

VIOLÊNCIA E MITOLOGIAS AMERÍNDIAS

Juliana Guedes Cordeiro

Formada em Filosofia pela UFJF.

Aluna do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

Professora do Colégio de Aplicação João XXIII, da UFJF.

julianafil@yahoo.com.br

Sinopse

Este trabalho busca traçar uma breve consideração sobre a obra de René Girard- *A Violência e o Sagrado*- ressaltando a importância que a violência adquiri para certos mitos ameríndios em torno do Sagrado. Busca-se entender o que esse tipo de violência significa, como e por quê desenvolveu e que conseqüências acarreta para o homem atual. Para ilustrar, descreverei alguns mitos para um melhor entendimento acerca da proposta deste trabalho.

Palavras-chave: Violência, Sagrado, Sacrifício e Mitologia Ameríndia.

1- Introdução

René Girard transita com desenvoltura pela história, filosofia, sociologia, antropologia e pela crítica literária, suas idéias convergem para a construção de uma Antropologia Geral, uma área do conhecimento que pretende captar a dimensão humana numa perspectiva totalizadora e unitária.

A Violência e o Sagrado, publicado em 1972, põe na arena da discussão a polêmica idéia de que os homens são governados por um mimetismo instintivo responsável

pelo desencadeamento de “comportamentos de apropriação mimética” geradores de conflitos e rivalidades de tal ordem, que a violência seria um componente natural das sociedades humanas a ser incessantemente exorcizado pelo sacrifício de vítimas expiatórias.

A função de sacrifício seria, assim, apaziguar a violência e impedir a explosão de conflitos decorrentes de rivalidades cada vez mais crescentes. Com o aumento das crises, os rivais passam a ser próprios objetos da atenção mimética, o que, para Girard, acaba por produzir os “efeitos da vítima propiciatória”. Por um mecanismo estranho e dilacerador, a boa vítima passa a ser o alvo predileto da violência com uma força simbólica tão ampla que nenhuma é mais possível de ser exercitado. De certa forma, não é o culpado que mais interessa, mas as vítimas não vingadas. É delas que vem o perigo mais imediato e é a elas que é preciso oferecer uma satisfação rápida, para que uma reconciliação social, ainda que fortuita, seja conseguida.

Nas sociedades sem classes, primitivas, sem poder judiciário instituído, cabe ao conjunto de interdições, sacrifícios e rituais desempenhar esse papel. Mas a instigante hipótese girardiana reside em que a mola da violência é o desejo. O homem é desejo, mas um desejo de natureza muito especial, mimético, que precisa experimentar a ameaça de um outro. Afinal de contas, o desejo é um drama existencial original que se joga a três, palavras do próprio Girard para expressar esse modo inaugural da violência entre os seres humanos.

A violência original, pedra angular do pensamento girardiano, torna explícito um jogo diabólico que exige a intermediação de heróis miméticos, deuses e ancestrais divinizados a quem é atribuída a encarnação imaginária da violência. Mas a violência é de todos e está em todos. Mesmo que o sistema judiciário contemporâneo acabe por racionalizar toda sede de vingança que escorre pelos poros do sistema social, parece ser impossível não ter que se usar da violência quando se quer liquidá-la e é exatamente por isso que ela é interminável. Tudo leva a crer que os humanos acabam sempre engendrando crises sacrificiais suplementares que exigem novas vítimas expiatórias para as quais se dirige todo capital de ódio e desconfiança que uma sociedade determinada consegue pôr em movimento.

Os pressupostos gerais da interpretação girardiana parecem não necessitar de maiores comprovações, mas suas ressonâncias acabam por desembocar na esfera do

religioso, que deixa de ser entendido como o mero domínio do divino e do transcendente, para ser o complexo sistema de fenômenos ligados à rememoração e comemoração que cercam a tragédia da morte das vítimas emissárias. Mas o pensamento científico moderno ainda identifica o fenômeno religioso a um imaginário passivo, dominado por partes invisíveis e obscuras, sem perceber sua intromissão direta nos negócios da sociedade.

