, e em poucas décadas se tornou evidente que essa experiência autoritária era de todo perniciosa. O poder dado aos reis, libertos da submissão ao Império, libertos dos compromissos do Corpo Místico e com a árdua responsabilidade de pacificar conflitos religiosos viscerais, fez com que desaparecesse qualquer possibilidade de falar em Justiça ou em direito fora do Estado.

No caso francês, derrotado, o reinado absolutista deu lugar a uma ditadura civil, depois a uma ditadura militar e, finalmente, ao Império de Napoleão. Foram vãs as tentativas de criar uma moral secular que pudesse servir de fundamento axiológico para o direito. Na Alemanha, que então era formada por 288 estados independentes, conseguiu-se resistir à codificação e opor a história dos povos ao modernismo legislativo, mas no restante da Europa continental e no Brasil, houve uma grande transformação no direito, de tal modo que o início do século XIX ficou conhecido como a era dos códigos.

Em meados do século XIX, começam a surgir as democracias representativas. Surgiram sob a falsa ideia de que se mais pessoas participassem da vida política, as leis e decisões em geral seriam mais “justas”. Mas nesse modelo de democracia meramente majoritária, o desenho democrático de Estado era uma mera contingência. Se havia no parlamento uma maior parte de “democratas liberais” tinha-se uma “democracia liberal”, mas se, por outro lado, a maior parte da bancada era composta por nazistas

ou fascistas, tinha-se a porta aberta para o Estado totalitário. De fato, com o surgimento dos partidos trabalhistas, a política ganha contornos diferentes no último século.

Cumpre, neste ponto, abrir um parêntese para trazer as agudas observações de Carl Schmitt⁴⁷ sobre a essência da concepção liberal de democracia: não têm eles por objetivo uma soberania popular, mas apenas a hegemonia da classe burguesa e seus intelectuais, de seus valores e de sua concepção metafísica do mundo. Para tanto, todas as ideias políticas herdadas têm seus significados alterados, e as novas escondem importantes reservas. Confira-se:

La burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente; reclama la libertad y la igualdad, pero al mismo tiempo, la restricción del sufragio a las clases poseedoras, para asegurar la necesaria influencia de la cultura y de la propiedad en la legislación, como si la propiedad y la educación fosen títulos legítimos para oprimir a los pobres e incultos; suprime la aristocracia de sangre y de familia, pero mantiene la desvergonzada aristocracia del dinero, la más necia y mezquina de todas aristocracias; no quiere la soberanía del rey ni la del pueblo, ¿qué lo quiere realmente?

O século XX foi, então, o século da “massa”. Foi no início desse século que ganhou corpo uma curiosa invenção, a de uma classe chamada “classe dostrabalhadores”. A criação de tal classe é uma engenhosa ficção que faz com que um frentista, um garçom e um jardineiro criam ter interesses e necessidades comuns. Essa “classe” gigantesca jamais teve suas demandas atendidas por qualquer parlamento, exatamente por não ter qualquer demanda comum. O que de fato unia essa “classe” gigante era sua distância com relação ao político, sua desconfiança para com os homens de política. Fez-se necessário eleger outros homens, pessoas do povo.

⁴⁷ SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2021. p.53.

Numa democracia parlamentar é preciso diálogo, negociação, é preciso debate, e, mais do que isso, é preciso mostrar aos representantes de outros segmentos da sociedade que a demanda do seu grupo é uma necessidade comum. Mas os parlamentares dos partidos “trabalhistas” nem sempre conseguiam isso, e muitas vezes jogavam a “massa” contra o parlamento, causando graves crises democráticas⁴⁸. O crime de que fora acusado Catilina, virou o principal *modus operandi* dos políticos do século XX. Como “classe gigante”, o operariado se viu, por vezes, desobrigado da necessidade de pleitear seus interesses no parlamento. Em algumas ocasiões, tomou o que pretendia de forma direta. A “ação direta”, perfeito avesso da “ação política”⁴⁹, foi outra lastimável marca do século XX.

No medievo, Deus dava poder aos reis e aos senhores. Mas quem dava poder a Deus? Os que acreditavam: o povo. No século XIX, o povo deu o poder diretamente a seus líderes, sem intermédio de Deus, então, na prática, o povo divinizou seus líderes. No século XX, o poder voltou ao povo, sem intermédio dos líderes, assim, o povo divinizou a si mesmo. Mas assim como todas as épocas de messianismo, aqui também surgiram “messias”, homens que se arvoraram na função de intérpretes da vontade do deus-povo. Se antes os sacerdotes vislumbravam os desígnios de Deus e submetiam o povo, no século XX foi dada ao povo a “liberdade” de ser subjugado por ele mesmo. A classe trabalhadora, o povo, a massa, entrou em guerra, em alguns lugares contra os burgueses, em outros contra os estrangeiros, e uns poucos contra os judeus. A “maioria” fez, durante o século XX, mais estragos do que todas as guerras dos séculos anteriores somadas. Salvini acertara em sua condenação àquela forma de Estado liberal. A possibilidade de legislar sem Deus e o desejo da maioria como base

⁴⁸ Para mais reflexões nesse sentido: ORTEGA Y GASSET, José. *España Invertebrada*. Madri:Occidente, 1948.

⁴⁹ ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas*. Traduzido por Herrera Filho. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1959. p.124.

para legitimação no campo político levaram o homem a um ponto intolerável.

No fim do “século das massas”, sob os escombros da Europa destruída, surge a consciência de que o Direito e o Estado não devem ser instrumentos majoritários. A antiga ideia de que a “Justiça” não é necessariamente a vontade da maioria, ressurge e se impõe.

1.1 Nasce uma nova doutrina moral abrangente?

Após a Segunda Guerra, as democracias ocidentais se transformam. Assumem, em tese, o perfil de democracias críticas⁵⁰, democracias pautadas nos direitos do homem, e neste momento deixam de ser um “meio” e passa a ser meio e “fim”. Celebra-se a curiosa opção de conviver com o vencido⁵¹, com o mais fraco, o “outro”, num sistema que limita a si próprio. Dessa forma, sucede nesses regimes um ofuscamento da própria etimologia da palavra *demo-cracia*, que deixa de ser o governo de todos, pois, em especial após a Carta de 1948, ocorre uma mudança de eixo nas democracias, que deixam de ser a vontade da massa, e se transformam em um sistema de “valores democráticos”, que devem ser opostos à maioria, a fim de proteger tanto as minorias das maiorias quanto as maiorias delas mesmas. As novas Constituições, depois da ressaca do nazismo, fundam-se no indivíduo. Para salvar o homem e não repetir Aushwitz, as democracias ganham um “fundo”, um “objetivo”, que as permite ser, em essência, “antidemocráticas”⁵². Assim, a adesão à Carta de 1948 tem dois objetivos principais: em primeiro lugar, oferecer limites ao poder de legislar, com normas alheias aos sistemas

⁵⁰ ZAGREBELSKY, Gustavo. *A Crucificação e a Democracia*. Traduzido por Monica de Sanctis Viana. São Paulo: Saraiva, 2011, p.34.

⁵¹ ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas*. p.121.

⁵² Tomando democracia no sentido de vontade da maioria.

jurídicos nacionais, que possam ser um norte para a atividade legislativa; e, em segundo lugar, limitar a maioria, que só pode fazer valer sua vontade dentro dos limites acordados no tratado. A finalidade da Declaração dos Direitos do Homem de 1948 é a transformar as democracias liberais em algo diferente daquelas observadas por Salvani no século XIX, exatamente pelos motivos esboçados, em termos teológicos, por ele. Afinal, como bem esclareceu Carl Schmitt, “*todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados*”⁵³. Isto é, os principais conceitos políticos idealizados pelo iluminismo, são, na verdade derivados de antigos conceitos teológicos cristão⁵⁴. O conceito de legislador ilimitado, por exemplo, deriva em toda sua argumentação do conceito de Deus onipotente; a soberania estatal deriva da ideia de decisão inapelável da infalibilidade papal; as várias formas de ação do Estado, que em tudo intervém, emulam as diferentes facetas de Deus, que hora se mostra misericordioso, hora implacável e até vingativo. Da mesma forma, os valores democráticos fundamentais, limitadores da atividade legislativa, nada mais são do que a adaptação secular da lei divina que limita a lei dos homens. Nesse mesmo sentido, a italiana Lucetta Scaraffia, chama atenção para a origem religiosa dos modernos direitos humanos⁵⁵. Somente numa cultura que combina a fé na condição

⁵³ SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2021. p. 37.

⁵⁴ No mesmo sentido, a lição do ilustre Donoso Cortés, de quem Schmitt, aliás, era grande leitor: “*De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica M. Proudhon ha escrito en sus Confesiones de un revolucionario estas notables palabras: «Es cosa que admira el ver de qué manera en todas nuestras cuestiones políticas tropezamos siempre con la teología». Nada hay aquí que pueda causar sorpresa, sino la sorpresa de M. Proudhon. La teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano*”. Confirma-se em: DONOSO CORTÉS, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. [s.l.]: [s.n], [s.a.]. Edição do Kindle.

⁵⁵ ROCCELLA, Eugenia; SCARAFFIA, Lucetta. *Contra o cristianismo: a ONU e União Europeia como nova ideologia*. Campinas: CEDET/Ecclesiae, 2014. p. 20.

dos homens como filhos de um Deus bondoso com a possibilidade de argumentação racional sobre sua própria natureza poderia surgir a ideia de direitos naturais. Muitos dos direitos humanos podem ser rastreados aos dez mandamentos do Antigo Testamento, e é um fato histórico incontestável que a Carta da 1948 seja fundamentada na Declaração dos Direitos Humanos promulgada pelos rebeldes americanos, em 1776, e que esta, por sua vez, evoca expressamente uma série de conceitos teológicos da tradição cristã, tais como a ideia de caridade cristã, o amor cristão e a fé no Criador. A própria ideia de liberdade pode ser rastreada ao cristianismo, pois “ao dizer que da verdade se dá testemunho, mas nunca se impõe, a Igreja reivindicava assim o papel de fundadora e mãe da liberdade no Ocidente”⁵⁶

Toda ordem cultural parte de um mito fundador, uma narrativa fundamental que revela a união do bem contra o mal, que é expulso definitivamente. O mito possibilita a separação da violência sagrada e da violência profana, em última instância, a separação do lícito e do ilícito. Isto é, a linguagem mítica possui um poder evocativo, um poder de criar e recriar a ordem que serve de abrigo para a vida humana. Assim, como bem explica Eric Voegelin, “não é a nação que produz um mito, mas o mito que produz uma nação”⁵⁷, uma vez que os símbolos linguísticos nele presentes “ao atribuírem nomes a um governante e a um povo, chamam-nos a existência”. No mito fundador da ordem do pós-guerra, o mal absoluto, encarnado pelos nazistas e fascistas, foi expulso pelo bem absoluto, representado pelos “aliados”. Os judeus, cordeiro inocente e mudo que foi imolado em honra a Moloch, são os mártires e a Carta de 1948 é o novo “livro da Lei”. O Deus, que Salavani pretendia indispensável à criação das leis, é substituído pela união dos povos vencedores em torno de um pacto universal. São essas escrituras secularizadas que vão servir

⁵⁶ Idem. P. 32.

