



Religião e mecanismo vitimário: René Girard sob a crítica decolonial

Religion and the mechanism of victimization:
René Girard under decolonial critique

Rondinele Laurindo Felipe¹

Resumo: O presente texto pretende lançar um olhar sobre a reverberação de violências contra as vítimas esquecidas e apagadas pela história ocidental, as quais, paradoxalmente, por efeito desse esquecimento, parecem mais propícias a perseguições e sentenciamentos vitimários. Isso porque, nos casos das vítimas periféricas, dos povos colonizados e escravizados, a violência aparece, em muitos aspectos, encoberta por camadas ideológicas de procedimento religioso ou político. Nesse cenário protagonizado por violências e desfechos de perseguições, não é raro encontrarmos fenômenos de bode expiatório. Acerca desse aspecto, tentaremos avaliar em que medida a leitura não sacrificial do cristianismo teria provocado violências de efeito vitimário contra os povos colonizados.

Palavras-chave: Violência, bode expiatório, vítima, cristianismo, subalternidade.

Abstract: The present text intends to take a look at the reverberation of violence against victims forgotten and erased by Western history, who, paradoxically, due to this forgetfulness, seem more prone to persecution and victim sentencing. This is because, in the cases of peripheral victims, of colonized and enslaved peoples, the violence appears, in many aspects, covered up by ideological layers of religious or political procedure. In this scenario of violence and persecution outcomes, it is not unusual to find scapegoating phenomena. About this aspect, we will try to evaluate to what extent the non-sacrificial reading of Christianity would have provoked, on the other hand, violence of victimizing effect against colonized peoples.

Keywords: Violence, scapegoat, victim, Christianity, subalternity.

¹ Possui bacharelado em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Licenciatura e bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pós-graduação em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor de Filosofia e Ensino Religioso no Estado de Minas Gerais. Membro do grupo de pesquisa ETER. E-mail: rondinelefelipe@gmail.com



Introdução

O título desse ensaio é revelador do ponto de vista teórico. Isso porque pretendemos refletir acerca da violência vitimária sob a luz do pensamento do teórico franco-americano René Girard. Deste autor nos interessa apenas suas reflexões sobre a violência e os estereótipos vitimários. Em seguida, inserimos nesse debate alguns teóricos decoloniais, como Frantz Fanon e Achille Mbembe. A questão que nos incomoda é, sobretudo, a noção de vítima. Se, por um lado, o pensamento decolonial apresenta uma ideia bem precisa de quem são as vítimas, por outro, para chegar à ideia de mecanismo vitimário, Girard (1990) desenvolve um estudo que considera as vítimas como resultado da violência do desencadeamento do desejo mimético e competitivo, através do qual a violência alcançaria efeitos tão devastadores que uma solução deveria emergir com efeitos expiatórios para contenção das crises.

O bode expiatório seria a vítima que morreria, com requintes sacrificiais, e que, fortuitamente, seria a responsável pela resolução dessas crises. Até aqui não parece absurdo pensar semelhante questão, porém as dificuldades aparecem quando Girard sustenta a ideia de que o cristianismo teria revelado esse mecanismo vitimário, cujos efeitos do bode expiatório funcionaram, até o advento de Cristo, de maneira inconsciente entre as primeiras comunidades. E mais, Girard (1999) defende que o cristianismo assumiu o lado das vítimas, defendendo e denunciando os perseguidores. Ora, em que consiste tais resultados preconizados pelo anúncio cristão? De acordo com Girard (2008), o cristianismo fez sair, pouco a pouco, a pertença que a humanidade mantinha com o sagrado primitivo, vitimário e violento. Essa ruptura como o sagrado, ao mesmo tempo, não se fez sem consequências.

Ao revelar o segredo das religiões primitivas, o cristianismo inviabilizou os efeitos expiatórios desses sacrifícios. Em outras palavras, a consciência prévia dos efeitos do bode expiatório não faz desse fenômeno um sacrifício, mas sim um assassinato. Ao dismantelar esse segredo das religiões primitivas, o cristianismo assumiria caracteres de efeitos éticos e morais a fim de lidar com o problema da violência. Isso parece coerente se aceitarmos as premissas de Girard (1999), de que o



cristianismo é a religião que denuncia o mecanismo vitimário e, conseqüentemente, assume um caráter de proteção às vítimas. Ora, é precisamente diante dessas revelações que tentaremos demonstrar que o pensamento decolonial não parece concordar com que o cristianismo tenha sido responsável pela denúncia do mecanismo vitimário, nem mesmo ter priorizado as vítimas em detrimento dos perseguidores. Aliás, a cristandade parece ter cultivado um conceito bem delimitado de vítima.

É nesse ponto que surgem as questões: quem são as vítimas de fato? Por que o cristianismo em sua trajetória pareceu assumir uma postura executória? Isso porque as vítimas de outras pertenças religiosas e outras etnias não parecem ter sido incluídas nas prioridades e práticas da moral e da compaixão cristã. Referimo-nos aqui às vítimas lembradas e protegidas pelo pensamento decolonial: os pretos e índios, por exemplo. Diante dessas inferências, será necessário pensar como Girard elabora a noção de violência e mecanismo vitimário, para, em seguida, pensarmos, prioritariamente, nas vítimas esquecidas, perseguidas, sentenciadas e, por assim dizer, produzidas pelo colonialismo. Desse modo, é importante destacar que a noção de violência vitimária desenvolvida por Girard servirá apenas enquanto nos permitir refletir acerca desse assunto sob a ótica do pensamento decolonial.