Ao protestar contra esse cientificismo redutor, Girard afirmou que, nas culturas modernas, a literatura estava fadada a tomar o lugar do rito e isso porque através dela poder-se-ia vislumbrar a verdade histórica que permaneceu oculta por tantos séculos de pretensa racionalidade científica.

Por fim, definir René Girard nos limites de uma introdução é tarefa complexa, mas pode-se afirmar que os temas da ordem, desordem, estabilidade e violência são recorrentes no conjunto de seus trabalhos. Em *A Violência e o Sagrado*, Girard está empenhado em contribuir para a construção de uma nova ética para o entendimento humano que se faz tão necessária nesses tempos atuais.

2- O Sacrifício

Em numerosos rituais, o sacrifício apresenta-se de duas maneiras opostas: ou como “algo muito sagrado”, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, o contrário, como uma espécie de crime, impossível de ser cometido sem expor-se a riscos igualmente graves. Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta. Este círculo é chamado de ambivalência. Por mais convincente e impressionante que esse termo ainda possa parecer, mesmo após seu surpreendente abuso no século XX, talvez seja o momento de reconhecer que ele não irradia qualquer luz própria e que não representa uma verdadeira explicação. Designa apenas um problema, que ainda deve ser resolvido.

Há um mistério do sacrifício. As piedades do humanismo clássico adormecem nossa curiosidade, mas a familiaridade com antigos autores desperta-a. Hoje, o mistério continua impenetrável quanto sempre. Na maneira com a qual os modernos o manejam não se sabe o que predomina: se a diferença, a distração, ou uma espécie de secreta prudência.

Uma vez despertado, o desejo da violência produz certas mudanças corporais que preparam os homens para a luta. Esta disposição violenta possui uma certa duração. Ela não deve ser considerada como um simples reflexo, cujos efeitos desapareceriam assim

que o estímulo deixasse de agir.

Afirma-se freqüentemente que a violência é “irracional”. No entanto, não lhe faltam razões: ela consegue inclusive encontrar algumas muito boas quando quer irromper. Mas por melhores que sejam, estas razões nunca devem ser levadas a sério. A própria violência vai deixá-las de lado, assim que o objeto inicialmente visado sair de seu alcance e continuar a provocá-la. A violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa. A criatura que excitava sua fúria é repentinamente substituída por outra, que não possui característica alguma que atraia sobre si ira do violento, a não ser o fato de ser vulnerável e de estar passando a seu alcance. A etnologia moderna confirma por vezes este tipo de intuição. Em algumas comunidades pastoris o gado encontra-se estreitamente associado à existência humana.

O sacrifício tem uma função real, e o problema da substituição coloca-se no nível de toda a comunidade. A vítima não substitui tal ou tal indivíduo particularmente ameaçado e não é oferecida a tal ou tal indivíduo particularmente sanguinário. Ela simultaneamente substitui e é oferecida a todos os membros da sociedade, por todos os membros da sociedade. É a comunidade inteira que o sacrifício protege de sua própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim direcionada para vítimas exteriores. O sacrifício polariza sobre a vítima os germes de desavença espalhados por toda parte, dissipando-os ao propor-lhes uma saciação parcial¹.

Como ocorre com tudo o que se refere à ausência real do sacrifício, a verdadeira distinção entre objetos sacrificáveis e não sacrificáveis nunca é diretamente formulada. Sua racionalidade é dissimulada sob certos detalhes extravagantes, certos caprichos inexplicáveis. Algumas espécies de animais serão por exemplo formalmente excluídas, ao passo que a exclusão evidente dos membros da comunidade não será sequer mencionada. O pensamento moderno, ao enfatizar do modo demasiado exclusivo os aspectos literalmente maníacos da prática sacrificial, perpetua à sua maneira esse desconhecimento. Os homens obtêm tanto mais êxito na eliminação da violência quanto mais este processo de eliminação não for reconhecido como seu, mas sim com um imperativo absoluto, como ordem de um deus cujas exigências são tão terríveis quanto minuciosas. O pensamento moderno, ao expulsar completamente o sacrifício para fora do real, continua a ignorar sua violência.