⁵⁷ VOEGELIN, Eric. *História das Ideias Políticas*: helenismo, Roma e cristianismo primitivo. Vol. I. São Paulo: É realizações, 2012. P. 294.

de fundamento ao Direito, ora limitando-o, ora servindo-lhe como base. Não mais será possível legislar sem “Deus”. Além disso, os valores e princípios contidos nesse tratado serviram como limitador do político. Há um realinhamento entre o político e a moral, mas desta vez trata-se de uma moral secular, positivada e coercitiva, enfim, uma lei, espécie de lei da lei.

É no contexto dessas democracias constitucionais modernas se que pretende aplicar a concepção política de justiça de John Rawls⁵⁸. Rawls rechaça a ideia, supostamente iluminista, de uma doutrina baseada na razão e mesmo assim abrangente. O autor não deseja substituir as doutrinas morais abrangentes, mas sim defender o liberalismo como um sistema político capaz de manter a imparcialidade⁵⁹ em meio às inúmeras doutrinas abrangentes presentes na sociedade, bem como possibilitar sua coexistência harmônica. Por doutrina moral abrangente Rawls entende o seguinte:

Uma concepção moral é geral quando se aplica a um amplo leque de objetos e, em sua extrema amplitude, a todos os objetos universalmente. É abrangente quando trata de concepções sobre o que tem valor na vida humana, ideais de caráter pessoal, de amizade, de relações familiares e associativas, assim como muitas outras coisas que devem orientar nossa conduta e, em sua extrema amplitude, nossa vida como um todo.

As doutrinas abrangentes fariam parte da “cultura de fundo da sociedade civil”, seriam a “cultura do social e não do político”⁶⁰. O jurista americano parece ter se esquecido de que as “modernas democracias constitucionais”, nascidas após a Segunda Grande

⁵⁸ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.p.54.

⁵⁹ Idem. p. 36.

⁶⁰ Idem. p. 56.

Guerra, surgem imersas em uma nova doutrina moral abrangente. A ideia de Direitos Humanos como sistema trata do que tem valor na vida humana, regula relações familiares, associativas e pessoais. Pretende, enfim, dizer o que é “bom” em todos os aspectos da vida social, política, jurídica, familiar etc. Regula, portanto, relações verticais, entre indivíduo e Estado, e relações horizontais, entre indivíduos⁶¹. Trata-se a segunda hipótese do que tem sido chamado de princípio da “eficácia horizontal dos direitos humanos e fundamentais”.

CONCLUSÃO

Somos, hodiernamente, educados para os Direitos Humanos, criados para os Direitos Humanos, treinados para os Direitos Humanos. Essa doutrina moral abrangente e secularizada é bem mais ambiciosa do que qualquer outra doutrina moral, visto que regula também a existência dos que não comungam da mesma “fé”, dos que não assinaram os tratados, dos que não reconhecem esse pacto como válido, etc. De tempos em tempos novas “cruzadas” contra novos “hereges” são empreendidas, e pessoas morrem, países são invadidos⁶²,

⁶¹ Nesse mesmo sentido, sustenta Lucetta Scaraffia que os direitos humanos são uma tentativa de criar uma ética laica válida para toda a humanidade, e, para a maioria dos ocidentais, “a máxima autoridade moral em nível mundial parece hoje representada pelas comissões que se ocupam do respeito aos direitos humanos” [p. 15], a tal ponto que “o humanitarismo se apresenta hoje como uma espécie de religião laica, percebida como mais verdadeira e mais justa que as demais” [p. 38]. Confira-se em: ROCCELLA, Eugénia; SCARAFFIA, Lucetta. *Contra o cristianismo: a ONU e União Europeia como nova ideologia*. Campinas: CEDET/Ecclesiae, 2014.

⁶² Sobre o liberal-imperialismo, escreve o israelense Yoram Hazony: “Meus amigos liberais e seus colegas parecem não compreender que o avanço da construção liberal e uma forma de imperialismo. [...] os liberais também possuem suas grandes teoria sobre como trariam a paz e a prosperidade econômica para o mundo derrubando fronteiras e unindo a humanidade sob suas próprias e

governos são derrubados, e a opinião pública parece não ter dúvidas de que isso seja justo.

A resposta para a pergunta a que Rawls se faz: “como é possível a existência de uma sociedade justa e livre em condições de profundo conflito doutrinário, sem perspectiva de resolução?” Ora, não parece tão difícil no atual cenário constitucional: basta fundá-la sob uma doutrina moral abrangente que nos obrigue à tolerância e legitime o Estado a agir contra os intolerantes. E, assim, um novo mito nos diz o que é “sagrado” e o que é “profano”⁶³. E sob o manto desse novo “sagrado” repousam todos os demais sagrados.

REFERÊNCIAS

BOTERO, Juan José (org). *Con Rawls y contra Rawls: una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

respectivas ordens universais. [...] E exatamente como outros imperialistas, são rápidos em mostrar repulsa, desprezo, e raiva quando suas respectivas visões de paz e prosperidade encontram resistência por parte daqueles que seriam, com toda certeza, beneficiados se simplesmente se submetessem”. Confira-se em: HAZONI, Yoram. A virtude do nacionalismo. Campinas: Vide Editorial, 2019. p. 59.

⁶³ Sobre o poder imenso ordenador do certo e do errado dos Direitos Humanos no Estado de Direito liberal, cumpre trazer as importantes palavras de Carl Schmitt: “Os direitos universais de liberdade definem a estrutura social de uma ordem individualista, a cuja manutenção e salvaguarda deverá servir a regulamentação organizada do ‘Estado’. Sob esse prisma, são verdadeiros direitos fundamentais e, assim como se afirmou sobre os princípios de 1789, ‘a base de todo o Direito Público’ (*la base du droit public*). Contam com uma dignidade supralegal que os coloca acima de qualquer regulamento organizacional-constitucional ou de qualquer regulamento único de origem jurídico-material”. Confira-se em: SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007. P. 60.

DONOSO CORTÉS, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. [s.l.]: [s.n], [s.a.]. Edição do Kindle.

FERES JR, João. *Teoria política contemporânea: uma introdução*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

HAZONI, Yoram. A virtude do nacionalismo. Campinas: Vide Editorial, 2019.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: Uma contribuição à patogênese do mundoburguês*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1999.

ORTEGA Y GASSET, José. *A Rebelião das Massas*. Traduzido por Herrera Filho. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1959.

ORTEGA Y GASSET, José. *España Invertebrada*. Madrid: Occidente, 1948.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

ROCELLA, Eugenia; SCARAFFIA, Lucetta. *Contra o cristianismo: a ONU e União Europeia como nova ideologia*. Campinas: CEDET/Ecclesiae, 2014.

SARDÁ Y SALVANY, Felix. *Liberalismo é pecado*. São Paulo: Panorama, 1949.

SCHMITT, Carl. *Defensa de la Constitución*. Buenos Aires: Ediciones Siegles, 2016.

SCHMITT, Carl. *El leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Editora Struhart & Cá, [s.a.].

SCHMITT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Madrid: Trotta, 2021.

VOEGELIN, Eric. *História da Ideias Políticas: helenismo, Roma e cristianismo primitivo*. Vol. I. São Paulo: É realizações, 2012.

VOEGELIN, Eric. *História da Ideias Políticas: Idade Média*

Tardia até Tomás deAquino. Vol. II. São Paulo: É realizações, 2012.

ZAGREBELSKY, Gustavo. *A Crucificação e a Democracia*. Traduzido por Monicade Sanctis Viana. São Paulo: Saraiva

A FUNÇÃO DO MERCADO E DA SOCIEDADE COMERCIAL NA FILOSOFIA DO DIREITO DE HEGEL: UMA INTERPRETAÇÃO À LUZ DA TEORIA MIMÉTICA DE RENÉ GIRARD

Wilson Franck Junior⁶⁴

RESUMO: este trabalho objetiva promover uma análise e interpretação da teoria hegeliana do Estado, especialmente quanto ao tema econômico da sociedade comercial. Para tanto, utilizou-se da teoria mimética de René Girard para compreender, do ponto de vista antropológico, a importância ética da sociedade de mercado, que Hegel denomina de “sistema de carecimentos e satisfações”. A hipótese é a de que a economia, na sociedade, desempenha uma função de contenção de violência.

Palavras-Chave: Hegel. René Girard. Economia. Filosofia do Direito. Teoria mimética.

1 SUPERANDO O PROBLEMA HOBBSIANO: O DESEJO (RE)MEDIADO

Hegel parte da noção hobbesiana de igualdade para explicar a ampliação das carências (desejos) na sociedade moderna. Nesse fenômeno em que todos buscam seus “próprios interesses” mas, simultaneamente, compartilham do *mesmo* objetivo fundamental, encontra-se o que Hegel entende como a universalidade das

⁶⁴ Mestre e Doutor em ciências Criminais (PUCRS). Professor substituto na Universidade Estadual do Piauí (UESPI)

carências da sociedade civil burguesa. Contudo, Hegel vê tanto o aspecto negativo quanto o positivo da igualdade moderna. Busca, por isso, solução diversa da proposta pela filosofia antiga. Segundo Hegel, Platão pretendia eliminar a particularidade pois a concebia como o princípio de corrupção da sociedade. O próprio mundo antigo, nesse sentido, nunca soube lidar adequadamente com essa estranha “potência infinita” da vida individual: as civilizações declinavam quando o princípio da particularidade surgia em meio às relações sociais. A solução antiga tampouco conseguiu dar conta do problema disruptivo da autonomia do Eu: “*Al pretender excluir la particularidad, Platón no ofrece ninguna solución, porque esto contradice el infinito derecho de la idea, según el cual se debe liberar la particularidad*”⁶⁵.

O mundo antigo é formado pela lógica segundo a qual a parte é absorvida no todo. O cenário de Hobbes, por sua vez, é o da crescente igualdade, própria do início da modernidade: a mediação interna dos desejos implica no individualismo e, com efeito, em conflitos. Esse mundo corresponde ao que Hegel compreenderia como o momento dialético da lógica, caracterizado pela nivelação (dissolução) e passagem de um estado a outro (transformação). Hegel teoriza esse momento de reorganização da sociedade moderna a partir da reconstrução das instâncias de mediação da vontade, formas ético-políticas que sublimam e regulam os desejos, ímpetos e interesses naturais do homem. O fundamento política hegeliana já não é a diferença posta pela hierarquia, mas igualdade do mútuo reconhecimento. Hegel acredita que o individualismo, portanto, não deve ser reprimido absolutamente: ele é um aspecto essencial do homem. Antes, a reivindicação de igualdade é uma etapa necessária para a liberdade. Se a igualdade é, de um lado, conflituosa, por outro lado ela é um momento propício ao mútuo reconhecimento: “Ao desenvolver-se até a totalidade, o princípio da particularidade transforma-se em universalidade pois só aí encontra a sua verdade e a legitimação da

⁶⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, (§186 comentário), p. 307.

sua realidade positiva” (§186)⁶⁶. A reconciliação deve ocorrer, portanto, na forma de uma sociedade de homens livres, mediados pela universalidade da razão que se concretiza em instituições sociais éticas.