1. Violência mimética e mecanismo vitimário

A teoria mimética de René Girard (1990), refletida pelo fio condutor do desejo, insere um extraordinário elemento relativo ao entendimento acerca da violência humana. De acordo com ele, o desejo humano é mimético, ou seja, imitamos o desejo de um modelo que, ao desejar determinado objeto, aguçar o nosso interesse pela posse dele. Nesse sentido, encontramos-nos presos nessa teia tecida e orientada pelo desejo alheio. Dessa forma, por ser assim, os desejos se convergem na mesma direção, na disputa pelo objeto, podendo progredir para rivalidades e violências. Tal fato pode obter uma escalada tão crescente que uma solução emergiria de maneira igualmente violenta. Surge aqui a necessidade de se encontrar um culpado, ou seja, um bode expiatório que carregue a culpa pelo infortúnio. O golpe fatal desferido contra esse culpado seria o antídoto que aplacaria a violência coletiva e virulenta dos primeiros agrupamentos



sociais. A intuição de Girard está em mostrar que esses conflitos coletivos, aplacados pelos sacrifícios, possibilitaram o nascimento do sagrado.

Nos grupos antigos, havia, portanto, a necessidade de encontrar uma solução pacificadora que resolvesse a crise. Nesses grupos arcaicos, essas crises eram apaziguadas pelos sacrifícios expiatórios. A morte dessa vítima, do culpado pelas crises, tinha o poder de exorcizar a violência que permeava as relações humanas, restaurando a ordem social. Por isso, de acordo com essa teoria, o sagrado deriva da violência humana e, logo, encontra-se inerentemente ligado à violência. É pela necessidade de conter a violência mimética, de requerer bodes expiatórios para despejar suas violências, que o homem evoluiu no meio social. Dessa maneira, as divindades arcaicas eram bodes expiatórios, perseguidos e sacrificados a fim de saciar a necessidade dos grupos humanos de encontrarem um culpado para suas causas. Com o sacrifício do bode expiatório, a paz social era restaurada e o convívio restabelecido entre os indivíduos do grupo. Ora, seria essa necessidade de encontrar culpados nosso fortuito destino de buscar na violência o alívio para os problemas coletivos? Talvez a resposta mais coerente seja a seguinte: se o nosso desejo é mimético e causa das rivalidades, logo, a violência que parece orbitar nas esferas coletivas não se isenta de violência. A violência é virulenta e contagiosa; a violência tende a progredir para o nível sacrificial. No entanto, é aqui que Girard (2008) polemiza ainda mais seu projeto mimético. Ele argumenta que os evangelhos denunciam a violência sacrificial e, paradoxalmente, ao denunciarem essa violência, acabaram por interromper o ciclo mimético, coletivo e sacrificial. Como Girard sustenta essa tese? Ele responde que:

os relatos da paixão projetam sobre o impulso mimético uma luz que priva o mecanismo vitimário da inconsciência de que precisa para ser verdadeiramente unânime e para suscitar sistemas míticos-rituais. A difusão dos evangelhos e da Bíblia deveria assim originar, para começar, o desaparecimento das religiões arcaicas. É isso, efetivamente, que se verifica. Por todo o lado onde o cristianismo penetra, os sistemas míticos-rituais definham e desaparecem (GIRARD, 2008, p. 191).

A agudeza desse autor pode ser notada na possibilidade da inserção de um novo elemento que poderá ser resumido da seguinte maneira: o evento Cristo, cujo caráter denunciativo e revelador dos evangelhos testificam o quão essa divindade poderá ser



complacente e avessa ao sacrifício. Nos evangelhos, a lógica das religiões primitivas é invertida. No mito primitivo, a vítima é condenada, sacrificada e se torna sagrada, ao passo que, nos evangelhos, o sagrado, o inocente, é sacrificado. Ora, se o sagrado é sacrificado, o sacrifício é injusto, pois a vítima que está sendo sacrificada é consequência da crise mimética e, portanto, da violência humana. Entretanto, isso ainda não responde ao fato de ainda buscarmos bodes expiatórios para nossas crises de violência coletivas.

Não parece exagerado imaginar que as consequências dessas afirmações são polêmicas. Isso porque a violência sacrificial, como aquele fortuito resultado das religiões primevas, liga-se ao fato desse mecanismo persecutório, fazedor de vítimas, ser revelado e denunciado pelos evangelhos, que, aliás, assume de forma significativa, segundo Girard (1999), a defesa das vítimas. Se assim o for, o que dizer das vítimas perseguidas pela cristandade? E das incontáveis vítimas da escravatura e das ocupações coloniais violentas? Essas questões nos guiarão no decorrer deste texto, no sentido de pensarmos em que medida o advento da cristandade justificou e legitimou, por assim dizer, as perseguições inconscientes das sociedades primitivas.

