

O “SACRIFÍCIO” NA COMUNIDADE INTERNACIONAL. O caso de Timor Loro Sae*

por

Henrique Gomes de Araújo**

INTRODUÇÃO

No âmbito do direito internacional, há um debate acerca de se saber se existe uma única comunidade ou se, pelo contrário, há várias comunidades internacionais. E, para ambos os casos, levanta-se a questão prévia de determinação do sentido que faz falar de comunidade e não, mais prosaica e simplesmente, de sociedade internacional. Mas no caso de a resposta a ambas as questões ser afirmativa, quer isto dizer, no caso de se lograr tornar evidente a existência de uma comunidade internacional, então a questão pertinente que se levanta é a de saber por que processos sócio-jurídicos ela se constitui. Esta é a **problemática teórica** deste texto.

A problemática concreta em que aquela se materializa movimenta-se na determinação dos processos pelos quais Timor Loro Sae – na sua qualidade de sujeito de direito internacional –, interagiu com a comunidade internacional ao longo dos últimos 24 anos e, de modo mais claramente dramático, nos 15 dias subsequentes à realização do referendo de 30 de Agosto de 1999.

A mediatização do sacrifício colectivo aqui presente, poderá ter tido implicações no modo conjuntural como a comunidade internacional se moveu? E as mesmas questões prévias se levantam, ou seja: esses processos confirmam ou infirmam a existência de uma ou de várias comunidades internacionais? E à mesma luz, é realmente apropriado falar de comunidade ou antes será mais adequada a designação de sociedade internacional?

* Comunicação apresentada no 2º Congresso de Antropologia: *Práticas e Terrenos da Antropologia em Portugal* (Novembro, 1999).

** Antropólogo (IF/UP). gomesdearaujo@mail.eunet.pt

A confrontação entre estas duas problemáticas suscita a articulação do local (Timor Loro Sae) com o global (comunidade/sociedade internacional) na construção da hipótese de o sacrifício da comunidade maubere constituir uma garantia de uma “fruição pacífica de bens” (Poirier, 1068: 1580) pela sociedade internacional, da intensificação das trocas entre os seus agentes nacionais e regionais e da sobrevivência e renovação da comunicação internacional.

O objectivo deste texto é o de explicitar esta hipótese que o mesmo é dizer, os processos pelos quais a mediatização do sacrifício de uma nação em formação, sujeito de direito internacional, se repercute no reforço e reorientação da comunicação internacional.

1. A Formação de uma Nação

Como sabemos, a sociedade timorense é ainda, em alguns dos seus aspectos, uma sociedade tradicional: ausculte-se a consistência da religião e a fragilidade da economia na organização social; faça-se a etnografia das tecnologias de construção e de caça, etc. etc

Assim sumariamente contextualizado, o processo ritual e histórico verificado em Timor naquele período, parece configurar a existência entre os timorenses daquilo a que na terminologia antropológica chamamos de *sacrifício colectivo*.

Na verdade, que outro significado podem ter tido os milhares de mortos e deslocados, a vontade de afirmarem a sua liberdade e independência, a emergência e a afirmação da sua consciência nacional para além da violência do ocupante, a coragem demonstrada na ida maciça às urnas, apesar do coro das ameaças e, acima de tudo, a decisão de, nos dias subsequentes ao referendo, não responderem à violência com a violência?

É assim que este presente etnográfico permite a construção de um discurso sobre o sacrifício no povo maubere. Senão vejamos: em primeiro lugar, um povo que morre, vítima de violência do ocupante, oferece as suas vidas em dádiva: em segundo lugar, um povo que reza, convoca à comunicação entre o sagrado em que acredita e o profano em que vive, concentrando em si as energias necessárias ao oferecer-se em sacrifício; em terceiro lugar, um povo que recusa responder à violência com a violência, escolhe o sacrifício como garantia de que a este seu mal actual não sucederá um futuro mal maior aos seus filhos. A dor e o sofrimento que o sacrifício contém é assim e em última análise, a melhor garantia da reprodução social dos grupos implicados e da sobrevivência do povo como nação nascente.

Mas, simultaneamente, ela é uma sociedade já com traços de modernidade que parece ter entendido bem, embora com pesadíssimos custos, por exemplo,

o referendo como instrumento de auscultação da vontade individual e colectiva na formação do Estado-Nação. Outros aspectos significativos são a presença das ideologias na formação política dos seus quadros, a utilização dos armamentos sofisticados, a existência de escolas e hospitais, de meios de comunicação social, etc.