Como ocorre essa transformação da igualdade maléfica em reconhecimento? De um lado, a universalidade de desejos imediatos (estado de natureza), por ser uma situação de igualdade que tende à rivalidade e ao egoísmo, forma uma mediação interna (dos desejos) que é imediata apenas em relação à mediação universal: a universalidade dos desejos é simples, como a pura concorrência natural. Não há, portanto, mediação externa para essa universalidade de desejos e arbítrios. Mas, de outro lado, o fim egoísta da ação (o desejo), por estar fundado na universalidade da carência, engendra, por sua vez, um “sistema de dependência multilateral” que requer, devido à própria universalidade do desejo, uma solução também universal: a particularidade precisa estar “mediada pela forma da universalidade” (§182)⁶⁷. Essa forma de mediação universal ganha existência de um “sistema de produção e consumo de bens”, expressão hegeliana do que hoje conhecemos como a *sociedade comercial* ou *sociedade de mercado*.

1.2. O sistema de carências e satisfações: o desejo “contido”

Pode-se dizer, por isso, que a sociedade-civil “contém” o estado de natureza. O potencial destrutivo da sociedade (moderna) decorre da multiplicação dos desejos (carências); por outro lado, a própria sociedade organiza meios de driblar o aspecto negativo do *princípio da particularidade*, que se caracteriza no homem moderno pela busca de destaque e satisfação de seus interesses. O próprio

⁶⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 170.

⁶⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio.*, p. 189.

conjunto dos desejos imediatos funda, paradoxalmente, um remédio para a crise. Trata-se do mercado, que Hegel denomina de *sistema de carecimentos e satisfações*: “A universalidade, que é aqui o reconhecimento de uns pelos outros, reside naquele momento em que o universal faz das carências, dos meios e dos modos de satisfação, em seu isolamento em sua abstração, algo de concreto enquanto social” (§192)⁶⁸.

Havendo emergido, esse sistema de trocas torna-se o ternário mediador responsável por transformar a dualidade negativa dos desejos em uma dualidade positiva. A particularidade liberta-se nessa mediação universal propiciada pelo mercado, instância capaz de transformar o princípio de corrupção (da particularidade) em geração de vida, fazendo do desejo uma potência criativa e libertadora. Tal é o papel ético da sociedade civil burguesa, paradoxal como a Díade dos pitagóricos: os fins egoístas das ações dos indivíduos, na busca de satisfazer os seus interesses, revertem, na mediação do universal, em ganho coletivo. Desse modo, o “eu de desejo” se satisfaz através do conjunto de outros desejos, motivo pelo qual o mercado é essencialmente (re)mediação: “As carências e os meios tornam-se, como existência real, um ser para outrem, e, pelas carências e pelo trabalho desse outrem, a satisfação é reciprocamente condicionada”⁶⁹.

Encontra-se, assim, uma saída para a crise gerada pela oposição da satisfação individual (princípio da particularidade), própria da vida privada moderna, em oposição ao todo ético que reinava absoluto nas cidades-estados gregas e no mundo antigo em geral. No e pelo mercado pode o sujeito suprir seus anseios pessoais, porque a sociedade comercial “confere a determinação de finalidade particular aos meios para si, à posse e à modalidade de satisfação das carências”⁷⁰. Mas, para que reflita o espírito ético do

⁶⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 175.

⁶⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 175.

⁷⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 175-176.

reconhecimento, a sociedade de mercado – ou o sistema de carências e satisfação – necessita respeitar a igualdade entre os participantes: “Contém imediatamente a exigência, neste ponto, de igualdade com os outros”⁷¹. Curiosamente, Hegel identifica a igualdade com a imitação, e ao mesmo tempo entende que a igualdade contém em si a exigência da diferença: “Ora, por um lado, a exigência desta igualdade enquanto assimilação - a imitação - e, por outro lado, a exigência que à particularidade também se apresenta de fazer-se valer por sinal distintivo tornam-se, por sua vez, uma ordem real de multiplicação e extensão das carências”⁷².

Ao que parece, Hegel concebia na sociedade civil tanto a *mimesis de aprendizado* - a imitação ou assimilação de uma profissão ou ofício – quanto a rivalidade mimética – o individualismo que, impulsionado pelo desejo mimético, pretende fazer valer de sua distinção (profissional) perante os demais. Trata-se de um paradoxo gerado pelos efeitos da *mimesis*. De um lado, o mercado apresenta os modelos profissionais que podem ser imitados pelos indivíduos, de outro, o desejo mimético gera competição nas carreiras e ofícios, o que estimula a criação de novos modelos profissionais, garantindo a diversidade na sociedade. Essa é a riqueza da imitação, que tanto produz o mesmo como o diferente. A multiplicidade de ofícios e funções permite que o Eu adquira sua “individualidade”, embora o processo de individuação presente, ele próprio, um aspecto interindividual.

A adoção de modelos existentes fornece um meio para que o indivíduo se integre à sociedade sem precisar, por assim dizer, “reinventar a roda”. O aprendiz nada inventa em sua profissão. Aprende-a, inicialmente, simplesmente imitando ao mestre de ofício. Nesse processo de assimilação, o aprendiz tende a supracumir a diferença com o mestre, superando e guardando as suas habilidades. Essa dialética da profissão leva ao que Hegel

⁷¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 175-176.

⁷² Idem.

denomina de *refinamento*. É comum, por isso, que as novas gerações aperfeiçoem as ferramentas da anterior, desenvolvendo novas tecnologias que, por sua vez, serão legadas a nova geração, que continuará o processo. Essa sequer é uma ideia nova. Conhecemo-la desde os antigos. Já advertia Quintiliano que “só pela imitação não há crescimento”, logo acrescentando que “também serão celebrados aqueles que forem considerados como tendo superado os seus antecessores e ensinado os seus sucessores”⁷³. A própria cultura se encarrega, pois, de afastar a imitação simples, que tende à rivalidade e ao conflito, e de estimular a imitação complexa que pressupõe, no processo mimético de assimilação de habilidades, a inclusão de vários mediadores, proporcionando a inovação em meio à mistura de modelos ou paradigmas. Nesse sentido, já dizia Longino que “os melhores discursos, os que são dignos de imitação, são aqueles que não tem as características de um só, mas de vários”.⁷⁴ Tratados como (*De imitatione*⁷⁵), de Dionísio de Halicarnasso, são espécies de manuais miméticos da antiguidade, dedicados ao ensino do que e de como se deve imitar aos filósofos, poetas, oradores, historiadores, artistas, etc.

Nesse sentido, a igualdade é tanto geradora da assimilação dos meios alheios para a obtenção de certos fins e habilidades (profissionalização), quanto de *emulação* em sentido hobbesiano, *i.e.*, o esforço de ultrapassar o adversário na corrida da vida em sociedade (competição e progresso). Esses dois aspectos da *mimesis*, que Hegel chama de imitação e distinção, fundam uma “ordem real de multiplicação e extensão das carências”⁷⁶. A igualdade gerada pelo desejo de reconhecimento realiza, assim, o estreitamento da

⁷³ Citado em DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da Imitação*. Trad. e Ed. Raul Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: Instituto Nacional de investigação Científica; Centro de Estudos Clássicos das Universidades de Lisboa, 1986, p. 50.

⁷⁴ Citado em DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da Imitação*, p. 69.

⁷⁵ DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da Imitação*, op. cit.

⁷⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 176.

distância “espiritual” entre os sujeitos. Ao mesmo tempo, o desejo de diferenciação alcança níveis cada vez maiores. Devido a essa proximidade, a antiga admiração que o inferior nutria para com o superior, própria da sociedade feudal e hierárquica, transforma-se, no universo moderno, em inveja, cobiça e competição aberta. Daí a extensão e multiplicação das carências, de que fala Hegel: o que era objeto de desejo de uma parte da sociedade – a nobreza – passa a ser objeto passível de desejo por todos.

Ambos os efeitos (assimilação e distinção) tem sua origem em um único e mesmo fenômeno mimético. A *mediação interna* reforça a aspiração pela igualdade, formando assim duas circularidades, positiva (virtuosa) e negativa (viciosa). A *imaginação* de superioridade ou desejo de triunfo do “eu” sobre os concorrentes (*diferença*), da qual falava Hobbes, é exatamente o Hegel teorizou como a exigência “que à particularidade também se apresenta de fazer-se valer por sinal distintivo”⁷⁷. Ela corresponde à imitação que se tornou rivalidade, paixão que Hobbes denominava *glória*: o “triunfo da mente” que é “a paixão que procede da imaginação ou concepção do nosso próprio poder sobre o poder daquele que está em disputa conosco”⁷⁸.

É preciso encontrar um meio para dar vazão a essa tensão e rivalidade, mas ela não pode se fundar na diferença: é a própria universalidade do desejo que demanda, notou Hegel, a universalidade do acesso aos bens econômicos e culturais. Que o mercado possa estimular o desejo – e ele o faz, de fato – isso por si só não depõe contra sua função ética. Enquanto instância de mediação, o mercado multiplica os objetos de desejo e também fornece as condições para a aquisição pacífica (ou ao menos sublimada) dos mesmos. Inclusive, Hegel apostava que a multiplicação das necessidades, em uma sociedade voltada para o consumo, abrandaria o desejo: “*En la multiplicación de las necesidades*

⁷⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 176.

⁷⁸ HOBBS, Thomas. *Elementos...*, p. 57.

*se produce una inhibición del deseo, pues cuando los hombres se sirven de muchas cosas diferentes, el apremio ante una de ellas no es tan fuerte*⁷⁹. Logo, a escassez de produtos ou bens é um fator de aumento da disputa e do conflito na sociedade. Quando os objetos não podem ser multiplicados, eles tendem a se tornar uma fonte de conflito porque o mimetismo faz convergir os desejos sobre eles. Nesse caso, Hegel e Girard parecem concordar com a ideia de que a concorrência (em uma economia de mercado) leva à multiplicação os objetos e, exatamente por isso, opera um diferimento do conflito que se instalaria pela posse dos mesmos em uma situação de imediação jurídica. Nesse caso, o mercado estimula o desejo e a concorrência ao mesmo tempo em que propicia o meio ético de produção e satisfação de bens. Cumpre, assim, um papel de *Katéchon*. Circunscrevendo o arbítrio natural em um sofisticado sistema, o mercado “contém” duplamente a rivalidade mimética: tanto porque faz dela um mecanismo de multiplicação de objetos, quanto porque impede que ela descambe para o conflito generalizado de um estado de natureza.