¹ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. Pág. 19.

A função do sacrifício é apaziguar as violências intestinas² e impedir a explosão de conflitos. Mas as sociedades como as nossas, que não possuem ritos propriamente sacrificiais, passam muito bem sem eles. É claro que a violência intestinal está sempre presente, mas nunca a ponto de comprometer a existência da sociedade. O fato de que o sacrifício e as outras formas sacrificiais possam desaparecer sem conseqüências catastróficas pode explicar em parte a importância que a etnologia e as ciências da religião experimentam a seu respeito, assim como nossa incapacidade de atribuir uma função real a esses fenômenos culturais. É difícil considerar indispensáveis certas instituições das quais aparentemente não se sente nenhuma necessidade. Assim, Girard expressa: “Entre uma sociedade como a nossa e as sociedades religiosas, talvez exista uma diferença, cujo caráter decisivo bem poderia estar mascarado pelos ritos e em particular, pelo sacrifício caso estes desempenhassem uma papel compensador a seu respeito³”.

3- A Gênese dos Mitos e dos Rituais

Na reflexão sobre o religioso primitivo, duas teses, há muito tempo, coexistem. A mais antiga remete o ritual e o mito; ela busca no mito seja o acontecimento real, seja a crença que fez nascer as práticas rituais. A segunda move-se no sentido inverso; ela remete ao ritual não apenas mitos e deuses, mas a tragédia e outras formas culturais gregas. O pensamento mítico retorna sempre àquilo que se passou pela primeira vez, ao ato criador, considerando corretamente que é ele quem faz, sobre um fato determinado, o mais vivido testemunho. O rito, por sua vez, existe justamente para restaurar e consolidar a diferença, após seu terrível desaparecimento causado pela crise.

O relato mítico apresenta-se por vezes no contexto de uma espécie de concurso ou competição quase esportiva ou belicosa que evoca, é claro, as rivalidades da crise sacrificial. Sob o conjunto destes temas sempre é possível ler os traços do aparecimento unânime de uma violência inicialmente recíproca. É compreensível que todas as atividades humanas e até mesmo a vida da natureza estejam subordinadas a esta metamorfose da violência no seio da comunidade. Quando as relações encontram-se perturbadas, quando os

² O desejo de violência dirigido aos próximos.

³ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. Pág. 26.

homens deixam de se estender e de colaborar, todas as atividades ficam prejudicadas. Mesmo os resultados da colheita, da caça ou da pesca representem disto. Os benefícios atribuídos à violência fundadora vão, portanto, exceder de maneira prodigiosa o quadro das relações humanas. O assassinato coletivo mostra-se como fonte de toda fertilidade; a ele é atribuído o princípio da procriação; as plantas úteis ao homem e todos os produtos comestíveis jorram da vítima primordial.

A função do sacrifício requer o fundamento da vítima expiatória, ou seja, da unanimidade violenta. No sacrifício ritual a vítima realmente imolada desvia da violência de seus objetos mais “naturais”, que se encontram no interior da comunidade. A vítima ritual sempre substitui a vítima expiatória, ela protege todos os membros da comunidade de suas violências respectivas, mas sempre por intermédio da vítima expiatória.

Por fim, a violência original é única e espontânea. Os sacrifícios rituais, pelo contrário, são múltiplos: são repetidos interminavelmente. O ato ritual visa regular aquilo que foge a qualquer regra; busca realmente retirar da violência fundadora uma espécie de técnica de apaziguamento catártico. A menor das virtudes do sacrifício ritual não constitui de forma alguma uma imperfeição.

4- Alguns Mitos Ameríndios

O mito é para Girard um texto falseado pela crença dos carrascos na culpabilidade da vítima, construído sob a perspectiva da comunidade pacificada, convencida de que se trata de uma ação legítima e sagrada. Assim, para ilustrar, temos o Mito Kamaiurá das Iamuricumás: As mulheres sem o Seio Direito.

