

A CONFISSÃO DO ACUSADO E O FECHAMENTO DO CÍRCULO DE VIOLÊNCIA MIMÉTICA: PARA ALÉM DO PLATONISMO CULTURAL DAS INSTITUIÇÕES JURÍDICAS

Wilson Franck Junior

Mestrando em Ciências Criminais (PUCRS)

Milton Gustavo Vasconcelos Barbosa

Mestrando em Ciências Criminais (PUCRS)

Resumo: Os autores analisam a teoria mimética e dela retiram consequências no que concerne ao fenômeno da confissão. Defendem que a confissão é o resultado do fechamento do círculo de violência mimética contra um bode expiatório e que, racionalizada nas intuições jurídicas, promove a eficácia da violência do mecanismo vitimário.

Palavras-chave: Teoria mimética. Confissão. Processo penal. Poder punitivo. Mecanismo de bode expiatório.

Abstract: The authors analyze the mimetic theory and draw from consequences regarding the phenomenon of confession. They argue that the confession is the result of the closing of the circle of mimetic violence against a scapegoat. They argue that the confession, rationalized in the legal intuitions, promotes the effectiveness of the mechanism victimizer.

Keywords: Mimetic theory. Confession. Criminal procedure. Punitive power. Scapegoat mechanism

1. INTRODUÇÃO

A teoria mimética, formulada ao longo de anos por René Girard, é um conjunto de hipóteses que pretende explicar o comportamento humano e a cultura humana. Longe de ser possível descrevê-la nas poucas linhas desse trabalho, destacaremos, de maneira geral, os pontos que consideramos importantes na construção do raciocínio que conduz ao resultado que pretendemos alcançar, isto é: que a confissão do réu perante um juiz estrutura-se a partir da recepção de uma violência cultural que, desde tempos imemoriáveis, a impõem como forma de *fechamento do círculo de violência comunitária contra um bode expiatório*. Para concretizar-se plenamente, a unanimidade violenta necessita da aderência da própria vítima, acusada pela comunidade dos males que sobre ela recaem e que a torna vulnerável à violência institucionalizada. Exatamente por isso, a confissão, tomada em instâncias de controle, é relevante à concretização do poder punitivo estatal pois torna a racionalização da vingança coletiva mais eficaz e, ainda, isenta de responsabilidade a comunidade e as agências de controle, inocentando-as do mal que infligem ao acusado e ao qual faz parecer por ele próprio desejado. O saber que a teoria mimética proporciona sobre esse assunto é fundamental para a reestruturação de um saber jurídico que, liberto das ilusões míticas da violência e, sobretudo,

liberto do platonismo cultural das instituições, pode encontrar a sua maturidade que, se bem vemos, não pode ocorrer de outra maneira senão mediante a edição de filtros de contenção da violência comunitária que se expressa no poder punitivo.

Em razão da finalidade que persegue este artigo, ele estrutura-se da seguinte maneira: na primeira parte, faz-se uma apresentação geral da teoria mimética e de seus aspectos relevantes para que, num segundo momento, interprete-se a confissão á luz dos postulados da teoria mimética. Ao fim, propõem-se um saber jurídico liberto do platonismo cultural da violência institucionalizada.

2. BREVES LINHAS SOBRE A TEORIA MIMÉTICA

“First, the instinct of imitation is implanted in man from childhood, one difference between him and other animals being that he is the most imitative of living creatures, and through imitation learns his earliest lessons; and no less universal is the pleasure felt in things imitated.”¹ (Aristóteles, Poética,4.)

2.1 O Desejo Mimético

Ao analisar grandes clássicos da literatura romanesca, em que se incluem as obras de Cervantes, Stendhal, Proust e Dostoiévski², René Girard, em seu primeiro livro, intitulado “Mentira romântica e verdade romanesca”³, desenvolve a sua primeira grande intuição: o desejo mimético. Para Girard, o caráter imitativo do homem⁴ faz com que ele deseje o que os outros desejam e, por isso, longe de ser autêntico, o desejo determina-se por um *mediador*: é um terceiro quem indica ao sujeito o que é desejável. O homem é incapaz de desejar por si mesmo e precisa que *o outro* lhe designe o objeto a ser desejado, lhe indique o que é *desejável* ou não. O desejo, exatamente por isso, possui uma estrutura triangular, formado pelo sujeito que imita, o sujeito que é tomado como modelo de imitação do desejo, e o objeto desejado por

¹ ARISTÓTELES, *Poetics*. Tradução do grego de S. H. Butcher. Disponível em: <http://www.kennydominican.joyeurs.com/GreekClassics/AristotlePoetics.htm>.

² Girard também empreende um estudo particular à obra de Dostoiévski em GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*. São Paulo: É realizações, 2011. Traduzido por Roberto Mallet.

³ GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris: Grasset, 1961.

⁴ A *imitatio* ou *mimesis* é conhecida desde a antiguidade. Por exemplo, Aristóteles, já em seu tempo, afirmava que o homem difere dos animais por sua maior propensão à imitação. Antes de Girard, também o sociólogo francês, Gabriel de Tarde, teorizou sobre o fenômeno da imitação em sua clássica obra de 1890, *Les lois de l'imitation*. (TARDE, Gabriel de. *Les lois de l'imitation*. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/lois_imitation/lois_imitation.html.) Atualmente, há estudos relacionando, por exemplo, a neurociência e a teoria mimética desenvolvida por Girard, sobretudo no que concerne à descoberta dos neurônios espelhos. Sobre o assunto, cfr., por todos: GARRELS, Scott R. Imitation, mirror neurons, and mimetic desire: convergence between the mimetic theory of René Girard and empirical research on imitation. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Vol. 12–13, pp. 47–86, 2006.

ambos, imitado e imitador. O sujeito que deseja, portanto, deseja pelos olhos de outrem, e, por isso, não é o objeto ou suas qualidades intrínsecas que o tornam, por si só, valiosas aos olhos do sujeito, mas sim o desejo que outrem, tomando como modelo do desejo, manifesta em relação ao objeto. A intensidade com que o modelo deseja informará o quão desejável é o objeto para o sujeito que imita, todavia, também o modelo, ao reconhecer no imitador o mesmo desejo, desejará com mais intensidade, de modo que o desejo de um reforça o desejo do outro.⁵

Entretanto, a imitação que num primeiro momento tende a estreitar a relação entre dois indivíduos pelo fato de compartilharem os mesmos gostos e interesses, conduz, também, à *rivalidade mimética*⁶. Trata-se, no primeiro caso, de uma *mimesis* de apropriação, positiva, em que o discípulo-imitador aprende com o mestre-modelo. Porém, quando modelo e imitador tornam-se "iguais", isto é, encontram-se no mesmo plano (mediação interna) e seus desejos convergem para o mesmo objeto, cada um converte-se em modelo e obstáculo do outro, instaurando-se o conflito entre ambos, o que conduzirá, pouco a pouco, a atos de violência recíproca. Não por outro motivo, o desejo mimético é, para Girard, a origem da violência entre os homens. A imitação, porém, é também responsável pela vida em comunidade, pois ela garante o aprendizado da linguagem e do comportamento: “Se os homens, de repente, parassem de imitar, todas as formas culturais se dissipariam”.⁷

2.2 O Sacrifício e a Instauração da Ordem Cultural

“Naquele mesmo dia, Herodes e Pilatos se reconciliaram, pois, antes, viviam inimizados um com o outro.” (Lc, 23-12)

Após seus estudos sobre o desejo mimético em “Mentira romântica e verdade romanesca”, que compreende a literatura do século XVII ao XX, de Cervantes à Proust, Girard desloca temporalmente o objeto de sua pesquisa e dedica-se, em sua obra “A violência e o sagrado”, ao estudo antropológico do sagrado primitivo, dos mitos fundadores e da tragédia grega. Com essa mudança de objeto, Girard pretendia verificar se os relatos míticos

⁵ Vide, para outras questões sobre o desejo mimético, além de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, também as seguintes obras, do mesmo autor: *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, p. 213 e ss.; *Des choses cachées depuis la fondation du monde: recherches avec Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, Paris: Grasset, 1978, 107 e ss.; *Veio a Satã cair como el relâmpago*. 1. ed. Tradução de Francisco Díez del Corral. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002, 23-36.