No sistema econômico, a rivalidade está, pois, “contida”. Porém, há mais do que uma função negativa (contenção) operando nessa instituição. Está implícita a ideia que apenas em uma comunidade (comercial) os indivíduos podem satisfazer seus desejos, ambições, sonhos, etc. Mediados pela forma universal, no e pelo mercado os agentes econômicos estão implicados na busca de seus interesses, e, por isso, já existe uma espécie de reconhecimento entre eles, na forma da consciência da mútua dependência para satisfação de seus objetivos. O aspecto ético dessa instituição reside, pois, no próprio reconhecimento da universalidade dos desejos e carências, universalidade que é também um elemento de discórdia. Nesse sentido, a imitação que divide e gera antagonismos, por estar controlada e mediada pelo sistema econômico, pode transformar-se em cooperação. Essa

⁷⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política* (comentário ao § 190), p. 314.

transformação pode ser entendida como uma função alquímica da eticidade da sociedade comercial: os agentes reconhecem a necessidade do outro para a satisfação de suas necessidades, assim como reconhecem no outro um igual na busca da felicidade.

Mas para reconhecer ao *outro*, é necessário sentir o que ele sente. Exatamente porque os homens são miméticos (interdividuais), são capazes de simpatia: sentem, com o outro, tanto suas dores quanto suas ambições. Nisso são potencialmente solidários e rivais. Por esse mesmo motivo, a simpatia converte-se facilmente em antipatia: adota-se, como amigo, o amigo do amigo; e como inimigo, o inimigo do amigo. Sem “interdividualidade”, não haveria no homem a necessidade de que o outro o reconheça, nem seria capaz de reconhecer, no outro, um irmão de jornada⁸⁰.

Como tal, a universalidade do desejo funda então o direito universal da busca dos desejos. A base desse direito é o reconhecimento. O aspecto positivo e libertador desse momento ético é a consciência que reconhece a individualidade junto ao universal, como unidade inseparável entre o eu e o outro, como um “nós”; nada menos que os dois princípios – particularidade e universalidade – que, para Hegel, regem a sociedade civil burguesa (§182).

1.3 Do negativo ao positivo: o Sacrifício e a emergência do sistema de trocas

No parágrafo §187, Hegel fala do papel civilizador sociedade civil. Ele vincula o sistema econômico não apenas às necessidades básicas dos indivíduos, mas também ao desejo e à

⁸⁰ Para uma compreensão da ética do reconhecimento à luz do conceito de fraternidade, *vide*: BARZOTTO, Luis Fernando. O Conceito de Fraternidade. In: Douglas João Orben; Everton Maciel; Jaderson Borges Lessa; Leandro Cordioli (Orgs.). (Org.). *A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral*. 1 ed. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017, p. 151-170.

superação de seu mal. O reino do puro arbítrio da satisfação imediata dos desejos dá lugar a um sistema de mediações que possibilita a satisfação não violenta dos desejos. Ele acredita que graças a ela os homens libertam-se do estado de natureza aprendendo a conviver e cooperar uns com os outros. Para Hegel, a universalidade do desejo, como já se viu, torna-se caótica quando a igualdade não está mediada por instituições éticas. Sem a mediação do ternário, a díade oscila entre boa circularidade e má circularidade. A sociedade civil – em especial o mercado – é o terceiro (universal) que realiza a mediação na troca e circulação de bens. Embora eivada de contradições, a sociedade de mercado ainda é melhor do que a inexistência de mediação. Pois o mercado transforma o interesse privado ou individual em riquezas e bens usufruídos por toda a sociedade – nesse ponto, é bem conhecida pelos comentadores a influência da teoria econômica de Adam Smith na teoria de Hegel. Ademais, a sociedade civil burguesa liberta o espírito – pelo trabalho – de sua condição rudimentar, ainda imerso na natureza que o impulsiona à satisfação imediata dos desejos. Pela disciplina imposta no regime de trabalho, o homem domestica os seus instintos e pulsões porque aprende a retardar a satisfação dos seus desejos, que deve ocorrer na mediação propiciada pelo *sistema de produção e satisfação das carências*. Assim, também pelo trabalho, pensa Hegel, o homem aprende a dominar a natureza.

A divisão do trabalho, por sua vez, contribui para afastar o conflito social, pois estabelece uma distância entre as profissões e cria, assim, uma mútua dependência entre os participantes do mercado, que necessitam dos bens e serviços diferenciados ofertados pela especialização profissional. Por outro lado, a divisão do trabalho permite a mobilidade social que, no antigo regime e nas sociedades antigas, era obstada pela classificação social em “estamentos” rígidos ou pouco flexíveis. A fluidez social é um aspecto positivo exatamente porque é baseada na competitividade. A moderna economia ocidental aprendeu a utilizar a rivalidade positivamente.

Hegel mantinha, assim, uma atitude ambígua frente ao modelo emergente de sociedade burguesa. Apostava nos ganhos que ela prometia, embora mantivesse uma certa reserva de desconfiança frente aos desvios que a liberdade poderia causar. Entretanto, grande parte dos teóricos da sociedade – sociólogos, antropólogos e filósofos sociais – penderam suas análises para as vicissitudes da liberdade de mercado. O modelo racionalista-individualista – o aspecto da particularidade de que falava Hegel – tornou-se alvo de duras críticas. A vida burguesa não passaria de um jogo de interesses perversos muito bem escondidos sob o manto da busca do bem comum e da troca desinteressada de bens. Nesse sentido, o modelo individualista seria o promotor dos aspectos mais negativos da vida contemporânea, como a exasperação do desejo, o crescimento da futilidade, a instrumentalização do mimetismo (na moda e na propaganda), a busca do lucro a qualquer custo, o cálculo utilitário acima do valor humano, a reificação do espírito, o declínio da moralidade, a destruição dos laços comunitários, etc.

O remédio contra a queda no egoísmo é a restauração do sentimento de universalidade. O aspecto ético da sociedade comercial requer, para tanto, a abertura do Eu ao outro. A palavra alemã para o sacrifício, *Opfer*, guarda um dos sentidos que explica essa transcendência do *self*: significa oferta (oblação). Dar a outra face *em face* de uma agressão, ou fazer ao outro o que se gostaria que fosse feito a si mesmo, implica na renúncia ao Ego. Esse autossacrifício, o perdão, pode reverter um ciclo negativo instaurando uma nova relação baseada na reciprocidade positiva e na confiança. Mas nem sempre é possível contar com o sacrifício pessoal em prol do bem alheio. Para que o reconhecimento aflore, para que a solidariedade se instale frente ao egoísmo generalizado, é preciso um sacrifício de outro tipo, que em geral apenas os realistas políticos, porque pensam o paroxismo das relações negativas, são capazes enxergar. É o caso de Hegel. Em seus escritos sobre eticidade, o filósofo concebe a guerra como o mecanismo que opera o retorno ao universal:

*It is the same with labor as it was with the ethical aspect of the virtues. The exigency of war demands supreme bodily exertions and a complete formal universal unity of the spirit in mechanical labor as well as supreme subjection to an entirely external obedience*⁸¹.

A oposição ao inimigo estrangeiro faz o particular trabalhar em prol do todo. Hegel usa a palavra “sacrifício” para designar essa abnegação: “*In connection with the negative and with sacrifice, honesty offers from its acquisitions (a) to the people, for universal ends according to a universal principle, in taxes according to an equality of justice*”⁸². Pode-se notar como o *momento ético* da guerra funciona “por trás” do mercado, restaurando solidariedade perdida. Mas o que a instaura a universalidade que a guerra restaura? Para completar a lacuna da origem, deve-se apenas trocar o inimigo externo pelo bode expiatório para apreender a unidade concreta da (mim)eticidade do sistema de satisfação das carências. Vejamos.

Para passar da dualidade polêmica à dualidade geradora de vida é necessário o ternário que possibilite as trocas positivas. Sem o ternário (o mercado) a dualidade comporta as duas faces da reciprocidade, a troca positiva ou negativa. Por isso o comércio, segundo Girard, é uma instituição que se destina a conter a violência – o lado maléfico da reciprocidade. A relação moral, por sua vez, já é de outra índole. Supõe ela um *perdão*, isto é, um dom total. Devido à ambiguidade característica da reciprocidade, a troca costuma ser vista como perigosa pelos povos antigos. Um “presente” está sempre envenenado, como nos sugere o termo em alemão *Gift*, que significa tanto “veneno” como “presente”. A dupla significação corresponde à ausência de neutralidade monetária, própria das trocas primitivas – o escambo. A moeda é o terceiro neutro que medeia a troca, tornando-a impessoal. Sem a

⁸¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of ethical life*, p. 148.

⁸² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of ethical life*, p. 150.

mediação, a pura troca (escambo) põe em cena duas pessoas susceptíveis de poder chegar a um acordo ou a um conflito, pois, de certo modo, trata-se da troca de objetos de que os agentes buscam livrar-se, intercambiando-os.

Como afirma Mark Anspach, parafraseando Levi Strauss, as trocas são guerras pacificamente resolvidas, e as guerras são saídas de transações infelizes. Por isso, quando o ritmo das trocas se acelera, a reciprocidade mostra-se cada vez mais semelhante ao conflito, *conforme à lei do duelo*. É mesmo em razão da instabilidade da imediaticidade que, explica Girard, nas ocasiões de intercâmbio em todas as sociedades tradicionais observa-se que as partes retardam ao máximo possível o momento do pagamento: nunca é recomendável comprar rapidamente uma casa ou uma vaca. Em alguns mercados tradicionais árabes, por exemplo, além de ser obrigatória a observância ritual de uma longa negociação prévia – com a qual se evita a tradição imediata dos bens – também se retarda ao máximo a resolução do negócio. O pagamento deve ser precedido por atividades amistosas, iniciadas pelo vendedor, que em geral convida o comprador a tomar chá ou café. Esse é o mesmo princípio antropológico segundo o qual a justiça deve retardar um divórcio ou a resolução de um caso criminal, desacelerando a reciprocidade que pode perigosamente fugir ao controle institucional⁸³. O momento de aplicar a pena – o “pagamento” do crime – deve ocorrer tardiamente, quando o calor do acontecimento gerador de discórdia houver sido abrandado pelo transcurso do tempo. Quando o pagamento do crime não foi cobrado ou executado a tempo, a própria pena se torna caduca e desnecessária, fenômeno que, no Direito, é chamado de *prescrição*.

Entende-se, assim, o receio que os antigos manifestavam em relação às trocas, cobrindo-as como uma série de prescrições rituais. É que, no fundo, a lei primitiva e muito regrada dos intercâmbios pressupunha a expulsão de “bens-venenos”, como a

⁸³ GIRARD, René. *Rematar Clausewitz*. Traduzido por Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2011, p.175.

ambiguidade da palavra *Gift* sugere. A coisa trocada é como uma pedra quente que passa de mão em mão. Conservá-la contra a cobiça alheia, em um mundo em que não há a força do Estado para assegurar o direito à propriedade, é uma tarefa árdua. A posse leva à luta de vida ou morte, ou à renúncia da coisa em prol da conservação da própria vida. A convergência dos desejos transforma a coisa em *bem*, sendo às vezes preferível livrar-se dela do que lutar para conservá-la e correndo-se o risco de morrer.

