

# ANTROPOLOGIA E OS LIMITES DOS DIREITOS HUMANOS: O DILEMA MORAL DE TASHI\*

---

**Debora Diniz\*\***

Em nome da tradição, da cultura e da tortura. Estas foram as entidades a que Madre Lissa referiu-se para justificar seu papel como a mais famosa *tsunga* que já existiu. M<sup>a</sup> Lissa, como era conhecida entre o povo Olinka, era uma instituição viva, a memória feminina da tradição que deveria corporificar-se em cada mulher pela mutilação ritual.<sup>1</sup> Seu papel era não apenas iniciar as meninas e as adolescentes no segredo da leveza do andar arrastado das mulheres olinkas, mas principalmente manter viva a inscrição da tortura da crença. A cicatriz ritual era a lembrança da fidelidade ao grupo. As dores, seu juramento. O sangramento, a oferenda. Por isso, o crime de Tashi, ou quem sabe de Evelyn, foi a pior das infrações: assassinar M<sup>a</sup> Lissa, nas palavras das mulheres olinkas presentes ao julgamento, foi como aniquilar “...a Grande Mãe da raça...”.<sup>2</sup> Sem o saber, as mãos, os cacos de vidro e as ervas da *tsunga*, ausências acrescentadas à dissolução do grupo provocada pela guerra, a tradição feminina perdia parte importante de sua força. Com a morte da Grande Mãe, morria o espírito que unia estas mulheres.

Que as avós sejam a memória da tradição, esta não é uma característica exclusiva do povo Olinka. A particularidade dos

---

\* Parte das discussões contidas neste artigo foram originalmente discutidas em minha tese de doutoramento, *Da Impossibilidade do Trágico: conflitos morais e bioética*, Brasília. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, 1999.

\*\* Antropóloga, Diretora da Organização Não-Governamental Anis: Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero, Professora de Bioética da Universidade de Brasília. debdiniz@terra.com.br.

olinkas, assim como a de todos os povos que não fazem uso da escrita, é o fato de a lembrança dos velhos transformar-se na principal fonte das regras do grupo. Pelas lembranças recupera-se do passado o tempo mítico da origem do mundo, dos animais e dos seres; justificam-se as regras e os tabus, ordena-se o presente e controla-se o futuro. Mas, na ausência da escrita, e conseqüentemente dos documentos que os historiadores acreditam melhor representar o já feito e vivido, poucos são os sinais físicos que asseguram as memórias ancestrais. É assim que, para muitas culturas, o corpo transforma-se no maior documento vivo: ele é a contraprova de que a regra sempre existiu. Segundo Pierre Clastres, ao analisar o papel da tortura nas sociedades primitivas, “...isto é imediato, o corpo que a sociedade determina como o espaço propício a conter o sinal de um tempo, o traço de uma passagem, *o registro de um destino...*” – com grifos no original (1974, p. 154). Tempo, passagem e destino foram, portanto, as três entidades que conferiram sentido à crueldade da mutilação. A cicatriz de Tashi não foi a primeira, mas sim a seqüência de muitas que tiveram início em um tempo imemorial cujo sentido o corpo confirma.<sup>3</sup> Inúmeros são os rituais de iniciação, de passagem, preparações para as guerras e festividades, de sociedades primitivas ou não, que devem ser inscritos nos corpos.<sup>4</sup>

O corpo é, então, para os olinkas, o documento e a ressurreição do passado no presente. As cicatrizes na face, nos braços ou no abdome são algumas destas marcas. A mutilação genital é, seguramente, a mais importante inscrição da tradição feita no corpo das mulheres. Para Tashi, ter optado pela mutilação genital, mesmo que tardiamente, a fez sentir-se uma mulher Olinka, condição que lhe era negada até aquele momento: “...muito provavelmente para todos meus amigos que foram circuncidados, minha vagina não circuncidada era vista como uma monstruosidade. Elas riam de mim...” (WALTER, 1992, p. 121). E, mais importante que ficar livre do escárnio das mulheres e meninas Olinka, Tashi, quando interpelada por Raye, a psiquiatra que a acompanhava nos Estados Unidos, sugere a origem do desejo que a conduziu ao ritual, já em idade madura,

...para ser aceita como uma mulher real pelo povo Olinka e para romper com escárnio. Pois de outra forma eu era uma coisa. Ou pior que isso, por causa de minha amizade com a

família de Adam e por minha relação com ele, eu nunca seria alvo de confiança, sempre uma potencial traidora... (WALTER, 1992, p. 122).

Pois então, ser aceita como uma mulher, cumprir os papéis esperados de uma Olinka (casar-se, cuidar dos filhos ou carregar água), exigia de Tashi a cicatriz da tradição.

Essa obrigatoriedade da cicatriz como condição da feminidade Olinka fez com que, no período anterior à circuncisão, Tashi fosse uma espécie de simulacro de mulher, talvez uma estrangeira com o dom da proximidade, mas não uma autêntica mulher olinka. A idéia de que não se incorpora a regra moral simplesmente pelas faculdades do pensamento ou do olhar foi desenvolvida por Franz Kafka, no conto que inspirou os argumentos iniciais de Clastres sobre o papel da tortura, *Na Colônia Penal*: "...o senhor viu como não é fácil decifrar a escrita com os olhos; mas o nosso homem a decifra com seus ferimentos..." (KAFKA, 1992, p. 44). Kafka, ao contrário das torturas rituais analisadas por Clastres, referia-se às penalidades inscritas nos corpos de criminosos por meio de uma engenhosa estrutura de tortura conhecida como *máquina do mundo*.<sup>5</sup> A máquina, apesar da sofisticação descritiva do oficial responsável pela condução do espetáculo, era basicamente composta por três utensílios: uma cama, onde se amarrava o condenado; um rastelo responsável por reproduzir a mensagem do castigo no dorso do sentenciado e uns poucos aprestos de higiene e estética, tais como algodão para limpar o sangue:

...compreende o processo? O rastelo começa a escrever; quando o primeiro esboço de inscrição nas costas está pronto, a camada de algodão rola, fazendo o corpo virar de lado lentamente, a fim de dar mais espaço para o rastelo. Nesse ínterim as partes feridas pela escrita entram em contato com o algodão, o qual por ser um produto de tipo especial, estanca instantaneamente o sangramento para novo aprofundamento da escrita... (KAFKA, 1998, p. 43).

Ora, seguramente, os selvagens pintados, mutilados ou marcados de Clastres não eram os infratores da colônia penal de Kafka que tinham por fraqueza criminal a sonolência.<sup>6</sup> Por isso, indiferente ao fato de se a *máquina do mundo* inscreve os castigos no dorso dos condenados que toscanejam em serviço ou mutila

a genitália de mulheres púberes, o que importa é saber que, sem a cicatriz, a entrada de Tashi na sociedade olinka estaria definitivamente impedida assim como, sem a inscrição no dorso do condenado, a regra da colônia penal não seria compreendida.<sup>7</sup>

Foi, então, em nome deste desejo de ser uma *verdadeira* olinka, uma mulher olinka como todas as outras, que Tashi fugiu de sua aldeia e engajou-se no exército de libertação de seu povo. No entanto, alistar-se nos acampamentos não foi o suficiente para saciar seus sentimentos de fidelidade ao grupo, tampouco para comprovar sua semelhança às demais. Era preciso que Tashi fosse além da oferenda da vida à independência do país. A dignidade da morte somente viria pela inscrição olinka também no corpo morto. Por isso, Tashi procurou M<sup>a</sup> Lissa nos acampamentos. Segundo a narrativa de Adam, futuro companheiro de Tashi e filho do missionário que havia convertido sua mãe ao cristianismo, a razão da esposa haver procurado a *tsunga* poderia ser resumida pela ilusão de que a mutilação seria "...a única marca definitiva que ainda restava da tradição Olinka..." (WALKER, 1992, p. 64). Tashi estava certa de que a mutilação a uniria às mulheres guerreiras Olinka. Para ela, as mulheres mutiladas eram "...completamente mulher. Completamente africana. Completamente Olinka..." (1992, p. 64). Para o raciocínio crente de Tashi, assim como para o de todas as pessoas moralizadas, ser uma natureza completa é também ser moralmente plena. Ou seja, da busca por mulheres completas é que se atinge o patamar de uma olinka completa. O interessante é o fato de que este movimento feito por Tashi, de naturalização da moral, ou da agregação à definição moral do feminino à suposta natureza das fêmeas, é uma declinação característica e comum aos tratados morais de todos os tempos: transpõe-se a fronteira da moralidade para a natureza, fazendo com que a autoridade do costume substitua a imprecisão do discurso sobre o natural, para finalmente reconhecer para si o absolutismo de uma natureza que nunca existiu (ROSSET, 1995).