⁶ Sobre a rivalidade mimética, vide, especialmente, GIRARD, R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 314 e ss..

⁷ GIRARD, R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p.15.

sobre as rivalidades miméticas preservavam a mesma estrutura narrativa presente nos romances “modernos”. De fato, sua análise revela que a rivalidade mimética que se desenvolve a partir da luta pela posse dos objetos, é um fenômeno contagioso que conduz à violência, também ela contagiosa, no seio das comunidades primitivas. A conclusão é rigorosamente lógica: se um membro da comunidade deseja um objeto, logo outro membro que o observa também o desejará, e assim sucessivamente. E daí decorre que, se todos desejarem os mesmo objetos e, por isso mesmo, a rivalidade mimética estiver presente no seio da comunidade, a consequência que daí resulta é a escalada aos extremos da violência entre os rivais que contagiará a todos os membros e colocará a comunidade em risco de desagregação. Nasce daí a segunda grande intuição de Girard. Trata-se do mecanismo que põem fim ao conflito e restaura a paz na comunidade: o assassinio coletivo de uma vítima expiatória.⁸ Origem de toda a cultura, do sagrado primitivo, dos mitos, dos ritos, dos interditos e das instituições, o mecanismo expiatório é o responsável por trazer paz e ordem à comunidade que estava à beira da extinção. É o fenômeno que funda as comunidades:

Os povos não inventam seus deuses: divinizam suas vítimas. O que impede os investigadores de descobrir esta verdade é sua recusa em ler nas entrelinhas e captar a violência real nos textos que a descrevem. O repúdio ao real é o dogma número um de nosso tempo. É a prolongação e perpetuação da ilusão mítica original.⁹

Após suas descobertas em “A violência e o sagrado”, Girard dedica-se ao estudo antropológico da Bíblia e dos Evangelhos em “Coisas ocultas desde a fundação do mundo”. Sua intenção é verificar se o mesmo fenômeno do desejo mimético e do mecanismo do bode expiatório está presente neles também. De fato, Girard o comprova, porém, descobre algo inusitado: sua tese principal é a de que a Bíblia Judaica e os Evangelhos, se lidos em conjunto, *revelam* o assassinato fundador na cultura humana, aquilo que estaria oculto desde a fundação do mundo. Girard retoma esse estudo com ainda mais intensidade em “Vejo Satã cair como um relâmpago”, concluindo que a Bíblia Judaica e os Evangelhos contêm um genuíno saber sobre homem e a violência.

Essas são as ideias de base desenvolvidas por Girard. Como já dissemos, não é nossa intenção aprofundar demasiadamente aspectos da teoria mimética, o que, apesar de interessante ao leitor, não poderia, sem dúvida, ser feito nas breves linhas deste artigo. Limitar-nos-emos, por isso, à explicação da teoria mimética mediante as análises promovidas por Girard na obra “Vejo Satã cair como o relâmpago”, pois, se bem vemos, ela é capaz de

⁸ Cfr. GIRARD, R. *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, p. 9-135.

⁹ GIRARD, R. *Vejo a Satán caer como el relampágo*, p. 99.

dar uma dimensão geral da teoria mimética sem, contudo, perder sua profundidade explicativa. Além disso, no que concerne aos fins didáticos que nos propomos, na medida em que essa obra analisa a Bíblia Judaica e os Evangelhos, os quais são amplamente conhecidos em nossa cultura, é possível dar a concretude e sinterização necessárias a este artigo.¹⁰ Mas, antes de o emprendermos, faz-se necessário esclarecer que em “Vejo Satã cair como o relâmpago”, Girard interpreta *racionalmente* dados antes percebidos como sobrenaturais, e, exatamente por isso, sua leitura mimética amplia o âmbito da investigação antropológica, o que, de fato, enriquece o debate acerca da existência de um genuíno *saber* bíblico sobre o homem, o sagrado e a violência.

Assim, na referida obra, Girard demonstra como o desejo mimético – e a violência que dele resulta – está revelado nos dos dez mandamentos, os quais, em sua opinião, não representam um mero proibicionismo inutilmente repressivo – como pensam boa parte dos críticos da religião – senão que, pelo contrário, contêm uma genuína sabedoria. E isso se torna evidente na própria estrutura do decálogo, pois enquanto em sua segunda metade estão proibidas ações violentas – não matarás, não adulterarás, não furtarás, não darás falso testemunho contra teu próximo – no décimo e último mandamento está proibido o *desejo mimético*: não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo. Longe de ser algo aleatório, o lugar estratégico da proibição do desejo mimético, localizado no último mandamento, é resultado do esforço desempenhado pelo primeiro legislador na tentativa de conter a violência no seio da comunidade. E a conclusão não poderia ser outra senão a de que o homicídio, enquanto o crime *par excellence*, é decorrência do ciclo de violência e rivalidade cuja gênese é o desejo de apropriar-se de tudo o que é do próximo. Não por outra razão, a proibição do desejo mimético é uma tentativa de evitar a violência generalizada, o *todos contra todos* que coloca em risco de extinção toda a comunidade.¹¹

Por isso, segundo Girard, a proibição do desejo é também a revelação de uma verdade sobre o próprio desejo: desejamos o que é do próximo porque somos incapazes de desejar por nós mesmos. O que há de próprio no desejo é que ele não é próprio, e sua inautenticidade decorre de uma peculiaridade: a imitação. Como já dissemos, é, verdadeiramente, o próximo

¹⁰ Se, porém, quiser o leitor conhecer a explicação girardiana dos mitos fundadores e da tragédia grega, consulte: GIRARD, R. *La violence et le sacré*, p. 135-213. Para uma análise do mito fundador Asteca, vide: GIRARD, René. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982, p. 87-99; Para a questão do sacrifício nos vedas, vide: GIRARD, René. *O Sacrifício*. São Paulo: E realizações, 2011, p. 62 e ss.

¹¹ Cfr. GIRARD, R. *Vejo a Satán caer como el relampago*, p. 20 e ss.

que exerce um papel fundamental na origem dos desejos, pois ele representa o modelo da imitação do desejo. E desta forma o imitador deseja o objeto que seu modelo deseja, e este, ao perceber isso, deseja o respectivo objeto ainda mais intensamente, porque o desejo do seu imitador reafirma o seu próprio desejo:

O desejo mimético nem sempre é conflituoso, mas costuma sê-lo, e por razões que o décimo mandamento deixa evidente. Desejo um objeto seguindo meu próximo como modelo, e ele quer conservá-lo, reservá-lo para seu próprio uso, o que significa que não deixará que lhe tomem sem lutar. Assim, contrariado meu desejo, em lugar de se dirigir para outro objeto, nove em cada dez vezes ele persistirá e se reforçará mais do que nunca na imitação ao desejo do modelo.¹²