Nesse sentido, embora os ritos estudados por Marcel Mauss, em seu *Ensaio sobre o dom*, sugiram o caráter desinteressado dessas trocas, essa relação gratuita esconde um segredo, tão obscuro quanto o próprio fundo desde o qual emergem: *a expulsão da crise e a formação de alianças*. As tribos tem a obrigação de passar adiante um determinado bem simplesmente porque tem o dever de doar, levando adiante a corrente do dom. Quem recebe gratuitamente dá gratuitamente. Curiosamente, o bem, já deteriorado pelos anos – um velho colar de pedras – não possui nenhum valor. A função da troca é, simplesmente, a de manter uma reciprocidade positiva enquanto se afasta a reciprocidade negativa.

Para explicar essa ambiguidade da troca, Jean-Pierre Dupuy⁸⁴ utiliza algumas palavras que indicam o vínculo relacional. Em francês, quando se recebe um presente, diz-se “*merci*”, ou seja, pede-se a misericórdia do doador. Fica-se à sua *mercê*, suscetível ao seu arbítrio. O mesmo sentido comporta a palavra “obrigado”, em língua portuguesa: quem recebe obriga-se em relação a quem presenteia. Por essa razão, Mark R. Anspach, em sua obra sobre as figuras da reciprocidade, intitulou-a com uma expressão francesa tipicamente ambígua: “*à charge de revanche*”. Ela é utilizada em situações em que duas pessoas insistem em pagar a conta da outra, como em um jantar entre amigos. O amigo que cede ao gesto altruísta do outro responde com a referida expressão, que significa, literalmente “agora tenho a obrigação de me vingar”. Trata-se,

⁸⁴ As observações do prof. Dupuy constam do prefácio da obra *Anatomia da vingança*, de Mark Anspach.

ainda, do fundo ambíguo da reciprocidade. Como afirma Dupuy, por trás da generosidade das trocas existe, de fato, uma face oculta, mas não ao modo como os críticos da sociedade de mercado pensam. Por trás do mercado está a violência recíproca afastada.

Recorrendo aos deuses e aos espíritos, diz Anspach, as primeiras sociedades humanas superaram a violência fazendo trocas pacíficas: “Inverter o ciclo da vingança”, explica o antropólogo, “é *dar ao outro antecipadamente*”.⁸⁵ Nesse sentido, a diferença entre a lógica da vingança e a lógica do dom encontra-se no fato de que a dádiva *antecipa* a reciprocidade. O primeiro a doar impõe para si antecipadamente um custo. Isso equivale simbolicamente a um autossacrifício. Enquanto o assassinato é a ofensa suprema, o suicídio é como uma contraprestação suprema. Nesse sentido, Anspach concorda com Marcel Mauss: nas trocas os povos encontraram o meio de se opor sem se massacrar, e de se dar sem que uns sacrifiquem aos outros.

Mas não se pode entrar em um ciclo de trocas sem antes escapar ao ciclo de violência. Um costume dos Guerreiros da África central nos fornece o esquema de como se opera a passagem de um estado a outro. O conflito entre os grupos Domo e Berté é superado quando um cão é oferecido em sacrifício à “Sulukna”. O termo Sulukna significa vingança. Ou seja, é para a própria vingança que a oferenda é feita: o sacrifício serve, em última instância, para pacificar a vingança⁸⁶. Desse modo, o sacrifício (= *matar aquele que não matou*), permite romper o encadeamento preterista da vingança e, assim, redirecionar o olhar para o futuro, para a contraprestação positiva vindoura. Ao antecipar a reciprocidade, o sacrifício assume então a seguinte fórmula: *Dar àquela que vai dar*. Espera-se, assim, não mais o retorno da violência, mas a paz. Não se volta o olhar para o passado para vingar a vítima - e acabar sendo, depois, a vítima do vingador de sua vítima.

⁸⁵ ANSPACH, M. *Anatomia da vingança*, p. 26.

⁸⁶ ANSPACH, M. *Anatomia da vingança*, p. 30.

Aguarda-se, agora, o retorno positivo da oferenda. Nessa reviravolta, mata-se aquele que não matou para dar àquele que vai dar. Desse modo, explica Anspach, “o sacrifício opera a passagem da reciprocidade negativa da vingança para a reciprocidade positiva do dom”. O sacrifício, por isso, já constitui o *modelo do dom*, já que a troca de dádivas consiste na lógica de “dar para (aquele que vai dar)”.

A passagem da vingança ao dom implica que se *deixa* de responder – ou de esperar que o outro responda – ao golpe que foi dado no passado, e que se faça o gesto unilateral de dar um presente pensando no futuro. Existe, portanto, uma solução de continuidade entre a reciprocidade negativa e a reciprocidade positiva, e é o sacrifício que opera a inversão entre esses estados. A lança deixada de lado para negociar é enfiada na carne de uma vítima cujo corpo será usado como primeira prestação pacífica: “o sacrifício permite passar da reciprocidade violenta para a reciprocidade não violenta mediante uma violência não recíproca”⁸⁷.

Anspach vale-se de um costume Chuchki, estudado também por René Girard, para ilustrar essa passagem do negativo ao positivo. Quando um dos membros da tribo comete o assassinato de um membro de uma tribo vizinha, os Chuchki tomam a dianteira e oferecem um dos seus membros em sacrifício. O sacrificado não é aquele que efetuou o assassinato, mas outrem alheio ao conflito. A vítima imolada deve ser “pura”; não poder estar contaminada pelo conflito. Sacrificar quem de fato assassinou (o que seria o mesmo que aplicar uma pena) evocaria diretamente a continuidade da reciprocidade negativa, que deve ser afastada a qualquer custo, ou melhor, às custas de um inocente, cuja “pureza” é capaz de interromper o processo de mácula que grassa entre os grupos em conflito. Oferecendo uma vítima inocente a seus adversários (reais ou potenciais), a tribo do assassino convida a

⁸⁷ ANSPACH, Mark. *Anatomia da vingança*, p. 30.

tribo da vítima a não se vingar. Ao oferecer ao outro a vingança antecipadamente, é como se os Chuchki presentearassem a seus rivais. É nesse tomar a frente que o sacrifício possibilita a reciprocidade positiva.

Entende-se, agora, o esforço descomunal em manter ritualmente a *corrente do bem nas sociedades primitivas* estudadas por Mauss. Como todo o rito busca reproduzir o evento fundador, a troca desinteressada, como a de um velho colar desgastado pela ação do tempo, busca conservar a relação positiva instaurada após um estado de pura troca negativa. Como tal, os ritos de troca visam preservar o momento de reconciliação que, no princípio, o assassinato de uma vítima expiatória realizou.

CONCLUSÃO

Do sacrifício à troca de presentes e da troca ao comércio organizado, a ordem social se estabelece pela expulsão da troca negativa, propiciada, em sua origem, pela vítima expiatória, elemento oculto do sistema econômico. Não por outra razão, lembra Girard que “a maioria das moedas antigas eram encontradas nas proximidades dos templos e espaços sagrados, precisamente a fim de trocar animais e com vistas ao sacrifício”⁸⁸. O comércio, neste caso, “era de fato uma oferta para o estrangeiro, a fim de aplacar o deus estrangeiro, visto como uma possível ameaça”. Por isso, etimologicamente, “a palavra moneta está ligada à deusa Juno Moneta e seu templo, em cuja proximidade as moedas eram cunhadas”.

Do templo emerge, pois, a possibilidade da troca organizada, de um comércio propriamente dito. O animal comprado e vendido para o sacrifício é a primeira demanda não natural do homem, uma demanda puramente cultural. Graças à ajuda mútua para a realização deste empreendimento, a compra e

⁸⁸ GIRARD, René; et all. *Evolução e conversão*, 2011, p. 246.

venda nos templos não constitui, ao menos inicialmente, um fim egoísta: espera-se poder livrar o mal que acomete ao outro.

A vítima expiatória torna-se, assim, o intermediador das primeiras trocas: é a deusa Juno Moneta que passa de mão em mão. Graças à moeda, elemento ternário e neutro, as trocas estão, enfim, mediadas pelo universal. Está afastado, portanto, o maior potencial de conflito próprio do sistema de trocas imediatas (escambo). Ao mesmo tempo, a vítima expiatória torna-se a “mercadoria” da troca, na forma da demanda de sacrifício de animais, imolados em substituição à vítima original. Tem-se na vítima expiatória, pois, o elemento propiciador do sistema de produção e carências, a primeira mediação das mediações culturais, a mediação propriamente universal.

Não há Pólis que não tenha nascido de uma necrópole. Construir um templo e mantê-lo funcionando para o bem de todos é o nascimento da (mim)eticidade do mercado: imediatamente enquanto *sacrifício de um outro*, mediadamente como *sacrifício de si* em prol do outro, e, por fim, como supremo *sacrifício de todos em prol do universal*, princípio ético que a *Filosofia do Direito* de Hegel buscava, na teoria do Estado, concretizar.

REFERÊNCIAS

ANSPACH, Mark. *Anatomia da vingança: figuras elementares da reciprocidade*. Tradução Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: É Realizações, 2012 (Biblioteca René Girard).

BARZOTTO, Luis Fernando. O Conceito de Fraternidade. In: Douglas João Orben; Everton Maciel; Jaderson Borges Lessa; Leandro Cordioli (Orgs.). (Org.). *A Invenção da Modernidade: As Relações entre Ética, Política, Direito e Moral*. 1 ed. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da Imitação*. Trad. e Ed. Raul Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: Instituto Nacional

de Investigação Científica; Centro de Estudos Clássicos das Universidades de Lisboa, 1986.

GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; CASTRO ROCHA, João Cezar. *Evolução e conversão*. São Paulo: É Realizações editora, 2011.

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

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses ... [et al.] São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. e prólogo de Juan Luis Vermal. 2ª Ed. Barcelona: Edhasa, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *System of ethical life (1802/3) and first Philosophy of spirit (part III of the System of speculative philosophy 1803 /4)*. Edited and translated by H. S. Harris and T. M. Knox. State University of New York Press: Albany, 1979.

HOBBES, Thomas. *Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humana: tratado do corpo político*. Tradução e notas Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002 (coleção fundamentos do Direito).