Dito isto, tentaremos perceber o quanto a leitura decolonial denota não apenas apontar que o mecanismo vitimário ainda parece mostrar seus efeitos persecutórios, mas também nos dará a possibilidade de refletir acerca desse mecanismo vitimário, que parece encontrar estereótipos persecutórios não somente nas minorias excluídas do convívio social, como também, muito além disso, nas culturas diferentes, nas etnias diversas, naquelas do terceiro mundo, sobretudo naqueles casos em que a cor da pele define a condição de milhares de seres humanos, subalternizados e perseguidos pela autoritária e implacável hegemonia cristã colonial.

2. As vítimas da cristandade colonial

Na obra *Políticas da inimizade* o filósofo camaronês Achille Mbembe fala da reciprocidade da violência, de sua função libertadora e fundadora, análoga ao *phármakon* de Platão, como remédio que cura, mas que também mata. O efeito dicotômico da violência parece representar sua origem mais própria. Convém dizer que Mbembe ressalta que a decolonização não acontece sem a força ativa e primitiva da



violência. Ele cita o pensador Frantz Fanon, com a seguinte colocação: “No trabalho de Fanon, a descolonização radical é vista da perspectiva de um movimento e de um trabalho violento. Trabalho esse que tem por objetivo se abrir para o princípio da vida; tornar possível a criação de um novo” (MBEMBE, 2020b, p. 212).

Já vimos que, de acordo com Girard (1990), a violência primitiva teve um caráter expiatório, fundador, de abertura ao novo. Ao mesmo tempo, parece coerente pensar que, com advento cristão, a violência não se revelou fundadora (do ponto de vista primitivo), pois perdeu seu caráter inconsciente. Isso quer dizer, de acordo com a teoria mimética, que as perseguições não são mais legítimas, os bodes expiatórios não são culpados dos crimes horrendos. Semelhante hipótese revela, além disso, que o cristianismo não parece ter sido capaz de promover menos violências e vítimas que as religiões fundadoras. As dificuldades residem precisamente nessa hipótese girardiana que considera o cristianismo como religião antissacrificial ou espaço prioritário da dissolução da violência vitimária. Vejamos como o autor define essa questão: “De um país para o outro, as perspicácias locais são diferentes, mas não conseguem dissimular a origem verdadeira da nossa preocupação moderna com as vítimas, muito evidentemente cristã” (GIRARD, 1999, p. 201). Isso nos mostra um pouco exagerado se pensarmos em termos de globalização da técnica e das ciências que parecem propagar as desigualdades (violências) no mesmo ritmo da dinamicidade do conhecimento e das tecnologias. Parece que, da mesma forma que o mundo se torna globalizado em termos de conhecimento, popularizam-se as desigualdades, a incitação e a polarização da violência, sobretudo através das tendências externas das redes sociais², as quais, aliás, propagam o desejo mimético e competitivo em uma velocidade devastadora. Exemplo disso são os consumidores cada vez mais necessitados em postar nas redes sociais suas vidas e realizações como forma, mesmo que inconsciente, de competição e de demonstração de suas vidas realizadas e plenas. Na lógica dos virtuais e das visualizações, valem o que postamos. O que se demonstra espantoso é que, sem notar,

² Para saber mais é importante conferir o citado texto de Débora Machado: *A modulação de comportamento nas plataformas de mídias sociais*. 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Debora-Machado-11/publication/333881847_A_modulacao_de_comportamento_nas_plataformas_de_midias_sociais/links/5d110283a6fdcc. Acesso em: 27 jul. 2023.



atraímos os holofotes do desejo mimético e competitivo. Tal comportamento parece incitar ainda mais a violência. Em um mundo em que produzimos os objetos do desejo em escala industrial e acumulativa, não parece coerente que uma considerável parcela da população mundial se encontra congelada no tempo, apagada do mercado competitivo em que impera a lógica do consumo. Como não denominar essa grande parcela de subalternos de vítimas de um sistema que parece não escapar desse ciclo violento do mecanismo vitimário, em que a exclusão se assemelha à lógica do bode expiatório em que muitos devem perecer em decorrência de outros?

Isso é tão paradoxal que a violência aparece em nossos dias com resquícios de efeitos vitimários. A violência legitimada pelo estado de direito, por exemplo, não parece fugir da lógica persecutória e sacrificial das sociedades primitivas. Isso porque é o Estado que intervém nas sentenças e resoluções de caráter condenatórios. E como se dá tal intervenção? Não seria por imposições de penas de ordem violenta? Mbembe (2020b) lembra que as máquinas de guerras, em virtude de uma dominação global, pelo imperialismo dos direitos dos povos dominadores, fizeram vítimas em escala planetária, aperfeiçoando ainda mais as formas de matar e produzir vítimas. Nessa ocasião, Mbembe faz a seguinte pergunta: “o que dizer das violências que nada fundam, sobre as quais nada se pode fundar e cuja única função é instituir a desordem, o caos e a perda?” (MBEMBE, 2020b, p. 112). O autor acrescenta que as guerras e violências, por assim dizer, autorizadas, legitimadas e potencializadas pelas máquinas de morte e extermínio em massa, apontam para questões polêmicas de massacres sem precedentes. Ora, esse tipo de violência não tem função alguma, a não ser a destruição e desordem. A razão pela qual o filósofo camaronês levanta tais questões é a sua declarada crítica contra a cultura de segregação do imperialismo, do colonialismo e do ocidente cristão, que esqueceu quem são as vítimas da exclusão total do capitalismo segregacional e injusto. A lógica que rege essa divisão de classes e de preconceitos étnicos e raciais encontra correspondentes nas perseguições estereotipadas, em que a cor da pele ou a condição de fronteira daqueles excluídos pela cultura colonial dominante parece conferir legitimidade para tamanha barbárie.