Na medida em que o modelo defende o objeto desejado pelo seu imitador, o objeto torna-se rivalizado, e o desejo de ambos, imitado e imitador, intensifica-se extraordinariamente. Quanto mais o imitador deseja pelo desejo do seu imitado, mais o imitado deseja pelo desejo do seu imitador. Eis, portanto, o nascimento da *rivalidade mimética*, a qual, uma vez instaurada, conduz, pouco a pouco, a atos de violência recíprocos entre os rivais. Destarte, essa espiral de violência conduz, necessariamente, a um ciclo interminável de vingança e represália entre os membros da comunidade, até formar-se o terrível *todos contra todos*. E se assim é, a comunidade, uma vez que contenha em seu seio a totalidade dos conflitos miméticos interindividuais, será também ela contagiada pelo ciclo mimético em larga escala. Segundo Girard, essa violência e conflito generalizados é o que Jesus denomina, nos evangelhos, de *escândalo* (do grego *skándalon*). É interessante observar que, como nos diz Girard, somos todos vulneráveis de alguma maneira ou de outra ao domínio do escândalo, do mimetismo violento que contagia toda a comunidade. Assim o foi Pedro, quando negou Jesus Cristo; e assim o foi Pilatos, quando não impediu sua crucificação. Pedro, por estar em um meio totalmente hostil ao seu mestre, em um ambiente, a rigor, escandalizado, não conseguiu resistir à imitação dessa hostilidade: foi incapaz de não contagiar-se pelo *skándalon*¹³ que o circundava. Da mesma forma Pilatos, que, apesar de demonstrar simpatia por Jesus, teve medo de confrontar a massa: foi contagiado por ela e por isso não impediu a crucificação. A proliferação de todos os escândalos, dos desejos e das rivalidades miméticas, resulta em um escândalo único que constitui a *crise mimética*, a violência de todos contra todos. Se não contida, esta violência acaba por aniquilar toda a comunidade. E é dessa crise que resultará o mecanismo expiatório: a massa histórica elege seu

¹² GIRARD, R. *Vejo a Satanás cair como el relampágo*, p. 26.

¹³ Sobre a questão do escândalo, *vide*, também, GIRARD, René. *Aquele por quem o escândalo vem*. Trad. Carlos Nougé. São Paulo: E realizações, 2011. p. 108.

bode expiatório, a vítima que canaliza toda a violência do grupo e, por meio de sua morte, traz ordem a toda comunidade, restabelecendo a paz perdida. Assim, ao mimetismo que divide, decompõem e fragmenta as comunidades deriva então um mimetismo que agrupa a todos os escandalizados contra uma única vítima promovida ao papel de escândalo universal. A presença nos evangelhos deste ciclo mimético é confirmada por um personagem bíblico, que em Hebreu é designado como *Satã*, e que em grego recebe o nome de *Diabo*. *Satã* é a representação do escândalo, e quem o assim designa é o próprio Jesus: “Afasta-te, Satanás! Tu és para mim um escândalo” (Mateus, 16,23). *Satã* é o mimetismo que convence a comunidade inteira acerca da culpabilidade da vítima do escândalo universal. E esta arte de convencer se deve a um dos mais antigos – e por isso mesmo mais revelador – de seus nomes: “o acusador”.

Acusador diante de Deus e, mas ainda, diante do povo. Com a transformação de uma comunidade diferenciada em uma massa histórica, *Satã* cria os mitos. Representa o princípio de acusação sistemática que surge do mimetismo exasperado pelos escândalos. Uma vez que a infeliz vítima encontra-se isolada, privada de defensores, nada mais pode protegê-la da massa desenfreada. Todo o mundo pode encarnar-se com ela sem temor a represália alguma.¹⁴

Com efeito, é mediante o mecanismo da vítima expiatória que toda a violência real e potencial – derivada dos inúmeros escândalos ao qual toda a comunidade se vê a enfrentar – é canalizada contra uma vítima única. Por conseguinte, devido ao fato de que na comunidade – ao menos por ora – ninguém mais tem inimigo além dessa vítima, é por meio de sua aniquilação ou expulsão que a multidão, outrora enfurecida, torna-se enfim livre de inimigos, sente-se, ao menos por algum tempo, purificada de todo ódio, ressentimento e tensões que anteriormente a consumiam. É dessa maneira que o “*todos contra um*” mimético ou “*mecanismo vitimário*” apazigua toda a comunidade e restabelece a ordem outrora perdida. Não por outra razão, como nos diz Girard, a crucificação e o mecanismo de *Satã* não são de forma alguma fenômenos diferentes, são, isso sim, essencialmente idênticos, e quem torna isso explícito é o próprio Jesus, momentos antes de sua prisão: “*A hora de Satã chegou*”. O Diabo representa, portanto, o ciclo mimético que se inicia pelo desejo, passa pela rivalidade e violência generalizada e tem seu fim no mecanismo vitimário. *Satã*, portanto, é o acusador, o pai da mentira, aquele que faz falsa acusação contra um inocente para injustamente condená-lo e, com isso, livrar a comunidade de toda a violência que a consome. Por conseguinte, uma vez que o Diabo é a representação do assassinio coletivo, é também o criador de todos os

¹⁴ GIRARD, R. *Vejo a Satanás cair como el relampágo*, p. 57.

mitos fundadores, pois todas as comunidades e suas respectivas culturas são fundadas por este evento. O assassinio coletivo de uma vítima inocente foi o mecanismo encontrado para conter a violência que assolava toda a comunidade e que as colocava em risco de extinção. Satã, por isso, é a representação das religiões antigas, pagãs, cuja origem e base comum remontam ao primeiro derramamento de sangue de uma vítima inocente - eis o evento fundador do mundo, desde início dos tempos. Não por outra razão, no evangelho de João, o Diabo é designado como “homicida desde o princípio”.¹⁵

Segundo Girard, o sacrifício, enquanto ato canalizador da violência, funciona como regulador dos conflitos no seio das comunidades, evitando a propagação desenfreada de vingança e violência. Entretanto, enquanto os primeiros sacrifícios remontam originalmente a vítimas humanas, elas foram progressivamente substituídas por animais, o que não significa, é claro, que em crises agudas os sacrifícios humanos não tenham sido retomados. A Bíblia fornece uma interpretação da fundação sangrenta da primeva cultura humana representada pelo assassinato de Abel, cometido por seu irmão, Caim. Uma vez que o assassinato conduz a um ciclo de violência desencadeada, Deus promulga a primeira lei contra o homicídio: “se alguém matar a Caim, este será vingado por sete vezes” (Gênesis 4, 15). Essa primeira lei, que na verdade é a reedição do antigo assassinato, constitui a base da cultura Cainita: “cada vez que se cometa um novo assassinato, se imolaram sete vítimas em honra da vítima inicial, Abel.”¹⁶ Entretanto, ao invés de ser uma repetição vingadora, que suscitaria novas vinganças, esse assassinato é um ato sacrificial, ritual, levada a cabo pela comunidade de forma unânime.

A elaboração dos mitos descansa em uma ignorância, em um *inconsciente persecutório*. Os perseguidores pensam que atuam pela verdade e justiça no intuito de salvar a comunidade. Este apaixonamento mimético, o qual possui toda a comunidade e que gera uma verdadeira ilusão persecutória, é revelado pelo próprio Jesus, na célebre frase: “Pai, perdoai-lhes, porque não sabem o que fazem” (Lc. 23, 34). Nos evangelhos, pela primeira vez na história, a narrativa não é contada desde a visão dos perseguidores, senão o contrário. Jesus, a vítima da perseguição, é inocente e sua morte é injustificável. Da mesma forma, enquanto nos mitos a ressurreição da vítima é falsa, arraigada na violência dos homens, a ressurreição evangélica é única, pois o que a diferencia da ressurreição mítica é sua capacidade de revelação, pois o drama e a temática que precedem a ambas são muito similares. De qualquer sorte, Girard demonstra como Satã, por meio da crucificação de Jesus, pôs em marcha, sem nenhuma suspeita, o processo de sua própria destruição: “A Cruz transformou

¹⁵ GIRARD, R. *Veio a Satã cair como el relampágo*, p.61,

¹⁶ GIRARD, R. *Veio a Satã cair como el relampágo*, p. 117.

