

POURQUOI LE TUER?  
UMA REVISÃO DO REGICÍDIO EM  
CONTEXTO AFRICANO \*

*Theophilos Rifiotis* \*\*

INTRODUÇÃO

*O Ramo Dourado* de J. G. Frazer, com seus treze volumes, é uma obra monumental que marca o período, digamos, heróico da Antropologia. Tomando como base a lenda romana do santuário de Nemi, Frazer procura explicar o processo de sucessão do sacerdote como sendo um sacrifício ritual e, para tanto, desenvolve uma teoria da magia e da religião, inexistente na emergente etnologia do último quartel do século XIX.

Segundo aquela lenda, no bosque sagrado de Nemi havia um sacerdote que mantinha-se em guarda dia e noite com a espada à mão, esperando, a qualquer momento, um ataque. Ele era o Rei do Bosque, um sacerdote da deusa Diana, cujo assassinato era condição para a sua sucessão no santuário.

Deve-se a Frazer a descrição sistemática deste fenômeno e seu primeiro estudo científico. Através de uma extensa revisão bibliográfica, ele identificou “variantes” desta lenda em diversas sociedades, constatou a sua realidade histórica, e propôs a primeira explicação sobre o que chamamos “realidade sagrada” ou “sacer-

---

(\*) Trabalho apresentado no *III Encontro de Antropólogos do Norte e Nordeste*, 30 de maio a 2 de junho de 1993 (Belém).

(\*\*) Departamento de Ciências Sociais e Mestrado de Ciências Sociais da UFPb, pesquisador do Centro de Estudos Africanos da USP.

dócio sagrado”. Desde então, esta instituição tem sido objeto de controvertidos debates, conforme procuramos mostrar neste ensaio.

Apesar das limitadas fontes disponíveis no século XIX, Frazer destaca acertadamente a importância da “realeza sagrada” no continente africano<sup>1</sup>. De fato, os exemplos mais significativos da sua obra são tirados das sociedades negro-africanas. Além do mais estes exemplos revestem-se de particular importância na argumentação de Frazer porque ilustram, através de situações vivas, um momento crucial no seu sistema evolutivo, qual seja a passagem do “sacerdote-divino”, “fazedor de chuva”, para o “rei-divino”.

Em grandes linhas, estas monarquias apresentam duas características básicas: o incesto, com uma meia-irmã ou com a própria mãe, e o assassinato do rei após um determinado período de reinado. Embora sejam dois fenômenos indissociáveis na “realeza sagrada”, existe uma maior concentração de estudos sobre o incesto do que sobre o regicídio. Nos limites que nos impusemos neste trabalho, e correndo o risco próprio de todo ensaio de síntese, procuramos, inicialmente, sistematizar as abordagens deste complexo fenômeno concentrando-nos no regicídio. Na última parte desse trabalho apontamos para duas vertentes ainda não exploradas pelos especialistas. A primeira refere-se aos estudos comparativos interculturais, sobretudo com relação ao simbolismo da figura do rei nas monarquias europeias da chamada Idade Média, discutido de maneira minuciosa por E. H. Kantorowicz<sup>2</sup>. O desenvolvimento deste estudo comparativo permitiria tanto evidenciar as particularidades de cada sistema, como desvendar possíveis recorrências. É exatamente a este último aspecto que nos referimos no final do trabalho, quando evocamos a abordagem psicanalítica dos símbolos da “realeza sagrada”, em especial da figura do rei analisada por C. G. Jung<sup>3</sup>.

Entendemos que este trabalho é uma etapa preliminar de reavaliação a ser retomada criticamente pelos especialistas das sociedades negro-africanas. Para lançar a nossa própria reflexão, nos perguntaríamos: se o rei ou sacerdote é identificado com a própria natureza e exerce um controle sobre ela, se ele é considerado um “deus”, por que matá-lo, ou, parodiando um texto clássico, *Pourquoi le tuer?*<sup>4</sup>.

- 
- (1) Atualmente são conhecidos mais de trinta casos deste tipo de realeza nas sociedades negro-africanas. C.f. TARDIS, C. “Rois Divin (Anthropologie)” [verbete]. *Encyclopedie Universalis*.
  - (2) KANTOROWICZ, E.H. *The King's two bodies. A study in mediaeval political theology*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1957.
  - (3) JUNG, C.G. *Mysterium Coniunctions*. Petrópolis, Vozes, 1990. (Obras Completas de C.G.Jung, vol. XIV/2).
  - (4) Nos referimos ao conhecido ensaio de Luc de Heusch intitulado *Pourquoi l'épouser? et d'autres essais* (Paris, Gallimard, 1971).

## O REI-MAGO

Fundamentalmente, *O Ramo Dourado (RD)* é um vasto estudo comparativo, cujo objetivo é explicar a regra de sucessão do “rei-sacerdote” do santuário de Nemi. Para Frazer, este assassinato ritual origina-se de um problema cognitivo: subjacente a esta prática haveria uma mentalidade baseada na continuidade e na analogia entre o funcionamento do corpo do “rei sacerdote”, do seu espírito e do funcionamento geral da própria natureza. Conforme nos é explicado no prefácio da terceira parte de *RD*<sup>5</sup>,

*“(…) la raison qui pousse à mettre à mort l’homme-dieu est faite uniquement de la crainte que, par suite d’une déchéance physique due à la maladie ou à la vieillesse, son esprit sacré ne vienne supporter une décrépitude parallèle, capable de mettre en péril la nature entière, et du même coup l’existence des ses adorateurs, pour qui toutes les énergies cosmiques se trouvent mystérieusement liées à celles de leur humaine divinité.”*

Em outros termos, trata-se de uma prática ritual cujo objetivo seria “(...) *entravar a inevitável decadência, interromper a impiedosa revolução da grande roda do destino*”<sup>6</sup>. Esta explicação deve ser avaliada, evidentemente, no quadro teórico frazeriano, especialmente no que se refere a sua construção evolucionista. De fato, esta concepção pressupõe uma distinção básica entre dois grandes momentos históricos, duas “idades”: uma da *magia* e outra da *religião*.