Basta lembrar a infeliz constatação de que, nas páginas da história colonialista, milhões e milhões de escravos, negros, indígenas, subalternos em geral, foram



sentenciados à morte, de todas as maneiras, uma atrocidade de causar espanto, ao menos para aqueles que parecem sentir na carne a violência gratuita por carregarem na cor da pele o terrível destino da alienação de suas próprias vidas e culturas. O pior é que as sentenças foram dadas, por assim dizer, hereditariamente. Antes mesmo de nascer, os pretos e escravos tiveram seus destinos alienados, foram condenados, sem direito de escolha, a uma estirpe inferior, sem lugar, sem história, foram sentenciados à morte desde o início da vida. Uma vida que é pouco vivida e em grande medida sofrida, afundada numa lúgubre e contraditória inexistência. Isso é tão alarmante que muitos foram os que passaram pela existência sem terem existido. Afinal, sobreviver nessas condições é acercar-se mais de morte do que de vida. Isso porque o deserto e a invisibilidade em que muitos subalternos foram condenados fazem da morte a única causa da vida.

3. Estereótipo vitimário e legitimação da violência

Poderá repercutir de certa forma polêmica, mas se pensarmos nos estereótipos vitimários e na legitimação da violência como constitutiva da noção cristã-colonial que impôs as condições de trabalho forçado subjacente à religião, talvez Deus seja o “fator” que permitiu a transformação da violência em força, em trabalho, em mão de obra escrava, cujas mãos estendidas na posse de arados e enxadas fizeram da terra a extensão de suas vidas, pois, afinal, são humanos-húmus-terra. A noção de trabalho vinculado à terra é marcadamente religiosa, cristã, colonial. A própria ideia de liturgia presente no rito cristão significa trabalho, cuja importância etimológica remonta a trabalhos e práticas litúrgicas no templo. Ora, mas quem são os homens que de fato trabalharam na terra? Na prática do trabalho escravo, Deus não parece interferir com alguma ação gloriosa em favor do povo, embora a significação do termo liturgia nos remeta ao serviço divino. Serviço que já nas primeiras páginas do livro bíblico de Gênesis (Gn. 4, 1-7) aparece definido por classe. O pastor Abel era o símbolo da bondade e fidelidade, ao passo que Caim era amaldiçoado pelo trabalho (trabalho escravo). Não seria a terra, enquanto provimento do sustento humano, um símbolo da ação divina? Isso explicaria as imposições em virtude da exploração da terra com provimento e dom de Deus. Ao



menos isso parece justificar as lutas por terra, por conquistas, territórios etc. Nossa herança escravocrata tem origens longínquas.

Não é desconhecido que a história humana foi conduzida por conquistas e perseguições violentas. Isso porque os impérios assírios, babilônicos, os Macabeus etc, expressavam seus interesses justificando suas conquistas e invasões em nome das divindades. Não apenas isso, mas a perseguição e a escravatura faziam-se no cumprimento dessas conquistas. Será que o fator “Deus” teria sido o motivo dessas perseguições e imposições ao longo da história? Como aponta o historiador Riolando Azzi (1987)³, na obra *A cristandade colonial: mito e ideologia*, a tese mais difundida no período colonial para justificar a escravatura era a de que os negros descendiam de Caim, por isso carregavam a maldição de terem que trabalhar na terra. Aliás, justificava-se tamanha atrocidade em nome do “fator” Deus. Segundo o texto bíblico (Gn, 4-15), Deus, quando amaldiçoa Caim, coloca uma mancha na sua pele. No período colonial, essa marca representava a negritude da pele. Dessa maneira, os negros eram considerados como a raça maldita de Caim.