verdadeiramente o mundo e sua força pode ser interpretada ser recorrer à fé religiosa. É perfeitamente possível dar um sentido ao triunfo da Cruz sem sair de um contexto puramente racional.”¹⁷

Definitivamente, Satã é enganado pela Cruz, pois ao desencadear o mecanismo vitimário contra Jesus, pretendia proteger seu reino, sem saber que fazia verdadeiramente o contrário. Todo o processo que se iniciava pelo conflito, que passava pelo escândalo e que se resolvia com o mecanismo vitimário, ou seja, tudo o que fazia de Satã o príncipe deste mundo, é revelado e destruído na crucificação. Entretanto, apesar dessa revelação, a sociedade moderna ainda é prisioneira do mecanismo vitimário. Devido à influência Judaica e Cristã, contudo, o fenômeno dos bodes expiatórios só acontece de forma furtiva, clandestina: continuamos perseguidores, mas perseguidores vergonhosos. O saber acerca do fenômeno do bode expiatório é, em nossa sociedade, imensamente superior do que o das sociedades anteriores. Porém, apesar de todo progresso, somos mestres em identificar o bode expiatório dos outros, mas incapazes de identificar os nossos próprios.

De qualquer forma, essa revelação desencadeou na sociedade ocidental aquilo que Girard denomina como *a moderna preocupação pelas vítimas*. Nunca antes uma sociedade preocupou-se tão intensamente com a proteção de vítimas como a atual. Preocupação esta que cada vez mais acelera e toma conta de todo o planeta: abolimos a escravidão e protegemos as crianças, as mulheres, os idosos, os estrangeiros e os deficientes; lutamos contra a pobreza, miséria e subdesenvolvimento. Mas o que talvez represente de forma mais fidedigna toda essa preocupação pelas vítimas é a ideia de Direitos Humanos, entendida como a compreensão de que um dado indivíduo ou grupo de indivíduos pode converter-se em bodes expiatórios de sua própria comunidade. Fazer uso dos Direitos Humanos é esforçar-se para limitar e prevenir os apaixonamentos miméticos incontrolláveis. A vítima se assume, portanto, como questão central nos debates atuais.¹⁸

3. A CONFISSÃO DO ACUSADO E O FECHAMENTO DO CÍRCULO MIMÉTICO

Temos procurado demonstrar, nas breves linhas deste trabalho, que o mimetismo é responsável não apenas pela aquisição do comportamento humano que torna a vida em sociedade viável, senão que também ele é responsável pela divisão, pelo conflito, e, em última análise, também pela restauração da ordem e da paz na comunidade. Em última análise,

¹⁷ GIRARD, R. *Veio a Satã cair como el relampágo*, p. 184.

¹⁸ GIRARD, R. *Veio a Satã cair como el relampágo*, p. 228.

procuramos identificar, com Girard, esses dados no texto bíblico e nos evangelhos. A partir desses pressupostos proporcionados pela teoria mimética, cremos ser possível interpretar questões relevantes acerca do fenômeno da confissão. Começaremos com a análise de um caso muito antigo, e talvez por isso mesmo muito revelador, a cerca da relação entre mecanismo vitimário, confissão e assunção da culpa: trata-se do caso de Jó, relatado no texto bíblico.

3.1 Jó, o Sagrado e a Confissão: ou Sobre a Rota Antiga dos Homens Perversos

Jó é o bode expiatório de sua comunidade, e o relato de sua história é o relato entre da tensão entre o sagrado violento, sacrificial e produzido pela multidão de linchadores, e o sagrado não violento, o sagrado que concede a palavra às vítimas. Trata-se, em suma, da tensão entre a *justiça* dos perseguidores e a justiça das vítimas. No Texto, Jó acredita que Satanás, com a permissão de Deus, é seu perseguidor. É exatamente contra a violência coletiva do linchamento, dessa justiça da retribuição, que ele se insurge. Ciente de sua inocência, Jó não consegue compreender por que Deus permite a situação em que se encontra. Ele percebe e descreve de forma cristalina a polarização do ódio universal que se forma contra si, que une a comunidade: *com um só coração todos o odiavam*. Jó é o bode expiatório dos bodes expiatórios, é, por excelência, a vítima da violência unânime. Elifaz, “amigo” de Jó, tenta convencê-lo de que o melhor a fazer é confessar-se culpado e aderir a seus detratores, já que se desencadeou contra ele uma “Justiça Popular” infalível, que não poderia ter outra origem senão a divina. A ascensão e a queda dos poderosos seriam, para Elifaz, apenas as duas faces da mesma moeda. Exatamente como nas tragédias gregas, o destino de Jó já estaria traçado; não haveria outra coisa a ser feita senão render-se ao sagrado violento, ao linchamento da comunidade. Mas ao contrário dos heróis gregos, Jó não se rende à multidão.¹⁹

Os “amigos de Jó” queriam a todo custo minar e enfraquecer sua resistência, invocando, em tal tentativa, turbas de animais e “exércitos celestes”. Ao contrário de agirem imbuídos por uma amizade verdadeira e defenderem Jó contra a multidão, os “amigos” tomam parte da violência comunitária. Jó, portanto, se vê completamente cercado de inimigos. A fala dos falsos amigos lembra uma verdadeira caçada humana: “em todos os participantes, o terrível apetite de violência é idêntico. Nenhum deles quer renunciar a

¹⁹ GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Tradução de Tiago Risi. São Paulo: Paulus, 2009, p. 42.

infringir o golpe decisivo”²⁰. Segundo Girard, os “guerreiros celestes” invocados pelos falsos amigos representam a própria horda de linchadores que, com a violência, produzem o sagrado primitivo, o sagrado sacrificial: “O que se desdobra no discurso dos amigos é uma verdadeira mitologia da vingança divina”²¹.

Contagiados pela violência do grupo, os “amigos” não conseguem enxergar a inocência de Jó, e, por isso, seguem cobrando a sua submissão, crendo estar ajudando-o, quando, em verdade, estão tomando parte em seu massacre: “Aqueles que constroem o sagrado com sua violência são incapazes de enxergar a verdade”²². Jó é visto por eles como culpado, o que os impede de compreender o mecanismo vitimário que ali se forma e do qual fazem parte.

Apesar de toda a insistência, entretanto, Jó protesta sua inocência a plenos pulmões, de modo que

se os amigos pudessem mantê-lo calado, para o que se esforçam, a crença dos perseguidores na culpa do bode expiatório realmente seria unânime e sairia tão vitoriosa que a única análise da questão emanaria daqueles que veem a culpa como real. Não teríamos mais do que uma perspectiva: a dos amigos. Em outras palavras, teríamos um mito. Um mito nada mais é do que essa fé absoluta na onipotência do mal presente numa vítima, essa fé que liberta os perseguidores de suas recriminações recíprocas e forma, conseqüentemente, um mesmo todo com a fé absoluta numa onipotência de salvação.²³

Os “amigos” não são mais do que uma parcela da comunidade; todavia, representam homens de sabedoria cujo poder de convencimento orienta a violência da multidão.²⁴ A violência das massas é um fenômeno incontrolável e, exatamente por isso, tem uma aparência sobrenatural, sobre-humana, mística. É possível dirigi-la, contudo, contra uma vítima única cujo assassinato pacifica a comunidade, e é precisamente nesse sentido que se destinam os esforços dos falsos amigos. Jó, porém, não se rende à retórica deles, os quais passam a ser denominados pelo próprio Jó de “embusteiros” e “charlatões”. Nem Jó, nem os “amigos” têm qualquer poder de decisão sobre a crise que os cerca; é a turba, apenas ela, quem decidirá o destino de Jó. Por isso, a pergunta de Elifaz dirigida a Jó (“queres seguir os velhos caminhos por onde andaram os homens perversos”?) induz à ilusão de que de alguma forma Jó poderia

²⁰ GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p.33.

