RELIGIÃO E VIOLÊNCIA: A LÓGICA SACRIFICIAL OU O CUIDADO?

CAROLINA TELES LEMOS

Resumo: *neste artigo, desenvolve-se uma análise da teoria tecida por Girard (1998) sobre a lógica sacrifical como forma de combate à violência e sobre as conseqüências dessa lógica nas relações sociais cotidianas. Coloca-se a tese de Girard em diálogo com a teoria da cultura tecida por Geertz (1989) e com a teoria do cuidado, tecida por Boff (2002), à luz da concepção da religião como fator estruturado e estruturante da sociedade segundo Bourdieu* (1998).

Palavras-chave: *religião, violência, sacrifício, cuidado*

Dependendo do ângulo do qual se olha, a realidade da violência presente na sociedade se nos apresenta como sem saída. A tese da lógica sacrificial apresentada por Girard (1998) sugere isto. No entanto, eu resisto muito em aceitar essa perspectiva; prefiro entender a violência como parte de uma cultura em que estamos inseridos. E cultura é um fator dinâmico e mutável, portanto, a violência presente nela também pode ser mutável.

Há uma outra tese, a do teólogo Boff (2002), que, ainda que baseada na mesma concepção de Girard de que há uma essência no ser humano, difere dela quanto à caracterização dessa essência. Enquanto Girard

(1998) afirma que o elemento marcante da essência do ser humano é o desejo mimético e que este é a origem de todas as formas de violência, Boff (2002) afirma que o elemento marcante da essência humana é o cuidado.

O que me proponho aqui é tecer um diálogo entre essas diferentes concepções na intenção de evidenciar que a violência não necessariamente tem que dizer a última palavra. Ou seja, evidenciar que a religião, como parte integrante da cultura, funciona também como elemento estruturante das relações sociais. E, nessa perspectiva, ela não necessita aceitar passivamente a lógica do sacrifício como forma de combate à violência; pode colocar em cena a proposição da lógica do cuidado, permitindo-nos sonhar e, aproveitando-se das utopias geradas nesse sonho, agir para construir novas relações em que a violência não se faça necessária.

RENA GIRARD: A VIOLÊNCIA E O SAGRADO

A tese de Girard (1998) parte da concepção de que o ser humano é um ser portador de desejo, mas não de qualquer desejo. Ele é portador de um desejo mimético, ou seja, "há no ser humano, no nível do desejo, uma tendência mimética que vem do mais essencial dele mesmo, freqüentemente retomada e fortificada pelas vozes de fora". Esse desejo se gesta desde a mais tenra infância, quando os adultos, começando pelo pai e a mãe, e, mais tarde, todas as vozes da cultura, repetem em todos os tons: "imite-nos", "imite-me", "sou eu quem detém o segredo da verdadeira vida, do verdadeiro ser".

Podemos perceber o desejo mimético nas relações entre o sujeito e o rival, afirma Girard (1998), pois o sujeito não se contenta com a satisfação de seus desejos primários. Quando estes estão satisfeitos, o ser humano continua desejando intensamente, mas ele não sabe exatamente o quê, pois é o ser que ele deseja, um ser do qual se sente privado e do qual um outro parece-lhe ser dotado.

O sujeito espera que este outro, que ele considera como modelo, diga-lhe o que é necessário desejar para adquirir este ser. Se o modelo, aparentemente já dotado de um ser superior, deseja algo, só pode se tratar de um objeto capaz de conferir uma plenitude de ser ainda mais total.

Não é por meio de palavras que o outro lhe designará qual é o objeto sumamente desejado, mas por meio de seu próprio desejo. O desejo é es-

sencialmente mimético, ele imita exatamente um desejo-modelo; ele elege o mesmo objeto que este modelo.