Não obstante, ao mesmo tempo, estereotipados pela cor da pele, os escravos e os exilados, sentenciados pelos perseguidores, tinham um sonho concreto de possuir terras e cultivá-las. Seus sonhos não consistiam apenas em libertar os seus corpos, marcados pela violência colonial, mas também em poder sobreviver com dignidade. Como aponta Fanon: “o povo colonizado, o valor mais essencial, por ser mais concreto, é primordialmente a terra: a terra que deve assegurar o pão e, bem entendido, a dignidade da pessoa humana” (FANON, 1965, p. 35). Apesar da obrigatoriedade do cultivo, do incessante trabalho escravo na terra, que consumiu e ainda consome muitas vidas, a terra, como provimento do sustento e manutenção da vida, parece representar o que há de mais simbólico e apazível de esperar. Ao mesmo tempo, as violências são justificadas em nome dela. É em virtude da posse, das tomadas de terras, dessa conquista concreta e legitimada que muitas guerras são justificadas. Nas guerras, a fronteira parece definir quem são as vítimas e quem são os perseguidores. Quem morre

³ Na citada obra o autor desenvolve o conceito de colonialidade no contexto da cristandade colonial brasileira. AZZI, Riolando. **A cristandade colonial: mito e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1987.



do outro lado da fronteira é o inimigo; é o outro que merece morrer. Aqui é interessante notar o quanto essa questão geográfica, fronteira, define quem deve viver e quem deve morrer. Mas e quando as fronteiras não conferem lugar ou direito posse? É o caso dos escravos, dos subalternos, que buscam na posse a garantia dos seus direitos de indivíduos. Todavia, o Estado opera na lógica colonial, na democracia segregaria e exclusivista, em que o colonizador e mantenedor do Estado tem seus direitos garantidos, inclusive de escravizar. Razão disso é a autoridade conferida ao Estado como garantidor dos direitos de posse. Aqui, Mbembe (2020b) tem muito a contribuir quando ressalta que o Estado assume um caráter público com o propósito de conferir direitos e poderes aos “cidadãos” (de controlar os subalternos), direitos para alguns de escravizar em virtude do bem comum. Obviamente, a expressão “bem comum⁴” carrega um pressuposto segregacional, exclusivista.

A brutalidade da violência física nas guerras foi completada por uma outra espécie de violência, legitimada, autorizada pelo Estado. De acordo com Mbembe (2020b), a violência dos corpos foi substituída pela força das formas. Quer dizer que o Estado controla a violência com outra violência. Isso se confirma das seguintes maneiras: a ideia de que a democracia oferece solução para a violência não convence Mbembe. Ele fala de violência política disfarçada de democracia ou de bem comum; democracia de escravos, como no exemplo dos Estados Unidos e do Brasil. Por falar no Brasil, como pensar uma solução para o problema dessa violência subjacente ao sistema democrático brasileiro? E mais, o mito da cristandade continua operando certas formas de violências contra os negros no Brasil atual.

O curioso é que, no Brasil atual, essa atribuição ao patriotismo, cuja importância se justifica nas palavras dos homens de bem e dos defensores da bandeira, são justamente as expressões: amor, honra e pátria, que, aliás, são proferidas em nome de Deus e da nação, em vista de uma sociedade melhor (para alguns), pelo bem da família⁵.

⁴ Usamos a expressão “bem comum” no sentido mais genérico da palavra. Para saber mais a respeito recomendamos o livro: *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI* dos autores Pierre Dardot e Christian Laval. Pierre Dardot e Christian Laval. *Comum - Ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2017.

⁵ Usamos aqui as expressões: Deus, pátria e família num sentido contextualizado de um Brasil, cuja política do governo Bolsonaro fez acender os terríveis momentos em que tais expressões foram usadas,



Não obstante, a contradição em que gozam tais virtudes faz causar assombro até nos humanos mais frios e pouco afetivos. Ora, que virtudes cristãs são essas? Em nome do amor matam, em nome de Deus odeiam, em nome da nação escravizam, praticam racismos e todos os tipos de injustiças contra os semelhantes e o mundo. O que é mais assustador é que, em nossa política atual, esse contrassenso é admitido. Quer dizer que podemos ser cristãos, tementes a Deus, e odiar os nossos semelhantes, pois, nessa falta de coerência e de lógica, rege a lógica da total inversão, do disparate daquilo que se entende por moral e humanidade cristã; dos que seguem a Cristo, mas disparam todos os tipos de violências contra o preto, o homossexual, os não cristãos etc. Isso é tão terrível que, em alguns casos, os próprios atingidos por essas violências não percebem que são vítimas, são alienados, diria Marx⁶. O processo de alienação tem uma consistência que parece atingir instâncias intelectuais e psicológicas, isso é transferido para a realidade dos sujeitos que tomam com naturalidade aquilo que foi implantado pelos colonos de forma impositiva, por meio do medo, da violência e, sobretudo, da religião. Como buscar libertação, uma vez que essa desumanização se tornou a própria identidade do sujeito? Talvez foi por isso que Fanon (1965) identificou que a violência estaria atrelada ao processo de ruptura, de descolonização dos sujeitos.

4. Os condenados sem história

Na esteira de Hegel, Achille Mbembe (2017) parece conceber a história como uma sequência de fatos paradoxais. Isso porque não parece ser presumível a ideia de uma história linear, cujos fatos parecem ocorrer em sequências naturais. Se assim o fosse, estaríamos admitindo que as diferenças de classes e de raças definiriam o lugar de cada um neste mundo e que, portanto, a escravatura, as perseguições, as explorações, as tomadas de terras e as guerras seriam consequências naturais e justificáveis dentro desse quadro sociocultural. O paradoxo histórico faz de uma parte do mundo o epicentro

naturalizando muitas formas de violências, como por exemplo nas diversas formas de fascismos registrados nas páginas da história.