Mas para que Tashi fosse capaz de reconhecer a efemeridade moral da cicatriz ritual, isto é, para que desnaturalizasse a crença na moral da mutilação tal como havia feito sua mãe, era preciso que tivesse sofrido alguma desilusão trágica anterior à

sua iniciação.<sup>8</sup> Nafa, por exemplo, sofrera o horror trágico pela morte da filha, irmã mais velha de Tashi, por ocasião do ritual. O sangramento de Dura foi além do esperado, fazendo com que a menina morresse de uma hemorragia inesgotável, incidente em nada extraordinário no ritual faraônico.<sup>9</sup> O pavor pela morte sofrida da filha fez com que Nafa resguardasse Tashi da castração. Mas como a desilusão trágica tem que ser sofrida por cada indivíduo, de nada adiantou o exemplo da conversão religiosa da mãe, como tampouco a experiência do pavor vivida por ocasião da morte de Dura. Em certa medida, Tashi também experimenta o gosto da desilusão, sendo as interações psiquiátricas seqüenciais a maior prova do tormento trágico a que estava sendo submetida pelo confronto de moralidades. A transformação de Tashi em Evelyn, uma mulher olinka em uma afro-americana, foi mais forte que qualquer experiência momentânea do trágico. Assim como Sísifo se transforma na perenidade do seu castigo, conduzindo-o à morte, Evelyn não era apenas uma mulher moralmente livre, era amoralmente insana segundo suas palavras: "...mais do que ferida. Inquestionavelmente louca. Absolutamente livre..." (WALKER, 1992, p. 167).

Por um lado, a história de Tashi mostra como o horror trágico é a condição irrevogável para a mudança das crenças com *status* de verdade, ou seja, a experiência do horror trágico é o único meio reservado aos personagens moralizados para que experimentem o princípio do acaso e habilitem-se a modificar suas certezas. No entanto, por outro lado, a prova a que o personagem moralizado se submete por ocasião do horror trágico não é facilmente suportada. Deparar-se com a contingência de todas as crenças, inclusive aquelas que justificam o auto-aniquilamento, faz com que muitos não tolerem o princípio da ausência de sentido, optando por uma saída inesperada para os que apostam na metamorfose como saída pacífica para os conflitos morais: reforçar ainda mais o sentido. Ou seja, para muitos personagens moralizados, o desnudamento da ausência de sentido último para o real provoca um estremecimento moral tão severo que, ao invés de a experiência do horror trágico os conduzir à mudança esperada, ela pode vir a reforçar ainda mais a intransigência do conflito, produzindo o reforço da crença original. O horror trágico é a condição para o desvendamento da

ausência de sentido, mas não necessariamente para a metamorfose trágica.

A experiência do horror trágico tanto pode ser sublime e assim permitir a metamorfose do sujeito moralizado, quanto aniquilante, transformando-se em uma espécie de castigo. O mito de Sísifo é um desses exemplos em que o encanto do trágico subverteu-se em um tormento sem fim. Albert Camus inicia sua análise sobre Sísifo com as seguintes palavras:

...Os deuses haviam condenado Sísifo a rolar uma rocha do alto de uma montanha, sem cessar, de onde a pedra tombaria naturalmente. Eles pensaram que não haveria punição mais terrível que o trabalho *inútil* e *sem esperança*... (1942, p. 169). (sem grifos no original).

Ora, diferentemente da interpretação historicamente reconhecida para o mito, onde *inútil* e *sem esperança* antecipariam o trabalho humano mecanizado e supérfluo da revolução industrial, Sísifo pode também ser entendido como o personagem que experimentou o horror trágico mais duradouramente.<sup>10</sup> *Inútil* e *sem esperança*, em uma perspectiva trágica de análise do real, significam o reconhecimento da ausência de sentido inerente ao castigo. São sentimentos comuns aos personagens moralizados quando confrontados com a crueldade da tragédia. Os deuses, ao repreenderem Sísifo por ter acorrentado a morte, impediram que o herói se reconfortasse nas ilusões morais, obrigando-o a desenvolver uma tarefa que, por condição, impedia qualquer possibilidade de sentido.<sup>11</sup> Pois cada esforço de elevação da pedra, assim como a espera de sua descida, provocava em Sísifo a angústia aniquilante do limbo trágico.

O fato é que Sísifo transforma-se no próprio objeto do castigo:

...um rosto que se aflige tão perto das pedras e ele mesmo pedra! Eu vejo este homem descer outra vez com um passo pesado mas igual em direção ao tormento cujo fim ele não conhecerá. Esta hora que é como uma respiração e que volta tão certa quanto a infelicidade, esta hora é da consciência. A cada um destes instantes, onde ela deixa os pináculos e se enfia pouco a pouco no covil das feras dos deuses, ele é superior ao seu destino. *Ele é mais forte que seu rochedo*... (1942, p. 163). (sem grifos no original).

Ser mais forte que a pedra significa que Sísifo é mais vigoroso que as ilusões que poderiam justificar-lhe o castigo. Ser mais forte que a força da opressão é ser superior à moralidade. O pensamento do pavor a que está submetido é, então, mais forte que o pensamento moral, que busca iludi-lo de que é possível a felicidade no castigo. A angústia de Sísifo pelo castigo sem fim é a dor pela aproximação do trágico, é a experiência do horror trágico. A pedra de Sísifo corresponde à morte de Dura vivenciada por Nafa. Pedras e sangramentos assumem o mesmo papel estimulante do trágico: destroçam a tranqüilidade das ilusões assentadas.

Mas se o mito de Sísifo pode ser, em alguma medida, considerado trágico, tal como deseja Camus, é porque “...seu herói é consciente...”.<sup>12</sup> A consciência de que fala o autor, ou a reflexão nas palavras dos iluministas, são substitutos morais que encobrem a verdadeira essência do trágico: o horror. Ou seja, não é pelo pensamento reflexivo ou por uma decisão deliberada de ultrapassar a fronteira da inconsciência à consciência que a metamorfose trágica se processa. Para que a desilusão provoque a angústia necessária à experiência do trágico é preciso que Sísifo não tenha esperanças quanto à liberdade, é preciso que ele projete o seu futuro ainda rolando pedras, pois “...onde estaria de fato sua aflição, se a cada passo a esperança de conseguir o sustentava?...” (1942, p. 163). A tortura a que se refere Camus é a mesma aflição a que foi submetido Édipo por ocasião do descortinamento dos crimes de parricídio e incesto que havia cometido, pois é da natureza da verdade perder sua força quando é reconhecida como ilusão. Por isso, Édipo, Tashi ou Sísifo atestam a incontornabilidade do trágico: “...o trágico está em toda parte onde existe assistência, está então sempre e por toda parte: ele se define pela quotidianidade não pela exceção e as catástrofes...” (ROSSET, 1993, p.58). O consolo final que Camus reserva para Sísifo, após ter atestado a perenidade da crueldade, é que apesar de a experiência trágica ter ensinado-lhe a crer somente no rochedo, ainda assim, “...é preciso imaginar Sísifo feliz...” (CAMUS, 1942, p. 162).<sup>13</sup>

Sendo assim, a história da cicatriz de Tashi, a passagem da anomalia à ferida e desta à loucura, fez com que ela condensasse em si as principais qualidades morais que caracterizam o en-

contro entre moralidades e culturas: a amoralidade dos personagens livres e loucos; a moralidade dos que não suportam a liberdade e a tragédia, e a imoralidade dos que admiram a tragédia, mas vivem aprisionados por crenças morais. Tashi inicia sua vida com o peso do estigma da não-mutilação. A herança imoral que herdou de sua mãe provocava um júbilo amedrontado nas outras meninas: "...havia umas poucas garotas que não tinham sido circuncidadas. As outras garotas passavam por nós zombando, como se nós fossemos demônios. Riam de nós..." (WALKER, 1992, p. 122). Talvez a conversão moral e religiosa de Catherine (Nafa) não deva ser considerada o melhor exemplo de desilusão aos olhos ocidentais, uma vez que a personagem abandona uma certeza por outra tão poderosa quanto. No entanto, quando inserida no contexto da cultura olinka, a metamorfose de Catherine é profundamente simbólica. A decisão por preservar a filha da ferida traria sérias conseqüências para o futuro moral e social de Tashi. Este movimento de negação moral, o abandono da segurança do absolutamente certo, determinado pela tradição, fez com que Catherine reordenasse seu vínculo com a moralidade feminina olinka. A integridade genital de Tashi somente foi possível pela desilusão prévia da mãe. Assim como Tashi não era uma criança olinka qualquer, também sua mãe não era mais a mesma mulher que um dia pretendeu mutilar Dura.