Assim, o projecto de constituição de Timor Loro Sae como país independente é o de um Estado moderno e de uma economia de mercado a que um enorme sacrifício está dando nascença no fim de um milénio e começo de outro. E tal como na história da tragédia grega, o coro foi tomando o aspecto de uma acção, dele se destacando primeiro um só actor com Théspis (séc. VI a.c.), mais tarde dois actores com Ésquilo, a que se veio juntar um terceiro ainda nas obras de Sófocles, também aqui os principais protagonistas políticos e religiosos timorenses foram emergindo aos poucos, luminosos, da sombra espessa dos grupos de pertença.

Com a moderna sociedade maubere, nasce assim, o indivíduo que, como Jano, é uma entidade dupla, na justa medida em que, por um lado, é suposto ser autónomo, mas em que, por outro lado e na realidade, não deixa de se comparar ao outro como seu rival.

Com ele fundam-se os **direitos pessoais** ou **humanos** e os correlativos **direitos reais** face ao Estado moderno, perante o qual todos os indivíduos são iguais. A lógica da arquitectura jurídico-política moderna não legitima assim uma restrição dos direitos de alguns em benefício de uma maioria, já que todos os indivíduos são iguais em direitos. Isto é dizer que a lógica jurídico-política moderna não legitima uma lógica sacrificial.

Em síntese: podemos dizer que o nascimento de uma nação moderna como Timor Loro Sae, neste fim de milénio, foi sendo gerado segundo uma lógica sacrificial, mas que a constituição e a estruturação do seu Estado, deverá encontrar legitimidade numa lógica não sacrificial.

2. O Sacrifício

Todos nós conhecemos o sacrifício tal como nos foi legado pela herança helénica: na verdade, a tragédia grega aparece-nos, na esteira do ditirambo, como um género, germinado nas vindimas, da imolação do *tragos* em honra de *Dionísos*, em torno de cujo altar os *hypokrités*, disfarçados de sátiros e mascarados, cada um com uma *prosopon*, cantam e dançam, dando assim origem ao que virá a ser o coro da tragédia.

Conhecemos também, na tradição cristã do Antigo Testamento, a prova a que Deus submete a fé de Abraão ao ditar-lhe o sacrifício do seu bem amado filho Isaac. No último instante, Deus impede o gesto da sua obediência, sendo em sua

substituição sacrificado um carneiro. E a voz do céu anuncia então que: “Através dos teus descendentes se hão-de sentir abençoados todos os povos do mundo, porque tu obedeceste à minha ordem (Genesis: 22)¹”.

Na história da Antropologia, o *Essai sur la Nature et les Fonctions du Sacrifice* (1899) de Henri Hubert e Marcel Mauss, constitui um marco na crítica ao evolucionismo de Robertson Smith e James Frazer na sua pretensão de fazer derivar historicamente o sacrifício do totemismo. Com base em dados semitas, hindus e greco-romanos, esta obra apresenta um “esquema sacrificial” vocacionado para poder ser aplicado a todos os sistemas religiosos², consistindo o seu problema maior em determinar quais os processos pelos quais se produz a comunicação entre o sagrado e o profano. Luc de Heusch na sua obra *Le Sacrifice dans des Religions Africaines*” (1986) critica este esquema universal na medida em que o considera eivado de etnocentrismo indo-europeu (1986: 17).

A segunda obra de referência é *Les formes Élémentaires de la Vie Religieuse*” (1912) em que o seu autor Émile Durkheim apresenta e discute a sua definição do sacrifício nas religiões primitivas: acto de comunhão e também, acto de dádiva (1912: 41, 490).

Nesta revisão teórica breve do sacrifício é também de referir a obra de René Girard *La Violence et le Sacré*” (1972) em que aquele parece como um ritual em que a externização da violência para fora do grupo e o correlativo apaziguamento daquela no interior deste, se faz à custa da dádiva de animais ou seres humanos, imolados como vítimas sacrificiais ou bodes expiatórios (Girard, 1972: 139). Luc de Heusch critica-a pelo facto de o autor, em nome da pretensão de construir uma teoria universal do sacrifício, abolir as diferenças antropológicas em detrimento de uma “concepção psicológica arbitrária da vida social” (1986: 35).