A TEORIA DO BODE EXPIATÓRIO DE RENÉ GIRARD E A FALSA ACUSAÇÃO DE PEDOFILIA QUE RESULTOU NO LINCHAMENTO DE IDOSO EM BELO HORIZONTE

Maria Eduarda Costa da Silva⁸⁹

Juliana Franck Brandão⁹⁰

Francisca Cecília de Carvalho Moura Fe⁹¹

Resumo: O presente artigo pretende analisar a dinâmica social que resultou no linchamento – ocorrido na capital mineira, Belo Horizonte, em 2021 – de um idoso falsamente acusado de pedofilia. Como forma de compreender esse fenômeno, utilizou-se a Teoria Mimética, dando maior enfoque aos “estereótipos persecutórios” do bode expiatório, teorizados pelo antropólogo e crítico literário francês René Girard, que é objeto principal da pesquisa. Assim, o pensamento do teórico é explanado, bem como os elementos presentes na vítima expiatória; em seguida, passa-se para a análise dos aspectos históricos e sociais da capital do governo mineiro; seguindo-se então para a investigação da violência coletiva ocorrida em decorrência de uma falsa acusação de pedofilia, problematizando, assim, a perseguição coletiva e o processo de vitimização. O método utilizado é o hipotético dedutivo.

⁸⁹Graduanda em Direito pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7072968084338395>. Orientanda.

⁹⁰Mestra em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), professora da Universidade Estadual do Piauí. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3756331047978094>. Orientadora.

⁹¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Piauí. Advogada. Especialista de Direito Civil e Processo Civil, UNINOVAFAPI; Especialista em Direito Constitucional e Administrativo, UNINOVAFAPI. E-mail: ceciliamourafe@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8822423275712919>

Palavras-chave: Crise indiferenciadora; Linchamento de Belo Horizonte; Violência coletiva; Bode expiatório; René Girard.

INTRODUÇÃO

O presente artigo trata-se de um estudo de caso e tem como objetivo detectar, por meio da Teoria Mimética, elaborada pelo antropólogo francês, René Girard, informações que possibilitem identificar, no Linchamento de Belo Horizonte, o mecanismo do bode expiatório.

O caso em questão ocorreu na Vila Andiroba, Região Norte de Belo Horizonte, em 17 de setembro de 2021. Um funcionário da Prefeitura Municipal, de 63 anos de idade, foi acusado falsamente da prática de pedofilia por uma companheira de um dos gerentes do tráfico local; diante da informação falsa, o idoso foi morto a pauladas e pedradas, por ordem do chefe do tráfico, e teve seu corpo abandonado às margens do Anel Viário do bairro São Paulo. Pelo menos oito pessoas estão envolvidas nesse ataque brutal ao idoso. A delegada Mônica Pérpetua Carlos afirma que a vítima era uma pessoa tranquila e de boa índole, conhecida na região como “vô”.

As violências comunitárias suscitam questionamentos acerca da gênese do seu surgimento e do processo de resolução delas. Por meio do método hipotético-dedutivo, pretender-se-á responder aos seguintes questionamentos: se no local do linchamento havia a “crise indiferenciadora”; se a vítima que foi acusada de um crime específico apresentava características que a diferenciasse dos demais sujeitos da comunidade (marcas vitimárias); e se o lugar estava repleto de violência. Para a realização da pesquisa, serão utilizadas fontes primárias, jornais eletrônicos, artigos científicos, livros e sítios da Internet.

A análise antropológica dos fenômenos de violência coletiva é elementar para que o jurista interprete as normas jurídicas de forma mais integral, sem desprezar os conhecimentos

das outras ciências. Ademais, se as conjecturas apresentadas forem comprovadas, concluir-se-á que ocorrências como a do linchamento de Belo Horizonte, em que há perseguições de “bodes expiatórios”, demandam uma investigação de maneira multidisciplinar, para assim, garantir a preservação dos Direitos e garantias fundamentais, evitando-se a seleção de vítimas expiatórias.

1 INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO GIRARDIANO

René Girard nasceu em 25 de dezembro de 1923, na cidade francesa de Avignon. Dedicou-se à história, antropologia, teologia, sociologia e crítica literária. Dentro de suas pesquisas sobre literatura, ele começou a investigar os aspectos comportamentais do ser humano, notando que o ser humano é canalizado pela ambição do outro, chegando à conclusão de que o homem é incapaz de desejar por si mesmo. A partir disso, desenvolveu uma teoria acerca do comportamento humano e sua cultura, denominando a isso de *teoria mimética*.

A Teoria Mimética proporciona uma definição mais clara acerca das reflexões sobre cultura e sociedade em relação à biologia⁹² da espécie humana, sem reduzir do social ao biológico. É chamada assim por ter como característica do seu estudo a *mimesis*.

Em seu anseio por conhecimento, Girard observou que os homens escolhem seus objetos de desejo pela imitação. Sendo assim, o objeto em si mesmo é vazio e o que lhe confere importância é a ambição do próximo, chama-se isso de *desejo mimético*. O desejo mimético é marcado pela “estrutura triangular” composta de objeto, modelo e discípulo. Os objetos de desejo podem ser bens materiais, embora, na maioria dos casos são coisas

⁹² DUMOUCHEL, Paul. *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*. Michigan: Michigan State University Press, 2014.

abstratas, como poder, fama, virtudes, etc. O modelo é o indivíduo que primeiramente ambiciona o objeto e a partir disso se torna referência para o discípulo. Portanto, o discípulo é o sujeito que imita, fortalecendo, assim, a ambição do modelo. Essa conjuntura, portanto, culmina em um ciclo que se propaga para outros indivíduos.

No momento em que dois homens passam a almejar a mesma coisa, cria-se uma rivalidade na *mimesis* surgindo um conflito. A gênese desse conflito está no fato de que apenas desejar os bens do outro se torna insuficiente porque os desejos são insaciáveis. O indivíduo, modelo da estrutura triangular, não é passivo porque à medida que outra pessoa passa a almejar o bem em questão, ele mesmo instiga o outro a desejar cada vez mais, visto que o objeto não tem valor em si próprio e sim porque o outro sujeito também deseja.

No estágio em que o desejo de um fortifica o desejo do outro, cria-se uma reciprocidade negativa, ou seja, os dois ficam escandalizados porque o desejo do outro começa a incomodar. Assim, eles são “obstáculos” um para o outro. De acordo com René Girard, o obstáculo tratado no Evangelho⁹³ pela palavra *skandalon* que significa obstáculo ou “pedra no qual se tropeça”. O óbice não é objeto material, é o modelo que se torna obstáculo do seu próprio discípulo na rivalidade mimética.

Ainda que modelo e discípulo tornem-se empecilho um para o outro, a possibilidade de desistência de um dos adversários é impensável. Assim como também a pretensão de aniquilar o próximo é inexistente, pois como foi mencionado anteriormente, o desejo de um revigora o desejo do outro. Devido a permanência desse ciclo vicioso do desejo, os indivíduos resolvem destruir o objeto.

⁹³ GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. São Paulo: Paz e terra, 2009.

O desejo mimético leva ao escândalo que progressivamente evolui para a desordem social ocasionando a violência que indiferencia os integrantes da comunidade. Em decorrência disso, surge a crise indiferenciadora. A indiferenciação⁹⁴ é caracterizada pela reciprocidade de maus comportamentos, insultos, golpes e sintomas neuróticos. No entanto, o principal traço de uma sociedade em crise é o desaparecimento dos aspectos culturais que cedem lugar à monstruosidade.

O ápice da crise é assinalado pela histeria generalizada e pelo anseio de violência. O desejo contido por violência passa para a fase de descarregar a sua vontade em uma vítima. Nesse ponto, os indivíduos não estão interessados na verdade, estando presente a mentalidade persecutória repleta de ilusão ao ponto do sujeito se deixar seduzir por outras hostilidades.

O estágio seguinte revela o mecanismo do bode expiatório. A desordem propicia a procura por uma vítima expiatória, porém, isso não é pensado conscientemente somente para expurgar um indivíduo intolerado, mas também para que a ordem seja restabelecida. Esse recurso consiste na mudança de curso da violência que estava na multidão por um único ser, resguardando o coletivo. Doravante, a vítima passa a ser divinizada, pois o grupo acredita que ela é onipotente, tendo poder para operar tanto ações malélicas quanto benéficas. Ela é vista como monstruosa porque a percepção da realidade dos perseguidores está obscurecida. Logo, a pacificação é alcançada pelo grupo.

Para que o mecanismo vitimário ocorra com sucesso, é necessário que a inconsciência seja unânime. Por essa razão, a vítima encontra-se sozinha e ninguém pode defendê-la, porque a multidão encontra-se em conformidade contra ela, por isso nenhuma pessoa pode fazer vingança.

Como explanado anteriormente, o sacrifício tem o papel de pacificar a sociedade. Isso é notório nas sociedades primitivas em

⁹⁴ GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo:Paulus,2004.

que o poder judiciário é inexistente⁹⁵ e o povo recorre ao sacrifício para restaurar a ordem. Logo, o judiciário exerce o papel de vingador. Para René Girard, o judiciário e o rito sacrificial possuem a mesma função: cessar a violência mimética.

2 OS ESTERIÓTIPOS PERSECUTÓRIOS QUE DETERMINAM O BODE EXPIATÓRIO

A palavra “bode expiatório” ao longo do processo de formação da cultura humana, esteve presente, porém com acepções distintas. Inicialmente este termo esteve presente no contexto bíblico sendo o bode escolhido para ser levado ao sacrifício, servindo, simbolicamente, como o ser⁹⁶ em que os pecados das pessoas serão postos sobre ele. Nos séculos XIX e XX, essa expressão foi usada para designar não apenas o sacrifício, mas diversos ritos que eram baseados na convicção de que os “sofrimentos” de uma comunidade poderiam ser transmitidos para uma vítima, sendo muitas vezes um animal, mas podendo ser também um ser humano. Posteriormente, a Psicologia⁹⁷ entendeu que os bodes expiatórios não são apenas aqueles que são escolhidos para expiar os pecados alheios, mas também para mitigar tensões, conflitos e dificuldades de todos os tipos, trazendo a observação de que a escolha da vítima expiatória não é uma atividade consciente. Apesar de hodiernamente a concepção desse vocábulo ter a sua gênese na Bíblia, o uso dessa palavra hoje⁹⁸ não exprime que todos os rituais apresentem as mesmas características particulares dos ritos do Levítico.

⁹⁵ GIRARD, René. *A violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

⁹⁶ BURKERT, Walter; GIRARD, René; SMITH, Jonathan. *Violent Origins*. California: Stanford University Press, 1987.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

As perseguições coletivas⁹⁹ podem ser descritas como os atos de violência praticados por multidões assassinas; um exemplo disso é o massacre dos judeus na Idade Média. Esse tipo de perseguição se desenvolve especialmente em épocas de crise em que as instituições formais estão enfraquecidas, propiciando a formação de multidões que tentam substituí-las ou que as intimidam. Apesar dos locais afetados pela crise apresentarem suas peculiaridades, as crises persecutórias afetam os indivíduos de maneira semelhante. Primeiramente, é explícito a perda das distinções que constituem a cultura humana.¹⁰⁰ A partir do momento que a aglomeração popular é formada, os membros estão intrinsecamente conectados de forma que as diferenças se tornam inexistentes. Nisso consiste o primeiro estereótipo¹⁰¹ persecutório: a indiferenciação.