O interessante do desenrolar do drama existencial de Tashi, tal como narrado por Walker, é o fato de que a conversão religiosa e moral da mãe não foi suficiente para que a filha tomasse para si as mesmas qualidades do espírito desiludido de Catherine em relação à moral sexual olinka. Intencionalmente, a narrativa apresenta uma lacuna descritiva quanto à infância da menina não-mutilada. Desse período, as experiências afetivas de Tashi somente são conhecidas muito brevemente por ocasião de suas entrevistas com a psiquiatra. Ainda assim, há uma razoável economia narrativa com relação às expectativas femininas da personagem ainda na infância. É somente das angústias de Tashi, mulher madura, que o leitor toma conhecimento. A idéia de que sua feminidade estaria sendo desmantelada pela não-mutilação assim como seu sentimento de perda da identidade olinka foram as duas principais razões que a forçaram a reconsiderar a decisão de sua mãe. Tashi clama pelo selo de

sua identidade, pela cicatriz ritual, a ferida que não permite a dúvida, pois o desejo pela inscrição definitiva no corpo, assim como no espírito, é a marca registrada dos indivíduos moralizados.

Com a iniciação ritual, Tashi procurou abandonar definitivamente o tempo em que viveu a imoralidade que sua mãe a condenou a viver, um ser solitário entre os seus pares. Sua prova de conversão definitiva à moralidade olinka, a cicatriz ritual, deveria torná-la imune à pilhéria bem como à desconfiança de seus pares. Pela fé que depositou na tradição, Tashi retornou ao estado de normalidade previsto para as mulheres. A anomalia do excesso de seu corpo seria definitivamente esquecida. A cicatriz tornou-se, então, o principal argumento moral de Tashi: a dor da moralidade fazia parte de seu corpo assim como de todas as outras mulheres olinkas. É assim que Tashi abandona *voluntariamente* o relativo espaço recreativo conquistado por sua mãe e converte-se em uma mulher olinka normal. Tashi reconhece não apenas a força impiedosa da moralidade, mas também admite sua fraqueza em enfrentá-la.

No entanto, diferente dos crentes ordinários, os mundanos de cada comunidade moral, Tashi não foi capaz de reconfortar-se plenamente submetendo-se à crença. Ao casar-se com Adam, filho de missionários protestantes e ele próprio um afro-americano, mantinha-se em um limbo moral e cultural. Sua vida como estrangeira nos Estados Unidos, desgarrada do rebanho Olinka, a fazia duvidar do imperativo ritual. E o caminho da dúvida – um movimento típico do absurdo, mas realizado, entre os personagens moralizados, por aqueles que buscam a imoralidade – a fez reconhecer a contingência da ilusão ritual. Foi assim que Tashi desvelou o verdadeiro sentido da mutilação: de crença na natureza das mulheres transformou-se em uma espécie de tortura isenta de sentido: “...ele está dizendo que sou uma mulher torturada. Alguém cuja vida foi destruída pela proximidade do ritual sob meu corpo que não estava apto a compreender...” (WALKER, 1992, p. 162). Ora, o desnudamento do real tal como experimentado por Tashi, a constatação definitiva do caráter ficcional, quase supérfluo, de toda identidade, é definitivamente insuportável para qualquer personagem moralizado. O apego às ilusões é a condição de vida para qualquer um de-

les, não apenas para as mulheres olinkas; muito embora essa submissão moral não signifique que os personagens moralizados estejam fadados a um imobilismo moral. Ao contrário, a desilusão moral é um artifício do espírito e do pensamento trágico, acessível a todos os personagens moralizados, assim como fez Catherine distanciando-se da moral feminina olinka para resguardar Tashi da iniciação ritual. O espaço da imoralidade está aberto a todos as pessoas, mas o processo de desengano moral será sempre angustiante.

A diferença entre a angústia de Catherine e a de Tashi está na intensidade do horror trágico vivido por cada uma delas. Nafa experimenta o sabor da tragédia, a ausência de sentido para a crença, na sangradura de sua filha durante o ritual. A morte de Dura e a impossibilidade de encontrar culpados para a perda fizeram com que a conversão ao cristianismo demarcasse a transformação de Nafa em Catherine. Pela experiência do pavor trágico, o enfrentamento com a crueldade do real, Nafa foi capaz de revigorar-se pela morte da filha e reerguer-se. Mas o fato é que a intensidade da desilusão foi na medida do suportável, a tal ponto que Nafa foi capaz de assumir para si o espírito da recriação. A crise moral de Nafa foi dela com ela mesma, dela com a exterioridade da moral, dela com o sangramento da filha, dela com a própria ferida. Nafa, ao contrário de Tashi, não se sentiu humilhada. Sentiu a angústia da perda da filha e do sentido. Foi assim que a metamorfose da mãe foi resultado do único arbítrio que resta aos personagens moralizados: a recriação.

Diferente foi o horror trágico de Tashi, que foi não somente humilhada em suas crenças, mas submetida a experiências vexatórias em nome de suas cicatrizes morais:

...não importa quão doente eu estive durante minha gravidez, cuidei de mim mesma. Eu não podia suportar aquelas eficientes enfermeiras estadunidenses olhando para mim como se eu fosse uma criatura impossível de ser imaginada. *Afinal, eu era uma criatura...* (WALKER, 1992, p. 60) (sem grifos no original).

O desejo de Tashi de recuperar a honra olinka pela cicatriz converteu-se no vexame pelo corpo recém-parido. O imobilismo físico a que estava submetida pela cirurgia do parto reforçou o

imobilismo argumentativo em que se encontrava. Foi assim que a imoralidade do excesso transformou-se na imoralidade da falta. No país de adoção, a normalidade olinka fez dela uma criatura inesperada, com uma sexualidade também não prevista. E foi nesse movimento insano de julgamento valorativo que Tashi executou o último e derradeiro ato reservado aos personagens moralizados, incapazes de lidar com a contingência da crença, mas confrontados com a tolerância absoluta do não-sentido: a loucura.

Assim como sugere o dito comum, *não é louco quem quer*, Tashi não enlouqueceu por uma deliberação que a conduz a distanciar-se de todas as ilusões. A razão da sua loucura foi simplesmente o fato de que a experiência do horror trágico foi superior ao limite do suportável. Tashi foi humilhada em suas ilusões. Vulgarizaram sua cicatriz a ponto de ela própria passar a encará-la também como uma mera ferida ritual. A segurança da moral converteu-se em uma tortura sem sentido. E é neste momento de perdição que Tashi compreende a morte de Dura. O último diálogo que teve com M'Lissa, na verdade a derradeira tortura da *tsunga* antes de ser assassinada, foi o reforço da insanidade de Tashi:

...Pare, eu dizia...Eu não posso suportar escutar isso...Mas ela dizia, Não, Eu não irei parar. Você está louca, mas não suficientemente louca.. Você acha que sua mãe lhe contou como Dura morreu? Ela lhe disse? Ela era uma dentre centenas de garotas que um mísero corte as faz sangrar como uma vaca... (WALKER, 1992, p. 258-259).

