



Fraternidade originária: da violência mimética à responsabilidade pelo outro

Original fraternity: from the mimetic violence to the responsibility for the other

João Manuel Duque
UCP/CEFH, Braga

PALAVRAS-CHAVE: VIOLÊNCIA, RELIGIÃO, FRATERNIDADE, GIRARD, LEVINAS.

KEYWORDS: VIOLENCE, RELIGION, FRATERNITY, GIRARD, LEVINAS.

A fraternidade, tal como é representada narrativa e mesmo miticamente em certos textos fundamentais da nossa cultura – de que a pequena narrativa de Gn 4 é um dos mais antigos exemplos – coloca em jogo, antes de tudo, os significados e as implicações antropológicas, pessoais e sociais das dinâmicas da *igualdade* e da *diferença*. Essas dinâmicas são, neste contexto, relacionadas diretamente com a questão da violência. E porque se trata de um texto mítico ou fundacional, podemos dizer que se aborda, aqui, a questão da violência inter-humana originária – com mais razão ainda, se interpretarmos todas as relações humanas como relações entre irmãos, no sentido em que todos os humanos partilham a mesma condição. Ora, essa relação fraterna originária é aqui apresentada como potenciadora de violência – ou da sua superação, consoante a interpretação. E é-o, precisamente, devido aos dinamismos da igualdade e da diferença.

Para ler, numa primeira fase, esta narrativa como exposição da origem da violência entre iguais e diferentes (entre os humanos, como irmãos), teremos que inevitavelmente recorrer à chave de leitura proposta por René Girard. Daí partirei, para depois propor uma

outra chave de leitura, que não nega a pertinência da anterior, mas que vai além dela, sobretudo se assumirmos o texto como indicação para a superação do potencial violento da fraternidade humana. Para esta contraproposta, apoiar-me-ei em Emmanuel Levinas, como um dos melhores intérpretes da antropologia bíblica e, em certa medida, como exemplo de uma clara alternativa à leitura de Girard.

1. DESEJO MIMÉTICO

O texto bíblico inicia, precisamente, com a referência à igualdade e à diferença entre Caim e Abel. Iguais porque com a mesma origem – filhos dos mesmos pais – e, nesse sentido, com semelhança na condição filial; mas diferentes, não apenas como pessoas – representadas na diferença do nome – mas também pela função – um pastor e o outro agricultor.

Prescindindo, aqui, do que cada um pode simbolicamente representar, quanto à diferença entre pastoreio (nomadismo) e agricultura (sedentarismo), prefiro concentrar-me no resultado dessa diferença – que só é tal, na base da igualdade. Esta, de facto, é que origina o desejo idêntico ou mimético de ambos – que neste caso não é o desejo da posse de um mesmo objeto, mas o desejo de ser igualmente queridos ou amados por Deus. Se legitimamente interpretarmos a referência a Deus como referência à origem, à paternidade primordial, estamos perante a disputa do pai comum – disputa que só faz sentido quando ambos se consideram com o mesmo direito, mas também quando ambos têm percepção da diferença que os marca.

Ora, o resultado dessa disputa é o ressentimento, porque um se sente menos amado que outro. O registo mítico do texto apresenta essa diferença como resultado de uma decisão de Deus. Mas, em realidade tratar-se-á de uma percepção diferente por parte dos irmãos. Desta diferença – porque articulada sobre uma igualdade de pretensões, assente num desejo idêntico – resulta o conflito, a violência latente, que é mesmo anterior a qualquer ato violento. Trata-se do conflito da inveja ou do ciúme, pelo sentimento de ser tratado de modo diferente, sendo igual. A origem desse conflito é, antes de mais, a proximidade – pois tal não aconteceria, se fossem apenas um pastor e um agricultor, sem qualquer relação. É o seu estatuto de irmãos que origina o conflito – precisamente pela diferença (de tratamento, ou da sua percepção) introduzida.

Este conflito ainda não é a realização da violência. O “rosto abatido” de Caim pode ainda ser superado, se ele conseguir superar o ressentimento. É o primeiro sinal de uma alternativa. Mas o desfecho parece inevitável. Caim matou Abel. Deu-se o sacrifício, a vitimação, como realização explícita e primeira de uma violência psíquica latente.

Girard teria tendência para ver neste sacrifício mítico a referência a uma primeira superação da violência latente em toda a relação humana (Girard, 1972, pp. 90ss). A comunidade humana – neste caso representada em Caim – fundar-se-ia num ato violento, como superação ou resolução de uma violência escondida. E, de facto, fala-se da sequência geracional de Caim, como origem da raça humana, em geral. Parece algo semelhante ao mito da origem de Roma, que faz assentar a fundação da cidade também num assassinato entre irmãos. E a cidade funda-se sobre o sobrevivente. A superação da violência – representada na possibilidade da nova comunidade – dar-se-ia pelo próprio sacrifício articulado nessa violência primordial, através da sacralização da vítima (como culpado) e do vitimador, como vencedor da violência latente e destrutora.