Em todos os desejos, não há somente o objeto desejado e o sujeito que o deseja, há um terceiro termo, um rival que também deseja o mesmo objeto. Dois desejos convergindo para um mesmo objeto constituem um obstáculo recíproco, ou seja, qualquer mimese relacionada ao desejo conduz necessariamente ao conflito. Isto porque sempre que o discípulo acredita encontrar o ser diante dele, esforça-se por atingi-lo, desejando o que o outro lhe designa; e, inexoravelmente, ele encontra a violência do desejo adverso. Então, ele se convence rapidamente de que a própria violência é o signo mais seguro do ser que sempre se esquiva. A partir de então, violência e desejo permanecem ligados (GIRARD, 1998).

A violência torna-se, então, o significante do desejável absoluto, da autosuficiência divina, da bela totalidade, que não apareceria mais como tal se deixasse de ser impenetrável e inacessível. O sujeito adora essa violência e a odeia. Ele tenta dominá-la pela violência, enfrentá-la. Se por acaso consegue vencê-la, o prestígio obtido dissipa-se rapidamente. Será preciso procurar em outra parte uma violência ainda mais violenta, um obstáculo realmente intransponível (GIRARD, 1998).

Há um princípio que rege as relações na busca por realizar os desejos miméticos, é o princípio da alternância. Quer a violência seja física, quer verbal, um certo intervalo de tempo decorre entre cada um dos golpes. Sempre que um dos adversários golpeia o outro, ele espera concluir vitoriosamente o duelo ou debate, dar o golpe de misericórdia, proferir a última palavra da violência. Momentaneamente demolida pelo choque, a vítima necessita de um certo prazo para reunir 'seus espíritos' com o fim de preparar uma resposta aos adversários.

Em suma, é a vitória, a violência irresistível que oscila de um combatente ao outro, durante todo o conflito, sem conseguir se fixar. Dessa forma, acirra o desejo, e o desejo liga-se à violência triunfante. Ele se esforça desesperadamente para dominar e encarnar essa violência irresistível. E se o desejo segue a violência como sua sombra, é por que ela significa o ser e a divindade (GIRARD, 1998).

Há, portanto, uma estreita relação entre a violência, o desejo e a divindade. A violência é, então, a divindade que, como objeto de disputa, passa de uma mão para outra, semeando a destruição em sua passagem. A expressão mais característica que evidencia a relação entre a violên-

cia, o desejo e a divindade é o substantivo grego *kydos*, que significa prestígio quase divino, a eleição mística ligada ao triunfo militar.

O *kydos* é a fascinação exercida pela violência. Onde quer que se mostre, ela seduz e atemoriza os seres humanos; nunca é simplesmente instrumento, mas epifania. Desde que ela apareça, suscita um desequilíbrio, fazendo o destino inclinar-se para um lado ou para outro. O menor acontecimento violento tende a tornar-se uma bola de neve, tornando-se irreversível.

Os que detêm o *kydos* vêm sua força multiplicar-se; os que dele são privados têm os braços presos ou paralisados. Quando a rivalidade torna-se tão aguda que destrói ou dispersa todos os seus objetos concretos, toma a si como objeto, e este objeto é o *kydos*.

O epíteto *kydos* designa uma certa majestade triunfante, sempre presente entre os deuses; os seres humanos só a desfrutam temporariamente, sempre uns às custas dos outros. Ser um deus é deter o *kydos* permanentemente, como seu mestre incontestável, o que nunca ocorreu entre os humanos. São os deuses que conferem o *kydos*, ora a um, ora a outro, mas eles são também adversários que o disputam. Dessa forma, é a violência que constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado.

Afirma Girard (1998) que a violência essencial, uma vez exteriorizada, é tornada sagrada, impura; agora, age de fora para dentro do ser humano, ameaça contagiá-lo. A violência, uma vez desencadeada, se não for contida, continua a se acumular até transbordar, espalhando-se em torno, com os mais desastrosos efeitos (ex. ciclos de vingança), colocando em risco a própria existência da sociedade.