Pela humilhação sofrida, Tashi passou a sentir vergonha de suas crenças olinkas. Considerava bárbaras e violentas as crenças que haviam assassinado sua irmã e mutilado suas ilusões.<sup>14</sup>

O interessante é que Tashi não se contenta com esta depressão moral, superando o estado de humilhação em que se encontra. Ela sai à procura da liberdade amorral dos insanos, dos únicos personagens verdadeiramente livres e tolerantes. Com a loucura, Tashi, escolhe o ícone da tradição olinka para o sacrifício do abandono moral: M'Lissa. Matar Madre Lissa seria o mesmo que aniquilar a mão invisível da moral que um dia a mutilou. Castrar a vida da *tsunga* seria a castração definitiva daquela que lhe castrou o espírito da ilusão. Madre Lissa não castrou

apenas a genitália de Tashi: pelo ritual, pela humilhação que lhe desvelou a ausência de sentido, Tashi ascendeu à ordem dos absurdos, uma ordem suprema reservada àqueles indiferentes à autoridade do costume. Por isso, durante seu julgamento no tribunal, Tashi repete *ser inquestionavelmente louca, estranhamente livre*. A liberdade dos absurdos agora lhe pertencia.

Desta forma, os sentimentos de apreço e desprezo pela ilusão moral são constitutivos de qualquer código e não fazem parte apenas da trajetória cultural da *tsunga*, onde amor e ódio definem sua biografia (“...era esperado para uma conhecida *tsunga* ser morta por alguém que havia circuncidado...”)(WALKER, 1992, p. 278). Estes dois sentimentos antagônicos estão, em diferentes intensidades, presentes em todos os personagens moralizados. Foi o apreço de Tashi pela cultura olinka bem como sua submissão à estética corporal da mutilação que a fez procurar M’Lissa em uma fase de sua vida em que não era mais esperada a submissão ritual. Por outro lado, foi o desprezo pela tortura, o exagero da morte que fez Nafa resguardar a filha do ritual. E, finalmente, foi o despreço insano de Tashi, a loucura da perdição, o que lhe deu força para assassinar M’Lissa e livrar-se de todos os referenciais morais. Ou seja, somente quando o desprezo, a indiferença amoral atinge o limiar do absurdo, isto é, a tolerabilidade radical, é que o personagem encontra-se livre. Mas neste momento sublime da liberdade, ele está também morto. A morte de Tashi não foi apenas simbólica. O tribunal que a julgou, considerou-a culpada e decretou a pena máxima para a assassina da tradição. Se não fosse morta, o suicídio seria a única opção digna que lhe restaria. Assim como todo o personagem livre, Tashi deveria ser encarcerada, silenciada e distanciada da moralidade que não prevê atos insanos como a destruição da memória, a vulgarização da ferida, a dúvida.

## A TRAMA MORAL E A ANTROPOLOGIA

A história de Tashi condensa o conflito moral dos antropólogos e de todos os que se confrontam com as crenças morais. Tashi representou com presteza os três grupos de personagens que, no meu entender, incorporam e vivenciam os dilemas morais da humanidade. A certeza, a dúvida e a loucura são as qualidades fundamentais destes personagens, incorporadas em Tashi pela falta, pelo excesso e pela morte. Na ausência de Tashi e das torturas genitais e espirituais a que foi submetida, Antígona, Zaratustra e Abraão poderiam representá-la em um mundo ficcional que se mistura ao real. Tashi é apenas uma proposta de realidade. Uma zombaria infeliz, porém possível de concretizar-se. Os dilemas vividos por Tashi podem, com certa facilidade, ser substituídos por tantos outros que também sugerem a força opressiva dos tratados morais a que a humanidade está subjugada. A opção pela ficção em detrimento dos personagens *reais*, os tradicionais nativos de carne e sangue de que falava Bronislaw Malinowski, se justifica mais por um prazer estético que propriamente por qualidades da primeira que não estejam presentes no mundo cotidiano (MALINOWSKY, 1978, p. 27). A crueldade do real, a tortura moral, a ausência de sentido nas ilusões, infelizmente, não são características exclusivas da ficção. Afora este gozo ficcional, acredito ainda, tal como sugere Richard Rorty, nas propriedades antecipatórias da ficção: “...romances e etnografias *as quais sensibilizam as pessoas para a dor* daqueles que não falam a nossa língua deveria cumprir a função do que uma suposta natureza humana comum faria...” (sem grifos no original) (RORTY, 1989, p. 94).

Por outro lado, além das qualidades estéticas e sensíveis da ficção sugeridas por Rorty, o uso de personagens fantasmagóricos em detrimento dos de carne e sangue permite um certo distanciamento cínico, porém saudável, da infelicidade, um ingrediente ativo dos conflitos morais. Seguramente, é mais confortável lidar com a crueldade do real quando referido a personagens que não sangraram como Dura ou que não foram condenados ao muro de fuzilamento como Tashi. Enfrentar a *dor moral* como um princípio humano de ordem filosófica,

ficcionalmente representada, pressupõe uma certa flexibilidade desrespeitosa no trato do sofrimento, impossível de ser executada pelo estilo antropológico de aproximação da alteridade. O envolvimento afetivo imposto pelo trabalho de campo fez com que, tradicionalmente, os antropólogos se distanciassem de qualquer forma de crítica moral da cultura observada. Reproduzir o discurso de uma determinada sociedade confundiu-se com o *ethos* antropológico de *falar como* os nativos, tal como neste trecho dos antropólogos Sandra Lane e Robert Rubinstein, ao assegurarem a legitimidade da mutilação ritual:

... A circuncisão feminina, entretanto, não é um organismo a ser exterminado por antibióticos, devendo ser prevenido por imunização...A linguagem extrema usada pelos autores ocidentais para descrever a circuncisão feminina é percebida pelos povos árabes e africanos como um processo contínuo de desmerecimento dos povos africanos e de suas culturas. Para colocar o problema de forma muito simples, se nós cuidarmos da genitália das mulheres dessas culturas, nós necessitamos também cuidar de seus sentimentos... (LANE, RUBINSTEIN, 1996, p. 38).

Ou seja, assim como as mulheres mutiladas justificam a mutilação em termos culturais, para si e para os outros, em geral os antropólogos também perfazem o mesmo movimento culturalmente autojustificativo, seja em relação às mulheres mutiladas, às cabeças decepadas dos longotes ou à forma mais radical de assombro humano, o canibalismo, por não reconhecerem outra instância capaz de legitimar as crenças senão as próprias crenças.

Uma etnografia da angústia, além de contemplar a lógica inerente a cada sistema simbólico, deveria também levantar a questão fundamental sobre quais são os discursos e práticas que justificam e perpetuam o sofrimento.<sup>15</sup> E, talvez, mais importante do que isto, devesse perguntar quem se constitui, numa determinada sociedade, como o alvo preferencial da dor moral. Mas a nostalgia imperialista, parafraseando Renato Rosaldo, dificulta qualquer forma de descrição etnográfica que seja crítica dos padrões culturais aos quais o antropólogo encontra-se vinculado pela pesquisa de campo (1993). Certamente não foi por acaso que os etnógrafos assumiram este estilo crítico moralmente distante de seus objetos de estudo e sequer podemos

desconsiderar suas razões. A responsabilidade moral daqueles que Rorty chamara *agentes do amor* (provavelmente zombando de Clifford Geertz, em um debate entre os dois sobre o relativismo), certamente não é pequena, por isso sua aversão valorativa (RORTY, 1997, p. 207). Isso, no entanto, não justifica a distância que se estabeleceu entre os diferentes discursos acadêmicos relacionados à moralidade. Por um lado, antropólogos, etnógrafos e romancistas preocupados em ampliar nosso horizonte do possível e, por outro, filósofos empenhados em desconsiderar o possível etnográfico pela eleição de universais éticos. Tristemente, em nome de um apelo essencialista agradável aos olhos moralizados da humanidade, esta mentira filosófica vem sendo soberana.

O silêncio moral dos antropólogos se justifica, por um lado, pela aversão à retórica ainda vigente do imperialismo, e, por outro, pela descrença antropológica depositada na nova forma de imperialismo humanitário surgida no pós-guerra: a cultura dos direitos humanos.<sup>16</sup> Certamente a desconfiança dos antropólogos face à Declaração Universal dos Direitos Humanos não se mantêm com a mesma intensidade de 1947, quando a diretoria executiva da *American Anthropological Association* (AAA) escreveu:

Isto não irá convencer os indonésios, os africanos, os indianos, os chineses, se repousar no mesmo plano que outros documentos de um período anterior. Os direitos do Homem do século vinte não podem estar circunscritos aos padrões de uma única cultura ou ser ditado pelas aspirações de uma única pessoa. Tais documentos estão fadados à frustração e ao não cumprimento por uma grande quantidade de pessoas... (RENTELN, 1988, p. 67).