Girard encontra a fundamental diferença entre a narrativa de Caim e Abel e o mito da origem de Roma – assente na violência entre Rómulo e Rémulo – no facto de, neste último caso, o assassinato do irmão ser aprovado e mesmo sacralizado, na medida em que é sobre ele mesmo que se funda a cidade. Pelo contrário, o assassinato do episódio bíblico é condenado e é sobre essa condenação que se funda o futuro do povo (como símbolo da humanidade). Eduardo Lourenço, num pequeno texto sobre a violência, coloca a diferença noutra tópico, também significativo. Trata-se precisamente da relação entre igualdade e diferença. No caso de Roma, a origem da violência é a própria igualdade (os próprios nomes dos gémeos – que não são apenas irmãos – revelam essa proximidade: a diferença está apenas numa letra). O desejo mimético seria aí levado ao extremo, originando pois a violência. E só a morte de um deles poderia garantir futuro, pois não pode haver dois iguais, a ocupar o lugar um do outro. No episódio bíblico encontra-se, pelo contrário, a “genealogia da violência como expressão da diferença no seio da semelhança” (Lourenço, 1998, p. 42). Mas, nesse caso, a única possibilidade de superação seria a eliminação da diferença, eliminando o diferente. O resultado é o mesmo, mesmo que possa ter origens diferentes.

Da minha parte, acho que o problema da aprovação ou da condenação é secundário, resultando de leituras antropológicas ou de hermenêuticas do mundo distintas. Ou seja, a questão não está apenas no nível moral, segundo o qual numa cultura a violência originária seria aprovada e noutra não. Essa aprovação ou condenação baseiam-se, isso sim, em hermenêuticas diferentes do humano. E se é certo que essas hermenêuticas se relacionam com a questão da igualdade e da diferença, os diferentes caminhos apontados possuem raízes anteriores à simples questão de o problema se situar na igualdade, por um lado, ou na diferença, pelo outro. As diferentes hermenêuticas fundamentais podem encontrar-se, segundo penso, por um lado, na afirmação da primazia da violência – e do sacrifício como forma de a organizar e, por essa via, a controlar, sem a eliminar – e, por outro lado,

na afirmação da primazia de um outro princípio, o qual poderá não apenas controlar a violência provocada pela igualdade e pela diferença, segundo os mecanismos do desejo mimético, mas superá-la completamente, fazendo assentar a identidade dos sujeitos e das sociedades precisamente numa outra fonte, que não a violência sacrificial (seja provocada pela igualdade na diferença seja pela diferença na igualdade). Esse outro princípio seria o da responsabilidade pelo outro¹. E é com base nesse outro princípio que se funda uma humanidade alternativa, representada na eleição de um Povo, o Povo de Israel – no caso da narrativa referida, fundado não sobre Caim e sobre o sacrifício vitimatório sacralizado, mas sobre Set, filho de um outro início, que substitui (e reabilita?) a vítima, dando-lhe futuro. Esse outro início aponta para uma outra fraternidade possível, em que a igualdade e a diferença não originam violência, mas a superam.

2. RESPONSABILIDADE

Para formular e fundamentar esta minha proposta de leitura, parto do que considero ser o centro do texto, precisamente a pergunta de Deus: “Onde está o teu irmão Abel” (Gn 4, 9). Esta pergunta pode não ser interpretada apenas como juízo, em ordem a um eventual castigo. Nesse caso, a pergunta mais adequada seria: “O que fizeste ao teu irmão?”. Mas essa pergunta só vem depois, já é segunda em relação à pergunta primordial. A resposta de Caim, pela negativa, leva a pensar numa outra interpretação: “Sou porventura guarda do meu irmão?”. Precisamente, é isso que o novo princípio exige de um irmão.