O desejo de violência, uma vez desencadeado, não desaparece à medida que o estímulo deixa de existir (é contagiosa); a violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa. Neste processo, insere-se a origem do sacrifício ritual: a substituição da vítima que 'deveria' sofrer a violência, mas que se quer proteger, por outra cuja morte pouco ou nada importa, ou seja, que ninguém a vingará: animal, deficientes físicos ou mentais, prisioneiros de guerra, escravos, crianças.

O sacrifício ritual apazigua os problemas particulares de violência, mas especificamente os comunitários. Ele é utilizado mais como preventivo da violência que como curativo. Seu objetivo é o de impedir a violência antes que seja desencadeada.

Em síntese, esta é a tese de Girard: a de que, como o ser humano é portador de um desejo mimético, ao desejar o mesmo objeto que seu rival não é o objeto em si que ele deseja, mas o ser do rival. A luta para obter o objeto (e, através dele, o ser do rival) sempre desencadeia um processo de violência. Como o ser do outro é inacessível, a obtenção do objeto não resolve o problema.

Como o princípio que rege as relações na busca por realizar os desejos miméticos é o princípio da alternância, fica a sensação de que aquele que, no momento, está de posse do objeto é possuidor de um mistério, o mistério que o levou à vitória. Esse mistério é a própria violência. Dessa forma, violência e sagrado são uma coisa só.

Como uma das características do sagrado (e da violência) é ser contagiosa, a violência, uma vez desencadeada, tem que ser contida. Ou melhor, é necessário um mecanismo que a previna. O mecanismo adequado é o sacrifício de vítimas expiatórias.

Bem, penso eu que, se a tese de Girard ficasse só no plano teórico, não teria problemas, mas essa concepção já permeia a realidade das relações cotidianas. É o que podemos perceber no caso das relações econômicas, nas quais a lógica sacrificial chega ao extremo do auto-sacrifício.

HINKELAMMERT: A TEOLOGIA SACRIFICIAL NA ECONOMIA

A análise de Hinkelammert (1988) sobre a relação entre a lógica sacrificial evidenciada por Girard (1998) e as relações cotidianas no campo da economia partem das seguintes questões: como é possível que uma ideologia tão irracional e desumana como a do capitalismo, na medida em que transforma a acumulação econômica em um fim e a vida humana em um meio, pôde se tornar tão hegemônica e se apresentar como algo óbvio e 'natural' na sociedade? Ou, em outras palavras, como é possível que uma proposta econômica e social que exclui a maioria da população mundial dos benefícios do desenvolvimento, e até mesmo das condições de uma sobrevivência digna, receba tanto apoio, não só dos ricos, mas também da imensa maioria dos pobres?

A hipótese de Hinkelammert (1988) é a de que talvez o segredo disso não esteja somente na capacidade de manipulação dos meios de comunicação de massa, mas, particularmente, na lógica religiosa que rege o

capitalismo hoje, na forma como funciona o mundo do sagrado e dos sacrifícios.

Para comprovar sua tese, Hinkelammert (1988) parte de três pressupostos, quais sejam: a tradição teológica cristã, o desenvolvimento socioeconômico histórico e a teologia econômica.

A tradição teológica cristã parte da idéia de que Deus, amarrado à sua infinita veracidade e justiça, estava condicionado a não mais poder perdoar ilimitadamente. E, perante esse Deus, os pecados humanos adquiriram um caráter infinitamente grande.

Para resolver este problema, cria-se então a teologia da necessidade de correspondência entre o amor de Deus e o amor ao próximo. Deus perdoaria os pecados desde que o ser humano conquistasse, pelo amor, esse perdão.

A base dessa teologia é a exigência do sacrifício como garantia do amor; ou seja, existe um Deus supremo infinitamente bom, existe um ser humano limitado e pecador. Esse ser humano deseja a plenitude de Deus. Deus não a nega, mas o ser humano tem que conquistá-la pelo amor. Amor exige sacrifícios e renúncias, mas essas virtudes valem a pena, uma vez que são meios de se atingir a felicidade e a plenitude sonhadas.