²¹ GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p.35.

²² GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p.35.

²³ GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p.43.

²⁴ No mesmo sentido Žižek, que, seguindo em parte Girard, vê no caso de Jó uma verdadeira dimensão de crítica das ideologias que estão contidas nos diferentes discursos dos amigos de Jó. (ŽIŽEK, Slavoj. *On Divine Self-Limitation and Revolutionary Love*. In: *Journal of Philosophy and Scripture*, Vol. 1 2ª ed., p. 35. Disponível em: <http://www.philosophyandscripture.org/SlavojZizek.pdf> .

mudar seu destino e encerrar a crise, se assim o quisesse. Exatamente por isso, a passagem pelo “caminho antigo” é um rito cuja origem remonta à própria fundação do mundo, é, portanto, a repetição do mecanismo de bode expiatório, uma trajetória que muitos já percorreram e que não está sob o controle de quaisquer dos personagens do livro de Jó. Para que essa “rota antiga dos homens perversos” seja eficaz, é preciso, contudo, que a vítima do linchamento declare-se culpada, da mesma forma que era preciso que Jó confessasse os mesmos crimes cometidos por seus antecessores, isto é, pelos homens de outrora que antes trilharam o “caminho antigo”. A confissão tem uma importância central nos ritos sacrificiais, pois *redime os perseguidores e expõe a infalibilidade de sua Justiça*. A confissão, portanto, é a garantia da perfeição do mecanismo vitimário, que, nesse caso, não deixaria margem a contestações e, ainda, permitiria a realização da catarse coletiva à custa do bode expiatório. Portanto, para que o ciclo da violência unânime se feche, é necessária também a adesão da vítima, como acontece na tragédia de Édipo. Jó, ao contrário, segue clamando sua inocência apesar de todas as adversidades, e isso é fundamental pois impede que se forme, contra ele, a união sagrada que culminará no seu assassinato. Por isso, Édipo é a vítima ideal, e Jó é o seu oposto.²⁵

Ora, dificilmente se poderia esperar dos “amigos” atitude diversa senão a descrença na inocência de Jó, pois eles estão entre seus perseguidores e por isso impõem a assunção, por parte de Jó, de todos os pecados que lhe são atribuídos. A mentalidade primitiva dos perseguidores faz com que pensem viver num mundo regido por uma força perfeita e infalível que jamais vitima inocentes. Para eles, “justo” era todo aquele que sempre se posicionava no lado dos perseguidores e aderira a “justiça” divina. E nesse ponto o livro de Jó nos diz muito sobre os regimes políticos totalitários que, como é sabido, concedem grande importância às “confissões espontâneas” nos processos judiciais.

3.2 Confissão e a Perfeição Ritual

Conforme dito anteriormente, todo o esforço despendido para a criação das instituições humanas têm origem no sagrado, cujo objetivo é evitar os ciclos de violência mimética que podem destruir a comunidade. Esse imenso esforço civilizatório encontra seu ápice com o surgimento do poder judiciário secularizado. Com a sacralização da pátria, os juízes assumem o papel anteriormente reservado aos sacerdotes, e as leis substituem as

²⁵ GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p.44.

fórmulas dos rituais de sacrifício. Tenta-se ao máximo escamotear a natureza sacrificial da atividade judiciária. O processo, no Estado Democrático de Direito, é uma tentativa *ideal* de dar paridade de armas ao indivíduo que se opõe à multidão, e é nisso que se diferencia dos rituais primitivos, em que não havia possibilidade de defesa. De qualquer sorte continua a ser, como os rituais das religiões antigas, a busca pela pacificação social, entretanto, tornada muito mais “eficaz” por racionalizar a vingança da *vítima do crime*, tomada pela multidão para vitimar o criminoso. A vítima de um crime permanece oculta no processo, sendo substituída por órgão de acusação, para não retomar o ciclo de vingança na comunidade. A violência da pena tem que ser aplicada pelo Estado de forma unânime e de uma só vez, vingando a vítima pelo crime que sofrera (isso quando há tal crime!) e impossibilitando que o criminoso, também vítima, mas da violência coletiva institucionalizada, possa, também ele, vingar-se. Não se pode negar a redução da violência que ocorre quando se encerra a vingança popular nas instituições de Estado. Nesse sentido, relevantes são as palavras de Foucault:

*(...) mi hipótesis es que el tribunal no es algo así como la expresión natural de la justicia popular, sino que más bien tiene por función histórica recuperarla, dominarla, yugularla, inscribiéndola en el interior de instituciones características del aparato del Estado.*²⁶

Mas apesar deste esforço publicista de afastamento entre Justiça Estatal e Justiça popular, esta continua à margem daquela, esperando por um desfecho sacrificial que importe a resolução de uma crise. Nesse cenário, a acusação funciona como gatilho que propulsiona os ânimos contra uma vítima comum. Uma vez que haja um acusado, toda a violência do grupo se canaliza para esta pessoa: está instalado o mecanismo vitimário, ou mecanismo de bode expiatório. Cada indivíduo do grupo tem suas razões para desejar a condenação do acusado, mas essas nada têm a ver com os fatos em apuração. A pacata comunidade se converte em uma horda de perseguidores implacáveis, para quem o perseguido personifica todo o mal. No afã de exercitar sua violência reprimida, a massa de perseguidores opõe ao acusado motivos supraindividuais tais como a “segurança pública”, a “ordem pública”, a “paz social”, que nada tem a ver a acusação formal. Nesse sentido é possível afirmar que o “bode expiatório” é sempre inocente.

É impossível aos perseguidores crer na inocência do perseguido. E a certeza de sua culpa se alastra tal qual uma epidemia que em pouco tempo contagia toda a comunidade. É muito difícil opor-se a essa violenta enxurrada, e aqueles que se arriscam podem também

²⁶ FOUCAULT, Michel de. *La Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela. Madrid: Edissa, 1980. p.45.

tonar-se vítima da violência coletiva.²⁷ As garantias de que modernamente se revestem os defensores no processo penal são, em verdade, tentativas de imunizar o paraclito contra a violência comunitária (institucionalizada ou não) que se desenrola contra seu constituinte. Por isso a essencialidade do advogado para a administração da Justiça, pois é ele quem rompe com a unanimidade violenta e oferece ao acusado uma alternativa que não a adesão à “verdade” comunitária, que deixa então de ser única. O perseguido confia em seu defensor, dados seus conhecimentos técnicos, e essa confiança é essencial para que o curso de seus atos se desvie do melhor para a comunidade, para o melhor para si. Apenas acreditando no paraclito o réu se sente seguro para contrariar a massa. Não por outro motivo tantas confissões extrajudiciais são retratadas em juízo, pois, como dito, o acusado se sente amparado por seu defensor que lhe permite a fuga ao contágio mimético. Em alguns casos (não são tão poucos), a atuação do advogado pode mesmo dissuadir a comunidade de sua violência contra o perseguido. Se o acusado for absolvido pela massa, sua chance de ser absolvido pelo judiciário aumenta muito, pois as sentenças dificilmente diferem da *Vox populi*.

Desse contágio não estão livres as pessoas próximas do acusado, como familiares, amigos, empregados e discípulos. Situações em que o contágio atinge pessoas muito próximas ao “bode expiatório” estão magistralmente narradas na Bíblia, tanto no livro Jó²⁸, quanto na paixão de Cristo²⁹. Colocar-se ao lado do perseguido significa ir de encontro à sua comunidade, algo que contraria nossa cultura e nossos instintos gregários. Não por outra razão, os regimes totalitários uniram o povo por meio da perseguição de determinados grupos. A sedução das grande ditaduras é o conforto de estar sempre do lado do perseguidor.