Do meu ponto de vista, a violência pode e deve ser definida no quadro conceptual das relações de reciprocidade (Araújo, 1998: 161) configurando um conceito operativamente útil ao campo das ciências sociais. Reconheço a dificuldade de tal definição: se por um lado, as ciências sociais exigem que ela seja produzida com o recurso à categoria de *actor*, referenciável à rede das interacções sociais em presença no ritual do sacrifício, como, por outro lado, entender a

¹ entre estas duas heranças – a de Dionísios e a de Cristo – não há uma oposição entre “modo ateu de viver e modo cristão ou crente, entre referência imanente e referência transcendente, entre um cá e um lá, ela designa duas relações religiosas à vida” (Valadier, 1979: 232) como geralmente se considera. E em que é que consiste esta oposição? “O que opõe (...) o sentido cristão do sentido trágico do sofrimento (...) é que o primeiro elimina por um baixo preço o sofrimento (um só homem, uma só fé, um valor infinito) enquanto que o segundo vê nisso o processo sempre reafirmado da sacralização da vida” (idem: 234).

² “Este procedimento [o sacrifício] consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano pela intermediação de uma vítima, isto é dizer, de uma coisa destruída no decurso da cerimónia” (Hubert e Mauss, 1968: 302).

comunicação entre o sagrado e o profano (de que falavam Hubert e Mauss) – produzida pela comunhão entre os seus participantes e a sacralização das suas vítimas (de que falava Durkheim) – sem ter que cognitivamente “sair fora” desse mesmo sistema de relações sociais, abrindo-se interdisciplinarmente à ontologia e, particularmente, à categoria de *ser* para poder compreender que nessas relações de reciprocidade no interior do ritual e graças à externização da violência, todos são “irmãos” porque todos se inter-reconhecem como essencialmente idênticos, embora acidentalmente distintos (na etnia, no género, na geração, na classe, na formação, etc)?

No quadro das limitações e dos pressupostos impostos por esta problemática epistemológica, e correndo os riscos de uma visão etnocêntrica, podemos dizer que o sacrifício, partindo da afirmação da diferença essencial entre o sagrado e o profano, acaba por anular tal diferença, isto é dizer, acaba por extinguir a violência no interior do grupo que a pratica. Doutro modo: partindo da incomunicação entre o sagrado e o profano, o sacrifício estabelece, paradoxalmente, a comunicação entre eles. Assim, o sacrifício contém a violência, em momentos diferentes e de formas diferentes: num primeiro momento, ele possui-a no seu interior (primeiro sentido do verbo *conter*), para de seguida, projectando-a para fora do grupo, impedir o retorno do seu desencadeamento no interior deste (segundo sentido do verbo *conter*).

Duplamente contida a violência, estão criadas as condições para a intensificação das trocas intra e inter-grupais e, assim, para a reprodução e sobrevivência do grupo reunido em torno do altar da vítima sacrificial. Esta constitui, deste modo, a *garantia* de “uma fruição pacífica de bens, em contrapartida do abandono duma fracção desses bens” (Poirier, 1968: 1580), porquanto podemos falar de uma economia do ritual do sacrifício: na verdade este traduz uma opção, uma preferência por um mal menor e actual, relativamente a um mal maior e futuro.

3. A Comunidade Internacional

Transpôr a problemática do sacrifício individual ou colectivo em comunidades tradicionais, restritas, para a moderna comunidade internacional, ela própria questionável na sua existência e sempre conjuntural na sua duração, constitui um procedimento analógico em si mesmo discutível.

A sociologia alemã distingue a *Gemeinschaft* (comunidade) da *Gesellschaft* (sociedade), na medida em que destes dois termos, o primeiro significa relações baseadas na troca afectiva entre parentes, vizinhos ou amigos, enquanto que o segundo se aplica às relações de troca material determinadas pelos interesses: conotação subjectiva a do primeiro; conotação objectiva a do segundo.

Na apresentação dilemática do sacrifício procurei sublinhar a primeira dimensão ao falar da dádiva e enfatizar a segunda ao dar visibilidade, já na parte final, à sua economia (Araújo, 1998: 153). Julgo assim que os dois conceitos, longe de serem de aplicação dijuntiva, traduzem a existência do sacrifício como realidade complexa, simultaneamente *simbólica e material*.

Se isto é assim, o que sugere a extrapolação analógica do discurso sacrificial sobre a comunidade local para a comunidade global? O que a suscita, a meu ver, é a constatação de que também ao nível das relações internacionais, o elemento conativo e subjectivo existe na vontade expressa pelos Estados de conviverem solidariamente, para além de conflitualidade que os separa. A provar isto mesmo estão as organizações internacionais que são na realidade corporizações inter-subjectivas de um conjunto de aspirações comuns, quais sejam: “a identidade geral das concepções morais, o sentimento geral de justiça, a aspiração geral à paz, a interdependência económica, a necessidade universalmente reconhecidas da luta contra o sub-desenvolvimento (Dinh, 1994: 37). É precisamente da tensão existente entre estas aspirações e a tendência dos Estados a afirmarem a sua soberania que nasce o direito internacional (*idem*) cujo ordenamento jurídico vai regular as relações entre os membros da comunidade, sujeitos que são de direito internacional³.

4. O Sacrifício na Comunidade Internacional

A 15 de Setembro deste ano, a resolução nº 1264 (1999) do Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU), tomada por unanimidade por todos os seus membros, determina a formação e a intervenção de uma força internacional em Timor Leste, com o fim de pôr cabo ao “holocausto” que se verifica naquele território. Substantivamente, tal resolução representa uma mudança na comunidade internacional caracterizada pela sua reorientação no sentido da aplicação do direito internacional e da renovação e reforço do papel da ONU. Não é verdade que face aos sacrifícios colectivos actuais, a modernidade de, longe de os legitimar – como mandava a tradição –, procura reorientá-los num sentido apaziguador, igualitário e libertador? Para trás fica a conjuntura anterior marcada pela intervenção internacional na Bósnia produzida à margem do poder decisório do Conselho de Segurança.

³ “a comunidade internacional é constituída pelo conjunto dos entes colectivos que se relacionam entre si por normas de direito internacional” (Lopes, 1998: 27).

A questão agora é a de saber se a mediatização do sacrifício colectivo do povo maubere determinou a nova conjuntura internacional acima referenciada e, no caso afirmativo, saber por que processos sócio-jurídicos tal se verificou.

Ora, quando um membro da comunidade – como a timorense, tomada agora na sua qualidade de membro da comunidade internacional – oferece em sacrifício colectivo a dádiva voluntária das suas vidas, convoca da comunidade internacional uma contra-dádiva que traz a contenção da violência, a paz e a independência ao seu seio e ao mesmo tempo, o reforço solidário da rede das relações sociais internacionais através da intensificação das trocas materiais e simbólicas no seu interior. Nesta conjuntura, todo este processo renova e reforça a comunidade internacional, que o mesmo é dizer, as suas organizações internacionais e nomeadamente a ONU, reconduzindo a sua acção à aplicação do direito internacional.

5. Conclusão

Em síntese, esta pretende ser não uma tese, mas antes uma hipótese de trabalho para a compreensão da mediatização do sacrifício no contexto da comunidade internacional. A ser assim, ficaria aberto caminho para a contribuição da antropologia para o esclarecimento dos processos sócio-jurídicos que percorrem a comunidade internacional.

Porto, 14 de Novembro de 1999.

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, HENRIQUE GOMES DE (1998) – *Ética, Economia e Educação. Ensaio sobre o Vinho do Porto*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- BÍBLIA SAGRADA (1993) – Lisboa: Difusora Bíblica.
- DINH, NGUYEN QUOC (1994) – *Droit International Public*, Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- DURKHEIM, ÉMILE (1912) (1985) – *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: PUF, 7ª ed.
- GIRARD, RENÉ (1972) – *La Violence et le Sacré*. Paris: Éditions Bernard Grasset.
- HUBERT, HENRI & MAUSS, MARCEL (1899) (1968) – *Essai sur la Nature et les Fonction du Sacrifice*, in Mauss, Marcel, *Oeuvres I*, Paris.
- LOPES, J. A.; AZEREDO (1988) – *Direito Internacional Público* (policopiado).
- POIRIER, JEAN (dir.) (1968) – *Ethnologie Générale*, Paris: Gallimard.
- VALADIER, PAUL (1979) – *Jesus-Christ ou Dionysos*, Paris: Desclée.