O primeiro estereótipo persecutório, indiferenciação, é caracterizado pela perda do social, ou seja, já não existem as regras e diferenças que definem a cultura, resultando em conflitos. Em 1697, Francisco de Santa Maria, monge português, descreveu uma situação semelhante:

Desde que se acende em um reino ou em uma república este fogo violento e impetuoso, vemos os magistrados aturdidos, as populações apavoradas, o governo político desarticulado. A justiça já não é mais obedecida; os trabalhos param; as famílias perdem a sua coesão, e as ruas sua animação. Tudo se reduz à extrema confusão. Tudo cai em ruínas. Com efeito, tudo é atingido e abalado pelo peso e pela grandeza de uma calamidade tão horrível. As pessoas, sem distinção de estado ou de fortuna, são afogadas por uma tristeza mortal...Aqueles que ontem enterravam,

⁹⁹ GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo:Paulus,2004.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

hoje são enterrados...Recusa-se qualquer piedade pelos amigos, pois toda piedade é perigosa...

Todas as leis do amor e da natureza se encontram afogadas ou esquecidas no meio dos horrores de tão grande confusão, as crianças são repentinamente separadas dos pais, as mulheres dos maridos, os irmãos ou os amigos uns dos outros...Os homens perdem sua coragem natural e, não sabendo mais qual conselho seguir, caminham como cegos desesperados que se obstinam a cada passo em seu medo e em suas contradições.¹⁰²

Outrossim, a extinção das diferenças não ocorre apenas na cultura popular, mas é refletida também nas instituições,¹⁰³ acarretando a extinção das dissemelhanças entre as hierarquias. Devido a isso, um cenário de confusão é instalado, causando a perdição e o sentimento de impotência nos homens, essa sensação de ruína ocasiona nos indivíduos uma cegueira, de modo que o interesse em saber as razões naturais da crise não existe, então acusam algum suspeito de ter cometido um tipo particular de crime.

A palavra *mob*, em inglês, significa multidão inclinada ou comprometida com a violência ilegal. A partir dessa tradução, pode-se deduzir que a multidão é propensa à perseguição porque tem sede de violência. Por isso, ela é apática em desvendar a verdadeira origem da crise, procurando então uma vítima para acusá-la de um crime.

O crime indiferenciador é o segundo estereótipo¹⁰⁴ da perseguição. Esse estereótipo é caracterizado por crimes que atingem profundamente os elementos da ordem social e cultural. René Girard, no primeiro capítulo do livro “O bode expiatório”,

¹⁰² Francisco de Santa Maria. *História de sagradas congregações*. Lisboa, 1697, *apud* Girard, op. Cit, p. 20.

¹⁰³ GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo:Paulus,2004.

¹⁰⁴ Ibid.

retrata a obra Julgamento do Rei de Navarra em que o poeta francês Guillaume de Machaut apresenta a óptica persecutória medieval contra os judeus. Segundo Guillaume de Machaut, os judeus eram responsáveis pela morte de milhares de pessoas durante a Idade Média, mas a verdadeira causa era a peste negra. Essa obra exemplifica o que acontece em períodos de crise, como em uma epidemia, em que a multidão persecutória acusa uma minoria de um crime, contudo, não enxerga a causa natural.

A princípio, as motivações da perseguição aparentam aleatoriedade. Contudo, o verdadeiro motivo é o crime indiferenciador que pode ser de três tipos. De acordo com o pensamento girardiano, os crimes podem ser de violência, sexuais ou religiosos. Os crimes de violência¹⁰⁵ geralmente são direcionados para atingir os mais fracos e indefesos da sociedade, especialmente as crianças, enquanto que os crimes sexuais e religiosos ofendem os tabus e convenções sociais mais rígidos tendo como principais exemplos o estupro, incesto, zoofilia e profanação de imagens sacras.

Apesar da existência de uma infração real, isso não determina a escolha do bode expiatório. O aspecto determinante de escolha da vítima é a procura de critérios específicos presentes nela. Esse fator especial é o que Girard chama de terceiro¹⁰⁶ estereótipo da perseguição. Esse padrão de escolha possui como características os critérios culturais, religiosos e físicos. Os traços culturais são relativos às minorias étnicas e religiosas e os físicos podem ser a doença mental, deformidade física, anomalias genéticas e as doenças de modo geral.

O quarto elemento¹⁰⁷ persecutório é a própria violência. Esta violência não é um acontecimento pontual, mas é uma relação que tem sua gênese na rivalidade mimética. Quando os homens

¹⁰⁵ GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo:Paulus,2004.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid.

trocam comportamentos bons há a perpetuação da generosidade. No entanto, se uma pessoa não retribui a bondade, inicia-se o ciclo de má reciprocidade acarretando a violência.

ASPECTOS HISTÓRICOS E SOCIAIS DE BELO HORIZONTE

Belo Horizonte, capital mineira, surgiu em decorrência das novas ideias políticas advindas da República.¹⁰⁸ A transferência da sede do governo de Ouro Preto para Belo Horizonte foi conflituosa, pois os ouro-pretanos defendiam a manutenção da capital em sua cidade, mesmo com o enfraquecimento da mineração e o estado decadente da monarquia. No entanto, o lado oposto entendia que a mudança de capital era necessária porque Ouro Preto mantinha a velha estrutura Imperial e o atual estágio socioeconômico exigia um lugar que refletisse os novos horizontes republicanos. Em 1893¹⁰⁹, após vários debates e muita discussão, o Congresso Legislativo proclama a lei de alteração da sede estadual, transferindo-a para Belo Horizonte.

Hodiernamente, Belo Horizonte é uma capital que possui uma população estimada em 2 375 151¹¹⁰ habitantes, apresentando os seguintes dados socioeconômicos: PIB (Produto interno

¹⁰⁸ PASSOS, Daniela Oliveira Ramos dos. A formação urbana e social da cidade de Belo Horizonte: Hierarquização e estratificação do espaço na nova capital mineira. *Temporalidades-Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG*, vol. 1, nº 2, ago./dez.2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/5350>>. Acesso em: 17 de jun.2022.

¹⁰⁹ Informações retiradas do documentário BH 100 anos-Nossa história. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qXRIN2Mvfs4>> Acesso em: 17 de jun.2022.

¹¹⁰ INFORMAÇÕES estatísticas de Belo Horizonte, Minas Gerais, Censo 2010. IBGE *Cidades*. Disponível em:<<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/belo-horizonte/panorama>>. Acesso em:13 Jun.2022.

bruto):87,36 M;¹¹¹ PIB *per capita*: 3,49 M, ¹¹²população ocupada no mercado de trabalho: 53,1 %;¹¹³ índice de Gini: 0,60¹¹⁴¹⁵ e IDH (Índice de Desenvolvimento Humano): 0,810.¹¹⁶ Ainda que o IDH e o PIB sejam bons, o índice de Gini demonstra que a renda e qualidade de vida não são boas em todas as regiões da sede mineira do governo. Ademais, as estatísticas de criminalidade de Minas Gerais apesar de serem “animadoras” em comparação ao restante do país, ainda são elevadas, tendo como taxa de homicídios o número de 13,7¹¹⁷ por 100 mil habitantes em todo o estado.

Sendo assim, a precariedade econômica e a criminalidade contribuem para o desenvolvimento de lugares com instabilidade social, como a Vila Andiroba, lugar do objeto de estudo do caso a ser analisado sob a óptica da Teoria Mimética.

O LINCHAMENTO DE UM IDOSO EM BELO HORIZONTE

¹¹¹ Estatísticas e indicadores. **Prefeitura de Belo Horizonte**, Belo Horizonte, 24. Jun.2021. Disponível em: < <https://prefeitura.pbh.gov.br/estatisticas-e-indicadores>>. Acesso em :17 Jun.2022.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Índice de Gini. **Observatório do trabalho de Minas Gerais**. Disponível em: <<https://minasgerais.diece.org.br/ws2/tabela/minas/indice-de-gini>>. Acesso em: 17 Jun. 2022.

¹¹⁵ Instrumento usado para medir a concentração de renda em determinado local.

¹¹⁶ INFORMAÇÕES estatísticas de Belo Horizonte, Minas Gerais, Censo 2010.IBGE *Cidades*. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/belo-horizonte/pesquisa/37/30255>>. Acesso em: 17 Jun. 2022.

¹¹⁷ Atlas da violência 2021. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf>> Acesso em: 17 Jun. 2022.

Examinadas as principais ideias da linha de pensamento de René Girard, como o *mecanismo do bode expiatório* e as características históricas e sociais de Belo Horizonte, avancemos para um estudo de caso amparado na Teoria Mimética. O objetivo é perceber o mecanismo do bode expiatório.

No dia 17 de setembro de 2021, na Vila Andiroba, região nordeste da capital Belo Horizonte, um idoso de 63 anos, conhecido como “Vô” foi brutalmente assassinado. Segundo a imprensa,¹¹⁸ o senhor que era funcionário da prefeitura foi espancado até a morte por oito pessoas, a mando do chefe do tráfico local, visto que a companheira de um dos gerentes do tráfico viu o idoso urinar em determinada via pública. Segundo a polícia civil, referida mulher acusou falsamente o idoso de praticar pedofilia, afirmando que ele estava se insinuando para os menores.

Devido a essa acusação, os traficantes pediram autorização a chefe do tráfico para matar o homem porque os crimes sexuais, especialmente se forem cometidos contra menores, não são aceitos pela comunidade. Após a descoberta de que tudo era um boato, a mulher foi expulsa da localidade e os traficantes fugiram, mas a polícia conseguiu capturar três deles, os outros cinco estão foragidos,¹¹⁹ incluindo a acusadora.

Primeiramente, é essencial pontuar que a violência coletiva em análise surge na Vila Andiroba, localidade belo-horizontina permeada pela precariedade social ocasionada pelo absentismo do Estado. Essa característica demonstra que os sacrifícios¹²⁰

¹¹⁸ FREITAS, Raquel. Falsa acusação de pedofilia levou a linchamento de idoso, diz polícia: ‘Viram que mataram um inocente’, G1, Belo Horizonte, 29 de nov. de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2021/11/29/falsa-acusacao-de-pedofilia-levou-a-linchamento-de-idoso-diz-policia-viram-que-mataram-um-inocente.ghtml?utm_source=facebook&utm_medium=social&utm_campaign=g1>. Acesso em: 30 de nov. de 2021.

¹¹⁹ Até o momento em que este artigo foi escrito.

¹²⁰ GIRARD, René. *A violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

acontecem quando o dever da instituição estatal deixa de ser cumprido. Essa conjuntura concebe uma crise, inicialmente gerada pela pobreza e falta de segurança pública na comunidade periférica, mas depois inflacionada pela histeria originada do boato.

Na comunidade não há mais unidade, encontrando-se dilacerada pela *discórdia mimética*¹²¹ decorrente do cenário social instável. Nesse contexto de confusão, os comportamentos são recíprocos, entretanto, a reciprocidade¹²² é maléfica, inexistindo boas condutas, o que produz um ambiente *indiferenciado*, levando à crise. Conclui-se que a crise decorrente da histeria coletiva é o primeiro estereótipo persecutório-*indiferenciação*.¹²³ Outrossim, a própria situação de vulnerabilidade social presente na periferia e o domínio de criminosos por si só geram uma instabilidade, tipificando também o primeiro estereótipo da perseguição.