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

A confissão é muito mais do que uma prova no processo penal. Embora nos dias atuais se tente escamotear sua importância e negar-lhe a antiga realza, o que se observa é que, na *praxis*, a confissão é a mais desejável e decisiva das provas penais. Com ela o contágio

²⁷ GIRARD, R. *Veio a Satán caer como el relampágo*, p 85.

²⁸ GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p.10.

²⁹ GIRARD, R. *Veio a Satán caer como el relampágo*, p 246.

mimético do juiz está garantido, e por mais que se clame pela imparcialidade, pelo juiz “Hercules”, ou que quer que seja, a assunção da culpa pelo réu desequilibra a balança da Justiça. Em tempos passados, mais precisamente no processo penal medieval, a confissão, tomada ante os Tribunais eclesiásticos, era um meio para a salvação da alma. Perante os Juízos laicos, por seu turno, era a restauração do laço de lealdade anteriormente existente entre o acusado e o soberano: ao confessar e aderir à verdade do monarca, o réu retomava o status de cidadão, que só existia enquanto durasse sua submissão como súdito. Durante este período as confissões eram públicas e se convertiam em um grande fenômeno de massa, uma espécie de circo bizarro que reforçava a ilusão mítica da culpa incontestável de todo acusado. Quando o acusado assumia a culpa em público, e a plenos pulmões, além absolver seus algozes pelas atrocidades cometidas contra si, absolvía, também, a comunidade que participava do espetáculo, xingando, cuspiendo e gritando contra ele. O bode expiatório nada mais fazia do que reafirmar a infalibilidade da justiça do Rei (preposto de deus na terra). As palavras do acusado, quando aderiam à acusação, tinham um efeito mágico. Era como se o mundo, antes caótico pela ausência de unidade, retornasse à singularidade do uno. As vozes já não eram mais discordantes. A voz acusadora era uníssona: com um só coração todos odiavam. A assunção do acusado ao mesmo tempo em que legitimava a violência e, por conseguinte, escusava os participantes de sua responsabilidade, também garantia a efetividade do rito sacrificial: o mecanismo vitimário só encontra sua máxima eficácia quando for unânime, e, por isso, nenhum assentimento é mais importante do que o do acusado.

No clássico “Vigiar e Punir” de 1975, Michel de Foucault aponta a confissão como elemento de completude do processo penal inquisitorial. Em primeiro lugar, porque ela integrava a acusação que, em geral, se iniciava com uma denúncia anônima³⁰. Havia em muitas cidades medievais urnas onde era possível depositar informações sobre crimes e heresias, que seriam posteriormente investigadas pelas autoridades civis e eclesiásticas. Obviamente havia o risco de uma denúncia caluniosa, o que se dissipava de todo se o próprio denunciado confirmasse seu conteúdo: “*Pela confissão, o acusado se compromete em relação ao processo; ele assina a verdade da informação.*”³¹ Outra função da confissão era vincular fisicamente o processo-suplício-pena ao crime. A confissão transformava o acusado em “*arauto*”³² da própria culpa; obrigavam-no a repeti-la em voz alta em regiões movimentadas da cidade, como avenidas e cruzamentos. Por vezes se lhe penduravam placas no pescoço

³⁰ FOUCAULT, Michel de. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 38.

³¹ FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 35.

³² FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*, p. 38.

com o teor do que havia sido confessado. Muitas vezes o delito era reencenado no momento da execução da pena: o condenado era morto com os mesmos meios e instrumentos com que cometera os crimes. Tal vinculação se prestava a dar à população uma ilusão mítica de causa e efeito entre crime e castigo. Porém, as mais importantes funções da confissão escapam em “Vigiar e Punir”. No entanto estão perfeitamente sintetizadas por Foucault em uma entrevista concedida em abril de 1977, reproduzida em um documentário do diretor Phillippe Calderon: “*Foucault por ele mesmo*”:

Então, no fundo, quando o juiz pede ao acusado para se reconhecer culpado, para aceitar sua culpa, para se humilhar, literalmente diante dele, no fundo temos a impressão de que ele quer efetivamente espezinhar o acusado. Eu diria, é exatamente o contrário. Ele lhe presta, evidentemente, um serviço formidável. Ele pede ao acusado para lhe dizer, no fundo, isso: ‘Sim, senhor Juiz, não é bem o senhor que julga, mas sim a sociedade inteira à qual eu pertenço e, por consequência, se eu peço a minha pena, sou eu, portanto, que puno a mim mesmo e não o senhor. E lhe inocento, Juiz.’ E é esse discurso que o Juiz quer obter, ele quer obter esse discurso que o inocenta quando ele pede ao acusado para mostrar que ele aceitaria efetivamente a sua punição.³³

Foucault, como ninguém, percebeu que confissão, na verdade, retira das instituições a responsabilidade sobre a violência que será aplicada contra o condenado, ressuscitando a natureza comunitária da pena. Se a pena é a vingança do grupo cedida em favor do Estado para que este a limite e a torne racional, a confissão permite que a punição passe ao largo do Juiz, reintegrando os laços de violência entre o acusado e sua comunidade. A tentativa de fazer o acusado confessar, por isso, revela-se como forma de burlar Justiça, que, em última análise, apenas ratifica o fechamento do círculo mimético contra o acusado. Ora, daí resulta que, se a sentença é a tentativa de reconstrução narrativa da “verdade”, a confissão torna-a dispensável: a “verdade” dos fatos não é mais necessária, não é preciso mais reconstrução alguma, basta a confissão do acusado. As provas se tornam irrelevantes: a confissão, de fato, não vem a somar com estas para formar a convicção do juiz, mas sim substituí-las³⁴. O que verdadeiramente importa não é a obtenção da ilusória “verdade real”, suposto objetivo do processo. Se o processo é essencialmente sacrificial, a “verdade” não tem tanta importância quando a coincidência entre resultado do julgamento e o clamor das ruas fizer-se presente.

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

³³ FOUCAULT, Michel de. In: *Foucault por ele mesmo*. Documentário. França. Direção de Philippe Calderón. 2003.

³⁴ GIRARD, R. *A rota antiga dos homens perversos*, p.131.

romano, Poncio Pilatos, que particularmente não crê nem deseja a condenação do nazareno³⁵. Mas o enorme clamor popular força Pilatos a chamar o acusado e interrogá-lo³⁶, este, porém, nada lhe respondeu.

‘Então a multidão conduziu Jesus diante de Pilatos e puseram-se a acusá-lo, dizendo: Encontramos este homem conclamando o povo à revolta e proibindo o pagamento de impostos a César e também dizendo ser o Cristo, o Rei’. E Pilatos dirigiu-se a Jesus, perguntando-lhe: ‘És tu o Rei do Judeus?’. E Jesus respondeu: ‘Tu o dizes’. E Pilatos disse aos sumos sacerdotes e ao povo: ‘Eu não encontro neste homem nenhum crime’. Mas eles insistiram: ‘Ele comove o povo pregando por toda a Judéia, a começar da Galileia até aqui’ (Lc 23, 1-5) ‘Os sumos sacerdotes acusavam-no de muitas coisas; mas Jesus permanecia em silêncio. Pilatos perguntou-lhe outra vez: Nada repondes? Vê de quantos delitos te acusam? Mas Jesus nada respondeu’ (Mc 15, 3-5) Neste contexto, Jesus é como esmagado pelo movimento de massa, diz pouquíssimas palavras e retira-se no silêncio.³⁷

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

Como Jesus não confessara os crimes de incitação à revolta e à sonegação de impostos, os membros do Sinédrio desistem de buscar uma declaração em que ele confessasse tais crimes e, por isso, passam a buscar *algum crime* em suas declarações. Fazem então uma inusitada acusação de blasfêmia, já que Jesus afirmou por inúmeras vezes ser filho de Deus. Com essa “confissão” Pilatos pôde enviar Jesus ao julgamento e domar a fúria coletiva: “(...) para Pilatos era necessário conhecer a tendência da multidão, para evitar que sua decisão entrasse de forma perigosa em colisão com os sentimentos populares.”³⁸ Então, a “justiça” não foi feita por Pilatos, foi construída na comunidade, por toda a comunidade, incluindo o acusado. Foi ele quem pediu sua pena, e se reintegrou ao grupo, uniu-se a ele na “verdade”.