Trata-se da revelação, neste condensado textual, de um imperativo que precisamente constitui a identidade humana. E esse imperativo originário da identidade humana é o impe-

¹ Penso ser legítimo interpretar, também no contexto desta leitura alternativa do mundo (entre o princípio sacrificial e o princípio da responsabilidade), a distinção entre Sagrado (naturalista e potencialmente violento) e Santo (assente na interpelação ética à responsabilidade pelo outro), tal como é proposta por Emmanuel Levinas (Cf. Levinas, 1977). No mesmo sentido poderia ler-se a distinção entre o Sagrado e o Religioso, ou entre o anti-histórico e o histórico proposta por J. Patocka (Cf. Patocka, 1996, p. 101: “Religion is not the sacred, nor does it arise directly from the experience of sacred orgies and rites; rather, it is where the sacred qua demonic is explicitly overcome. Sacral experiences become religious as soon as there is an attempt to introduce responsibility into sacrality or to regulate sacrality through responsibility” (Cf. Ricoeur, 1991, p. 89). Essa é também a proposta de Jacques Derrida, inspirado em Patocka (Cf. Derrida, 1995, p. 2: “Religion exists once the secret of the sacred, orgiastic, or demonic mystery has been, if not destroyed, at least integrated, and finally subjected to the sphere of responsibility. The subject of responsibility will be the subject that has managed to make orgiastic or demonic mystery subject to itself.... Religion is responsibility or it is nothing at all. Its history derives its sense entirely from the idea of a passage to responsibility”).

rativo da responsabilidade pelo outro. Antes de tudo, é um imperativo pessoal, dirigido a cada um. Emmanuel Levinas, que exprimiu esta hermenêutica alternativa como ninguém, refere-se-lhe do seguinte modo: “No dizer da responsabilidade – que é exposição a uma obrigação em que ninguém me poderá substituir – sou único. A paz com o outro é, antes de tudo, tarefa minha. A não-indiferença – o dizer – a responsabilidade – a aproximação – é a realização do único responsável – de mim... Eu coloco-me na passividade de uma convocação indeclinável – em acusativo – si” (Levinas, 1974, p. 217). A identidade pessoal deixa de estar assim relacionada primordialmente com a substância individual de cada um ou com o impulso de afirmação de si, seja no instinto de sobrevivência, seja no instinto de vitória num conflito insanável de concorrência. Nas palavras de Levinas, esta matriz da identidade pessoal considera o sujeito “como se o eu, enquanto responsável de outro, tivesse um passado imemorial, como se o Bem fosse antes do ser, antes da presença” (Levinas, 1993, p. 207).

Assim, a violência pretensamente originária – nomeadamente a violência baseada no desejo mimético, que especialmente afeta os semelhantes, os irmãos – é superada, na medida em que é proposta uma origem mais originária. O estatuto originário da violência seria assim substituído pelo estatuto originário da responsabilidade. Esta seria, ou propriamente não-sacrificial – na medida em que não implica o sacrifício violento do outro como condição da identidade pessoal ou coletiva – ou então significa a referência a um outro modo de sacrifício – o sacrifício de si mesmo e da pretensão absoluta do desejo próprio, para encontrar a identidade na dádiva de si, como refém do outro, até à substituição. Ainda nas palavras de Levinas, “a eleição do eu, a sua própria ipseidade [filiação], revela-se como privilégio e subordinação – porque não o põe entre os outros eleitos, mas precisamente em frente deles, para os servir, e porque ninguém se pode substituir a ele para medir a extensão das suas responsabilidades” (Levinas, 1971, p. 238). Manifesta-se assim um outro tipo de violência pacificadora, que é a que resulta da sujeição de mim ao outro, em liberdade finita. “A relação ética não é revelação de um dado, mas exposição de mim ao outro... Aqui, há uma espécie de violência sofrida: um traumatismo no coração de mim mesmo, uma reivindicação deste Mesmo pelo Outro...” (Levinas, 1993, p. 219).

Segundo esta outra matriz de interpretação do real, as próprias relações de paternidade/maternidade e de filiação se alteram, originando a partir disso uma nova compreensão da fraternidade originária. De facto, a relação pais-filho (e vice versa) não é uma relação de causa-efeito e, por isso, de extensão ou repetição, na continuidade. Se assim fosse, o efeito dessa causa seria a repetição do mesmo e, nessa mesmidade, a instauração do desejo mimético, na luta contra o igual, pela posse do mesmo objeto ou do mesmo lugar. Mas a relação pais/filho é uma relação de liberdade, pela linguagem. É, pois, uma relação

de interpelação, como origem do outro. E é uma relação de resposta, como realização da origem do sujeito. O filho é, em resposta livre à parentalidade que o origina. Na transferência da parentalidade biológica para uma parentalidade originária – representada, no nosso relato, pela relação entre Deus e os humanos (Caim e Abel) – a relação de originação do humano (da identidade pessoal) não é a produção de idênticos, vocacionados para a luta fratricida, mas a interpelação à responsabilidade, como espaço para a liberdade da identidade pessoal, sem concorrência possível com o semelhante. Porque a liberdade que constitui a identidade pessoal é originada por essa interpelação à responsabilidade, e não o inverso, a partir da afirmação do mesmo. “Ser responsável na bondade, é ser responsável para além e por fora da liberdade. A ética insinua-se em mim antes da liberdade” (Levinas, 1993, p. 206).