⁶ É importante esclarecer aqui que a citação do conceito de alienação de Karl Marx se configura no sentido de estar alheio ou indiferente, ou mesmo *como mascaramento da realidade*. Esse conceito é explorado por Marx na obra: *A ideologia alemã*. Para saber mais indicamos a obra: *O que é ideologia? de Marilena Chauí*. CHAUI, Marilena. **O que é ideologia?** São Paulo: Brasiliense, 2008.



gravitacional do resto da humanidade. O presumível epicentro do universo, a, por assim dizer, hegemônica epistemologia ocidental em que o mundo parece conectado e subordinado, criou um abismo de desigualdades com vantagens extraordinárias para o colonizador e nenhum direito ou garantia de vida para o colono-subalterno. Há ressonâncias de um pensamento eurocêntrico que anuncia o fim da história, de uma era pós-moderna em que a história teve seu fim⁷. Ora, se estamos vivendo no fim da história, como incluir a ampla parcela dos subalternos que não tiveram história? Para uma grande parte da humanidade, o fim do mundo já aconteceu, esses não tiveram história, não entraram na estatística da existência. São fantasmas, sem narrativas, sem futuro, perdidos no tempo e no espaço. São condenados a não terem histórias. Aliás, essas vítimas são quase esquecidas pelos livros e enciclopédias, pelos documentos e museus mundo afora.

Se pudermos conceber uma imagem desse cenário horrendo, veremos que as senzalas, ainda preservadas em algumas partes do mundo, não são nada parecidas com os magníficos museus, os quais exaltam as glórias e conquistas dos colonizadores. A aparência das senzalas nos remete a ambientes lúgubres, frios, com pouca luminosidade, onde não existia qualquer forma de higiene ou o mínimo dignidade para que se mantivesse a vida. Constatamos, portanto, que os reflexos dessas atrocidades são visíveis e também sentidos, mesmo nos dias atuais. Como isso ocorre? Podemos responder usando o conceito, empregado por Achille Mbembe (2017), de “nanorracismo”⁸, que é, em linhas gerais, uma forma de banalizar o racismo, torná-lo corriqueiro. Isso seria, analogamente, aquilo que entendemos hoje por racismo estrutural. Ora, não precisamos investigar muito para percebermos que o racismo se encontra dissimulado em muitas esferas sociais, orientando as relações econômicas,

⁷ A respeito dessa noção, (fim da história) deixamos registrado que não entraremos em detalhes, visto que desvia da ideia geral desse texto. Podemos, portanto, ressaltar que essa hipótese foi principiada pelo cientista político americano Francis Fukuyama. Ele publicou um artigo com o título: O fim da história? Trazendo em discussão a hipótese do fim da história. Consulte: Fukuyama, F. 1990. *¿El fin de la historia?*. Providencia Santiago de Chile, Revista de Estudios Públicos, n. 37, 1990.

⁸ Aqui, o conceito de nanorracismo expressa uma triste realidade, inclusive no Brasil, que coloca o negro na condição de objeto, de mercadoria. Nesse sentido, o nanorracismo representa a sinistra realidade de muitos subalternos que foram e ainda são esvaziados de suas condições de indivíduos.



culturais e políticas. Mbembe (2017) não deixa de perceber os efeitos desse fenômeno na consciência dos negros.

O nanorracismo provoca efeitos terríveis e irreparáveis na existência dos subalternos, condenados a morrerem em vida. Ainda em Mbembe, poder-se-á notar que a leitura às avessas da história do SER⁹, revela que na interpretação desse autor os subalternos aparecem deduzidos à posição de não SER. Embora alguns filósofos idealizem o Ocidente como lugar da realização do SER, os pretos não entraram nesse projeto hegemônico de cumprimento do humano. Essa classificação padronizada e universalizada do SER reduziu os subalternos ao modo de não SER. Nas palavras de Mbembe (2017, p.103): “o universal é, aqui, o nome da violência dos vencedores [...]”. Quando generalizamos e banalizamos a violência, é menos terrível instrumentalizá-la. Parece ser essa a lógica da guerra, em que os fins costumam justificar os meios. E mais, é preciso desumanizar o outro para que a violência seja conduzida sem arrependimentos. Se não reconhecemos o outro como semelhante, o ódio é justificado, a violência é conduzida e legalizada. Como ressalta Mbembe (2017, p.111): “desfiguramos o outro para depois violentá-los”. Isso parece conferir legitimidade à violência. A força expressiva do soberano tem sua maior potência de violência quando o soberano mata. Para cumprir tamanha crueldade, é preciso desumanizar, inferiorizar o outro. Isso porque o poder do colonizador sobre o outro reside, em grande parte, na corajosa ação de violar o interdito de morte. Quem mata domina, aquele que consegue exercer tal atrocidade é temido.