Os perseguidores tentam explicar a crise da indiferenciação através de razões morais e sociais, não se interessando pelas causas naturais. Conseqüentemente, os indivíduos acusam a vítima expiatória de um delito particular que transgride a ordem moral; Girard denomina essa infração de *crime indiferenciador*,¹²⁴ sendo este o segundo estereótipo da perseguição.

Ademais, a motivação do linchamento foi o suposto abuso sexual de uma criança. Os delitos sexuais fazem parte do grupo dos crimes indiferenciadores, sendo, portanto, o segundo estereótipo da perseguição. No caso em análise, a vítima da acusação aos olhos dos perseguidores cometeu um crime dessa espécie contra uma criança. No imaginário social, a infância representa um paradoxo pois simboliza fragilidade por estarem mais vulneráveis às adversidades e ao mesmo tempo espelha grandeza porque as

¹²¹ GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. São Paulo: Paz e terra, 2009.

¹²² GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid.

crianças são vistas como a classe que dará continuidade¹²⁵ à humanidade. Consequentemente, se esse grupo for afetado, todo o corpo social degradará, então um dos fundamentos do linchamento sucedido em Belo Horizonte foi uma tentativa de se fazer “justiça” porque houve uma grave transgressão às regras de conduta moral que conservam a coletividade.

Os perseguidores escolhem como vítima um membro que possui algum sinal que o distinga dos demais membros, podendo ser um defeito ou marca física.¹²⁶ Essa diferença impede que o indivíduo se comporte igual aos outros, podendo ser uma doença, juventude ou velhice. A vítima expiatória, o suposto abusador, era um idoso, indivíduo frágil que não teria como se defender.

É indubitável que os idosos são marginalizados. Conforme relatório da ONU (Organização das Nações Unidas), uma em cada duas pessoas tem atitudes preconceituosas contra idosos.¹²⁷ Posto isso, infere-se que as pessoas com mais de 60 anos são mais suscetíveis a acusações, pois são portadores de “desvantagens” na visão de muitos indivíduos.

René Girard explica que os “*handicapped*”¹²⁸ (portadores de vantagem ou desvantagem) são causa de ações vitimárias porque a sua presença atrapalha a fluidez dos vínculos sociais.

Constata-se que o senhor chamado de “Vô”, antes mesmo de ser acusado de ter cometido o delito em questão, já poderia ser mal visto na comunidade e isso motivou a desconfiança de muitos

¹²⁵ FURTADO, L.S.; FRANCK, W. J. O linchamento de Guarujá e a violência mimética de René Girard. Juína/MT: *IURISPRUDENTIA* - Revista da Faculdade de Direito da Ajes, 2014.

¹²⁶ GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. São Paulo: Paz e terra, 2009.

¹²⁷ Discriminação por idade é um desafio global, afirma relatório da ONU. *Nações Unidas Brasil*, 2021. Disponível em: <<https://brasil.un.org/index.php/pt-br/122677-discriminacao-por-idade-e-um-desafio-global-afirma-relatorio-da-onu>>. Acesso em: 17 de dez. de 2021.

¹²⁸ GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

por ser ancião.¹²⁹ Ademais, a vítima do linchamento de Belo Horizonte era funcionário público da prefeitura, sendo uma pessoa com status social elevado em comparação com os demais moradores da Vila Andiroba, pois esta é uma região com pouca assistência estatal, acarretando na falta de oportunidade de ascensão para a maioria dos residentes. Nesse sentido, quanto mais a pessoa se afasta do status dominante,¹³⁰ mais aumenta a probabilidade de se tornar bode expiatório de uma multidão que anseia o fim da crise. Portanto, o idoso conhecido como “Vô” apresenta as características de ser da maior idade e ter qualidade de vida superior, representando das marcas vitimárias do terceiro estereótipo da perseguição.

A hostilidade na Vila Andiroba é explícita; o tráfico de drogas é corrente, exemplificado pela atuação dos linchadores do caso em questão. Por conseguinte, os agressores carregavam dentro de si o desejo de vingança, não tendo ao alcance aqueles de quem almejavam se vingar, os traficantes decidiram substituí-los, pois como assevera René Girard “a violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa.”¹³¹ A escolha do bode expiatório é apenas por mimetismo,¹³² ou seja, não há consenso prévio; então, por ser mimético, a cólera de um estimula o outro levando assim a adesão de outros ao grupo de linchadores.

Abordando a criminalidade da localidade sob outro ângulo, verifica-se que a instabilidade gerada pela carência de assistência do Poder Público torna a periferia um local marginalizado, ou seja, um lugar propício à eclosão de crises pois a própria situação de estar à margem da sociedade é uma crise por si só. Depreende-se que na Vila Andiroba, em Belo Horizonte, a violência é comum, por isso,

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ GIRARD, René. *A violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

¹³² GIRARD, René. *Vejo a Satan caer como el relámpago*. Traduzido do francês por Francisco Díez del Corral. Barcelona: Anagrama, 1999.

a imputação do crime de pedofilia ao “Vô” não levou a questionamentos dos traficantes se era verídica ou não. Além disso, quando se vive em uma área em que a hostilidade é praticamente generalizada a população anseia pôr fim a isso de alguma forma, escolhendo assim, o sacrifício de um bode expiatório. Assim, a própria violência é o quarto estereótipo persecutório.

CONCLUSÃO

Foi possível ratificar os estereótipos persecutórios do conceito de “bode expiatório” no Linchamento de Belo Horizonte. No estudo, percebeu-se a presença da *crise indiferenciadora*, verificando-se pela histeria coletiva, situação de vulnerabilidade social e pelo domínio de criminosos.

A transgressão criminal a qual senhor foi acusado é um *crime indiferenciador*, porque o crime de pedofilia/abuso sexual infantil atinge a infância, momento da vida humana visto com esperança, pois as crianças são vistas como o grupo que resguardará a humanidade. Ademais, a infância é vista com fragilidade por estarem mais expostas às adversidades; então um delito que as vitimiza acarreta uma comoção social maior.

Outrossim, conclui-se que a vítima expiatória, conhecida como “Vô”, apresentava as “marcas vitimárias”, que constitui o terceiro estereótipo persecutório, pois era idoso e servidor público, sendo então um indivíduo frágil mas também detentor de um status social elevado se comparado aos outros residentes da região.

O linchamento se encaixa no quarto estereótipo persecutório (violência), pois surgiu em uma localidade periférica, onde atos violentos fazem parte do cotidiano dos moradores, logo, sendo uma zona propícia ao surgimento de crises que instigam o anseio social de cessar o conflito pelo sacrifício de uma vítima expiatória.

Destarte, o estudo cumpriu o seu propósito, corroborando as hipóteses apresentadas na introdução, atestando que a teoria do bode expiatório, formulada por René Girard, auxilia na compreensão do comportamento humano; conseqüentemente, amplia o entendimento sobre violência coletiva, aperfeiçoando o conhecimento dos juristas acerca dos fenômenos semelhantes ao Linchamento de Belo Horizonte. Ademais, a Teoria Mimética de Girard reforça a importância dos Direitos Humanos e ajuda na criação políticas públicas para a prevenção de casos de vitimização.

REFERÊNCIAS

- Atlas da violência 2021. Disponível em: < <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1375-atlasdaviolencia2021completo.pdf> >. Acesso em: 17 Jun. 2022.
- BURKERT, Walter; GIRARD, René; SMITH, Jonathan. *Violent Origins*. California:Stanford University Press, 1987.
- Discriminação por idade é um desafio global, afirma relatório da ONU. *Nações Unidas Brasil*,2021.Disponível em: <<https://brasil.un.org/index.php/pt-br/122677-discriminacao-por-idade-e-um-desafio-global-afirma-relatorio-da-onu> >. Acesso em:17 de dez.de 2021.
- DUMOUCHEL, Paul. *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*. Michigan: Michigan State University Press,2014.
- Estatísticas e indicadores.*Prefeitura de Belo Horizonte*, Belo Horizonte, 24. Jun.2021. Disponível em: < <https://prefeitura.pbh.gov.br/estatisticas-e-indicadores> >. Acesso em :17 Jun.2022.
- FREITAS, Raquel. Falsa acusação de pedofilia levou a linchamento de idoso, diz polícia: ‘Viram que mataram um inocente’, G1, Belo Horizonte, 29 de nov. de 2021. Disponível em: < [*ARCONTE*S: Estudos em Antropologia e História do Direito](https://g1.globo.com/mg/minas-</p>
</div>
<div data-bbox=)

[gerais/noticia/2021/11/29/falsa-acusacao-de-pedofilia-levou-a-linchamento-de-idoso-diz-policia-viram-que-mataram-um-inocente.shtml?utm_source=facebook&utm_medium=social&utm_campaign=g1](https://www.gerais/noticia/2021/11/29/falsa-acusacao-de-pedofilia-levou-a-linchamento-de-idoso-diz-policia-viram-que-mataram-um-inocente.shtml?utm_source=facebook&utm_medium=social&utm_campaign=g1)>. Acesso em: 30 de nov.de 2021.

FURTADO, Letícia de Sousa; FRANCK JUNIOR, Wilson. *O linchamento de Guarujá e a violência mimética de René Girard*. Juína/MT: IURISPRUDENTIA-Revista da Faculdade de Direito da Ajes, 2014.

GIRARD, René. *A violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra,1990.

GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. São Paulo: Paz e terra,2009.

GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus,2004

GIRARD, René. *Veo a Satan caer como el relámpago*. Traduzido do francês por Francisco Díez del Corral. Barcelona: Anagrama, 1999.

História da UFMG, vol. 1, nº 2, ago./dez.2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/5350>>. Acesso em: 17 de jun.2022.

Índice de Gini. *Observatório do trabalho de Minas Gerais*. Disponível em: <<https://minasgerais.dieese.org.br/ws2/tabela/minas/indice-de-gini>>. Acesso em: 17 Jun. 2022.

INFORMAÇÕES estatísticas de Belo Horizonte, Minas Gerais, Censo 2010. IBGE *Cidades*. Disponível em:<<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/belo-horizonte/panorama>>. Acesso em:13 Jun.2022.

Informações retiradas do documentário BH 100 anos-Nossa história. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qXRIN2Mvfs4>> .Acesso em: 17 de jun.2022.

INFORMAÇÕES estatísticas de Belo Horizonte, Minas Gerais, Censo 2010. IBGE *Cidades*. Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/belo-horizonte/pesquisa/37/30255> >. Acesso em: 17 Jun. 2022.

PASSOS, Daniela Oliveira Ramos dos. A formação urbana e social da cidade de Belo Horizonte: Hierarquização e estratificação do espaço na nova capital mineira. *Temporalidades-Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História pela UFMG*. Acesso em: 17 Jun. 2022.