Em relação ao desenvolvimento socioeconômico, segundo este autor, ocorreu na história um despertar para a produção acelerada de riquezas, necessitando de sentido e de legitimidade; ocorreu também uma carência generalizada de respostas teológicas adequadas a essa nova situação. Para resolver esse problema, a teologia econômica impôs uma nova versão teológica ao núcleo de compreensão cristã: "o interesse próprio é a melhor forma econômica de amor ao próximo".

Qual é a lógica dessa teologia econômica? O modo de produção capitalista se propõe a oferecer a possibilidade de concretização das necessidades básicas dos seres humanos: harmonia, paz e felicidade. Os contratos que regem as relações são os elementos institucionais que permitem constituir uma sociedade na qual todas as relações sociais possam ser harmônicas.

A propriedade privada é o elemento que permite projetar a nova sociedade, que, por um lado, abre a perspectiva do progresso humano infinito (o paraíso) e, por outro, a possibilidade de participação de todos nos frutos desse progresso.

O mercado constitui o eixo central da teoria do capitalismo e funciona na medida em que está em equilíbrio. Só existe equilíbrio quando todos

os consumidores podem gastar todas as suas rendas segundo suas preferências; quando as empresas vendem todos os seus produtos ou serviços produzidos, cobrindo pelo menos os seus custos e quando todos os fatores de produção (matéria-prima e tecnologia) oferecidos no mercado são usados na produção desses produtos. O *slogan* desta lógica é "livres para escolher".

O mecanismo do mercado (tendência ao equilíbrio) é um verdadeiro 'milagre'. Como mecanismo anônimo, o mercado realiza algo que nem um planejamento ótimo jamais poderia realizar. Onde há milagre, há força superior. Ao ser humano, resta somente calar, reconhecer e adorar.

Não reconhecer a força do milagre do mercado é 'orgulho'. A virtude central e chave da ética neoliberal é a 'humildade'. Diante do mercado, não se trata de ser artesão, que constrói sua obra; mas de ser jardineiro, que ajuda o crescimento e proporciona o ambiente para o crescimento da planta (mercado) e a deixa crescer livremente.

Nessa perspectiva, desenvolve-se uma verdadeira mística do mercado, a de deixar os preços livres. A pessoa só será livre se permitir que os preços sejam livres; a liberdade humana nunca pode entrar em conflito com as leis do mercado; os direitos humanos se esgotam no direito de propriedade; para que as leis do mercado possam ser garantidas, cada pessoa é chamada a contribuir com sua dose de sacrifício.

Houve, então, conforme afirma Hinkelammert (1988), uma ressignificação da teologia cristã pela teologia econômica, com base na seguinte lógica: existe um Deus supremo infinitamente bom (o mercado e o lucro); existe um ser humano limitado e pecador (mas que pode transformar seus vícios em virtudes, na medida em que os coloca a serviço do mercado). Esse ser humano deseja a plenitude de Deus (e pode encontrá-la, à medida em que respeitar as leis do mercado, o que o conduzirá ao paraíso – ordem e liberdade de escolha); Deus (o mercado) não a nega, mas o ser humano tem que conquistá-la pelo amor (humildade em relação às leis do mercado) e pela negação do orgulho (querer realizar a justiça social: intervencionismo, salários 'justos', sindicatos, controle dos gastos sociais do governo que o levaria ao inferno – caos).

Amor exige sacrifícios e renúncias, mas essas virtudes valem a pena, uma vez que são meios de se atingir a felicidade e a plenitude sonhadas; a plenitude é a liberdade de poder escolher no mercado aquilo que lhe traz felicidade, paz e harmonia.