E, por fim, asseverando uma das maiores certezas nas quais os antropólogos são socializados, o repúdio da AAA anuncia o princípio: "...o homem é livre somente quando ele vive de acordo com o que sua sociedade compreende por liberdade..." (RENTELN, 1988, p. 67). Esta crença de que a liberdade de cada indivíduo somente poderia ser medida pelo valor moral destinado a ela por cada cultura foi um tiro duplo anunciado pelos antropólogos da AAA.

O primeiro pontuava a importância do respeito à autonomia de cada sistema sociocultural, indicando uma clara resistência dos antropólogos a qualquer novo discurso de imperialismo ético ou de revigoramento de uma perspectiva naturalista para a humanidade. Vistos como conservadores, os antropólogos que se posicionaram contrariamente à Carta justificavam-se pelo pressuposto, do qual também compartilho, de que não é possível a eleição de um tribunal além-das-moralidades que julgue as diferenças culturais e, portanto, morais, sem o apoio em alguma ilusão específica.<sup>17</sup> Qualquer proposta de ressurgimento do *tribunal filosófico do olho de deus*, nas palavras de Hilary Putnam, estaria fadado ao fracasso, uma vez que não há esse metavocabulário capaz de julgar todos os vocabulários da humanidade (PUTNAM, 1997). O repúdio dos antropólogos estadunidenses à Declaração dos Direitos Humanos pode ser resumido na dificuldade de livrar-se do etnocentrismo expressada por Rorty anos depois:

...não haverá tal atividade de escrutinar valores concorrentes a fim de verificar quais são os códigos morais a serem privilegiados. Não há meios de se localizar para além das línguas, das culturas, das instituições e práticas que se tenha adotado, bem como vê-las par a par com todas as outras... (1989, p. 50).

Assim, o primeiro alvo do pronunciamento da AAA foi claramente a tradição imperialista e intolerante do ocidente.

Por outro lado, no cerne da crítica imperialista, estava também a outra faceta que, durante muito tempo, manteve-se silenciada na antropologia, especialmente a de inspiração estadunidense: a associação imediata do relativismo à tolerância. O relativismo cultural como um método de apreensão comparativa da realidade, isto é, como um instrumento metodológico de abordagem do real sensível às diferenças culturais da humanidade, é um lado da questão. Outro, bem diferente, é a defesa, como fez Ruth Benedict, ao final de *Patterns of Culture*, de “...igualmente válidos padrões de vida...” (BENEDICT, 1934, p. 278). Confundir relativismo cultural com tolerância radical foi um lapso disciplinar dos antropólogos, valendo-lhes por isso títulos pouco nobres para o pensamento racionalista dominante, tais como subjetivistas, niilistas, incoerentes, maquiavélicos,

idiotas éticos etc.<sup>18</sup> Seguramente os antropólogos não eram inocentes quanto a este deslize conceitual, da passagem do relativismo à tolerância, mas o fato é que a oposição ao imperialismo cultural era mais forte que quaisquer outras considerações. E para suportá-lo era preciso a eleição de outro valor moral tão impactante quanto a proposta de universalismo ético. Foi assim que a tolerância, herdeira do liberalismo anglo-saxão, ganhou força na antropologia.

A máxima tolerante de Benedict tornou-se, portanto, a saída para a preservação da diversidade moral. E, ao contrário do que contra-argumentou Geertz, no famoso repúdio ao movimento anti-relativista, “...o medo de que nossa ênfase na diferença, na diversidade, na descontinuidade, incomensurabilidade, na unicidade, entre outros...poderia ao final nos conduzir a afirmar pouco mais do que as coisas em outros lugares são diferentes...” (1989, p. 19), o trabalho dos antropólogos restringiu-se sim à provocação moral da humanidade pela exibição contínua do possível etnográfico. Poucos são os etnógrafos, como por exemplo Hanny Lightfoot-Klein, engajados em movimentos sociais de direitos humanos e oponentes de alguma crença moral das sociedades de onde tenham feito trabalho de campo.<sup>19</sup> E uma quantidade menor ainda de antropólogos ofereceria seu conhecimento etnográfico como base para intervenção moral em sociedades moralmente distantes da sua de origem.<sup>20</sup> Regra geral, os antropólogos direcionaram seus esforços para a demonstração da diversidade, para a compreensão do impossível, e, nesse processo, assumiram a bandeira da tolerância como o melhor argumento disponível para a coexistência na diferença. Isso não significa, no entanto, que esta tenha sido uma tarefa insignificante, pois, como o próprio Geertz sugeriu, o desequilíbrio das certezas deve-se basicamente ao sucesso dos antropólogos de provocar as mentiras tranquilizadoras dos filósofos do além.

Mas a inquietação causada pelos impossíveis morais trazidos à tona pelos etnógrafos não vem sendo facilmente digerida. Rorty, em uma réplica apaixonada a Geertz, resume o temor relativista em um argumento que, por sua importância, transcrevo parcialmente aqui:

...esta estupefação nos torna suscetíveis à idéia de que a cultura da democracia liberal ocidental seja algo comparável aos vândalos ou aos...Se nós continuarmos neste caminho de pensamento, nós nos tornaremos o que se costuma chamar liberais “leves”. Nós começaremos a perder nossa capacidade de indignação moral, sem qualquer capacidade de sentir desprezo. Nosso senso de auto-estima irá se dissolver. Nós não seremos capazes de sentir orgulho por sermos liberais burgueses, de fazer parte de uma longa tradição...Nós nos tornaremos tão abertos que nosso cérebros irão falir... (RORTY, 1997, p. 203).

Ora, antes que os miolos de Rorty ou de qualquer outro liberal estadunidense estourem, é preciso entender que Geertz jamais propôs tanto o princípio feyerabendiano do *tudo vale* quanto as formas de intervencionismo ético, mesmo que brandos, tais como direitos humanos, “tolerância desesperada do cosmopolitanismo da Unesco” etc (1997, p. 203). Estes foram julgamentos de valor feitos por teóricos estupefatos diante da diversidade moral da humanidade e humilhados em suas certezas da superioridade do ocidente. No caso de Rorty, por exemplo, foram teóricos indignados com a ousadia da cultura dos vândalos sendo comparada ao liberalismo democrático. Ou seja, o nó da questão não está na antropologia e nos antropólogos ou mesmo em seus posicionamentos morais tolerantes ou não à diversidade, mas na maneira com a qual a humanidade irá conviver com os dados de pesquisa coletados pelos etnógrafos.

## **A CULTURA DOS DIREITOS HUMANOS, A ANTROPOLOGIA E OS CONFLITOS MORAIS**

Esse debate entre a diversidade e os limites da tolerância não ficou restrito à antropologia estadunidense dos anos 1960 e 1970. Estas duas décadas marcaram uma intensificação dos discursos sociais que procuravam conviver com as críticas desencadeadas pelo confronto de moralidades. O papel das etnografias, especialmente daquelas que

descortinavam um mundo exótico e distante, com crenças morais tidas por imorais, foi de fundamental importância para o fortalecimento do discurso da diversidade moral da humanidade.<sup>21</sup> Na esteira das etnografias – especialmente as relacionadas à temática das relações de gênero, pelo poder de crítica antinaturalista que continham – estavam os movimentos sociais organizados de tal forma que assumiram como espírito de luta uma oposição a qualquer forma de absolutismo moral. E, acrescido a isto, o espírito humanitário do pós-guerra ganhou força com a assinatura de tratados e compromissos ético-legais entre os países de hegemonia política e social. Foi assim que teve início a era do imperialismo humanitário no ocidente, aonde a cultura dos direitos humanos vem sendo seu representante mais exemplar (RABOSSO, 1990). Esta nova forma de humanismo propõe a defesa dos direitos individuais, com a garantia de proteção cultural e moral a certos grupos mais vulneráveis. Com mais força que todos os discursos naturalistas que o antecederam, a cultura dos direitos humanos espalhou-se pelo mundo, sendo, ainda hoje, uma referência obrigatória para quase todos os Estados-Nação e entidades superiores que os regulamentam.