Na *idade da magia* os homens acreditam na sua imortalidade, enquanto que seus deuses seriam mortais. Na *idade da religião*, o mago teria se tornado chefe ou rei graças ao terror que inspiraria a sua habilidade, e também pela sua riqueza, armazenada a partir do exercício de práticas mágicas. A passagem da crença na mortalidade dos deuses para sua imortalidade, marcada pelo monoteísmo judeu, cristão e muçulmano, seria, ainda segundo Frazer, uma espécie de progresso decisivo numa “história da inteligência humana”, distinguindo a passagem para a *idade da religião*. Esta “evolução” teria levado os homens à adoração de deuses, e seria fruto da racionalidade, fundada na reflexão sobre a ineficiência da magia.

Na terceira parte de *RD*, intitulada *O Deus que morre*, diferentemente do que o título indica, não se discute a morte dos deuses, mas a dos homens divinizados: “os reis-divinos”. Aliás, dos oito capítulos que compõem esta terceira parte, apenas o quarto trata da morte de deuses, sendo considerado por M. Izard, prefaciador da

---

(5) FRAZER, J.G. *Le cycle du Rameau d’or; Le dieu que meurt*. Paris, Paul Gauthier, 1931, p.VIII.

(6) FRAZER, J.G., op.cit., p.VIII.

tradução francesa, o momento demonstrativo mais fraco da obra. Nesta parte do *RD*, a morte dos deuses ou dos “espíritos da vegetação”, derivada do sacrifício do animal totêmico, serve apenas de introdução para o tema central: *o assassinato ritual dos reis*<sup>7</sup>.

Seguindo-se a linha de argumentação do primeiro capítulo de *O Deus que morre*, fica inexplicada uma decorrência lógica da argumentação de Frazer, particularmente interessante para a nossa reflexão: se na *idade da magia* os homens crêem-se imortais, por que não têm, ao mesmo tempo, a noção de deuses imortais? Por outro lado, nesta “idade” onde domina a idéia de que os deuses são mortais, e morrem sem qualquer intervenção humana, enquanto que os homens são imortais – não fora a ação funesta dos feiticeiros –, qual o sentido do assassinato ritual dos “reis-divinos”?

Ainda seguindo a argumentação de Frazer, a dependência entre a vida do rei e os ciclos da natureza teria como consequência a necessidade de transmitir-se o espírito divino encarnado na pessoa real para um sucessor mais vigoroso. O assassinato do rei seria, então, necessário para garantir a incorporação do espírito divino num corpo mais vigoroso, o que garantiria a plena continuidade deste espírito. Esta transmissão equivaleria, no plano social, à perpetuação do reino: a instituição deve sobreviver às efêmeras existências contingentes dos corpos.

Poderíamos nos perguntar se, ao manter a sua posição – rechaçando os ataques daqueles que desejam substituí-lo – o sacerdote estaria dando provas de vigor e pujança das forças da natureza, dos deuses, ou simplesmente pessoais? A equivalência entre o plano individual e o cósmico parece ser feita através da pessoa do sacerdote: ele torna-se “divino”, vale dizer sagrado, somente após ter vencido o seu antecessor em uma luta onde foram colocados em ação apenas atributos humanos. É somente estando no poder que o sacerdote, ou o rei, torna-se sagrado. Como se processa esta passagem do estado humano, leia-se imortal, ao estado mortal, a partir do momento em que passa a ocupar o lugar de sacerdote?

Estas questões parecem indicar que, no embate com o sacerdote, o desafiante “profana” o sagrado, e, ao vencer, torna-se ele mesmo sagrado. Em outras palavras, podemos afirmar que esta sucessão é moldada na própria “ambivalência” do sagrado. A “realeza sagrada” surge então com toda a sua complexidade, entre elementos religiosos e políticos; ou seja, na *idade da magia* não haveria poder sem fundamento no âmbito do sagrado. Em torno da relação fundamental entre poder e sagrado desenvolveu-se um importante debate sobre o regicídio.

---

(7) É interessante notar que há uma identificação em *RD* entre deicídio, regicídio e parricídio. Esta identificação e o assassinato efetivo dos reis e dos pais, ou tios-maternos, são certamente significativos para a psicanálise; porém não temos conhecimento de nenhum estudo deste ponto de vista.

## O REI POLÍTICO

O primeiro antropólogo a discutir sistematicamente as teses de Frazer, a partir de um conjunto mais amplo de informações de campo, foi E.E.Evans-Pritchard<sup>8</sup>, quase meio século após a publicação de *RD*. Ele dedicou-se ao estudo da realeza dos Shilluk (Sudão), justamente o caso que, por se identificar mais diretamente com o sacerdote de Nemi, pode ser considerado “paradigmático” para Frazer.