Diante dessas constatações, poder-se-á argumentar qual seria o mecanismo de alienação capaz de estabelecer essa hierarquia de morte? Seria em virtude dos direitos divinos outorgados às autoridades, como os padres, bispos, donos de terras e de escravos? O texto de Mbembe (2017) não deixa de relatar esse fator ideológico que configura o poder do colonizador sobre os colonos. Aqui entra também a noção de Estado ou a terra como proveniente da ação divina. Esse detalhe não deve passar despercebido. Parece ser essa prerrogativa que confere valor simbólico e ulterior ao

⁹ Devemos esclarecer que o conceito de SER tratado aqui reflete apenas o que Achille Mbembe descreve na obra *Políticas da inimizade*. Desse modo, não discutiremos outras noções e interpretações acerca do conceito.



mundo imanente. Como vimos anteriormente, se Deus é o provedor da terra, ao mesmo tempo conferiu autoridade ao colonizador para instrumentalizá-la, bem como poder para dominar os escravos. Isso se confirma nas críticas de Mbembe (2017) quando ressalta que o Estado é soberano por arrogar esse direito divino. Isso quer dizer que a violência e a soberania, entendidas aqui em uma relação de sinonímia, reclamam um direito divino. Imbuídos dessa autoridade celeste, os senhores de terras legitimavam suas soberanias. A terra se tornou um objeto de benção, com uma mística de provimento divinal, embora os desfrutes econômicos e substanciais fossem uma dádiva conferida apenas aos senhores colonizadores.

5. Direito divino, direito de posse; direito de morte

Exemplo do que vimos acima se mostrou no Brasil recém-explorado pelos portugueses. Por volta de 1500, o direito divino dos senhores exploradores da terra não se fez sem cumprir o ritual de posse e soberania, na medida em que estabeleceram como sinal divino a cruz, sacramentando o ainda não denominado lugar, cuja nomeação que viria mais tarde refletiria esse ideal de poder e exploração do trabalho escravo. Afinal, o pau-brasil, etimologia da nomenclatura Brasil, apenas reforça a posse divinal desse lugar atrelado ao trabalho de exploração econômica e escravista. A coroa portuguesa reivindicava o direito dessa nova terra quando celebrou a primeira missa, fincando a cruz como sinal da fundação e posse, outorgada pelo próprio Deus. A nova terra foi abençoada e fundada como pertença sagrada, a cruz sancionaria que a Ilha de Vera Cruz ou Terra de Santa Cruz tinha a benção e a autorização divinas para ser explorada comercialmente. No valor racional do comércio, tudo pode ser objetificado e rebaixado a números e lucros, inclusive os escravos. Se a alcunha divina fundou essa terra, não haveria mais motivos para o nome sagrado. Não parece exagerado compreender que o nome Brasil revela nas entrelinhas a prática de trabalho e de exploração de mão de obra escrava. Isso ainda não revela todos os problemas e mazelas que a exploração e a escravatura deixaram na consciência de muitos subalternos. Ora, como explicar a estranha coragem dos muitos escravizados e condenados ao suplício de fazerem seus corpos verdadeiras máquinas de guerra? Razão disso, como diz aproximadamente Mbembe (2017), é que a morte e a liberdade se encontram indissociáveis no lúgubre



destino dos escravos. Aliás, o autossacrifício é uma espécie de libertação, de expiação da culpa, de escape da miséria, da aniquilação de suas vidas reduzidas à morte que os acerca por todos os lados. Nessa linha, como pensar o modo de habitar o mundo na perspectiva decolonial? Para os subalternos, conviver com a não pertença, com a não inclusão que gera miséria e extermínio, na lógica do não SER, não lhes resta muita coisa, senão caminhar para a morte. Não há justificativa plausível, mas a forma com que muitos subalternos banalizam a morte, às vezes sem qualquer medo ou angústia diante desse fato, revela o pouco valor com que suas vidas foram tratadas.

Todavia, o autossacrifício parece ser uma saída possível para suas vidas de eternos sofrimentos, embora seja um destino provocado pela exploração colonial. Mbembe (2017) acrescenta que o auto sacrifício não assume um caráter expiatório, pois não há possibilidade de substituição. O sacrifício de si parece ser mais uma forma de alienação dos corpos e de consciência dos escravos; eles, de fato, sentem-se culpados pela desgraça de suas vidas, eles pensam que existe uma provisão divina que explicaria a desgraça de seus destinos.

Quando se assume a culpa, não há necessidade de bodes expiatórios. Assumir a culpa, ter consciência desse fato, como ressalta Girard (2004), é interromper o mecanismo do bode expiatório. Sendo assim, o que resta é sentir-se culpado. Quando os negros assumiam a culpa, ao mesmo tempo alimentavam o ciclo da alienação causada pelo colonialismo. Conquanto, quando as vítimas assumem a culpa, os algozes permanecem escondidos, isentos de culpabilidade e, portanto, livres dos efeitos expiatórios da violência, porém ainda escravos da violência de suas verdades. Afinal, “admitir que viver é sempre viver exposto, inclusive à morte, é ponto de partida de qualquer elaboração ética, cujo ponto de partida é, em última análise, a humanidade” (MBEMBE, 2017, p. 232). Se houvesse essa consciência ética em nosso sistema atual, do reconhecimento do outro como semelhante, poderíamos evitar muitas formas de violência ao intuir que, em termos girardianos (GIRARD, 2008), a violência é sempre recíproca, ela se volta para quem a desferiu primeiro golpe. Com efeito, os olhos do outro refletem a violência sofrida, não obstante são os olhos do outro, o “gesto”, como diz Mbembe (2017, p. 233), que poderá nos transmitir o cuidado, a empatia que se dá na relação recíproca, mimética, com o semelhante. Poderíamos concluir, como descreveu



Mbembe (2017, p.231), que “é através dos olhos do outro que o Eu encontra sempre o seu próprio desejo, embora de forma invertida.”.