³⁵ ZAGREBELSKY, Gustavo. *A crucificação e a democracia*. Trad. Monica de Sanctis Viana. São Paulo: Saraiva, 2011. p. 82.

³⁶ ZAGREBELSKY, G. *A crucificação e a democracia*, p. 91.

³⁷ ZAGREBELSKY, G. *A crucificação e a democracia*, p. 91.

³⁸ ZAGREBELSKY, G. *A crucificação e a democracia*, p. 120.

A confissão, portanto, é esse instrumento que absolve os perseguidores (juiz, polícia, promotores, a sociedade) e condena o confesso. Todo o erro se torna impossível, e apenas uma posição é possível: a adesão à verdade única e condenação de seu arauto. A confissão é assim um prenúncio do mito, um monocórdio maniqueísmo, em que o acusado atira-se na fogueira da violência.

4. CONFISSÃO E ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Não é nossa intenção promover um estudo das razões pelas quais um acusado é levado a confessar. Quer seja inocente ou culpado de um crime, o acusado, ao confessar, torna-se o bode expiatório perfeito à manutenção da “infallibilidade” e “perfeição” do rito judicial. A aquiescência do acusado, sua aderência à “verdade”, a assunção de sua culpa o transforma em um “delinquente perfeito”, garantindo a certeza da justiça. Enquanto o acusado não confessa, o rito não funciona perfeitamente, pois impera a dúvida – ainda que mínima, mas ainda assim perturbadora – no julgamento do juiz – embora infelizmente esta dúvida não seja, por vezes, bastante à absolvição dos acusados. A dúvida é, verdadeiramente, um fator de mal-estar na consciência do julgador e da comunidade, pois só a certeza transforma o acusado em um “inimigo”, o torna vulnerável à violência institucionalizada. É preciso que o acusado se renda ao mimetismo para que, enfim, se funda novamente com a comunidade, reatando os laços da unidade perdida.

Se hoje há a possibilidade de se cogitar a inocência do acusado, tal é decorrência do saber proporcionado pelo cristianismo, assim como o é, também, o mal-estar da condenação de um inocente. O trinfo da cruz, *i.e.*, o saber vitimário, tornou possível que hoje cogitemos acerca do abolicionismo penal, o que antes parecia inimaginável. Não falta quem critique a violência da punição infligida àqueles criminosos mais atroz. Tal forma de pensar não é, certamente, a mesma que regula geralmente a sociedade, ainda presa ao pensamento mítico de que a violência é um bem à comunidade e, por vezes, até mesmo ao criminoso. De qualquer modo, a revelação cristã do mecanismo expiatório impediu o seu *perfeito* funcionamento – a unidade violenta encontrou vozes discordantes, já não se acredita cegamente na culpabilidade dos acusados. Já vimos que o pensamento mítico, imbuído de um *inconsciente persecutório*, pressupõe sempre a culpa. Não por outro motivo, em sistemas autoritários – que se apropriam desse pensamento – os julgamentos sequer são necessários ou, quando o são, em verdade se procede a um embuste que pretende dissimular sua verdadeira natureza sacrificial, pois a culpa já está formada na comunidade e o rito judiciário apenas a confirma. Por isso, as modernas

garantias do *in dubio pro réu* e da *ampla defesa*, tal qual nós a conhecemos no dias atuais, são decorrência da revelação do mecanismo expiatório e pretendem evitar a reedição das inúmeras vitimizações ocorridas desde a *fundação do mundo*.

Conquanto tudo o que já se disse, a confissão, enquanto ato valorado juridicamente, ainda permanece fiel ao pensamento mítico. Hoje sabemos que alguém pode confessar um crime tanto por pressão psicológica e social quanto pela própria “voluntariedade”. Neste último caso, as razões para a confissão são plurais, mas nem por isso se pode crer – ingenuamente, registre-se – que o acusado retrata sempre a verdade. Ora, o registro de falsas confissões espontâneas é vasto na literatura especializada. Não falta quem queira confessar-se culpado de um crime que não cometera para saciar um desejo de reconhecimento ou atenção social³⁹. Tudo isso é sabido. Mas a questão que discutimos não é a dos motivos pelos quais alguém confessa, senão como a justiça valora a confissão em um Estado Democrático de Direito. A confissão, nesse sentido, ainda é pensada como um meio de prova no processo penal. Longe de ter um valor probatório completamente nulo, dela decorrem alguns efeitos jurídicos muito importantes. De qualquer forma, cumpre ressaltar que já não somos ingênuos a ponto de condenar *apenas* com base nela, o que já um avanço significativo, todavia, ainda somos presos ao seu fetiche e lhe concedemos um valor probatório relativo. Ora, a confissão só se torna irrelevante, no atual entendimento, quando não há qualquer outra prova que a corrobore. Havendo algum indício que ligue o acusado ao crime, a confissão se torna o elemento central na construção da “verdade” processual – e a convicção do julgador estará garantida. A perfeição ritual encontra, aí, o seu paroxismo. Todavia, a possibilidade de erro judicial que daí decorre não é irrelevante.

Quando o Estado concede relevância à confissão de um acusado e com base nela e em algum outro *indício* o condena, está, em verdade, permitindo que um cidadão conduza a si próprio ao sacrifício. Se a história não for argumento suficiente, um necessário mínimo ético por parte do Estado deveria sê-lo. Ora, quando o sujeito deseja sua própria punição, deseja o mal para si (seja inocente ou não), o Estado continua a ser a instância que serve perfeitamente a esse desejo de expiação dos demônios internos dos cidadãos. O poder punitivo se apropria

³⁹ Sobre o assunto, aduz GARRETT: “Indeed, police have long known that suspects may admit to crimes that they did not commit for a range of reasons, including mental illness, desire for attention, desire to protect loved ones, or others.” (GARRETT, Brandon L. The substance of false confessions. In: *Stanford Law Review*, Volume 62, nº 4, abril, 2010, p. 1067. Disponível em: <http://www.stanfordlawreview.org/sites/default/files/articles/Garrett.pdf>. Para outras questões acerca das falsas confissões, além desse artigo de Garret, *vide*, também, o clássico: REIK, Theodor. *The compulsion to confess*. 3.ed. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1959.

do sentimento de culpa para manter a perfeição do rito, mas é incapaz de perceber a si próprio culpado disso.

A tentativa de manter o rito perfeito é comprovada pelas *benesses* concedidas ao confesso. A diminuição da pena, nos casos de confissão, é apenas mais um dado que revela a real natureza desse instituto jurídico. É como se o Estado-Juiz dissesse ao acusado: “confesse seus pecados, ajude-me a manter a perfeição do rito, e assim ser-lhe-ei clemente”. A lógica do sistema parece infalível.