Evans-Pritchard colocou em evidência a presença de diferentes forças sociais na corte Shilluk, cujos interesses poderiam ser divergentes, e que teriam na “realeza sagrada” um espaço para expressão dos seus conflitos. Na organização deste reino haveria dois níveis básicos de diferenciação: em primeiro lugar, as patrilineagens, e em segundo, a sua divisão em dois grandes grupos, Norte e Sul. Assim, conhecendo estas diferenças internas, como se poderia aceitar a dicotomia, implícita em *RD*, que separa radicalmente de um lado a figura do “rei-divino” e de outro os seus sujeitos como uma massa indiferenciada? Coloca-se, então, em dúvida um pressuposto básico do próprio regicídio: o assassinato do rei, pelo menos entre os Shilluk, seria realmente um sacrifício ritual?

Considerando a existência de múltiplos grupos sociais, e que a “realeza” é uma condição necessária para a própria existência da sociedade, Evans-Pritchard propõe uma interpretação política do fenômeno analisado por Frazer em termos cognitivos. Deveria ser qualificada como “divina” a realeza e não a pessoa do rei, o qual seria um personagem eminentemente político. Para avaliarmos a relevância desta inversão, é preciso ter presente outros elementos contextuais desta instituição.

Entre os Shilluk, aquele que ocupa, num determinado momento, a posição de rei, o *reth*, é uma espécie de encarnação momentânea do herói fundador *Nyikang*. Assim, não se poderia afirmar que aquele que ocupa a posição de *reth* seja um “rei-divino”, pois, ele apenas representaria o princípio da realeza. Por outro lado, esta encarnação é uma garantia da unidade do país, e o assassinato do rei, quando da sua decadência física, seria um modo de preservação da realeza, a única realmente sagrada. Esta interpretação da figura do *reth* implica na identificação de motivações exclusivamente políticas, negando a possibilidade desta morte estar associada a um ritual. Em síntese, se há algo de divino na realeza de Shilluk, é a função do rei.

No limite desta posição, temos o conceito de *rituais de rebelião* de M. Gluckman<sup>9</sup>, com o qual ele descreve as manifestações generalizadas de agressividade

---

(8) EVANS-PRITCHARD, E.E. *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudam*. Cambridge University Press, 1948.

(9) GLUCKAMAN, M. “Rituals of Rebellion in South-East Africa”. IN: *Order and Rebellion in Tribal Africa*. London, Cohen & West, 1963.

contra o rei Swazi (Swazilândia). Trata-se de um rito sazonal que institucionaliza a agressividade latente contra o rei, e reforça a unidade do reino. A realeza é sagrada porque a prosperidade geral está ligada ao perfeito funcionamento das instituições; ela seria o “cimento” da própria sociedade.

Em resumo, o modelo da *rebelião ritual* aplica-se, de modo geral, a determinadas cerimônias, associadas ao período de colheita, durante as quais são colocadas em evidência as tensões sociais. Estas cerimônias implicam em inversões de papéis e de comportamentos sociais dentro de um quadro institucionalizado. A “rebelião”, simbólica, contra o rei tem uma função catártica, cujo produto é a manutenção da estabilidade social<sup>10</sup>.

## A DÚVIDA RÉGIA

O ritual analisado por Gluckman foi também objeto de estudo de T.O.Beidelman<sup>11</sup>, que propõe uma reinterpretação do mesmo, a partir da cosmologia dos Swazi. Beidelman questiona a agressividade e o conflito social como princípios do ritual, e a função catártica como sua razão de ser. Para ele, este ritual visa unicamente garantir a separação entre os diferentes grupos sociais e o rei, ou seja, libera-se o rei para o exercício efetivo da realeza, transcendendo os interesses específicos de grupos sociais. Adotando um procedimento diferente àquele de Frazer, e partindo das mesmas fontes bibliográficas de Gluckman, Beidelman confirma e generaliza a tese frazeriana da dependência dos ciclos da natureza em relação ao vigor físico do rei:

*“Swazi see an order both in the sphere of natural objects and events and in human society. In most respects it would seem that a distinction between nature and society is not made by them; rather, the two are manifestation of the same principles of order in the universe, interdependent and validating one another. Order in one affects order in the other, and disorder in either jeopardizes the order of both”<sup>12</sup>.*

---

(10) É curioso notar que Gluckman atribui a “inspiração” do conceito de *rituais de rebelião* à consagrada expressão de Frazer, embora reforce, com seu “teleologismo funcional”, a posição de Evans-Pritchard. Forma-se então, entre Frazer e Evans-Pritchard uma polaridade: assassinato ritual ou rebelião política?

(11) BEIDELMAN, T.O. Swazi Royal Ritual. *África*, 57(4):373-405, out. 1966.

(12) BEIDELMAN, T.O., op.cit., p.376.

RIFIOTIS, Theophilos. Pourquoi le tuer? Uma revisão do regicídio em contexto africano. *África*. Revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19 (1): 213-229, 1995/1996.

Não há uma diferença fundamental entre esta postura e aquela que descreve a relação entre o rei e a natureza em termos de um *continuum*. Em outro estudo sobre Shilluk, G.Lienhardt<sup>13</sup> afirma que a conexão entre Deus (*Yuok*) e *Nyikang*, o herói fundador que o rei encarna, é de grande importância para a definição da “realeza sagrada”, pois *Yuok* significaria a existência e a natureza, e *Nyikang* representaria a maneira pela qual os Shilluk ordenam e interpretam a realidade. Transcende-se aqui o caráter exclusivamente político atribuído à “realeza divina”, ao mesmo tempo em que se destaca o sentido que ela tem para os próprios Shilluk. Esta relação entre Deus e os reis poderia ser formulada nos seguintes termos:

*“Dios, Nyikang y los reyes Chilluk parecen formar un continuum en el sistema religioso de los Chilluk. De esta suerte, a Nyikang se le llama a veces YUOK piny (piny es la Tierra o el mundo), en tanto que Dios es, o simplemente YOUK, o YOUK MAL, Dios de las alturas. El rey de los Chilluk, el representante de Nyikang, es elegido en definitivo por Dios, puesto que es aceptado y poseído inmediatamente por Nyikang”*<sup>14</sup>.