Por fim, se o olhar do outro nos define, se somos definidos por um olhar alheio, os estereótipos vitimários, apontados por Girard, parecem intensificar a perseguição como atrativo para os perseguidores, arrebatados pelo desejo coletivo; portanto, os portadores dessas marcas vitimárias ocupam os extremos dos olhares persecutórios, não importando a cor da pele, a etnia, ou a quão abastada ou miserável seja a vítima. Os extremos, segundo Girard (2004), atraem os olhos dos perseguidores: seja rei ou súdito, forte ou fraco, basta divergir da maioria, será o suficiente para aguçar o desejo persecutório. Isso parece confirmar nossa suspeita de que a concepção de vítima pensada por Girard deve muito ao que o pensamento decolonial mostra e denuncia, sob muitos aspectos, que as vítimas desassistidas e esquecidas pela história colonial são, marcadamente, estereotipadas pela cor da pele, pela etnia ou pela condição de subalternidade imposta aos, assim denominados, não humanos e selvagens do terceiro mundo. Nesse caso, só há uma extremidade: a extremidade de baixo, a extrema pobreza, a extremidade do subalterno, do preto, do índio, da população LGBT etc. São os condenados pela extrema ignorância, extrema violência e autoridade dos colonos, patriarcas, cristãos; “homens de bem”.

Considerações finais

Após essa breve reflexão, queremos assinalar que não tivemos a pretensão de concluir ou buscar alguma solução para o problema das violências. Nossa intenção foi apenas a de apontar caminhos, talvez oportunos e urgentes, na tentativa de amenizar o terrível e assombroso crescente de violências. É de causar espanto o quanto a propagação da violência parece andar no mesmo ritmo do progresso, da era online, em que o aceleração do conhecimento científico e a propagação da informação pelos meios virtuais circulam na mesma velocidade que a propagação de *fake news*, de intolerância religiosa, racismo e preconceitos contra as minorias.

No que refere ao racismo, na mesma medida em que existe um esforço para combater esse tipo de crime, há, por outro lado, um crescimento exponencial de sabotagens, injúrias e perseguições raciais que fazem propagar mimeticamente



conteúdos odiosos e preconceituosos contra a cor da pele ou etnia. Arriscamos afirmar que as mídias digitais também agem como multiplicadores miméticos das violências e perseguições vitimárias. Quando um caso de racismo ou preconceito é divulgado pelas mídias, outros casos parecidos parecem surgir de forma ascendente, tal como no mito da Hidra de Lerna, na qual cresciam duas cabeças no lugar de cada uma decepada. Afinal, Girard (1990) parece ter razão quando defende que a violência é mimética, ela duplica, análoga ao nascimento de gêmeos nas sociedades primevas. Para usar uma metáfora didaticamente exemplar, pode-se dizer que a violência se propaga como o fogo na floresta. A maneira de conter essas chamas fumegantes não é, obviamente, alimentar o fogo e dar o combustível de que ele precisa, mas o contrário, devemos oferecer uma solução pacífica, como a água, que traz a vida e sacia essa sede a fim de sossegar os ânimos abrasadores da violência mimética. Por fim, se o objetivo desse ensaio consistiu em apontar os limites da leitura não sacrificial do cristianismo, proposta por Girard, ao confrontarmos com o pensamento decolonial notamos que ao menos a cristandade teria provocado violências de efeito vitimário contra os povos colonizados, sobretudo na América Latina, em que a revelação desse mecanismo, talvez, para sustentar a hegemonia e a singularidade cristã não se cumpriu sem fazer novos bodes expiatórios.

Referências bibliográficas

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial: mito e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1987.

BÍBLIA DE JERUZALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia?** São Paulo: Brasiliense, 2008.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa: Editora Ulisseia, 1965.

FUKUYAMA, F. 1990. **¿El fin de la historia?**. Providencia Santiago de Chile, Revista de Estudios Públicos, n. 37, 1990.

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

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



GIRARD, René. **Eu via Satanás cair do céu como um raio**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

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

MACHADO, Débora. *A modulação de comportamento nas plataformas de mídias sociais*. disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Debora-Machado-11/publication/333881847_A_modulacao_de_comportamento_nas_plataformas_de_mídias_sociais/links/5d110283a6fdcc. 2018. Acesso em: 27 jul. 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: M-1 edições, 2020a.

MBEMBE, Achille. **Política da inimizade**. São Paulo: M-1 edições, 2020b.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

PIERRE Dardot e CHRISTIAN Laval. **Comum - Ensaios sobre a revolução no século XXI**. São Paulo: Boitempo, 2017.