Além disso, continua-se acreditar, de forma ilusória e ingênua, na veracidade das confissões realizadas “voluntariamente”, apesar da comprovada existência de falsas confissões espontâneas. De qualquer forma, não se consegue perceber que, ao menos em alguma medida, sempre há exercício de poder contra o acusado, o qual se vê numa posição de submissão que o impele a confessar, seja por receio, medo, por coação moral, psicológica ou social, ou mesmo pela esperança de uma clemência do julgador e da sociedade. Todavia, é preciso ocultar todas essas dimensões para garantir-se a absolvição da comunidade e, principalmente, fazer com que pareça que o acusado deseja e reclama para si a pena. Ora, no fundo, o acusado não deseja punição, mas sim a *purificação*, isto é, o perdão da comunidade. Mas esse perdão só é possível de ser alcançado a partir da lógica da retribuição violenta, isto é, da violência “benéfica”, “conciliadora”, que re-liga o acusado à comunidade após a vingança institucionalizada tomada secretamente em nome da vítima. A confissão e assunção da culpa não são, por isso, decisões autotélicas e auto-centradas, como se poderia romanticamente pensar. Pelo contrário, são decisões que se baseiam na vontade dos *outros*: o acusado sente-se impelido a fazer o que os *outros* esperam que ele faça, e, por isso, pensa ser possível que lhe perdoem por estar cooperando com a comunidade, quando, na verdade, está cooperando para a sua própria ruína. Trata-se de uma intensa batalha psicológica entre acusado e comunidade. O mimetismo vence, por isso, quando o acusado se convence culpado do que lhe atribuem ou, ao menos, mesmo sabendo-se inocente, reclama para si a pena *com o intuito de realizar o desejo dos outros*. O poder judiciário apenas chancela, em nível oficial, os resultados desta batalha travada bem longe dos tribunais.

A lógica do rito sacrificial impõem que haja uma *racionalidade artilosa*⁴⁰ que permita algumas ilusões, necessárias, enfim, a sua subsistência e que servem, por isso mesmo, a ocultação da verdade acerca de sua injustiça e falibilidade. O verdadeiro saber nunca

⁴⁰ No sentido empregado por Ricardo Timm de Souza em: SOUZA, Ricardo Timm. O Nervo Exposto: Por uma crítica da ideia de razão desde a racionalidade ética. In: Ruth Maria Chittó Gauer (Org.). *Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos II*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, 107-118. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/Crimin.eSist.Jurid.PenaisContemp.II.pdf>.

consegue penetrar no interior do sistema. Por isso, a confissão espontânea é sempre validada, mesmo que não se compreenda perfeitamente essa “espontaneidade”. É o mesmo que dizer que, se o acusado deseja a pena, e o faz seriamente, o Estado não pode fazer outra coisa senão cumprir o seu desejo.

Após a confissão do acusado, a unidade de violência mimética encontra a legitimação que tanto procura. É por isso que a tentativa de o confesso voltar atrás em suas declarações não é admitida com facilidade; apesar de a “verdade” ter sido por ele próprio produzida, uma vez fechado o círculo de violência mimética, suas palavras são apropriadas pelo julgador e acusador de modo que a sua desconstrução, mediante a retratação, não é levada a sério. A contaminação está garantida e por isso só se admite a retratação quando ela revestir-se de uma inverossimilhança tão manifesta, aguda e perturbadora, que abale a convicção daquele que condena, a ponto de gerar-lhe um mal-estar terrível. A retratação, se admitida naturalmente, seria um óbice, um escândalo, um obstáculo à violência do *todos contra um*. Declarar-se inocente, após ter confessado, rompe com unidade e perfeição do rito sacrificial e expõem a sua lógica de funcionamento.

Em um Estado Democrático de Direito, não cansamos de repetir, a Justiça institucionalizada permite-se, ao menos em nível oficial, distanciar-se da justiça popular, mas o faz, muitas vezes, de forma tímida; não raras vezes ela encontra subterfúgios para fundir-se com aquela em uma aparente e falsa neutralidade. Por isso, a confissão do acusado não apenas possui valor político e comunitário no que concerne à construção da percepção da culpa, mas, também, no nível jurídico. A recepção jurídica da confissão, entendida como prova de valor relativo, permite o contágio do julgador no momento da decisão e, e aqui o mais importante, o fechamento do círculo mimético de violência, como melhor forma de manter a infalibilidade do rito expiatório.

CONCLUSÃO

A confissão do réu perante um juiz estrutura-se a partir da recepção de uma violência cultural que, desde tempos imemoriáveis, a impõem como forma de *fechamento do círculo de violência comunitária contra um bode expiatório*. Para concretizar-se plenamente, a unanimidade violenta necessita da aderência da própria vítima, acusada pela comunidade dos males que sobre ela recaem e que a torna vulnerável à violência institucionalizada. A confissão, tomada em instâncias de controle, é relevante à concretização do poder punitivo estatal, pois torna a racionalização da vingança coletiva mais eficaz e isenta de

responsabilidade a comunidade e as agências de controle, fazendo parecer que o próprio acusado deseja a punição. O saber que a teoria mimética proporciona sobre esse assunto é fundamental para a reestruturação de um saber jurídico que, liberto das ilusões míticas da violência e, sobretudo, liberto do platonismo cultural das instituições, pode encontrar a sua maturidade que não pode ocorrer de outra maneira senão mediante a edição de filtros de contenção da violência comunitária que se expressa no poder punitivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARISTÓTELES, *Poetics*. Tradução do grego de S. H. Butcher. Disponível em: <http://www.kennydominican.joyeurs.com/GreekClassics/AristotlePoetics.htm>. Acesso em: 15 set. 2012.
- FOUCAULT, Michel de. *La Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela. Madrid: Edissa, 1980.
- FOUCAULT, Michel de. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramalhe. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FOUCAULT, Michel de. In: *Foucault por ele mesmo*. Documentário. França. Direção de Philippe Calderón. 2003.
- GARRELS, Scott R. Imitation, mirror neurons, and mimetic desire: convergence between the mimetic theory of René Girard and empirical research on imitation. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Vol. 12–13, pp. 47–86, 2006.
- GARRETT, Brandon L. The substance of false confessions. In: *Stanford Law Review*, Volume 62, nº 4, abril, 2010, p.1051-1119. Disponível em: <http://www.stanfordlawreview.org/sites/default/files/articles/Garrett.pdf>. Acesso em: 15 set. 2012.
- GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris: Grasset, 1961.
- GIRARD, René. *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972.
- GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde: recherches avec Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, Paris: Grasset, 1978.
- GIRARD, René. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982.
- GIRARD, René. *Veio a Satán caer como el relámpago*. 1. ed. Tradução de Francisco Díez del Corral. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.
- GIRARD, René. *A rota antiga dos homens perversos*. Tradução de Tiago Risi. São Paulo: Paulus, 2009.
- GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*. Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: É realizações, 2011.
- GIRARD, René. *O Sacrifício*. Tradução de Margarida Maria Garcia Lamelo. São Paulo: Realizações, 2011.
- GIRARD, René. *Aquele por quem o escândalo vem*. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011.
- REIK, Theodor. *The compulsion to confess*. 3.ed. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1959.
- SOUZA, Ricardo Timm. O Nervo Exposto: Por uma crítica da ideia de razão desde a racionalidade ética. In: Ruth Maria Chittó Gauer (Org.). *Criminologia e sistemas jurídico-penais contemporâneos II*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p.107-118. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/Crimin.eSist.Jurid.PenaisContemp.II.pdf>. Acesso em: 15 set. 2012.
- TARDE, Gabriel de. *Les lois de l'imitation*. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/tarde_gabriel/lois_imitation/lois_imitation.html. Acesso em: 15 set. 2012.
- ZAGREBELSKY, Gustavo. *A Crucificação e a Democracia*. Tradução de Monica Sanctis Viana. São Paulo: Saraiva, 2011.
- ŽIŽEK, Slavoj. On Divine Self-Limitation and Revolutionary Love. In: *Journal of Philosophy and Scripture*, Vol. 1 2ª ed. Disponível em: <http://www.philosophyandscripture.org/SlavojZizek.pdf>. Acesso em: 15 set. 2012.