Mas o paradoxo imposto pela cultura dos direitos humanos, é constatação de que não há possibilidade de desenlace para os conflitos morais que honre os interesses da forma como foram inicialmente confrontados pelas partes discordantes. A condição de todo e qualquer desfecho para a discórdia moral implica no constrangimento de uma das partes interessadas na questão ou mesmo, em casos mais extremos, na ofensa de ambas as partes. O fato é que o desfecho da desavença sempre implicará no aniquilamento físico ou moral de pelo menos uma das partes. No entanto, apesar de a possibilidade de (auto) aniquilamento ser parte constitutiva da insensatez do conflito moral, é possível ainda traçar pelo menos duas outras maneiras de abandono das verdades morais sem o aniquilamento físico: a metamorfose voluntária e a docilidade.

A metamorfose voluntária pode ser provocada por uma mudança nas crenças com *status* de verdade, isto é, a desilusão. Esta metamorfose pode ocorrer das seguintes formas: a) pela persuasão ou pelo convencimento no confronto de posições morais distintas e no esperado diálogo das diferenças, idéias

caras ao projeto ético de Habermas, por exemplo; b) por redefinições privadas, um projeto nietzschiano, tal como a ocorrida com Zaratustra: “...Noutro tempo, também Zaratustra projetou a sua ilusão para além do homem, como todos os transmundanos...” (1990, p. 47); c) ou ainda desafiada por uma série de fatos dramáticos, provocados pela experiência do horror trágico, como por exemplo ocorreu com Nafa ao se deparar com a morte de Dura

Por outro lado, a docilidade à regra pode ser física ou moral. No caso da peça de Sófocles, por exemplo, a cena em que Ismene, irmã de Antígona, se recusa a acompanhá-la ao funeral do irmão morto, sua renúncia justifica-se tanto pelo temor às promessas de castigo físico anunciadas pelo rei contra o transgressor do edito (o juramento de pena de morte), mas também por subjuar-se às opiniões do rei Creonte ao reconhecer nele valimento moral acima de suas crenças particulares. Vale acompanhar o trecho em que Ismene contra-argumenta com Antígona o porquê de sua resignação frente o edito:

...Agora que restamos eu e tu, sozinhas, pensa na morte ainda pior que nos aguarda se contra a lei desacatarmos a vontade do rei e a sua força. E não nos esqueçamos de que somos mulheres e, por conseguinte, não poderemos enfrentar, só nós, os homens. Enfim, somos mandadas por mais poderosos e *só nos resta obedecer a essas ordens e até a outras ainda mais desoladoras...* (sem destaque no original) SÓFOCLES, 1990, p. 199).

A conjugação do abandono familiar, no qual as duas irmãs se encontravam após a morte de Édipo, aos poderes do rei e ao fato de serem mulheres fez com Ismene ponderasse sua fraqueza diante da vontade de Creonte. A docilidade moral de Ismene foi resultado de um cálculo de forças onde ela se reconhece como a parte mais fraca da relação social, cabendo-lhe como único mecanismo de sobrevivência física o estado de silêncio.

Não somente inexistem instrumentos para solucionar o conflito moral de uma maneira que venha a contemplar plenamente os interesses discordantes, como também não há maneira de se evitar o conflito. A discórdia moral é constitutiva da vida humana organizada em sociedades. Mas, ao contrário do que se poderia esperar do pensamento filosófico tradicional, a ca-

racterística do pensamento humanista moderno é exatamente encobrir esta condição da vida moral da humanidade pela proposição de projetos de ação que sugerem saídas filosóficas que ignoram a diferença. Ora, onde houver seres humanos socializados haverá conflito moral. E o que constitui a tragédia moral da humanidade é não apenas a afirmação do caráter inaccessível da solução, mas a constatação do caráter impensável da noção mesma de solução (ROSSET, s.d., p. 199). Na verdade, esta configuração da humanidade embebida em meio ao trágico – posto que a essência do trágico é também o conflito, as naturezas da humanidade e da tragédia são a mesma – não é novidade. Antígona, Creonte, Hêmon, a rainha e os demais personagens da peça levados à cena por Sófocles são os protagonistas de um conflito moral permanente entre humanos – a discórdia moral – e que, infelizmente, em alguns períodos da história mundial acreditou-se poder silenciar pela imposição de Verdades Absolutas, ora baseadas na moralidade de Antígona, ora na de Creonte. Viveram-se longos períodos de obscurecimento do conflito por meio da imposição de uma solução única para todos os desejos humanos e, de fato, parte considerável da humanidade ainda vive sob a égide de tais ditaduras morais, sendo a maior delas a negação da própria tragicidade que lhe é inerente. Ou seja, nega-se aquilo que é praticamente a própria natureza do humano.

Assim sendo, não há vida moral sem tragédia. Mas assim como não há vida humana sem o trágico, a condição de sobrevivência dos seres humanos em coletividade, sem o apelo à condição do porco de Epicuro, é a negação da tragédia. Essa relação amoral/moral é, na verdade, o paradoxo da vida humana moralizada. Somos incapazes de viver sob a certeza da ausência de sentido, do princípio do acaso e, mais intensamente ainda, sob a possibilidade aniquilante do exercício da tolerância extrema. Infelizmente, ao pé da negação da tragédia está o sofrimento, esta condição da natureza humana moralizada que todos os grandes tratados morais que a humanidade já conheceu tentaram conter e reabilitar. Os fios que tecem e amarram as narrativas morais, sejam elas ficcionais, etnográficas ou biográficas, são urdidos pelo sofrimento, pela dor, pelo choro, pelas mortes, enfim, pelo suicídio de Tashi e Antígona, pela cegueira de Édipo, pelo desamparo de Zaratustra. Ou seja, antes

que o contentamento, o sofrimento é a condição da vida humana na diversidade moral: é a condição de possibilidade para a existência de vários personagens morais, ou melhor dizendo, para sua coexistência no mundo. E não há como suavizar esse recalque da tragédia no encontro das moralidades.

A idéia de que o sofrimento seria a condição de vida dos seres humanos moralizados foi desenvolvida por Arthur Schopenhauer, em *O Mundo como Vontade e Representação*, a ponto de o autor sentenciar que “viver é sofrer” (s.d., p. 67). O argumento de Schopenhauer era de que à medida que o fenômeno da vontade se aperfeiçoasse nos seres humanos, na mesma intensidade se fortaleceria o sofrimento. Ou seja, quanto maior o desejo moral, maior também a dor da sua consecução. Segundo ele, um bom indicador da forma como o sofrimento cresceu com o aperfeiçoamento das faculdades sensitivas é a comparação entre a diferença de sensibilidade dos humanos e das plantas:

...à medida que o conhecimento se torna mais claro e em que a consciência aumenta, o sofrimento cresce, chegando no homem ao grau supremo: e é neste ponto tanto mais violento quanto melhor é o homem dotado de lucidez de conhecimento, quanto mais excelsa é a sua inteligência: aquele em quem está o gênio, é sempre aquele que maiormente sofre... (1998, p. 29).

Ora, o que à época de Schopenhauer poderia ser lido como uma mensuração fisicalista de dor entre humanos e vegetais, isto é, quanto mais aprimorado o sistema nervoso maior a capacidade de sentir dor, pode ser atualmente revisto sob outra fórmula: quanto maior a capacidade simbólica (e, portanto, moral) dos seres, com mais intensidade se experimenta a angústia.

Para comprovar esta tese de que o sofrimento cresce com a introjeção da moralidade, Schopenhauer fez uso da tela de Tischbein sobre a representação da aflição pelo roubo da cria em mulheres e ovelhas. Na parte superior do quadro, havia algumas mulheres das quais os filhos foram seqüestrados e, logo abaixo delas, ovelhas que também haviam perdido seus filhotes. As mulheres de Tischbein, assim como Antígona que a caminho da caverna chorava seus lamentos, foram represen-

tadas com requintes de sofrimento e desespero pelo abandono, ao passo que as ovelhas mantinham-se impassíveis diante da perda. Para Schopenhauer, indiferente ao fato de se existe realmente esta fronteira entre o sofrimento humano e de outras espécies de animais não-humanos, o que a imagem da tela sugeria com muita propriedade era o fato de que a consciência da perda, ou melhor dito, a consciência do sofrimento cresceria com a moralização do animal. Dentro desta perspectiva, ser um animal moral resultaria, portanto, em ser um personagem em que a condição de vida é o sofrimento, isto é, em ser um sujeito com consciência da angústia.