Estes trabalhos mostram que é possível construir, a partir do estudo da cosmogonia, uma interpretação coerente da “realeza divina”, sem negligenciar sua dimensão religiosa. Encontramos este tipo de abordagem também na revisão crítica da literatura que M.W.Young<sup>15</sup> realiza para fundamentar a sua análise dos Jukun (Nigéria). A história dos Jukun mostra que, muito embora sejam assinaladas revoltas contra o poder real, elas acabaram por provocar secessões, não caracterizando, portanto, o processo normal de substituição do rei. Além disto, o assassinato do rei é decidido pela própria corte, que não obtém nenhuma vantagem para os seus membros, pois com a morte do rei eles são afastados das suas posições na corte.

A identificação do rei Jukun com a vegetação e seus ciclos é expressa nas ovações com que o monarca é recebido: “Nossas colheitas!”, “Nossas nozes!”. No entanto, ele é, ao mesmo tempo, proibido de aproximar-se dos campos semeados, pois crê-se que a sua presença provocaria a perda total da colheita. O rei vive a ambivalência do sagrado; ele é, ao mesmo tempo, benéfico e perigoso.

Sem negar de modo absoluto a tese política, Young procura mostrar que sempre haverá uma dúvida com relação às motivações que efetivamente determi-

---

(13) LIENHARDT, G., “Los Chilluk del Alto Nilo”. IN: DOUGLAS, M.; GRIAULE, M. et alii. *Mundos Africanos: Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos africanos*. México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959.

(14) LIENHARDT, G., op.cit., p.236.

(15) YOUNG, M.W. “The Divine Kingship of the Jukun; a Re-evaluation of Some Theories”. *África*, 36(2):135-53, 1966.

RIFIOTIS, Theophilos. Pourquoi le tuer? Uma revisão do regicídio em contexto africano. *África*. Revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19 (1): 213-229, 1995/1996.

nam o assassinato do rei. Havendo sempre mais de um potencial sucessor, a cada sucessão abre-se uma crise que coloca em perigo a unidade do reino. Portanto, este processo de sucessão envolve também um forte componente político. Assim, nada parece indicar que as objeções de caráter político excluam as religiosas, ou vice-versa.

## O SIMBOLISMO RÉGIO

Desde os anos cinqüenta, Luc de Heusch tem estudado a “realeza sagrada” entre os “bantos” (p.e., Luba, Bemba, Lunda, Kuba). Adotando uma perspectiva estruturalista, Heusch tornou-se uma referência neste domínio, pela qualidade de suas informações etnográficas, pelo vasto material mitológico analisado e pela extensa revisão bibliográfica realizada na sua obra. Inicialmente, ele dedicou-se à comparação do incesto real em sociedades negro-africanas, sobretudo na região dos lagos da costa oriental. Ele chegou a uma revisão geral do papel da rainha Mãe, que representaria um traço essencial do governo centralizado, particularmente da realeza. Ainda na mesma década, ele marcou os estudos da “realeza sagrada” com a introdução da abordagem psicanalítica neste domínio<sup>16</sup>. Na realidade, trata-se de uma aproximação entre a temática do incesto e do regicídio com o quadro definido como Complexo de Édipo.

O trabalho de Heusch sofreu significativas mudanças desde a referida aplicação do modelo psicanalítico até a publicação de *Rois nés d'un coeur de vache* em 1982<sup>17</sup>, embora represente a continuidade de um mesmo esforço: explorar os fundamentos míticos da realeza entre os “bantos”. Nesta obra, é reavaliada a assimilação da morte do rei com a temática do parricídio em Freud, concluindo-se que o regicídio é matéria de um “código esotérico da realeza”, e que anteriormente teria sido atribuída, “(...) *sem dúvida, uma parte importante demais à interpretação psicanalítica*”<sup>18</sup>. Numa obra mais recente, ele definiu a “realeza sagrada” como uma estrutura simbólica:

*“La royauté sacrée est une structure symbolique en rupture avec l'ordre domestique, familiale ou lignager. Elle est une machination, un dispositif topologique, qui doit être lue comme un engrenage de l'espace humain et l'espace de la brousse ou de la forêt où se logent les mystérieuses*

---

(16) HEUSCH, L. *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal*. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie de Solvay, 1958.

(17) HEUSCH, L. *Rois nés d'un coeur de vache*. Paris, Gallimard, 1982, p.18.

(18) HEUSCH, L. (1982), op. cit., p.18.

RIFIOTIS, Theophilos. Pourquoi le tuer? Uma revisão do regicídio em contexto africano. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 18-19 (1): 213-229, 1995/1996.

*puissances responsables de la fécondité; elle peut aussi être le lien où s'articulent le Ciel et la Terre. Le corps du roi, confondu avec le territoire habité et cultivé, avec sa richesse, est aussi symboliquement étranger à sa loi. C'est ce paradoxe, ce projet fantasmagorique qu'il faut éclairer, si l'on veut comprendre pourquoi le roi sacré est un démultiplicateur de forces productives et reproductives, d'une part, un être dangereux entouré d'interdits et condamné à une mort prématurée, d'autre part"*<sup>19</sup>.