Em meio a uma grande festa, os índios haviam concluído a cerimônia de furar as orelhas de seus meninos, após a qual as crianças permanecem de resguardo. Segundo o costume, os homens da tribo foram à pesca para bem alimentá-las, enquanto as mulheres prosseguiram com o corte dos cabelos.

Percebendo que os pais demoravam a chegar, o filho do pajé decidiu ir ao rio, onde pôde observá-los batendo o timbó e pegando muitos peixes.

Repentinamente, como por encanto, os índios transformaram-se em animais selvagens. Assustado, o menino correu à tribo, relatando à sua mãe o que sucedera. Esta avisou as mulheres e, reunidas, prepararam-se para fugir dentro de poucos dias, pois os homens da pescaria agora representava perigo!

Pintaram-se e ornamentaram o corpo como se fossem homens. Em seguida, a esposa do pajé, à frente do grupo, entoou um canto, conduzindo-o até a floresta. Lá, untaram-se de veneno, transformando-se em mamãe (espírito).

Após cantarem e dançarem dois dias sem cessar, pediram a um velho que, colocando sobre as costas a casca de um tatu, seguisse à sua frente, abrindo-lhes passagem. O homem passou a agir como se fosse o próprio animal.

As mulheres, indiferentes aos homens da pescaria, seguiram o seu caminho, a cantar e a dançar, levando consigo mulheres de mais duas aldeias. Suas crianças foram lançadas ao rio, tornando-se peixes.

Ainda hoje, as Iamuricumás viajam dia e noite, armadas de arco e flecha. Não possuem o seio direito, para melhor manejá-los. E assim, cantando e dançando, continuam a abrir caminhos pela floresta, seguindo eternamente o homem tatu⁴.

Primeiramente temos que se trata de um mito feminista. O corte dos cabelos significa para os índios a passagem da infância para a adolescência, o momento da puberdade. A transformação dos índios em animais selvagens pode ser interpretada como os instintos relativos ao homem. Quando as mulheres percebem o perigo do qual corriam é iniciado um processo de purificação, com veneno (que é sagrado), danças e músicas (o rito da vida). O tatu é considerado um animal sagrado para os índios, daí a colocação de cascas de tatu nas costas das mulheres pelo velho pajé que, mais tarde parece ter se transformado no próprio animal. Ao seguirem o tatu pelo caminho da floresta, elas ouvem a natureza transformando-se em guerreiras armadas com arco e flecha. Antes de seguirem o caminho, atiram suas crianças no rio, que simboliza a separação com o masculino. Todavia, a água é a vida. Mesmo sendo atiradas ao rio, as crianças transformam-se em peixes, ser vivente. E, como num ato de violência, cortam o seio direito para melhor manejá-los. Outra vez, podemos perceber que, mesmo querendo concretizar a violência, não conseguem se desvencilhar daquilo que simboliza a vida na mulher: o seio, que é por onde recebemos nosso essencial alimento.

O próximo mito a ser interpretado será um Mito Kaiapó que nos contará a história de Iguaçu: As Cataratas que surgiram do Amor.

Distribuída em várias aldeias, às margens do sereno rio Iguaçu, a tribo dos Kaiangangs formava uma poderosa nação indígena. Tinham como deuses Tupã, o Deus do Bem, e M' Boy, seu filho rebelde, o Deus do Mal. Era este o causador das doenças, das tempestades, das pragas nas plantações, além dos ataques de animais ferozes e das demais tribos inimigas.

A fim de se protegerem do Deus do Mal, em todas as primaveras, os Kaiangangs a ele ofereciam uma bela jovem como esposa, que ficava impedida para sempre de amar alguém. Apesar do sacrifício, esta escolha era para ela um privilégio, motivo de honra e orgulho.

Naípi, filha de um grande cacique, conhecida em todos os cantos por sua beleza,

⁴ RODRIGUEZ, Ricardo Vélez (org.). Seminário sobre a Filosofia dos Mitos Indígenas. Caderno de Textos do Núcleo de Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos, 2004, pág. 17.

foi desta vez a eleita. Feliz, aguardava com ansiedade o dia de tornar-se esposa do temido Deus. Iniciaram-se assim os preparativos da grande festa. Convidados chegavam de todas as aldeias para conhecê-la. Entre eles estava Tarobá, valente guerreiro, famoso e respeitado por suas vitórias.