Com a sua sacralização, o mercado, pelo fato de ser sagrado, pode exigir 'legitimamente' sacrifícios de vidas humanas, dos pobres e 'incompetentes', e apresentar o agravamento de problemas sociais como o caminho correto para a redenção da economia. É esta ambigüidade do sagrado – a fascinação da promessa da satisfação de todos os desejos pelo consumo ilimitado e o temor pela exigência de sacrifícios – que o faz fascinante.

O segredo do sagrado-sacrifício reside na polaridade do fascínio e temor que lhe dá a capacidade de inverter o bem e o mal. Violência, sofrimento e a morte são sempre vistos como males a serem combatidos. Mas, quando uma forma específica de violência, sofrimento e morte é apresentada como uma exigência do sagrado, como uma violência 'purificadora e redentora' que manifesta o próprio sagrado, esta deixa de ser mal e se transforma em um bem.

Aqui, neste ponto, a teologia cristã – que tem por base a exigência do sacrifício como garantia do amor e como meio para atingir a felicidade e a plenitude sonhadas –, a tese sacrificial de Girard – afirmando a necessidade da substituição da vingança por uma vítima expiatória por meio do sacrifício – e a ressignificação da teologia cristã pela teologia econômica se encontram.

Em qualquer uma das três propostas, os sacrifícios são impostos em nome da realização da promessa de uma sociedade sem sacrifícios e sofrimentos, de uma sociedade em que todos os desejos são satisfeitos. Por esse motivo, os sacrifícios tornam-se ainda mais aceitáveis e fascinantes. E os sacrificadores passam a ser vistos e a se sentirem como os verdadeiros salvadores.

O SACRIFÍCIO OU O CUIDADO

O problema das três concepções teológicas apresentadas – a tese de Girard sobre a necessidade do sacrifício como forma de prevenir a violência, a teologia sacrificial da tradição cristã e a teologia sacrificial do mercado – é que em todos os casos se promete o combate à violência por meio de métodos violentos, o sacrifício.

Se considerarmos que a religião, por ser um sistema simbólico estruturado e estruturante, delimita o campo do que pode ser discutido em oposição ao que está fora de discussão, e por isso desempenha na sociedade as funções de legitimação e de reprodução da ordem social

(BOURDIEU, 1998), então nada mais há a ser dito ou feito em relação à violência, pois esta é uma prática social legitimada pela religião, mediante a teologia do sacrifício.

No entanto, gostaria agora de retomar nossa hipótese inicial de que, embora a lógica sacrificial presente na religião se apresente como uma realidade na estrutura social, ela não terá a última palavra e não nos permite uma postura conformista. Isto por que a religião não se apresenta somente como parte de uma cultura estruturada. A cultura é algo dinâmico, que se constrói e reconstrói no cotidiano.

Ou, mais ainda, a lógica sacrificial proposta por Girard (1998) parte da concepção de que há uma essência no ser humano: o ser humano é essencialmente portador do desejo mimético e é esse desejo mimético a fonte de todas as violências. Ora, Geertz (1989) vai afirmar que não existe uma essência no ser humano. O ser humano é um ser cultural até mesmo em sua biologia.

Para Geertz (1989), a imagem de uma natureza humana constante, independente de tempo, lugar e circunstância, de estudos e profissões, modas passageiras e opiniões temporárias, pode ser uma ilusão. O que o ser humano é pode estar tão envolvido com onde ele está e no que ele acredita que é inseparável deles. Não existem de fato seres humanos não modificados pelos costumes de lugares particulares, nunca existiram e nem poderiam existir (GERTZ, 1989). Portanto, não existe uma natureza humana. Os seres humanos são pura e simplesmente o que a sua cultura fez deles (GERTZ, 1989).

Se é que há uma essência do ser humano, ela já é o resultado da imbricação entre a natureza e a cultura. Isto porque até mesmo o biológico do *homo sapiens* foi sendo composto de forma interativa com o desenvolvimento cultural.