Considerando então que a negação da tragédia é a condição da vida moral dos seres humanos e que o sofrimento é a condição da vida moral, quem acredita poder domesticar a crueldade do real, e conseqüentemente o sofrimento, está, antes que mais nada, assassinando o real e suas particularidades. Em meio a um conflito dramático, o silenciamento das dores morais representa o aniquilamento da diferença pela imposição de um padrão moral válido para todos os personagens e que impede a repulsa pública da regra. A dor é condição para a felicidade, é por onde se forma a voz da contrariedade. Ela se constitui, como dizia Nietzsche, por um *não* criador, o *não* dos nobres, que nasceria do fundo do insulto moral que, ao inverter os valores, poderia levar à libertação (1998). Por isso, os tratados morais que não lidaram com o sofrimento, esse atributo tranquilizador dos personagens morais, não se referiam a esta humanidade, mas a uma outra filosoficamente idealizada, habitada por seres humanos dispostos a um diálogo moral sem sofrimento e violência, uma humanidade sem contrapartida no mundo real. O pensamento trágico é por definição inimigo de toda metafísica, uma praga que reinou durante séculos no pensamento moral da humanidade.

Dito isto, é preciso fazer notar que a lógica do pior, segundo os termos de Clément Rosset, não significa o aniquilamento da possibilidade de vida humana organizada. A lógica do pior, ao contrário do que pensam os pessimistas vulgares, é apenas a defesa da consideração do projeto trágico para a humanidade: "...a lógica do pior não significa outra coisa senão a filosofia trágica considerada possível..." (1993, p. 14). O reconhecimento de que todas as crenças são, em alguma

medida, uma crença no nada, apesar de este ser um pressuposto aniquilante para os personagens moralizados, deve ser posto na ordem-do-dia para a mediação dos conflitos morais. A desnaturalização das certezas seria, portanto, o primeiro passo para o exercício da tolerância, projeto tão almejado pelos filósofos humanistas modernos e pelos antropólogos em particular.

O conflito como um valor é criação recente da história moral da humanidade. Como já disse, isso não quer dizer que a diferença e a discórdia morais não possuam passados. Ao contrário: onde houve seres humanos organizados em sociedades existiram diferenças, diferenças estas que conduziram ao conflito. A novidade é que, para as sociedades herdeiras dos valores iluministas e defensores da democracia liberal, considera-se o dissenso uma qualidade a ser cultivada. Foi preciso a animação da dúvida no campo das moralidades, o revigoramento do trágico com Nietzsche, para que as moralidades exigissem o direito de expressão. E mais do que este reconhecimento expressivo, os sujeitos morais anseiam pela felicidade, uma qualidade característica da tragédia. Desta forma, a Antropologia, sendo um discurso moral sobre a tolerância, não poderia ter surgido em outro momento da história da humanidade.

É assim que este paradoxo da tragédia, isto é, a felicidade somente se processa pela dúvida, no entanto a dúvida traz a angústia como condição de existência, é também o paradoxo da Antropologia. O dilema do antropólogo não deve ser resultante apenas do enfrentamento cotidiano com as etnografias impossíveis. Assim como a morte de Dura que impunha à Nafa uma relação desnuda com o real e, acima de tudo, com ela mesma, o paradoxo trágico converte-se também no dilema pessoal do antropólogo. O missionário da tolerância necessita ser a mais provocativa das figuras imorais se de fato busca a felicidade e a distância amorais necessárias ao projeto de tolerância. Mas, para tanto, a intensidade das desilusões deverá atingir o limite do suportável. Seguramente, esta é uma das ilusões mais próximas do trágico já feitas no campo do pensamento humanista, mas somente o futuro poderá assegurar qual a medida da desilusão que os antropólogos serão capazes de suportar.

## REFERÊNCIAS

- ALDIBERT, Raoul et al. Fault imaginer Sisyphe heurex. In: *XX Siècle les grands auteurs français. Antologie et Histoire Littéraire*. Paris. Gallimard. 1988.
- BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. Ed. Graal. Rio de Janeiro. 3. ed. 1989.
- BENEDICT, Ruth. *Patterns of Culture*. Boston. Houghton Mifflin. 1934.
- CAMUS, Albert. *Le Mith ede Sisyphe*. Paris. Editions Gallimard. 1942.
- CLASTRES, Pierre. De la torture dans les sociétés primitives. In: *La société contre L'Etat*. Paris. Éditions Minuit. 1974.
- CLIFFORD, Geertz. Anrti-relativism. In: KRAUZ, Michel. *Relativism, interpretation and confrontation*. Indiana. University of Notre Dame Press. 1989.
- DIAS DUARTE, Luiz Fernando, FACHEL LEAL, Ondina (Orgs.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro. FIOCRUZ. 1998.
- FACHEL LEAL, Ondina. *Corpo e significado : ensaios de antropologia social*. Porto Alegre. Ed. UFRGS. 1995.
- FIRTH, Raymond. Segunda introdução. In: *Um diário no sentido estreito do termo*. Rio de Janeiro. Record. 1997.
- ISA, Ab. Rahman et al. The practice of female circumcision among muslims in kelantan, Malaysia. In: *Reproductive health matters*, vol. 7, n. 13 may 1999.
- KAFKA, Franz. *Na colônia penal*. São Paulo. Companhia das Letras, 1998.
- KLEINMAN, Arthur. *The illness narratives: suffering, healing, and the human condition*. New York. Basil Books. 1988.
- KOSO-THOMAS, Olayinka. *The circumcision of women: a strategy for eradication*. London. Zed. 1987.

LANE, Sandra; RUBINSTEIN, Robert. Judging the other: responding to traditional female genital surgeries. In: *Hastings Center Report*. May-June, 1996.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kanio: la persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona, Paidós. 1997.

LIGHT FOOT-KLEIN, Hanny. *Prisoner of ritual: an odyssey into female genital circumcision in Africa*. New York. Harrington Park Press. 1989.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do opacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 2. ed. São Paulo. Abril Cultural. Os Pensadores. 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim / Jalara Zaratrusta: um livro para todos e para ninguém*. 3. ed. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1983.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo. Companhia das Letras. 1998.

PUTNAM, Hilary. *La herencia del pragmatismo*. Barcelona. Paidós. 1997.

RABOSI, Eduardo. La teoría de los derechos humanos naturalizada. In: *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n. 5, enero-marzo. 1990.

REICH, Watten T. (ed.). *Encyclopedia of bioethics*. vol. 1. New York. Simon & Schuster Macmillan. 1995.

RENTELN, Alison Dundes. relativism and the search for human rights. In: *American Anthropologist*. vol. 90, no. 1, march, 1988.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Achiamé. Rio de Janeiro. 3. ed. 1983.

RORTY, Richard. On ethnocentrism: a reply to Clifford Geertz. In: *Objectivity, Relativism and truth*. Cambridge. Cambridge University Press. 1997.

\_\_\_\_\_. The contingency of a liberal community. In: *Contingency irony and solidarity*. Cambridge University Press. 1989.

ROSALDO, Renato. Imperialist nostalgia. In: *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston. Beacon Press. 1993.

ROSSET, Clément. *L'Anti nature: éléments pour une philosophie tragique*. 3. ed. Paris. Presses Universitaires de France. 1995.

\_\_\_\_\_. *Logique du Pire*. Paris. Presses Universitaires de France. 1993.

SÓFOCLES. Antígona. In: *A trilogia tebana: Édipo Rei. Édipo em colono, Antígona*. 2. ed. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 1990.

WALKER, Alice. *Possessing the secret of joy*. New York. Pocket Books. 1992.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Os Olinka faziam parte de uma sociedade imaginária, localizada na África de colonização francesa.
- <sup>2</sup> Todos os personagens africanos do romance de Walker possuem dois nomes. Tashi é o nome da personagem em sua língua nativa e Evelyn o nome dado pelos missionários. O mesmo ocorre com sua mãe: Nafa e Catherine (WALTER, 1992, p. 163).
- <sup>3</sup> Este é um dos artigos de Clastres dentre os mais referenciados pelos estudiosos do corpo e da tortura em antropologia. Além da beleza argumentativa do autor, o trecho que encerra o artigo é de um vanguardismo inesperado. (CLASTRES, 1974, p. 154).
- <sup>4</sup> Hanny Lightfoot-Klein, em *Prisoner of Ritual: an odyssey into female genital circumcision in Africa*, faz referências longínquas à ancestralidade da prática: "...a prática da circuncisão remonta à antiguidade e, muito embora várias teorias tenham avançado, suas origens são ainda obscuras...". A autora remonta a Heródoto, às múmias egípcias, aos papiros gregos como documentos históricos e arqueológicos que comprovariam o passado remoto da prática.
- <sup>5</sup> Alguns estudos sobre o corpo tornaram-se clássicos na antropologia, sendo o de Maurice Leenhardt, *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio*, seguramente um dos mais bonitos. Para análises compilatórias

de etnografias clássicas sobre o corpo, vide José Carlos Rodrigues. *Tabu do Corpo*. Outro estudo interessante, muito embora em uma linha marxista do controle do corpo é o livro de Luc Boltanski, *As Classes Sociais e o Corpo*. No Brasil, não são muitas as publicações específicas sobre o assunto. Uma interessante compilação de artigos e etnografias sobre o corpo pode ser encontrada no livro organizado por Ondina Fachel Leal, *Corpo e Significado: ensaios de antropologia social*.