A nova leitura da fraternidade implica a referência à paz como anterior e posterior à violência, sendo esta uma contingência histórica a superar e não uma estrutura antropológica insuperável, como marca inevitável do ser. A ética da responsabilidade, base da fraternidade originária, é pois anterior e mais fundamental do que uma ontologia da violência assente em eventuais insuperáveis instintos de sobrevivência do mesmo, à custa do sacrifício do outro. Levinas é explícito: “O *para-o-outro* do sujeito, que é esta liberdade finita, não poderia interpretar-se como complexo de culpabilidade, nem como boa vontade natural (como um «divino instinto») – nem sequer como tendência ao sacrifício. Essa liberdade finita, que ontologicamente não tem sentido, é *ruptura da essência inabalável do ser*. Como tal, a responsabilidade emancipa o sujeito do tédio, liberta-o da morna tautologia e da monotonia da essência, ou livra-o do encandeamento em que o eu sufoca em si mesmo” (Levinas, 1993, p. 209). A igualdade inerente à fraternidade não é uma igualdade da *in-diferença*, mas, pelo contrário, a igualdade da *não in-diferença*, como responsabilidade pelo outro, até à substituição (Cf. Levinas, 1993, p. 218). Ora, a não in-diferença equivale, logicamente, à diferença. Por isso, o princípio da fraternidade é, precisamente, o princípio da diferença e não o da igualdade. É no coração dessa diferença que se levanta, precisamente, o princípio da responsabilidade pelo outro diferente.

Mas, ao mesmo tempo, este princípio da responsabilidade que brota da diferença pessoal é a base de qualquer sociedade. Esta, portanto, não surge de uma pretensa pacificação através da igualdade e da homogeneidade, pela vitimação do outro diferente, como bode expiatório, mas precisamente da instauração das diferenças pessoais, relacionadas pelo ligame da responsabilidade pelo irmão. As diferenças – em todas as suas manifestações – não são pois origem da violência sacrificial, mas condição de relação responsável. O outro, o estrangeiro é, portanto, o irmão, pelo qual cada um é insubstituivelmente responsável.

“A relação com o rosto na fraternidade, em que outrem aparece por sua vez como solidário de todos os outros, constitui a ordem social, a referência de todo o diálogo ao terceiro pela qual o *Nós* – ou o grupo – engloba a oposição do frente a frente, faz desaguar o erótico na vida social, toda ela significância e decência, que engloba a estrutura da própria família” (Levinas, 1971, p. 239).

Será esta fraternidade originária – e escatológica – completamente utópica? Mas poderemos nós viver sem utopias?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Derrida, J. (1995). *The Gift of Death*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Duyndam, J. (2008-2009). Girard and Levinas, Cain and Abel, Mimesis and the Face. *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture*. Michigan: Michigan State University Press.
- Girard, R. (1972). *La violence et le Sacré*. Paris: Grasset.
- Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- Girard, R. (2001). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*. Paris: Grasset.
- Levinas, E. (1977). *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Ed. de Minuit.
- Levinas, E. (1993). *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset.
- Lourenço, E. (1998). *O esplendor do caos*. Lisboa: Gradiva.
- Patocka, J. (1996). *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Chicago and La Salle: Open Court.
- Ricoeur, P. (1991). J. Patocka et le nihilisme. *Lectures 1*. Paris: Seuil.

RESUMO

Partindo simultaneamente do episódio bíblico de Gn, que relata a relação violenta entre Caim e Abel, e da leitura que René Girard faz da relação entre religião e violência, propõe-se uma hermenêutica da relação inter-humana originária como relação de *responsabilidade pelo outro*, expressa na interpelação fundamental “Onde está o teu irmão?”. Essa relação, articulada com as relações de parentalidade e de filiação, realiza-se de modo especial na *fraternidade*, que passa a ser compreendida como originariamente não fraticida. Essa será a relação potenciadora de toda a relação social pacífica e criadora, ou seja, não auto-destrutora da vida social, seja pela violência indiferenciada seja pela violência organizada.

ABSTRACT

Simultaneously Based on the biblical story of Genesis, which recounts the violent relationship between Cain and Abel, and on the reading made by Rene Girard on the relationship between religion and violence, it is proposed an hermeneutics of original inter-human relationship as a relationship of responsibility for the

other expressed in the fundamental question “Where is your brother?”. This relationship, combined with the relationship of parenting and filiation, takes place especially in fraternity, which shall be understood as originally not fratricide. This will be the relationship potentiating all peaceful and creative social relations, that is, not self-destroyer of social life, either by indiscriminate violence or by organized violence.