Ou seja pelas estimativas recentes, a transição para um tipo de vida cultural demorou alguns milhões de anos até ser conseguida pelo gênero humano. Há uma superposição de mais de um milhão de anos entre o início da cultura e o aparecimento do ser humano como hoje o conhecemos. Isso envolveu não apenas uma, mas um punhado de mudanças genéticas marginais, portanto uma seqüência, longa, complexa e estreitamente ordenada (GERTZ, 1989).

Isso significa que a cultura, em vez de ser acrescentada a um animal acabado ou virtualmente acabado, foi um ingrediente, e um ingrediente essencial na produção desse mesmo animal. O crescimento lento,

constante, quase glacial da cultura através da era glacial alterou o equilíbrio das pressões seletivas para o *homo* em evolução, de forma tal a desempenhar o principal papel orientador em sua evolução.

O aperfeiçoamento das ferramentas, a adoção da caça organizada e as práticas de reunião, o início da organização familiar, a descoberta do fogo, o apoio cada vez maior sobre os sistemas de símbolos significantes (linguagem, arte, mito, ritual) para a orientação, a comunicação e o autocontrole, tudo isso criou para o ser humano um novo ambiente ao qual ele foi obrigado a adaptar-se.

Entre o padrão cultural e o corpo e o cérebro, foi criado um sistema de realimentação (*feedback*) positiva, na qual cada um modelava o progresso do outro. Submetendo-se ao governo de programas simbolicamente mediados para a produção de artefatos, organizando a vida social ou expressando emoções, o ser humano determinou, embora inconscientemente, os estágios culminantes do seu próprio destino biológico. Literalmente, embora inadvertidamente, ele próprio se criou (GERTZ, 1989).

A riqueza em pensarmos a sociedade valendo-nos da concepção de ser humano proposta por Geertz (1989) é que esta concepção nos dá mobilidade, abre perspectivas de mudanças, ou seja, se o ser humano é um ser em construção, inclusive no que tange à sua biologia, então podemos interferir nessa construção.

Dessa forma, se o ser humano até hoje construído é um ser violento, que necessita de sacrifícios para que sua violência possa ser contida, a construção de um outro ser humano é possível. E por que não investirmos nossa energia na construção de um ser humano cuidadoso?

Retomando nossa hipótese, a segunda parte dela afirma que a religião como parte integrante da cultura funciona também como elemento estruturante das relações sociais. E, nessa perspectiva, ela não necessita aceitar passivamente a lógica do sacrifício como forma de combate à violência, mas colocar em cena a proposição da lógica da cuidado, permitindo-nos sonhar, a partir das utopias geradas nesse sonho, agir para construir novas relações onde a violência não se faça necessária.

Ou seja, a religião não desempenha somente a função de fornecer sentido e legitimar a ordem social já estabelecida. A religião pode também motivar e justificar movimentos de ruptura ou protesto social quando a realidade se diferencia muito do ideal e do conjunto de valores por ela propostos.

Isto pode acontecer quando um tumulto de acontecimentos ao qual faltam não apenas interpretações, mas interpretabilidade, ameaça o ser humano. Ou seja, a perplexidade, o sofrimento e um sentido de paradoxo ético obstinado, quando se tornam suficientemente intensos ou suportados durante muito tempo, são todos eles desafios radicais à proposição de que a vida é compreensível e de que podemos orientar-nos efetivamente nela, por meio do pensamento. Qualquer religião que pretenda subsistir tem que enfrentar esses desafios (GEERTZ, 1989).

Outro desafio que a experiência religiosa tem que enfrentar é o do sofrimento, uma vez que, segundo Geertz (1989, p. 119),

> *como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável.*

É nessa perspectiva que proponho que entremos com a contribuição da religião na construção do ser humano novo, capaz de cuidar e não necessitando de sacrifícios para se conter. Isto é, se o ser humano não existe em essência, é um ser cultural e a cultura pode ser modificada, vamos aproveitar essa possibilidade para construir uma nova cultura, a da não-violência, apoiados no desafio que a própria violência traz à religião como fornecedora de sentido.