- <sup>6</sup> Modesto Carone faz referência ao nome da estrutura no comentário, “Duas Novelas de Primeira”, publicado ao final do conto de Kafka. *O Veredicto*.
- <sup>7</sup> A sentença para aqueles que dormiam em serviço era o rastelo assassino que lhes gravaria a pena no corpo: “...o mandamento que o condenado infringiu é escrito no seu corpo com o rastelo. No corpo deste condenado, por exemplo — o oficial apontou para o homem —, será gravado: *Honra teu superior!*...” (com grifos no original) (KAFKA, 1998, p. 36).
- <sup>8</sup> Segundo o oficial condutor da máquina do mundo, somente na sexta hora de inscrição, o condenado estaria apto a entender a caligrafia do castigo: “...mas como o condenado fica tranqüilo na sexta hora! O entendimento ilumina até o mais estúpido...” (Kafka, 1998, p. 44).
- <sup>9</sup> Não me refiro à idéia de trágico tal como sugerido pela tradição literária; baseio-me antes na perspectiva trágica de Clément Rosset, onde trágico é o não sentido (*La Philosophie Tragique*. Paris. Presses Universitaires de France. 1991).
- <sup>10</sup> Segundo Olayinka A. Koso-Thomas há basicamente três tipos de mutilação genital: 1. a clitoridectomia ou sunna que consiste na remoção do prepúcio do clitóris e mesmo na remoção do clitóris; 2. a excisão ou redução que é a remoção do prepúcio, do clitóris e dos lábios menores, deixando os lábios maiores intactos; 3. a infibulação ou circuncisão faraônica que consiste na remoção do prepúcio, do clitóris, dos lábios menores e maiores, e na sutura dos dois lados da vulva, deixando uma abertura minúscula para a passagem da urina e do sangue menstrual (1987). A mutilação mais radical, melhor conhecida por faraônica, foi à qual Tashi foi submetida. Atribui-se o nome faraônica ao fato de este tipo ser identificado com os métodos de circuncisão do Antigo Egito com os faraós (Olayinka apud 1995, p. 383).
- <sup>11</sup> Na verdade, esta metáfora operária para o mito de Sísifo foi sugerida por Camus ao dizer: “...O operário de hoje trabalha todos os dias de sua vida sob as mesmas regras e este destino não é menos absurdo...Sísifo, proletário dos deuses...” (1942, p. 164).
- <sup>12</sup> Camus sugere que esta interpretação da origem do castigo de Sísifo é de autoria de Homero. Na versão contada por Homero, Plutão teria enviado o castigo da pedra à Sísifo por não ter suportado “...o espetáculo de seu império deserto e silencioso...” (1942, p. 162).
- <sup>13</sup> Esta frase final com a qual Camus encerrou sua narrativa sobre Sísifo foi tema de análise de alguns comentaristas de sua obra que sugerem a identificação de Camus com o herói absurdo (AUDIBERT et al, 1988).
- <sup>14</sup> Sobre a força da humilhação como estratégia de desestruturação moral e

como a característica que diferencia os seres humanos dos outros animais, vale conferir um trecho de Richard Rorty: "...O'Brien nos lembra que os seres humanos que foram socializados – socializados em qualquer cultura, em qualquer linguagem – compartilham uma capacidade que outros animais não possuem. Eles podem sentir um tipo especial de dor: eles podem ser humilhados..." (RORTY, 1997, p. 177).

- <sup>15</sup> Na verdade, são pouquíssimas as etnografias sobre a dor moral. Em geral, as pesquisas existentes referem-se antes às representações sociais sobre as dores físicas provocadas por doenças do corpo. No entanto, apesar de o enfoque ser diferente, questões relacionadas à moralidade acabam surgindo. O livro de Arthur Kleinman (1988) é um bom exemplo. Outra publicação recente, no estilo de Kleinman (1998).
- <sup>16</sup> Segundo consta, Eduardo Rabossi foi o primeiro filósofo a fazer referência ao discurso sobre os direitos humanos como uma espécie de cultura: "...os direitos humanos constituem componentes essenciais de nossa visão de mundo...existe uma cultura florescente dos direitos humanos em todo o mundo. Nós fazemos parte dela. Estamos imersos nela....." (1990, p. 159).
- <sup>17</sup> Uso praticamente como sinônimos os termos relativismo moral, tolerância moral, crença moral e seus corolários culturais, tais como relativismo cultural, tolerância cultural, crença cultural. Assim como Alison Renteln argumenta, acredito que boa parte dos debates envolvendo o relativismo cultural resumem, na verdade, questões sobre o relativismo moral ou ético. Mas, somente para fins de compreensão, aceito a proposição de que o relativismo moral seja um subconjunto do relativismo cultural (1988, p. 59).
- <sup>18</sup> Para uma boa análise do medo que o relativismo causa nos racionalistas, ver o artigo de Clifford Geertz (1989, p. 12).
- <sup>19</sup> Hanny Lightfoot-Klein é autora da etnografia mais famosa sobre a mutilação genital ritual (1989). Lightfoot-Klein é psicóloga de formação básica e depois de inúmeras viagens exploratórias à África nos anos 70 decidiu escrever uma etnografia no sentido antropológico do termo. Para isso, a autora engajou-se a programas de pós-graduação em antropologia e psicologia social e, hoje, é uma referência importante nos estudos sobre as mulheres mutiladas e sobre as estratégias de erradicação da prática da mutilação.
- <sup>20</sup> Isso não quer dizer que os antropólogos sejam seres capazes de viver a tolerância do absurdo. O fato é que os antropólogos domesticam a intolerância em suas escritas etnográficas. Malinowski, por exemplo, é paradigmático sobre isso. Os *Argonautas* é o livro obrigatório para a alfabetização dos antropólogos. Nele, os estudantes aprendem como fazer um trabalho de campo, aproximar-se dos nativos, escrever uma etnografia, enfim, Malinowski ensina como ser antropólogo. No entanto, a publicação do diário privado de campo do autor mostrou com detalhes o repúdio moral que Malinowski sentia em relação aos nativos. Raymond Firth analisa uma série de resenhas e comentários sobre o livro em que o tom dominante foi de recusa ao Malinowski desnudado pelo *Diário*, como se a publicação do lado secreto do autor houvesse rompido com um mito (1997). Por outro lado, essa maior tolerância dos antropólogos para com seus objetos de

estudo ocorre quando há uma distância simbólica entre a cultura do antropólogo e a cultura do nativo. Nos casos onde a cultura do antropólogo é também seu universo de pesquisa são recorrentes o engajamento crítico, como, por exemplo, nos estudos de gênero relativos a sociedades urbanas.

- <sup>21</sup> No caso específico sobre o tema da mutilação genital, os primeiros estudos etnográficos e documentos internacionais assinados datam dos anos 70. A Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas mencionou pela primeira vez a prática em 1952. Mas foi somente em uma reunião da Organização Mundial de Saúde, em 1990, que se sugeriu substituir o termo “circuncisão feminina” por “mutilação genital feminina” (ISA Ab. Et al, 1999). Em 1979, a Organização Mundial de Saúde promoveu uma conferência sobre “Práticas Tradicionais que Afetam a Saúde da Mulher”, em Khartoum, no Sudão. Esta reunião marcou o início do debate sobre o tema em âmbito internacional (Lightfoot-Klein, Hanny. *Prisoner of Ritual: an odyssey into female genital circumcision in Africa*. Neu York. Harrington Park Press. 1989).