O incesto aparece na realeza como uma espécie de dispositivo que produz a separação entre o rei e os códigos que ele mesmo representa no mais alto grau. Deste modo, ele é colocado, paradoxalmente, numa posição exterior à sociedade que ele representa e governa. Separado da sua humanidade, o rei passa a ocupar uma posição para além dos interesses imediatos da linhagem ou grupo a que pertence; ele torna-se um ser de uma outra natureza, sagrado, benéfico e perigoso. Nesta posição, ele é exposto a manifestações coletivas de agressividade, e permanecerá como rei até que a sua morte seja socialmente decidida. Estamos frente ao *ritual de rebelião*, ao *rei bode expiatório* de Frazer. Na realidade, com os dados de campo disponíveis, poderia-se esperar que Heusch ampliasse sua distância com relação à interpretação dada em *RD*. No entanto, ele mesmo escreve no final do capítulo de onde foi extraída a passagem citada: *"A grande sombra de Frazer não cessa de perseguir o nosso caminho"*<sup>20</sup>.

A partir de uma análise da "realeza sagrada" na África Central e Austral, Heusch procura identificar uma *linguagem simbólica comum*. Na busca desta *linguagem*, ele aproxima-se ainda mais de Frazer, pois ele também entende que no horizonte dos seus estudos haveria *"(...) uma construção intelectual propriamente banta"*<sup>21</sup>. Com quase um século de distância e sobre bases teóricas diferentes, estes dois estudiosos podem ser aproximados também quanto ao objetivo final de suas pesquisas.

Com relação à interpretação funcional, Heusch destaca um problema crítico: ela assimila a "realeza sagrada" ao Estado, sem levar em conta que *"(...) as representações e os rituais que a definem conformam-se tão bem às micro-sociedades homogêneas quanto aos grandes complexos"*<sup>22</sup>. Sem negar a dimensão política do fenômeno, pois seguindo a idéia básica de *RD* – no mundo em que o poder está em toda parte, não há poder sem fundamento no sagrado – Heusch procura descobrir a sua estrutura simbólica. Faz parte desta estrutura simbólica ligada à figura do rei

---

(19) HEUSCH, L. *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard, 1986, p.163.

(20) HEUSCH, L. (1986), op.cit., p.196.

(21) HEUSCH, L. (1982), op.cit., p.13.

(22) HEUSCH, L. (1982), op.cit., p.15.

RIFIOTIS, Theophilos. Pourquoi le tuer? Uma revisão do regicídio em contexto africano. *África*. Revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19 (1): 213-229, 1995/1996.

a “(...) situação desconfortável de um condenado à morte em *sursis*, a menos que uma vítima humana substitutiva – um bebê ou um velho – assumam o seu destino”<sup>23</sup>. Em certas situações de guerra, o rei pode ser exposto no campo de batalha como uma forma de submeter os inimigos à ambivalência da figura real. O corpo do rei sendo identificado com o próprio reino, deve estar disponível para o sacrifício, atualizando assim a sua identificação com o reinado. Estes sacrifícios, ligados ao regicídio, nos remetem à noção de *bode expiatório*.

### O REI “BODE EXPIATÓRIO”

No início dos anos setenta, foi publicada *La violence et le sacré (VS)*<sup>24</sup> de René Girard, uma obra que suscitou um intenso debate nas ciências humanas, particularmente entre os estudiosos da religião.

Girard tem na intertextualidade a sua base metodológica, ou seja, ele realiza a leitura de um texto através de outros textos, ou explica um ritual através de um texto e vice-versa, sempre por aproximação e comparação. Da aplicação generalizada deste procedimento a todos os fenômenos culturais, particularmente ao sacrifício, ele desenvolveu um modelo baseado em dois pilares: a noção de *bode expiatório* e a *rivalidade mimética do desejo*<sup>25</sup>.

Contrariando a perspectiva dominante na Antropologia, segundo a qual a vítima sacrificial deve revestir-se de especial importância para realizar plenamente o diálogo com as forças transcendentes, Girard afirma que a escolha da vítima é indiferente, pois sempre é possível substituí-la por outra. Na escolha da vítima, o primeiro critério seria o da alteridade: o inimigo, o escravo, o não-iniciado – formando de algum modo um gradiente de integração social –, são potencialmente sacrificáveis. Um segundo critério, relacionado com o anterior, seria a impossibilidade de vingança. Desde logo coloca-se a seguinte questão: como se explica neste modelo o regicídio? O rei sendo representante da sociedade, do herói fundador, de uma divindade, pode ser pensado como “exterior à sociedade”? O rei é realmente um “bode expiatório”, e, neste caso, o que haveria a expiar?

---

(23) HEUSCH, L. (1982), op.cit., p.23.

(24) GIRARD, R. *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972.

(25) Em *VS*, a violência é ponto de partida para a análise dos fenômenos religiosos. Porém, na ordem lógica do “sistema girardiano”, é o desejo que está em primeiro plano. Girard enuncia a posição central do desejo em *Des Choses Cachées depuis la fondation du monde* (Paris, Grasset, 1978).

O assassinato do “rei-divino” é aproximado do mito de Édipo através da leitura sacrificial na qual ele é definido, de modo ambivalente, como *pharmakos*<sup>26</sup>. Esta noção seria equivalente a “bode expiatório”<sup>27</sup> na análise de Frazer, com a mesma carga semântica: mecanismo psicossocial e espontâneo, e, ao mesmo tempo, uma instituição ritual.

Na etimologia da expressão “bode expiatório”, temos a idéia de um bode carregado com todos os pecados de Israel e enviado ao deserto, o *caper emissarius* da Bíblia latina. Neste sentido, esta noção implica em culpa e, conseqüentemente, em expiação, duas características do pensamento judaico-cristão. A tradução de *bouc émissaire* na obra de Girard não equivale portanto a *bode expiatório*. A diferença existente entre a concepção implícita em *bouc émissaire* e *bode expiatório* revela distintas visões de mundo. Para decifrar o “segredo da vítima emissária”, Girard analisa alguns casos de “monarquias sagradas” negro-africanas. O primeiro ponto que retém a sua atenção é a entronização, onde exige-se do rei algumas transgressões, como o incesto, a ingestão de alimentos proibidos, entre outros. Com estas transgressões o rei é atingido por uma “impureza particularmente intensa”, e o seu posterior sacrifício é o “castigo merecido por todas as transgressões”. Ele é assim transformado numa vítima sacrificável, capaz de catalisar as violências parciais presentes na sociedade.

O fundamento do regicídio seria a rememoração do conhecido “ato original” intuído por S. Freud em *Totem e Tabu*. No entanto, ao contrário de Freud, no modelo girardiano, não é necessário recorrer a uma “horda primitiva”, com a fantasmagoria do Pai tirano, detentor de todas as mulheres, nem postular a transmissão do “sentimento de culpa” pelo assassinato coletivo deste Pai. Trata-se de evidenciar na violência uma “característica comportamental humana”, independente de causa social ou cultural. É exatamente neste ponto que entra a questão da rivalidade mimética do desejo. Neste modelo, ao contrário das diversas correntes psicanalíticas, não há objeto privilegiado do desejo, ele é sempre imitação do desejo aparente, imaginado, do outro. Sem discutirmos em detalhe esta última questão, lembramos apenas que os conhecimentos produzidos nos últimos anos pelos neurologistas levam a concluir que o cérebro é uma máquina de imitar. Em matéria tão específica e de domínio de várias áreas do conhecimento, para evitar uma tomada de posição dogmática, faz-se necessário que o estudo antropológico venha a somar-se com os de outros especialistas (por exemplo, neurologistas, psicólogos, psicanalistas, etc.) numa perspectiva multidisciplinar.

---

(26) Em grego *pharmakos* significa, ao mesmo tempo, “veneno” e “remédio”.

(27) Trata-se de uma noção presente em *RD* (“reis de zombaria”, “reis bodes expiatórios”), que assume uma conotação especial no pensamento de R. Girard.

RIFIOTIS, Theophilos. Pourquoi le tuer? Uma revisão do regicídio em contexto africano. *África*. Revista do Centro de Estudos Africanos. USP, S. Paulo, 18-19 (1): 213-229, 1995/1996.

O paralelo entre o *pharmakos* Édipo e o rei africano é evocado por Girard para justificar a duplicidade da vítima emissária. Valendo-se das análises sobre o incesto real, ele afirma que se trata de um ritual que transforma o rei numa vítima sacrificável, para impedir a violência de todos contra todos, concentrando-a sobre uma única figura: o rei.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente, o quadro teórico dos estudos sobre a “realeza sagrada” está marcado principalmente pelos trabalhos de Heusch e de Girard. O regicídio é explicado por Girard como uma espécie de ritual das parcelas de violência individual, que tenderiam a uma generalização devastadora. A principal crítica que Heusch dirige a esta explicação é de ordem lógica: como explicar porque o rei é sacrificado, sem antes perguntar porque ele é transformado em possível vítima no momento da sua entronização? De fato, Girard não estuda a “realeza sagrada”; ele serve-se dela para ilustrar o modelo que foi desenvolvido na análise das chamadas grandes obras literárias (por exemplo, Shakespeare, Proust, e sobretudo Dostoyevski). Em *VS*, à rigor, Girard não procura demonstrar a validade da sua explicação. Ele a enuncia, como uma chave que não exigiria provas<sup>28</sup>. Por outro lado, segundo as referidas análises de Heusch, o rei é transformado em vítima porque é obrigado a transgredir as leis do reino, e assim liberta-se da sua condição humana, sem o que ele não adquire a transcendência necessária para encarnar a realeza. Apesar das críticas, a contribuição destas abordagens para a compreensão da “realeza sagrada” é inegável. Porém, ainda continuamos sem uma resposta para a seguinte questão: por que fazer do rei um ser assimilado ao universo sagrado, para depois matá-lo?

A nossa dificuldade é ainda maior face às noções implícitas na própria idéia de “realeza sagrada”, sobretudo que se refere ao universo do “sagrado”. Além do mais, o poder, como exercício pleno de uma vontade soberana, sem ser estranho às civilizações negro-africanas, é limitado por múltiplas formas de controle social. Apenas para citar um exemplo, lembramos que no Benin<sup>29</sup> se, por um lado, o rei é

---

(28 ) Na obra de Girard encontramos-nos frente à situação discutida por P. Veyne nos seguintes termos: “(...) uma explicação dá conta de um fenómeno; uma chave, por seu lado, faz esquecer o enigma, apaga-o, toma o seu lugar; tal como uma frase clara eclipsa uma primeira formulação confusa e pouco compreensível.” Cf. VEYNE, P. *Acreditaram os gregos nos seus mitos?* Lisboa, Edições 70, 1987, p.47s.

(29) MARTI, M.P. *Le Roi-Dieu au Bénin (Sud Togo, Dahomey, Nigeria occidentale)*. Paris, Éditions Berger-Levrault, 1964, pp. 135-8.

tratado como um deus, se ele tem todos os direitos, ele também tem mais do que ninguém deveres: ele raramente pode apresentar-se em público, a sua voz não pode ser ouvida, o seu cuspe é objeto de cuidados e deve ser recolhido e enterrado, como deve-se fazer com os seus cabelos cortados, e a água que lhe serviu para higiene pessoal; além disto ele apenas pode comer isolado, e não pode ter nenhuma deformidade física, etc<sup>30</sup>. O controle exercido sobre o rei é tão grande que tudo se passa como se a realeza possuísse o rei, e não o contrário, como estaríamos propensos a pensar.

Conforme mostramos *supra*, Frazer interpretou a relação entre a pujança do corpo do rei e os ciclos da natureza, apenas num primeiro nível, ou seja, como uma equivalência concreta e imediata. O regicídio seria então uma estratégia social destinada a garantir que o rei seja sempre aquele que reúne mais forças, para que o reino esteja sempre pujante. Evans-Pritchard, por sua vez, coloca em evidência os interesses conflitantes entre os diferentes segmentos da sociedade. Para ele, o regicídio é apenas uma forma adequada para a solução de conflitos políticos, pois o rei é antes de mais nada a garantia da continuidade do reino. Ao invés de opostas, estas duas abordagens podem concorrer para a explicação do mesmo fenômeno, pois como G. Simmel afirmava:<sup>31</sup>

*“Les sociétés politiques ont essayé de conjurer ces différents dangers [subordinação da conservação do grupo à existência de um indivíduo, tornando o poder público algo pessoal, transmissível e divisível], surtout ceux qui résultent des interrègnes, en proclamant le principe que le roi ne meurt pas. Tandis qu’aux premiers temps du moyen âge la paix du roi mourait avec le roi, grâce à ce principe nouveau, la tendance du groupe à persévérer dans son être prit corps. En effet, une idée, très importante au point de vue sociologique, y est impliquée, c’est que le roi n’est pas roi en tant qu’individu. Au contraire, sa personnalité est par elle-même indifférente. Elle n’a plus de valeur que comme incarnation de la royauté abstraite, impérissable comme le groupe dont elle est la tête. Celui-ci projette son immortalité sur le prince, qui en revanche la renforce par la même qu’il la symbolise”.*

De fato, no contexto a que se refere Simmel, procurava-se negar a continuidade absoluta entre o corpo do rei e os ciclos da natureza. O mundo político começa a se destacar do universo religioso, é o próprio processo de racionalização que

---

(30) Um estudo detalhado do significado de cada uma das inúmeras restrições a que o “rei sagrado” está submetido ainda está por ser realizado.

(31) SIMMEL, G. “Comment les formes sociales se maintiennent”. *L’Année Sociologique*, (1): 71-109, 1897.

tem como conseqüência o “desencantamento do mundo”, na consagrada expressão de M. Weber. No entanto, não houve uma superação total da visão “encantada” da realeza; prova disto é que, ao longo de todo este período histórico, discute-se a duplicidade ou separação dos corpos do rei. Trata-se de uma questão política central na chamada Idade Média que foi analisada por E.H.Kantorowicz<sup>32</sup>.

É revelador deste processo a conhecida ovação *Le roi est mort! Vive le roi!* Segundo o minucioso estudo de Kantorowicz, esta ovação é oriunda de *Le roi ne meurent jamais*, corrente na França desde o século dezesseis. Ao que indicam as fontes escritas, ela teria sido empregada pela primeira vez numa forma pessoal, nomeando os reis que se sucediam no trono; seguindo-se uma forma intermediária, nomeando o rei morto, que poderia ser datada de 1509<sup>33</sup>, com a morte de Henrique VII. Na forma impessoal que nos é familiar, ela teria sido empregada pela primeira vez em 1515 quando da morte de Luís XII<sup>34</sup>.

É neste mesmo período que passa a dominar a atenção dos estudiosos a vivência pessoal do monarca, com as restrições que a sua condição impõe à sua própria pessoa. Este processo poderia inserir-se num amplo movimento do que poderia chamar-se de “individualismo”, ou de “expansão da vida privada”. Tal é sem dúvida a força do trecho seguinte de *Ricardo II* de Shakespeare:

“For God’s sake let us sit upon the ground,  
And tell sad stories of the death of kings-  
How some have been deposed, some slain in war,  
Some haunted by the ghosts they have deposed,  
Some poisoned by their wives, some sleeping killed;  
All murdered – for within the hollow crown  
Bores through his castle wall, and farewell king”<sup>35</sup>.

O sofrimento dos reis e seu fim em assassinato são relatados nesta interessante passagem, que poderia ser aproximada, segundo Kantorowicz<sup>36</sup>, à figura de Jesus Cristo. Trata-se de uma situação em que se separam a individualidade do rei e o

---

(32) KANTOROWICZ, E.H., op.cit.

(33) KANTOROWICZ, E.H., op.cit., p. 412.

(34) KANTOROWICZ, E.H., op.cit., p. 411.

(35) Ricardo II, Shakespeare, APUD KANTOROWICZ, E.H., op.cit., p.30.

(36) KANTOROWICZ, E.H., op.cit., p. 30.

exercício da sua função. Os reis que nunca morrem são substituídos por aqueles que sofrem mais cruelmente que todos os outros e sempre morrem assassinados: uma manifestação do espaço da individualidade, do corpo individual, físico, natural do rei. Estaríamos aqui frente a uma possível leitura da expansão da individualidade como característica da sociedade moderna?

Neste trabalho, interessa ressaltar a existência de uma duplicidade da figura do rei, homem e deus. Apesar de possível e mesmo presente em algumas interpretações, ela nunca foi explorada no sentido de uma teoria política da realeza negro-africana. Acreditamos que a divisão dos corpos, envolta num *desencantamento do mundo*, é característica da realeza europeia, enquanto que em contexto negro-africano, o regicídio garante a continuidade da realeza segundo o princípio de que *o rei deve viver o mito*<sup>37</sup>. Os dois corpos do rei negro-africano estariam, portanto, cimentados pelo controle social sobre a existência do próprio rei.

Ainda com relação ao *continuum* entre o corpo do rei e a natureza, devemos ter presente que estamos frente a uma série de conteúdos psíquicos que escapam totalmente à observação direta. Aliás, se há algum problema cognitivo como propõe Frazer, ele é nosso, pois nós é que afirmamos que o rei e aquele ser humano que está investido da realeza são equivalentes. Assim, a afirmação “se o rei está doente, então o reino adoce” deveria ser entendida não como uma continuidade imediata, mas uma relação entre símbolos. É possível compreender-se melhor a relação entre o rei, o território do reino, e mesmo com a natureza como um todo, se traduzirmos, ou seja, se trouxermos o sentido de *rei* como uma “idéia central predominante”. Assim, “o rei adoce” seja equivalente “a sociedade está mal”.

A “realeza sagrada”, particularmente no que se refere ao regicídio, foi objeto de reflexão de diferentes autores, segundo várias orientações teóricas, e continua desafiando a nossa capacidade interpretativa. Uma das maiores dificuldades advém, sem dúvida, da necessidade de conhecermos a visão de mundo subjacente a esta instituição. Partindo sempre da observação de condutas concretas, apenas podemos inferir sobre este complexo sistema que condensa os principais elementos cognitivos e existenciais de uma dada sociedade. Neste campo, os estudos psicanalíticos em geral, e especialmente os de C.G.Jung têm contribuído para ampliar os nossos conhecimentos sobre o simbolismo real. Identificamos a seguir algumas pistas para aprofundamento da questão nas sociedades negro-africanas.

O simbolismo real, além de uma significação histórica e cósmica, também está associado a valores éticos e tem um significado psicológico importante. Para

---

(37) Comunicação oral de J.Erbehardt-Roumequère em 1986, em reunião de trabalho do grupo *Macro-histoire-micro-sociologie-macro-sociologie-micro-histoire* (CNRS-França), com relação à realeza na África Austral.

que se tenha uma idéia do alcance psicológico deste simbolismo, deve-se ter em conta que o assassinato do rei ou de equivalente tem lugar tanto nos Estados centralizados, quanto nas sociedades sem Estado, e que há indícios de tal prática também no interior das linhagens<sup>38</sup>. Sem avançarmos neste ponto específico, diremos que há dados relativos à sociedades negro-africanas que parecem autorizar uma generalização da afirmação de Simmel, *supra*, para todas as instâncias sociais. Além do mais, o rei, como símbolo, representa o *eu superior*, o arquétipo da perfeição humana<sup>39</sup>, ligando-se à figura do herói, do pai ou do sábio. O rei é simbolicamente um ideal a ser realizado. Porém, ele também tem uma parte humana, e pode, portanto, perverter-se, tornando-se um tirano, o que equivale à expressão de uma vontade de poder mal controlada. Como diz A.Adler<sup>40</sup>, todas as cerimônias de agressividade contra o rei servem para lembrar a finitude do reinado, limitando o exercício do seu poder terreno e identificando-o com os deuses ou herói fundador: os estudos de C.G.Jung<sup>41</sup> confirmam estes resultados da antropologia. De fato, o incesto e o regicídio são formas de tornar o rei uma figura para além do humano. Embora as interpretações gerais possam variar, todas aproximam-se neste aspecto, que na psicologia de Jung assume uma expressão mais direta relacionando o rei com um princípio divino:

*“Na morte se confirma definitivamente e se sela a identidade do rei como um deus-pai”<sup>42</sup>.*

O rei é humano por natureza e divino por graça<sup>43</sup>; ele tem, como na “política medieval”, dois corpos, e se um deles morre é porque o outro deve permanecer vivo. Assim, a existência do rei é a negação da sua humanidade. Tendo uma parte humana que a qualquer momento pode se sobrepor a outra, ele deve ter todos os

---

(38) No nosso trabalho de doutoramento a ser defendido na Sociologia da U.S.P., discutimos esta questão a partir de dados etnográficos de várias sociedades “bantas”.

(39) JUNG, C.G., op.cit.

(40) ADLER, A. “Le pouvoir et l’interdit. Aspects de la royauté chez les Moundang du Tchad”. IN: *Systèmes de signes*. Paris, Herman, 1978, p.219.

(41) JUNG, C.G., op.cit.

(42) JUNG, C.G., op.cit., p.16.

(43) KANTOROWICZ, E.H., op.cit., p.59.

A separação do jovem herdeiro ao trono, tão comum na mitologia, poderia ser interpretada como uma negação de que ele seja filho do rei, ou seja, que ele será rei apenas por ser herdeiro por sangue. Esta origem é sistematicamente negada pela sociedade que cria seus próprios mecanismos para a “construção” do herdeiro.

RIFIOTIS, Theophilos. Pourquoi le tuer? Uma revisão do regicídio em contexto africano. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 18-19 (1): 213-229, 1995/1996.

seus atos controlados, até a duração da sua vida<sup>44</sup>. Enquanto símbolo, o rei representa os ideais sociais e psíquicos em torno dos quais são socialmente moldadas as personalidades individuais. Assim, a psicologia junguiana nos coloca frente a problemas de grande interesse para o conhecimento antropológico, ou seja, o simbolismo real como uma projeção de um ideal superior, o qual deve ser vivido concretamente pelo rei. Este ideal deve ser constantemente atualizado, pela sucessão no trono, para que ele mantenha sempre a sua força.

---

(44) A duração da vida do rei está ligada à continuidade do próprio reino, que vive através da vida do soberano.