Ocorreu que, talvez por vontade do bom Deus Tupã, Tarobá e Naípi vieram a se apaixonar, passando a manter encontros secretos às margens do rio. Sem ser notado, M' Boy acompanhava os acontecimentos aumentando a sua fúria a cada dia.

Na véspera da consagração, os jovens encontraram-se novamente às margens do rio. Tarobá preparou uma canoa para fugirem no dia seguinte, enquanto todos adormeciam, fatigados com as danças e festejos e sob o efeito das bebidas fermentadas.

Iniciaram a fuga e, já a uma boa distância do local, M' Boy concretizou sua vingança. Lançou seu poderoso corpo no espaço em forma de uma enorme serpente, mergulhando violentamente nas tranqüilas águas e abrindo uma cratera no fundo do rio Iguaçu. Formaram-se assim as cataratas, que traram a frágil canoa. Tarobá foi transformado em uma palmeira no alto das quedas e Naípi em uma pedra nas profundezas de suas águas.

Do alto, o jovem apaixonado contempla sua amada, sem poder tocá-la. Resta-lhe apenas murmurar seu amor quando a brisa lhe sacode a fronde. Em todas as primaveras lança suas flores para Naípi através das águas, como prova de seu amor. A jovem está sempre banhada por um véu de águas claras e frescas, que lhe amenizam o calor de seus sentimentos.

Ainda hoje, M' Boy permanece escondido numa gruta escura, vigiando atentamente os jovens apaixonados. Ouve-se dizer que, quando o arco-íris une a palmeira à pedra, pode-se vislumbrar uma luz que dá forma aos dois amantes, podendo-se ouvir murmúrios de amor e lamento⁵.

Primeiro temos que se trata de um mito de origem: a formação das Cataratas do Iguaçu. Tupã, M' Boy e o rio constituem as figuras principais do mito. O sacrifício encontra-se centrado no oferecimento de uma bela jovem pela tribo dos Kaiangangs ao Deus do Mal, M' Boy, em favor de uma “proteção” contra as doenças, tempestades, pragas, ataques de animais ferozes e demais tribos inimigas. Quando M' Boy percebe que está sendo traído pela bela jovem Naípi lança seu corpo no espaço em forma de uma enorme serpente, que é o mal primordial, mergulhando violentamente nas águas tranqüilas e abrindo uma cratera no fundo do rio Iguaçu. A transgressão é entendida como a paixão, o ato prometeico. O castigo final não é senão o sofrimento do casal ao ser separado para todo o sempre: o jovem guerreiro transformado em palmeira e a bela jovem em uma pedra. Todavia, no plano metafísico há algo que os une: a luz. O arco-íris simboliza a aliança, que hora ressurgindo aquece e fortalece o amor eterno do casal.

Por fim, para citar uma explicação eficaz do mito, recorro-me às palavras do

⁵ Ibidem, pág. 8.

professor Ricardo Vélez Rodríguez:

O mito pode ser definido como uma explicação do atual por um acontecimento primordial que está sempre presente, havendo um liame, através do rito, entre o atual e o primordial. Em decorrência do fato de o mito se referir a uma acontecimento primordial para explicar o atual, situa-se num espaço e num tempo sagrados, que conferem validade ao espaço e o tempo profanos, constitutivos da cotidianidade dos fatos humanos. O mito explica o tempo e o espaço cotidianos pelo espaço e tempo sagrados... Precisamos distinguir dois tipos de mitos: *cosmogônicos* e de *origem*. Os primeiros referem-se à organização primeira do Universo. Os segundos tentam explicar o início de uma instituição ou de um costume...⁶

5- Considerações Finais

Embora a violência fundadora seja invisível, uma vez que as articulações dos mitos e dos rituais tenham sido identificadas, ela pode ser deduzida logicamente deles. Quanto mais se avança, mais o pensamento religioso torna-se transparente, mais se confirma que não há nada a esconder, nada a recalcar. Ele é simplesmente incapaz de identificar o mecanismo da vítima expiatória. Nenhum texto mítico ritual, ou mesmo trágico, considerado individualmente, pode nos revelar o mecanismo da unanimidade violenta.

Quando se permite que a violência se desencadeie, é o caso, no fim de contas, que regula o conflito. O rito deseja fazer que o acaso desempenhe seu papel antes que a violência tenha ocasião de se desencadear. Pretende-se forçar a sorte, pressionar o sagrado, obrigando-o a se pronunciar sem tardar: o rito vai direto ao resultado final, para evitar uma certa violência. Logo, se os mitos e os rituais possuem uma diversidade infinita, é porque todos eles visam a um acontecimento que nunca conseguem atingir. Há apenas um acontecimento e apenas uma maneira de atingi-lo; inúmeras, ao contrário, são as maneiras de não alcançá-lo.

Os mitos e os rituais, ou seja, as interpretações propriamente religiosas, giram em torno da violência fundadora sem nunca realmente apreendê-la. As interpretações modernas, a pseudociência da cultura, gira em torno dos mitos e dos rituais sem nunca realmente apreendê-los. Não há a respeito do religioso que não seja interpretação de

⁶ Ibidem, pág. 1.

interpretação, que não se baseie, em última análise, no mesmo fundamento que o próprio rito, na unanimidade violenta, mas a relação é mediatizada pelo rito. Nas interpretações religiosas, a violência fundadora é desconhecida, mas sua existência é afirmada. Nas interpretações modernas, sua existência é negada. Entretanto, é a violência fundadora que continua a governar tudo.

O pensamento moderno ainda se proíbe identificar a peça essencial em uma máquina que, com um único e mesmo movimento coloca fim à violência recíproca e estrutura a comunidade. Graças à sua cegueira, este pensamento pode continuar rejeitando para o próprio religioso, erigido em entidade separada, mas desta vez declarado “imaginário” e reservado a certas sociedades ignorantes ou, em nossa sociedade, a certos períodos retrógrados ou a certos homens particularmente estúpidos, a responsabilidade de um jogo que sempre foi e continua sendo o de todos os homens, que sempre prosseguiu, sob modalidades diversas, em todas as sociedades.

Em suma, nenhuma sociedade pode viver “no sagrado”, ou seja, na violência. Viver em sociedade é escapar da violência, certamente não em uma verdadeira reconciliação, que responderia imediatamente à questão “o que é sagrado?”, mas em um desconhecimento sempre tributário, de uma maneira ou de outra, à própria violência. A tendência para apagar o sagrado, para eliminá-lo completamente, prepara o retorno sub-reptício do sagrado sob uma forma não transcendente mas imanente, sob a forma de violência e do saber da violência. O pensamento que se afasta indefinidamente da origem violenta, novamente se aproxima dela, mas sem o saber, pois este pensamento não tem nunca consciência de mudar de direção. Qualquer pensamento descreve um círculo em torno da violência e, especialmente no pensamento etnológico, o raio deste círculo começa a diminuir; a etnologia aproxima-se da violência fundadora, e mesmo que não o saiba, tem como objeto a vítima expiatória. Contudo, após termos emergido do sagrado mais completamente que as outras sociedades, a ponto de “esquecer” a violência fundadora, perdendo-a completamente de vista, vamos reencontrá-la. A violência essencial retorna sobre nós de forma espetacular, não somente no plano da história, mas no plano do saber.

Bibliografia consultada:

FARIAS, José Jacinto Ferreira de; STILWELL, Peter; TEIXEIRA, Alfredo e Das NEVES, Joaquim Carreira. *Religião e Violência*. São Paulo: Editora Paulus, 2002.

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

RODRIGUEZ Ricardo Vélez (org.). *Seminário sobre a Filosofia dos Mitos Indígenas*. Caderno de Textos do Núcleo de Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos, 2004.