Se violência resulta em sofrimento e sofrimento se apresenta ao ser humano como sem sentido, isto significa que violência e religião não podem ter afinidades. Muito pelo contrário, sofrimento é vivido como caos, de forma paradoxal. E, como afirma Geertz (1989), aqueles que forem capazes de adotar os símbolos religiosos obterão uma garantia cósmica tanto para sua capacidade de entender o mundo como para darem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente. Então, uma forma de a religião oferecer essa garantia cósmica pode ser a proposta de que, ao invés de violentarmos uns aos outros para não sofrermos, o que seria uma aliança com a violência, vamos nos distanciar dela, cuidar uns dos outros para não sofrermos.

Mas, mesmo se quisermos ficar no campo da afirmação de que existe uma natureza humana, como o fez Girard (1998), certamente essa nature-

za humana não seria formada de um único aspecto, o desejo mimético que o leva à violência. A concepção de ser humano de Boff (2002) parte da mesma concepção de Girard (1998) de que há uma essência do ser humano. No entanto, apresenta como característica dessa essência um ser humano que cuida.

Afirma Boff (2002) que, atualmente, sente-se a necessidade de um novo *ethos* civilizacional que nos permitirá dar um salto de qualidade na direção de formas mais cooperativas de convivência. Esse novo ethos civilizacional deve emergir da natureza mais profunda do humano: "devemos beber da própria fonte. Auscultar nossa natureza essencial [..]. Essa dimensão fontal será a base para um novo sentimento religioso " (BOFF, 2002, p. 26-7). De que *ethos* precisamos? Daquele que se opõe à falta de cuidado, ao descuido, ao descaso e ao abandono. O que se opõe ao descuido e ao descaso é o cuidado:

> *cuidar é mais que um ato; é uma atitude. Portanto abrange mais que um momento de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro. A atitude é uma fonte, gera muitos atos que expressam a atitude de fundo (BOFF, 2002, p. 33).*

E continua o autor afirmando que cuidado é ainda algo mais que um ato e uma atitude entre outras, pois, do ponto de vista existencial, o cuidado se acha *a priori* de toda a atitude e situação do ser humano, o que sempre significa dizer que ele se acha em toda atitude e situação de fato. Ou seja, o cuidado se encontra na raiz primeira do ser humano, antes que ele faça qualquer coisa. E, se fizer, ela sempre vem acompanhada de cuidado e imbuída de cuidado. Significa reconhecer o cuidado como um modo de ser essencial, sempre presente e irredutível à outra realidade anterior. É uma dimensão fontal, originária, ontológica, impossível de ser totalmente desvirtuada. O cuidado entra na natureza e na constituição do ser humano (BOFF, 2002).

Dessa forma, penso que, independentemente da forma que queiramos entender, se a partir da concepção de natureza humana ou de cultura, a concepção de cuidado nos ajudará mais na busca da construção da paz do que a concepção de sacrifício. Isto é, se quisermos entender cuidado como elemento da essencialidade humana ou cuidado como valor a ser construído culturalmente, com ele poderemos

melhor combater a violência sem necessitarmos recorrer à sua mesma lógica, à uma teologia sacrificial.

Referências

BOFF, L. *Saber cuidar*: ética do humano, compaixão pela terra. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

HINKELAMMERT, F. *Crítica à razão utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988.

Abstract: *in this article, develops in an analysis of the theory woven by Girard (1998) on the sacrifical logic as a means of combating violence and the consequences of that logic in everyday social relations. There is the thesis of Girard in dialogue with the theory of culture woven by Geertz (1989) and with the theory of care, woven by Boff (2002), in the light of the conception of religion as a factor structured and structuring of society second Bourdieu (1998).*

Key words: *religion, violence, sacrifice, care*

CAROLINA TELES LEMOS

Doutora em Ciências Sociais e da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Mestre em Ciências Sociais e da Religião pela Umesp. Professora titular no Programa de Doutorado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás.