

## **Violência e Cultura**

### **Pistas para uma leitura teológica da cultura religiosa da violência \***

*Carlos Eduardo B. Calvani*

Doutor em Ciência da Religião e Clérigo da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil

A violência em suas várias formas físicas e culturais sempre esteve presente na história humana. Um olhar retrospectivo sobre a história da humanidade nos mostrará que, permeando os principais eventos que mudaram as feições políticas e culturais do nosso mundo, estavam, as marcas da violência. Atualmente, através dos meios de comunicação, a violência tem se transformado em estratégia de Ibope em noticiários e filmes. Uma rápida memória da última década nos mostrará uma grande profusão de imagens violentas se sucedendo diante de nossos olhos à semelhança de um vídeo-clipe: as guerras, atentados terroristas, os arrastões, as chacinas no Brasil e as cenas de pancadaria em bailes *funk* e estádios de futebol. Tudo isso sem contar a própria violência institucionalizada das polícias, dos exterminadores de plantão e da exclusão dos benefícios do desenvolvimento sofrida por milhares de seres humanos.

Estamos tão acostumados à violência que ela parece ter-nos anestesiado. Não nos impressiona, por exemplo, o fato de, desde a década de 70, as superproduções do cinema americano estarem ligadas à violência explícita. Dessa forma, sem qualquer peso na consciência (e até com um certo prazer mórbido), as pessoas fazem fila para assistir cenas de serial killers, sem contar os tubarões assassinos, piranhas devoradoras e desastres vários. O desejo ou necessidade de encontrar formas de extravasar a violência tem levado muitos adolescentes e jovens a passarem horas controlando socos, pontapés, tiros e rajadas de metralhadoras em *vídeo games*.

Até o campo religioso, que parecia não ter sido ainda tão explicitamente contaminado pela violência, tem-se rendido a ela. A chamada “batalha espiritual apregoada por alguns grupos carismáticos tende a se materializar a longo prazo, transformando-se em batalha física. A expressão “guerra santa” aos poucos tem ganhado espaço em nosso vocabulário, fazendo ressurgir o que Mendonça qualificou como “protestantismo guerreiro”<sup>i</sup>. Os novos cânticos religiosos falam de soldados em guerra, anunciam a destruição dos inimigos e, a partir de referenciais bélicos, concebem uma nova eclesiologia: a igreja agora é “exército de Deus”, que marcha sob as ordens de um Cristo militar<sup>ii</sup>, pronta para destruir e aniquilar todos que não se convencem a alistar-se nessa milícia. Vivemos uma época em que as paixões religiosas se acham tremendamente excitadas, colocando em risco a caminhada ecumênica. Apesar da perenidade histórica do tema e a convivência quase íntima que temos hoje com a violência, a teologia pouco se interessou pelo assunto. *Mutatis mutandis*, podemos dirigir aos teólogos a mesma observação que Hanna Arendt fez aos pesquisadores da área de ciências sociais:

Ninguém que se tenha dedicado a pensar a história e a política pode permanecer alheio ao enorme papel que a violência sempre desempenhou nos negócios humanos, e, à primeira vista, é surpreendente que a violência tenha sido raramente escolhida como objeto de consideração especial... isto indica o quanto a violência e sua arbitrariedade foram consideradas corriqueiras e,

portando, desconsideradas; ninguém questiona ou examina o que é óbvio para todos<sup>iii</sup>.

O fato é que a teologia não produziu muito material específico sobre a violência, se comparada a outras áreas do saber. Ainda assim, sempre que o fez não foi capaz de situar a questão prioritariamente do ponto de vista teológico, ou seja, em relação profunda com o fundamento da vida. Durante a década de 70 principalmente, alguns teólogos defenderam a legitimidade do uso da violência em determinadas circunstâncias – como instrumento de libertação, por exemplo. Outros denunciaram a violência e combateram-na, defendendo a tese de que a “não-violência” é a marca distintiva do cristianismo. Para tanto, ambas as vertentes serviram-se de versículos bíblicos e invocaram a partir de seus pressupostos hermenêuticos a experiência de Jesus Cristo e de outros personagens bíblicos. Embora relevantes e necessárias, as linhas teológicas acima careciam de conceituações mais precisas sobre a violência do ponto de vista ontoteológico e talvez exatamente por isso a polêmica não tenha durado muito tempo. Em geral, os autores presumiam que tanto eles como os leitores já sabiam do que se tratava, quando, na verdade, estavam tratando pouco de teologia e muito mais de ética ou de política. Ao meu ver, a abordagem especificamente teológica de um tema se dá quando tentamos compreendê-lo na ótica da fé no Deus criador e sustentador da vida e no seu desejo de salvação/reconciliação/libertação revelado de modo pleno em nosso Senhor Jesus Cristo. Isso não significa que a teologia tenha que limitar suas fontes à Bíblia, à tradição e à espiritualidade sem entrar em diálogo com os demais discursos do saber. A interdisciplinariedade é um desafio metodológico sempre atual à teologia (tanto é que aparecerão neste ensaio as contribuições de Hanna Arendt, Sigmund Freud, René Girard e Eric Weil), ainda mais quando se trata de um assunto que afeta a todos, indistintamente.

Assim, no decorrer deste ensaio, evitaremos o trato de questões como a legitimidade do uso da violência enquanto estratégia de libertação, bem como os limites dentro dos quais podemos aceitar o emprego da violência. Nos desviaremos de tais questões não por considerá-las de menor importância, mas por entender que elas pertencem mais ao campo da ética. Certamente a teologia terá algo a dizer nessa hora, mas pela própria natureza deste ensaio, reservaremos tais discussões para futuras pesquisas.

Nosso encaminhamento se dará na seguinte ordem: primeiramente dirigiremos nosso olhar para as contribuições extrateológicas; num segundo momento estaremos propondo uma leitura mais especificamente teológica do tema à luz de conceitos extraídos da obra de Paul Tillich; finalmente, tentaremos apontar algumas pistas para a compreensão da violência no contexto religioso brasileiro, bem como as dificuldades para a formação de uma cultura onde a violência seja minimizada.

### **1. Algumas tentativas de se compreender a violência no âmbito das ciências humanas**

Lapierre, abordando o tema do ponto de vista sociológico, distingue entre o ato e o estado de violência<sup>iv</sup>. O “estado de violência” é a própria violência quando institucionalizada. A dominação e a opressão nesse caso acontecem com tal eficiência que geralmente não há grandes demonstrações de força por parte dos dominadores. Em tais circunstâncias, consideram-se brutais tão somente as manifestações dos mais fracos. A violência dos poderosos, por sua vez, é calma, fria, segura de si. Suas técnicas são discretas, refinadas e terrivelmente eficazes. Brecht refere-se a esse estado de violência com a seguinte metáfora: “a um rio que tudo arrasta, se diz que é violento. Mas ninguém chama de violentas as

margens que o aprisionam”.<sup>v</sup> O “ato de violência” é decorrência do próprio estado de violência, posto que é definido como o emprego dos meios de ação que atentam contra a integridade física, psíquica e moral das pessoas. Assim, é sintoma de um desequilíbrio mais profundo, motivado pelo próprio estado de violência.

Já o *Dicionário crítico de sociologia*<sup>vi</sup> prefere as expressões “violência totalitária” (que visa impedir a todo custo a expressão de certas preferências contrárias às dos grupos situados no poder), “violência estratégica” (alternativa única encontrada por certos grupos para viabilizar mudanças sociais) e “violência anômica” (resultado da proliferação das relações agressivas nos setores menos privilegiados da sociedade). Assim, de modo geral, a sociologia tem denunciado o fato de que as manifestações extremas de violência na sociedade da parte dos oprimidos nada mais são que reações à anômica, opressão e desintegração social promovidas pelos atuais grupos no poder.

No campo da filosofia política vale destacar as contribuições de Paul Ricoeur e Hanna Arendt. O primeiro escreveu um pequeno ensaio intitulado “Estado e violência” onde reconhece que a violência eventualmente empregada pelo Estado é uma forma de pedagogia, pois pretende limitar o mal e conservar o gênero humano. Baseando-se em Romanos 13, Ricoeur afirma que a pregação cristã, por sua vez, embora admita a autoridade do Estado no emprego da violência, prefere apostar na regeneração humana pela lógica não-violenta do amor.<sup>vii</sup> Ricoeur, porém, reconhece que nem sempre o Estado consegue conter-se dentro dos limites legítimos da pedagogia violenta e acaba por fazer da violência suporte para sua sobrevivência. Este é o paradoxo político de um Estado que, simultaneamente, serve e oprime. Segundo Ricoeur, isso geralmente produz na consciência de alguns indivíduos uma espécie de “angústia moral” que revela a ambigüidade da situação.

Por exemplo: a decisão de um cidadão em atender ou não à convocação do Estado para participar de uma guerra sempre o coloca na situação de “angústia moral” – a obediência ao Estado põe o indivíduo como continuador da violência; já a sua desobediência, somada à de outros cidadãos, pode minar a possibilidade de existência do próprio Estado. Contudo, Ricoeur reconhece que no ato de desobedecer há algo de positivo, a saber, uma ruptura com a racionalidade representada pelo Estado em prol de valores mais personalizantes como a paz e o amor fraternal. Comentando Ricoeur, Manuel Sumares diz que é preciso manter sempre a tensão entre a coerção representada pelo Estado e a possibilidade da desobediência enraizada em valores como o amor fraternal e a solidariedade, pois tal tensão garantiria o equilíbrio do processo de reconciliação: “a chave desse processo reside na progressiva interarticulação entre um sistema contínuo de desenvolvimento e de violência que caracterizam a nossa civilização e uma testemunha descontínua que responde a situações concretas e que provoca a reavaliação das orientações e prioridades da lógica do domínio”.<sup>viii</sup>

Assim, torna-se importante a presença profética da pessoa não-violenta como exemplo de um comportamento alternativo de valores que devem moldar a história. Além disso, guardemos de Ricoeur a consciência do paradoxo (o mesmo Estado que serve, também oprime), pois tal idéia tem semelhanças com o conceito de ambigüidade que será exposto adiante quando mencionarmos a obra de Tillich.

Ainda no terreno da filosofia política, é impossível desprezar o clássico texto de Hanna Arendt, *Sobre a violência*. A contribuição inovadora desse texto consiste em desfazer o equívoco de que violência e poder são duas faces da mesma moeda. Diz ela: “penso ser um triste reflexo da ciência política que nossa terminologia não distinga entre palavras-chave

tais como ‘poder’(power), ‘vigora’ (strenght), ‘força’(force), ‘autoridade’e, por fim, ‘violência’- as quais se referem a fenômenos distintos e diferentes, e que dificilmente existiriam se assim não fosse”.<sup>ix</sup>

Para ela, o poder é uma categoria sempre coletiva, nunca é propriedade de um indivíduo. Sendo coletivo, o poder pertence a um grupo e só existe na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando o grupo que o sustenta desaparece, o poder naturalmente também se esvanece. A partir daí, Arendt opõe poder a violência. Afirmar um significa afirmar também a ausência do outro. Assim, ao contrário da afirmação freqüente de que a violência é a mais flagrante manifestação do poder, para Arendt, ela é sinal do enfraquecimento ou da gradativa perda do poder: “poder e violência são opostos, onde um domina absolutamente, o outro está ausente”.<sup>x</sup> A violência, portanto, não cria o poder; antes, o destrói.

Na visão de Arendt, a violência é, por natureza, instrumental: “como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja”.<sup>xi</sup> É por isso que a essência de todo governo é o poder e não a violência, pois aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada. O poder não necessita de justificação, mas de legitimidade. O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em conjunto, mas sua legitimidade deriva mais daquele “estar junto” inicial do que de qualquer ação posterior. A legitimidade, diz Arendt, “quando desafiada, ampara-se em si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro”.<sup>xii</sup> Assim, a violência pode até ser justificável (em nome do progresso da ciência, da democracia, da sociedade sem classes ou do Reino de Deus), mas nunca será legítima.

Arendt, porém, não é ingênua a ponto de afirmar a possibilidade de extirpar a violência das relações humanas. De fato, ela reconhece que, em certas circunstâncias, a violência é o único meio de reequilibrar as balanças da justiça.<sup>xiii</sup> O que se recusa é tomar a violência pelo que ela não seria, isto é, mais do que um instrumento. Dessa forma, longe de ser afirmação de poder, a violência é resultado da perda do mesmo, ou de um poder em agonia. Isso implica, para Arendt, em dizer aos apóstolos da nãoviolência que não é essa a atitude ideal para opor-se à violência. A oposição verdadeiramente eficaz à violência é o poder legítimo que é sustentado pelo povo e dele emana. Resta-nos, com isso, a difícil tarefa de educação política para a cidadania e a democracia como a única alternativa viável para o controle da violência: “esperar de pessoas que não têm a menor noção acerca do que é uma *res publica*, a coisa pública, que se comportem de maneira não violenta e discutam racionalmente em questões de interesse não é realista nem razoável”.<sup>xiv</sup>

Outro autor digno de menção é Eric Weil, filósofo europeu, autor de *Lógica da filosofia*. A longa introdução desta que é sua principal obra, tem por título: “Filosofia e violência”. aí ele distingue duas possibilidades de se articular a vida humana: “a razão é uma possibilidade do homem; a outra é a violência”.<sup>xv</sup> Dizer que a razão é uma possibilidade significa afirmar que o homem não é, essencialmente, razão. Ele é apenas “razoável”. O que define realmente o ser humano é a liberdade de optar pela razão ou pela violência. Assim, ambas são possibilidades humanas radicais, enraizadas na liberdade do homem. Quando opta pela razão, tal escolha o conduz à filosofia. Dessa forma, a história da filosofia é lida por Weil como a história da luta do homem contra a violência. Para Weil, só a escolha da razão pode pôr os seres humanos a salvo do perigo da violência, pois essa é uma constante ameaça ao discurso e à própria vida razoável, uma vez que não pode ser eliminada através do discurso pelo simples fato de operar numa outra lógica – a da força animal.

A violência revela, dessa forma, a incapacidade argumentativa ou mesmo o fundamento não-discursivo de todo discurso humano. Portanto, na visão de Weil, a violência é o outro-irredutível da razão. Ela não é simplesmente algo “ainda-nãotornado- razão”, que poderia ser convertido. Ela é a recusa sempre definitiva e inapelável a toda autoridade da razão. Assim, a tarefa do filósofo é semelhante à do pregador religioso: convencer as pessoas de que é preciso fazer uma escolha definitiva e incondicional pela razão a fim de ficarem a salvo do perigo da violência capaz de nos reduzir à condição de animais não-argumentativos e, portanto, não-rationais.

No campo da psicologia, alguns trabalhos de Freud são significativos para nosso ensaio, na medida em que se reportam diretamente ao problema da agressividade, destruição e violência. Os mais conhecidos são *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915) onde procura mostrar que o homem, sem a ação da civilização, é instintivamente destrutivo. Sua argumentação sustenta-se na análise do modo de vida dos povos por ele considerados ‘primitivos’: “era (o primitivo) sem dúvida uma criatura muito impulsiva e mais cruel e maligna do que outros animais. Gostava de matar e fazia isso como algo natural”.<sup>xvi</sup> Em 1920, quando escreve *Além do princípio do prazer*, Freud cria a noção de pulsão de morte. A partir daí, a destruição vai interferir decisivamente na explicação dos mecanismos mentais e passar a ser considerada um dos elementos primordiais da vida psicossocial do homem. Este ponto de vista é aprofundado em *Mal-estar na civilização* (1927), onde Freud acusa os “instintos destrutivos humanos” de serem os responsáveis por esse “mal-estar”. Nesse texto, Freud afirma sem hesitação que a agressividade é uma disposição instintiva primitiva que constitui a essência do ser humano. Finalmente, em 1932, Freud aborda novamente a questão na correspondência com Einstein, publicada sob o título de *Por que a guerra?* Nesse texto, a violência é associada novamente à agressividade instintiva:

quando os seres humanos são incitados à guerra, podem ter toda uma gama de motivos para se deixarem levar – uns nobres, outros vis, alguns francamente declarados, outros jamais mencionados. Entre eles está certamente o desejo da agressão e da destruição: as incontáveis crueldades que encontramos na história e em nossa vida de todos os dias atestam a sua existência e a sua força. A satisfação desses impulsos destrutivos naturalmente é facilitada por sua mistura com outros motivos de natureza idealista. Quando lemos sobre as atrocidades do passado, é como se os motivos idealistas servissem apenas de desculpa para os desejos destrutivos.<sup>xvii</sup>

Como se vê, a violência não tem outra causa senão a satisfação dos impulsos e desejos destrutivos do ser humano. Os motivos “vis” ou “nobres” nada mais são que racionalizações (no sentido psicanalítico), destinadas a justificar perante a consciência a existência desses desejos agressivos.

A psicologia social, por sua vez, suspeita que a privação sistemática das necessidades básicas constitui a causa principal que leva uma pessoa a se tornar violenta. Conforme Fachini, a violência “seria uma resposta que o sujeito dá no momento que é tolhido no seu Eu, na busca de objetivos, dos seus impulsos, nos sentido de suprir suas necessidades”.<sup>xviii</sup> Dessa forma, a violência surge de motivos frustrantes, perdas irreparáveis, sonhos desfeitos e ausência de possibilidades de realização de desejos e fantasias. Na mesma linha, Amoretti acrescenta:

O mundo atual é violento porque prevalecem relações que violentam primariamente as pessoas desde a sua infância, constituindo seres com puças alternativas psicológicas de reação e aptas principalmente a reproduzi-lo. Com suas relações encobridoras, funciona como uma verdadeira fábrica de violência, produtora de psicopatas, assaltantes, estupradores, assassinos ou oportunistas de todas as espécies, que são simultaneamente vítimas, mas também de pessoas ‘normais’, nas quais a honestidade e integridade aparentes encobrem uma valência relacional violenta oculta e inconsciente, mascarada na habitualidade de relações sociais e interpessoais aceitáveis e respeitáveis, mas simultaneamente opressivas e danosas a muitos de seus semelhantes, violentas na sua essência.<sup>xix</sup>

Finalmente, há que se fazer referência à antropologia de René Girard. Ele parte do princípio de que uma das qualidades mais notáveis do ser humano é sua capacidade de imitação. Entre os seres vivos, o homem é o que mais tem esse dom prodigioso de observar e reproduzir o que se observa. Essa capacidade mimética é um dos sustentáculos da própria cultura. Porém, Girard distingue duas formas de mimetismo: o de representação (um imita o jeito de ser do outro) e o de apropriação e antagonismo (os seres humanos rivalizam no desejo de se apropriar do mesmo objeto em disputa e, na paixão da luta, se esquecem do objeto disputado e a rivalidade passa a ser pessoal; não há mais nenhuma razão objetiva para o conflito uma vez que o objeto foi deixado de lado). O que está por trás desse mimetismo é o desejo de apoderar-se da força vital que está no outro. Girard ainda que o mimetismo é, por definição, contagioso e, conseqüentemente, o conflito tende a alastrar-se gerando uma crise social onde se exige o sacrifício de uma vítima expiatória que apazigue o conflito e restaure a paz inicial. A paz – resultado desse sacrifício – terá o efeito de elevar a vítima à condição divina (talvez por mecanismos psíquicos de culpa semelhantes aos apontados por Freud em *Totem e Tabu*). Assim, paradoxalmente, a paz vem pela via da violência. Dessa forma, conforme Girard, “a violência e o sagrado são inseparáveis”.<sup>xx</sup> A questão, torna-se então: como escapar do círculo vicioso dessa violenta lógica sacrificial? Mesmo não sendo propriamente um teólogo, Girard afirma que em muitos relatos bíblicos aparece a revelação de uma outra lógica – a das vítimas, que desmascaram o processo vitimário da cultura e dessa forma revelam uma nova transcendência, não sacrificial e não-violenta. Interpretando Girard, Barbé diz:

a resposta é dada mediante uma verdadeira revolução religiosa que começa com Abraão e culminará no evangelho: Deus não é violento, o sacrifício humano não lhe agrada, a reconciliação se fará através de um justo que se oferece livremente aos socos e golpes dos violentos. Assim, através do sofrimento do inocente, a comunidade tomará consciência do caráter insensato e odioso de seu comportamento.<sup>xxi</sup>

Num encontro no Brasil com teólogos latino-americanos, Girard declarou que “toda a análise do desejo mimético está a serviço da conversão... da morte do homem velho, no sentido paulino”.<sup>xxii</sup> De modo semelhante a Weil, Girard afirma que a lógica da violência está aí, sempre presente e contra ela não adianta lutar, pois “quando você se opõe violentamente à violência, automaticamente entra no jogo dela”.<sup>xxiii</sup> A única alternativa é deixar-se transformar por uma nova lógica. Em suas palavras, “a meu modo de ver, o

remédio contra a idolatria dos sistemas sacrificiais consiste na tomada de consciência acerca dessas coisas”<sup>xxiv</sup>.

### **1. O fenômeno da violência e sua incômoda presença na vida: um olhar teológico**

Apesar das diferentes abordagens que as ciências humanas nos ofereceram, parece ser possível isolar um elemento que aparece tanto em Girard como em Freud, Arendt e Weil: a permanência constante da violência nas relações humanas. Ela é sempre uma possibilidade ao alcance das mãos como instrumentos de satisfação de desejos justificáveis eticamente ou não. Por que é assim? Será que estamos condenados a conviver com a violência, aceitando-a como um elemento natural da existência? Terá a teologia a possibilidade de dirigir um olhar realista não cedendo ao pessimismo e oportunismo dos que dizem: “se é impossível erradicar a violência e a agressividade, sirvamo-nos dela!” ou embalando na ingenuidade dos que se julgam, em nome de Deus, aptos a construir uma sociedade sem violência? A exigência desse olhar realista leva-nos a propor uma abordagem que reconhece o caráter ambíguo da vida. No campo da teologia, quem aceitou esse desafio com destemor foi Tillich, na quarta parte de sua *Teologia Sistemática*, onde lemos:

Todo processo de vida apresenta a ambigüidade de elementos positivos e negativos misturados de tal forma que se torna impossível separar o momento negativo do positivo: a vida é ambígua em cada momento. É minha intenção discutir as funções particulares da vida, não em sua natureza essencial, separadas de sua distorção existencial, mas na forma em que aparecem dentro das ambigüidades de sua atualização, pois a vida não é nem essencial nem existencial, mas ambígua.<sup>xxv</sup>

A vida, enquanto atualização do ser potencial, se manifesta em três diferentes funções: auto-integração, auto-criatividade e auto-transcendência. A auto-integração (função à qual pertence a formação da moralidade e da personalidade) é constantemente ameaçada pela desintegração: a busca por saúde e consciência de seu significado só existem a partir das experiências pessoais ou alheias de doença e morte, por exemplo. De acordo com Tillich, tanto Paulo como Agostinho e Lutero foram capazes de reconhecer, cada um a seu modo, essa ambigüidade no terreno moral e religioso. A lei, por exemplo, expressão da alienação do homem com relação a si mesmo, é, ao mesmo tempo, “boa” e possui caráter educativo. A mesma ambigüidade aparece no terreno da auto-criatividade, ao qual pertence a cultura e no terreno da auto-transcendência, no qual se insere a religião. Na auto-criatividade a ambigüidade se manifesta de muitas maneiras: na linguagem, na práxis e na formação de comunidades onde se insere, como por exemplo, a ambigüidade da justiça: “as ambigüidades de justiça aparecem toda vez que justiça é exigida e atualizada. O crescimento da vida em grupos sociais é cheio de ambigüidades que – se não entendidas – levam ou a uma atitude de resignação desesperada de toda crença na possibilidade de justiça ou a uma atitude de expectativa utópica de uma justiça completa, que se verá frustrada mais tarde”<sup>xxvi</sup>.

A título de exemplo, Tillich comenta que uma das ambigüidades na atualização da justiça refere-se à “inclusão e exclusão”: um grupo social é um grupo porque inclui um tipo particular de pessoas e exclui todos os outros. Sem essa exclusão é impossível haver coesão social. Quanto à auto-transcendência (conceito através do qual se expressa o anseio ardente de toda criatura de se libertar da ‘sujeição à futilidade’ dos ‘grilhões da mortalidade’,

conforme Romanos 8,19-22), Tillich observa que por fazer parte da vida, tal função também não está isenta da lei da ambigüidade. Ela revela, ao mesmo tempo, a distinção e interdependência entre sagrado e profano, divino e demoníaco. Manifesta também o paradoxo de que a grandeza da vida revelada na auto-transcendência é exatamente o que a encaminha à tragicidade. Na teologia de Tillich, a *hybris*, uma das dimensões do pecado, nasce justamente da grandeza real da vida humana:

*hybris* é auto-elevação do homem à esfera do divino. O homem é capaz dessa auto-elevação por causa de sua grandeza. Na tragédia grega, a *hybris* humana é representada não por aquele que é pequeno, feio e comum, mas pelos heróis que são grandes, bonitos e importantes, que são portadores de poder e valor... A grandeza do homem reside no fato de ser ele infinito, e é nessa tentação de *hybris* que ele universalmente incorre através da liberdade do destino.<sup>xxvii</sup>

Não é difícil perceber, a partir daí, que à medida que uma determinada religião incute em seus fiéis sentimentos de extrema identificação com o Deus que veneram, revelam-se desejos de expansão ilimitada, conquista e aniquilação de outras religiões e culturas. O fanatismo que insufla as chamadas “guerras santas” surge exatamente onde a piedade religiosa é exacerbada e a grandeza humana ultrapassa seus limites incorrendo em *hybris*. A violência daí decorrente revela que o seu lugar no cenário teológico não pode ser outro que não o do pecado, instalado na natureza humana, correndo nossos atos e cegando-nos ao evangelho.

Nas próprias páginas da Bíblia encontramos exemplos disso. No Antigo Testamento, principalmente, são muitas as manifestações de violência – tanto a dos poderosos (institucionalizada) como a dos que, em situações de opressão, anomia e dificuldades, tentam libertar-se e construir uma nova sociedade. Assim, tendo em vista propósito final da conquista da terra prometida, a violência é justificada. São muitos os relatos (literais ou não) principalmente em Josué e Juízes, de cidades invadidas e destruídas, nas quais ninguém se salvava e a morte de civis (inclusive mulheres e crianças) era comum. Em Jericó, por exemplo, só restou Raabe, a prostituta que colaborou com a invasão dos hebreus. Na construção literária de Êxodo, lemos que a décima praga, decisiva para a libertação dos hebreus, consistiu no massacre das crianças primogênitas do povo egípcio. E aí fica a pergunta: por que a violência do anjo exterminador de Javé tem que ser dirigida exatamente contra aqueles que não podem se defender? No caso de ser um tipo de vingança reativa ao primeiro ato de violência do faraó (a matança dos meninos hebreus) ou de ação profilática (aniquilar os que dariam continuidade ao sistema iníquo), retornarmos ao ponto de partida já explicitado por Girard: só a violência sai vitoriosa.

É curioso notar que arroubos de violência surgem até mesmo nas expressões religiosas de piedade dos salmistas. A intimidade mística com Deus revelada pelo autor do Salmo 139 desemboca no desejo: “ah! Deus, se matasses o ímpio... eles falam de ti com ironia, menosprezando os teus projetos! Não odiaria os que te odeiam, Iahweh? Não detestariam os que se revoltam contra ti? Eu os odeio com ódio implacável! Eu os tenho como meus inimigos! (Salmo 139, 19-21). Como justificar os desejos (nada piedosos) de abençoar os que esmagarem a cabeça das crianças babilônicas contra as pedras (“ó devastadora filha de Babel, feliz quem devolver a ti o mal que nos fizeste! Feliz quem agarrar e esmagar teus nenês contra a rocha” - Salmo 137-8,9)? Voltamos nesse ponto a Girard: toda violência desencadeia um processo mimético de contra-violência que nos aprisiona em seu círculo

vicioso, fazendo-nos crer no milagre de que só a violência pode restaurar a paz. Diz ele: “parece que sempre chega um momento onde só é possível opor-se com uma outra violência. Em tal circunstância, pouco importa ter sucesso ou fracassar, pois é sempre ela (a violência) quem ganha”<sup>xxviii</sup>. Mesmo quando a violência de um grupo é derrotada por um outro ato de violência (mais forte e coercitiva que a primeira), ela sempre triunfa, na medida em que continua a ser o único fator criativo na situação.

O Novo Testamento também confere bases à violência religiosa, embora de forma mais sutil. Não é de se admirar que muitas das missões cristãs (católicas ou evangélicas) que praticaram violência física ou cultural, inspiraram-se em trechos do Apocalipse (a batalha dos santos de Deus contra seus opositores) e até mesmo em alguns versículos que justificariam acessos de ira no apóstolo Paulo contra cristãos de pensamento discordante, mais tarde queimados como hereges. Vemos em tudo isso, que as justificativas religiosas para o exercício da violência não são exclusivas do Antigo Testamento, mas surgem nas mais diversas formas de experiência religiosa.

## **2. A violência na tradição cristã: das Cruzadas à Guerra no Iraque**

No decorrer da história do cristianismo, diversos atos de violência tem sido praticados pela igreja. As cruzadas são, talvez, um dos mais conhecidos exemplos. A expressão “guerra santa” não é exclusiva dos grupos islâmicos, pois a igreja também desenvolveu justificativas para a guerra, sobretudo a partir da era constantiniana. Tradicionalmente, essa teoria tem dois conjuntos de princípios – o direito de fazer guerra e os princípios de conduta. Em linhas gerais, a cristandade ocidental tem afirmado: a) deve ser uma causa justa e não uma mera questão de retaliação; b) deve ser conduzida de modo a impedir destruição desnecessária de vidas, da natureza e da cultura ou a imposição de condições exorbitantes e humilhantes ao adversário, especialmente os inocentes; c) os custos da guerra devem ser proporcionais ao bem supostamente conquistado; d) deve ser condenado qualquer ataque intencional a nãocombatentes (civis) ou a alvos não-militares; e) deve ser o último recurso.

O pensamento cristão sobre a guerra justa tem como base Agostinho e Tomás de Aquino. Ambos concordam que é difícil harmonizar a guerra com os ensinamentos de Jesus e que ela só é permitida em casos raros, para defender ou restaurar a paz. Mas com respeito à justificação da guerra, suas abordagens são diferentes. Agostinho a entende como uma obra do amor cristão, enquanto Tomás como uma obra da justiça, exigida em nome do bem comum.

A mudança da situação política do cristianismo (de grupo perseguido a “religião oficial do Império”) provocou também uma mudança na atitude cristã quanto à guerra e à violência, pois esta passou a ser um meio de apoiar um estado que lhes tinha dado proteção. Os cristãos já não estavam fora da ordem política reinante, ou até mesmo opostos a ela, e sim eram participante políticos com um investimento no bem-estar e na estabilidade do governo.

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho fala das concessões necessárias para justificar uma guerra. Para ele, trata-se de um dever de “amor cristão”. Compara o ato de matar em guerra à ação de um pai que pune o filho (20.63). Para ele, o motivo deve ser o amor, pois às vezes, só um ato coercitivo pode desviar um pecador da má ação e promover sua conversão e arrependimento.

Em outros textos, a paz e a segurança da comunidade são as principais justificativas para a guerra e a garantia de que ela seja levada a cabo de acordo com a vontade de Deus. Um

soldado individual será inocente da má ação, mesmo se ele cumprir uma “ordem injusta” do rei, pois é responsabilidade da autoridade superior definir se a guerra tem uma causa justa. Agostinho preocupa-se com as razões que levam à guerra, e em preservar uma atitude cristã mesmo que estejamos envolvidos em ceifar a vida alheia, como a guerra exige.

Os critérios agostinianos (causa justa, autoridade legal e intenção correta) são mais detalhados e desenvolvidos por Tomás de Aquino na Idade Média. Para ele, o objetivo primordial da guerra deve ser a paz e não a vingança.

Em resumo, os critérios na tradição teológica cristã antiga são: a) causa justa (proteger o bem comum); b) autoridade legítima (o soberano ou o Papa – guardiães do bem comum); c) intenção justa (buscar a paz, não apenas inflingir danos ou obter riquezas)

Porém, na história do cristianismo, a prática da Igreja em relação à violência armada sempre pareceu muito discrepante em relação à teoria. Na grande maioria dos casos, os interesses que justificaram a guerra foram muito mais de ordem econômica e política. Mas a Igreja (seja Católica ou Protestante e evangélica) sempre sujeitou-se a abençoar e justificar o uso da violência, “em nome de Deus”.

### 3.1. Panorama histórico das Cruzadas

As Cruzadas aconteceram entre os séculos XI e XIII e sua história é marcada por um misto de motivações políticas e religiosas. Os principais objetivos declarados das cruzadas eram: a) derrotar os muçulmanos que ameaçavam Constantinopla; b) salvar o Império do Oriente; c) unir de novo a cristandade dividida; d) reconquistar a Terra Santa; e) para os participantes mortos em confronto, alcançar o céu.

Desde o século IV tornaram-se populares as peregrinações a Jerusalém para conhecer os lugares sagrados e visitar túmulos de mártires. A rota mais freqüente era via Constantinopla, Nicéia, Síria e Jerusalém. No Séc. XI cresce o Império turco na Europa Oriental e também o Islamismo. Para alguns cristãos mais exaltados, a morte em peregrinação à terra santa era sinal da suprema eleição divina, como a morte nas mãos do Império tinha sido para os mártires antigos. No século XI, Constantinopla, capital da cristandade oriental, estava sob constante ameaça das invasões turcas. A Europa Ocidental, por sua vez, tivera vários anos seguidos de colheitas fracas que ocasionaram fome atroz. As epidemias e pestes também eram constantes. Muitos cristãos interpretavam tais fatalidades como castigo divino pelo fato de a Igreja permitir que pagãos tomassem conta de Jerusalém e por assistir, passivamente, o crescimento da religião islâmica.

No Concílio de Clermont (1095), o Papa Urbano II fez um exaltado discurso alertando para os perigos que a ameaça turca representava para a cristandade. Descreveu a profanação dos lugares sagrados e a necessidade de se acudir em socorro aos cristãos do Oriente. Ofereceu indulgência plena a todos que morressem no empreendimento. Isto queria dizer que qualquer pecado, por mais grave que fosse, seria perdoado, e eles iriam diretamente para o paraíso. A multidão expressou entusiasmo, gritando que Deus desejava aquilo.

“Eu o digo aos presentes. E ordeno que seja dito aos ausentes. Cristo está mandando. Todos que forem e lá perderem a vida, seja no caminho por terra ou no mar, ou na luta contra os pagãos, terão perdão imediato dos seus pecados. Isto eu concedo a todos que marcharem, em virtude do grande dom que Deus me tem dado” (Urbano II – em 1095).

Aos poucos foram surgindo numerosos pregadores do empreendimento e ressurgindo

sonhos apocalípticos reprimidos. Alguns tinham visões da Jerusalém celestial, que descia do céu, e ficava suspensa no Oriente. O mais famoso pregador era Pedro, o Ermitão. Sua pregação estimulante, seu fervor contagioso e seu carisma peculiar incendiaram multidões. Até pêlos de sua mula eram arrancados e guardados como relíquia. Pedro atravessou a França anunciando a cruzada e levando atrás de si uma multidão cada vez maior de seguidores entusiasmados. Muitos levavam a família inteira. Depois seguiram para a Alemanha para recrutar mais adeptos e para o território dos húngaros. Mas não tinham provisões e se sustentavam com doações ou saques. Entraram em conflito com cristãos húngaros e búlgaros defendendo suas posses. Os que seguiram além de Constantinopla, mais afoitos, foram massacrados pelos turcos.

Enquanto isso, os nobres organizavam um exército mais preparado, mas também com pessoas sem nada a perder, que nada tinham e viam na cruzada uma possibilidade de melhoria de vida ou, na pior das hipóteses, de garantia da salvação da alma. Boa parte desse “exército de Deus” ou “soldados de Cristo” se dedicou a matar judeus pelo caminho. Em Praga, Metz, Ratisbona e Mogúncia, milhares de judeus foram mortos pelos cruzados.

Diversas colunas de cruzados partiram rumo ao Oriente na mesma época. Invadiram Nicéia, tomada pelos turcos e saquearam todos os tesouros. Dali partiram para Antioquia, uma grande cidade, protegida por 400 torres. Mas os cruzados estavam bem preparados com víveres enviados de Constantinopla e navios que chegavam de Gênova com outras provisões e armas. Quando conseguiram tomar Constantinopla, mataram todos os turcos que não tinham conseguido fugir. Perto de Antioquia encontraram um campo de refugiados, onde se encontraram muitas mulheres e crianças turcas. Um cronista da época conta que o fervor religioso dos soldados cristãos era tamanho que “não as estupramos, nem lhes fizemos nenhum mal, para não dar mal testemunho de nossa fé. Somente as matamos a golpes de lança”

Quanto mais se aproximavam de Jerusalém, mais o povo insistia que a marcha fosse apressada. Por fim, em 7 de junho de 1099, avistaram as muralhas de Jerusalém. Um profeta afirmou ter recebido uma revelação de que os cristãos deveriam marchar em volta da cidade, descalços e cantando hinos de penitência. O ataque começou em 12/07 e após três dias de cerco conseguiram furar uma brecha e penetraram em Jerusalém, dominada pelos árabes. O pânico se espalhou entre os defensores. Então aqueles soldados de Cristo puderam dar vazão à violência. Muitas mulheres foram violentadas. De outras, as crianças foram arrancadas e jogadas contra a parede. Os poucos judeus fugiram para a sinagoga. Os cruzados atearam fogo no prédio e mataram a todos. Um cronista da época conta que a matança foi tal que no pórtico de Salomão, o sangue chegava até os joelhos dos cavalos.

### 3.2. A colonização cristã nas Américas

Nos séculos XVI e XVII, dois empreendimentos expansionistas da cristandade européia revitalizaram o uso da força em nome de ideais religiosos: a conquista católica da América Latina empreendida por Portugal e Espanha, e a conquista e ocupação da América do Norte pelos protestantes ingleses.

A “Contra-Reforma” Católica fez surgir a ordem dos jesuítas, liderada por Inácio de Loyola. Era, originalmente, uma ordem religiosa, com um misto de disciplina monástica e militar. Seu principal objetivo era fortalecer e expandir o catolicismo. As novas terras da América, “descobertas” por Portugal e Espanha foram vistas pelo catolicismo como uma compensação divina pela perda dos territórios protestantes, através da qual, Deus agraciava a Igreja Católica. Todo processo de “evangelização” feito em nossa região foi empreendido

através da aliança entre a cruz e a espada. A maioria dos historiadores do período concorda que houve um genocídio das populações nativas por parte dos colonizadores. Tal genocídio foi perpetrado através da guerra e, posteriormente, pelos maus tratos às populações indígenas escravizadas. Conforme Todorov,

Em 1500 a população do globo devia ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitavam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restavam 10. Ou, se nos restringirmos ao México, às vésperas da conquista, sua população era de aproximadamente 25 milhões; em 1600 era de um milhão... Nenhum dos grandes massacres do século XX pode comparar-se a esta hecatombe<sup>xxix</sup>.

Um grupo de dominicanos, em carta endereçada a Carlos I, em 1516, relata as crueldades empreendidas pelos europeus. Sobre o modo como as crianças eram tratadas:

Alguns europeus encontraram uma índia, que trazia nos braços uma criança que estava amamentando; e como o cão que os acompanhava tinha fome, arrancaram a criança dos braços da mãe, e, viva, jogaram-na ao cão, que se pôs a despedaçá-la diante da mãe. (...) Quando havia entre os prisioneiros mulheres recém-paridas, por pouco que os recém-nascidos chorassem pegavamos pelas pernas e matavam-nos contra as rochas ou jogavam-nos no mato para que acabassem de morrer.<sup>xxx</sup>

O padre Bartolomeu de Las Casas, um dos primeiros a sair em defesa das populações indígenas, narra um acontecimento do qual foi testemunha, na aldeia de Caonao, em Cuba:

Os espanhóis, no dia em que ali chegaram, pararam num riacho onde havia várias pedras de amolar, o que lhes deu a idéia de afiar as espadas. Chegando à aldeia, decidiram verificar se suas espadas estavam mesmo afiadas. Um espanhol desembainha a espada e imediatamente outros cem fazem o mesmo, e começam a estripar, rasgar e massacrar, homens, mulheres, crianças e velhos que estavam sentados, tranqüilamente, olhando espantados para os cavalos da tropa. Num segundo, não restavam sobreviventes de todos os que ali se encontravam.<sup>xxxi</sup>

Dentre os argumentos em favor da guerra “justa” ou “santa” feita pelos espanhóis, Sepúlveda salienta: a) é legítimo sujeitar pela força das armas, homens cuja condição natural é tal que deveriam obedecer aos outros, se recusarem essa obediência e não restar nenhum outro recurso; b) é legítimo banir o crime abominável do paganismo e pôr fim ao culto aos demônios, que provoca nada mais que a cólera de Deus; c) a guerra contra os infiéis é justificada, pois abre caminho para a difusão da religião cristã e facilita o trabalho dos missionários.

Muitos missionários que acompanhavam o exército entendiam como justificável a violência, pois para eles, o mais importante era batizar os índios (mesmo que à força), ainda que às portas da morte. Las Casas narra outro episódio:

...tendo descido um jovem índio, um espanhol que ali se encontrava sacou uma

espada e lhe deu, como se quisesse divertir-se, um golpe no flanco que pôs a nu suas entranhas. O infeliz índio tomou os intestinos nas mãos e fugiu correndo. Encontrou o padre que, reconhecendo-o, falou ali mesmo das coisas da fé, tanto quanto permitia a angustiante circunstância, fazendo com que ele compreendesse que se quisesse ser batizado, iria para o céu, viver com Deus. O infeliz, chorando e gritando sua dor, como se estivesse sendo consumido pelo fogo, respondeu que sim; o padre, então, batizou-o e o índio, imediatamente caiu morto no solo.<sup>xxxii</sup>

O conceito de salvação dos católicos era sacramental – pelo simples ato de batizar, e adquire, mesmo na visão dos missionários mais preocupados com a defesa dos índios, um aspecto absurdo. Um missionário relata:

Jesus permitiu que o cacique se fizesse cristão. O monge batizou, e ele pediu e obteve de Alvarado a graça de não ser queimado, mas enforcado. Cuauhtemoc, que também aceitou a verdadeira fé, também morreu de modo cristão. Os espanhóis enforcaram-no num cincho, mas puseram-lhe nas mãos uma cruz (Chimalpahin, 7, 206).<sup>xxxiii</sup>

Os protestantes puritanos que colonizaram a América do Norte também seguiram passos semelhantes. A colonização da América do Norte traz a marca dos puritanos protestantes ingleses que, não conseguindo implantar na Inglaterra seu modelo de governo teocrático, migraram para as colônias da América com o firme propósito de construir ali “o Reino de Deus na terra”.

Relatos da época da imigração contam que pregadores protestantes estimulavam seus ouvintes a fazer a peregrinação rumo à nova terra santa. Fazendo uso da Bíblia, interpretavam a viagem como um “novo Êxodo” – era necessário fugir da “escravidão do Faraó” (no caso, a Coroa inglesa), cruzar o Mar Vermelho (no caso, o Oceano Atlântico) e “tomar posse da terra prometida”, confiantes na promessa de que “toda a terra que teu pé pisar, será tua”.

Em 1630, o pastor John Cotton, pregando num sermão de despedida aos passageiros do navio Arbella (uma das muitas embarcações de protestantes ingleses rumo à América), usou II Samuel 7.10: “Apontarei um lugar para meu povo, Israel, e o fixarei ali, para que ele possa viver num lugar próprio e não se mudar mais”. Este é o mito de origem mais fundamental da cultura americana – a idéia de que os colonos são o novo povo escolhido por Deus para abençoar o mundo, e que sua terra, (A Nova Inglaterra) é indicada divinamente, como o foi a de Israel.

Aqueles protestantes austeros e virtuosos, os puritanos da Nova Inglaterra, estabeleceram, em 1703, por resolução de sua assembléia, um prêmio de 40 libras esterlinas para cada escalpo indígena e para cada pele-vermelha aprisionado. Em 1720, um prêmio de 100 libras esterlinas para cada escalpo; em 1774, depois que a Colônia de Massachusetts declarar certa tribo como rebelde, os seguintes preços: para o escalpo masculino, de doze anos para cima, 100 libras esterlinas; para prisioneiros masculinos, 110 libras esterlinas; para mulheres e crianças aprisionadas, 60 libras esterlinas; para escalpos de mulheres e crianças, 50 libras esterlinas.<sup>xxxiv</sup>

Desenvolveu-se nos círculos evangélicos americanos, a doutrina do Destino Manifesto, segundo a qual, Deus outorgara aquela terra ao seu povo, para, a partir dali, implantar seu Reino, uma terra de fartura, abundância e liberdade, e irradiá-lo para todas as nações. Este conceito firma-se por volta de 1845, como expressão da convicção dos brancos norte-americanos de que seu país tinha um objetivo assinalado pela providência divina, de guiar o resto do mundo nos caminhos do progresso e da liberdade. Em um dos textos mais famosos da cultura americana, escrito por Herman Melville, em 1850, lemos::

Nós, americanos, somos o povo peculiar, escolhido, o Israel de nosso tempo; carregamos a arca das liberdades do mundo. Escapamos da escravidão, e além do nosso primeiro direito inato, o de abarcar um continente da terra, Deus nos proporcionou, como uma futura herança, os amplos domínios dos pagãos políticos, que ainda virão a reclinar-se à sombra de nossa arca. Deus predestinou que grandes feitos para a humanidade saíssem da nossa raça. O resto das nações deve estar na nossa retaguarda, pois somos os pioneiros do novo mundo, a vanguarda da nova humanidade. Em nossa juventude está nossa força. Por longo tempo fomos céticos a respeito de nós mesmos e duvidamos se, realmente, o Messias político havia chegado. Mas ele chegou em nós.<sup>xxxv</sup>

Diferentemente do que ocorreu na América Latina, os protestantes americanos evitaram a mestiçagem com indígenas e africanos. Essa chegou até mesmo a ser proibida em algumas colônias, pois a raça branca não deveria misturar-se às inferiores.

A doutrina do “Destino Manifesto” permitiu aos americanos expandirem seu território inicialmente pequeno (o litoral leste) rumo às ricas terras do Oeste (época da corrida pelo ouro), além de anexar por meios violentos, a maior parte do México. Os territórios roubados ao México pelos Estados Unidos constituem os atuais estados do Texas, Novo México, Arizona, Utah, Nevada, Califórnia, Wyoming, Nebraska, Arkansas, Oklahoma e Colorado. O país asteca perdeu cerca de 60% de seu território, onde se concentrava a quase totalidade de sua enorme riqueza potencial (o petróleo do Texas, por exemplo). No século XX, os EUA anexaram ainda, a região do Canal do Panamá, que anteriormente pertencia à Colômbia (devido à sua importância estratégica para o comércio marítimo), e mantém sob férrea vigilância política e tutela econômica, países como Porto Rico. É também vastamente conhecida a interferência norte-americana em países da América Latina, financiando golpes de estado, implantando e sustentando ditaduras como a do Chile, Argentina, Paraguai e Brasil.

Um teólogo norte-americano chama a atenção para o que ele denomina “idolatria da nação americana”:

Acredita-se, nos Estados Unidos, que a nação americana ocupa lugar especial na história, como povo escolhido por Deus. Isso justifica qualquer ato de violência perpetrado por nossa nação contra outros povos do mundo em defesa de nossos interesses porque, em última análise, nossos interesses são também os interesses de Deus”. (Robert Evans).

Essa crença é reforçada continuamente na cultura americana por filmes que mostram os americanos como policiais do planeta e guardiães da “paz” no mundo. O filme

*Independence Day*, por exemplo, mostra como os americanos salvam o planeta inteiro de extra-terrestres invasores, com participação direta do próprio Presidente na guerra. Tal como a antiga “Pax Romana”, trata-se agora da “American Peace”.

A mais recente guerra empreendida por Estados Unidos e Inglaterra contra o Iraque tem sido avaliada por muitos analistas políticos e historiadores como o ressurgimento do fenômeno da “guerra santa”, uma nova cruzada, agora em moldes protestantes. Em diversos momentos da guerra, o nome de Deus foi invocado por Bush e Blair para abençoar as tropas e justificar a ocupação do Iraque. Bush adotou um discurso maniqueísta – o bem contra o mal –, deixando claro que o “bem” está do lado dos cristãos e o “mal” são os outros. Novamente, como no passado, o nome de Deus é invocado para justificar interesses políticos e econômicos. O mundo tem se rendido, pouco a pouco, a esta lógica religiosa maniqueísta.

Mesmo sem o aval da ONU, os americanos e britânicos empreenderam a guerra, mostrando que não se intimidam com qualquer poder político. Hybris? O fato é que os EUA assumiram a função de senhores do planeta, arvorando-se o direito de despejar quem bem lhes aprouver mediante “denúncia vazia”.

As conseqüências podem ser muito graves. Os povos muçulmanos se mobilizam cada dia mais em favor de uma contra-Cruzada, fazendo pressão sobre seus governos – cada vez mais favoráveis aos EUA – para que mobilizem os partidários do Alcorão contra os da Cruz. Naturalmente, entre os países árabes, é em nome do Islã que confrontam o Ocidente. Cada um dos lados enrola Deus em sua bandeira: o Islã enrola Alá. Os EUA mobilizam Jesus Cristo. O problema é que ninguém pergunta quem concedeu somente aos americanos e britânicos o direito de ter armas de destruição em massa. Para eles, esse é um direito natural.

A guerra contra Saddam Hussein é apenas um oneroso episódio de uma disputa, muito mais grave, pelo controle geopolítico e econômico mundial. O terrorismo que Bush combate não é semente, mas fruto. Semente é o que os EUA querem plantar com suas atitudes unilaterais belicosas, com interesses francamente econômicos. A guerra é do dólar contra o euro e pela garantia de mercados e suprimento de matéria-prima, especialmente o petróleo.

Nas cruzadas, iniciadas na última década do século 11, muitos eram os interesses. Os pobres queriam as glórias do céu; os cavaleiros, a aventura; o papa, a derrota dos islamitas; os reis, o prestígio e o poder que lhes facilitariam a expansão no próprio continente; os armadores venezianos, os lucros do transporte na travessia do Mediterrâneo. Na cruzada contra o terrorismo, os interesses são também diversos. Os banqueiros de Wall Street querem o controle do dinheiro do mundo, sob a proteção do FMI; os fabricantes de armas querem fornecer os instrumentos da agressão; o Estado de Israel quer a eliminação dos palestinos e as águas dos vizinhos; as corporações empresariais norte-americanas querem o controle dos recursos mundiais, começando pelo petróleo e gás do Oriente Médio e da Bacia do Cáspio.

O objetivo das cruzadas do início do segundo milênio era a Palestina e o que estivesse no caminho. O objetivo de Hitler era o domínio direto da Europa, unida sob o seu chicote, e o controle do resto do mundo. O objetivo de Bush é o de consolidar a vitória obtida sobre a União Soviética na guerra fria e assegurar o controle político e econômico do Planeta, com o emprego dos meios bélicos. Como disse, cruamente, Colin Powell, os Estados Unidos não admitem poder multilateral. Em nome da segurança de seus negócios, querem a ditadura mundial.

#### **4. O discurso da “Guerra Santa” no vocabulário religioso evangélico – um alerta teológico.**

Dentre as muitas funções da teologia na vida da Igreja, está a de servir como consciência crítica perante novos discursos religiosos. Nos anos 90 começou a se disseminar no vocabulário evangélico a expressão “batalha espiritual” e o ressurgimento da teologia do Deus guerreiro e conquistador. No século XIX, muitos hinos protestantes apresentavam o empreendimento missionário como uma “guerra” contra “inimigos aleivosos, romanos ou ateus”. O teólogo e sociólogo presbiteriano Antônio Gouvêa Mendonça classificou esse tipo de religiosidade como “Protestantismo guerreiro” (O Celeste Porvir, cap. IV).

Um século depois, o protestantismo guerreiro ressurgiu em cânticos que apresentam o Deus guerreiro e militar. Os novos cânticos evangélicos falam novamente de soldados em guerra, anunciam a destruição dos inimigos e, a partir de referenciais bélicos, concebem uma nova eclesiologia. A Igreja agora é “exército de Deus” que marcha sob as ordens de um Cristo militar, comandante, conquistador ou general, pronta para destruir e “queimar” todos os inimigos. Observamos que o poder das palavras é bastante perigoso, pois, embora tomadas inicialmente como expressões simbólicas, o que nos garante que tais palavras não passem, no futuro, a serem interpretadas literalmente? Teremos o ressurgimento de fogueiras, agora protestantes, contra todos os não-evangélicos? A nova eclesiologia do “exército de Deus” canta, entre outros:

“Pelo senhor, marchamos sim, o seu exército, poderoso é Sua glória será vista em toda terra... toda arma contra nós perecerá

O nosso general é Cristo, seguimos os seus passos, Nenhum inimigo nos resistirá...

“Caíam por terra agora, os inimigos de Deus seja estabelecida a casa do Senhor”

Esse é o grande paradoxo da vida religiosa. Ela pode ser, ao mesmo tempo, fonte e inspiração de paz, como também fomentadora de guerra e violência.

A resposta teológica às ambigüidades da vida está na compreensão da natureza do Espírito Santo. O Espírito vence as adversidades sim, mas não pela violência e sim pelo poder transformador: “não por força, nem por violência, mas pelo meu Espírito” (Zc 4.6).

A doutrina do Espírito Santo, longe de nos conduzir a um fanatismo grosseiro e violento, aponta-nos a possibilidade de resistir à violência e aos impulsos agressivos da natureza humana, mesmo sabendo que eles habitam as profundezas do nosso ser. É o que a Igreja chama “santificação”.

A teologia da “batalha espiritual” é de simples compreensão e fácil assimilação. Parte do pressuposto maniqueísta (bem contra o mal) de que todas as práticas religiosas ou culturais vivenciadas fora do círculo evangélico são idolatria ou feitiçaria, estando, portanto a serviço de Satanás, o inimigo de Deus. Conseqüentemente, todos os que as praticam ou com elas tiveram contato, abriram em suas vidas “brechas espirituais” através do qual os demônios se introduziram.

Em cursos sobre “batalha espiritual” é comum empreender um verdadeiro rastreamento no histórico familiar dos participantes, a fim de tomar conhecimento de envolvimento dos pais e avós com formas de religiosidade não-evangélicas. Em cursos sobre “batalha

espiritual”, um longo questionário é distribuído aos participantes para que esses identifiquem as possíveis “brechas”. Ali o catolicismo encabeça a lista de religiões hostilizadas. Aparecem também acupuntura, homeopatia e até hidroginástica. O questionário chega a interrogar se, no tempo em que freqüentava a Igreja Católica, a pessoa chegou a “tomar hóstias”, carregar imagens e velas em procissões, participar de novenas ou rezar o terço. Entre outras esquisitices, o questionário pergunta se a pessoa sonha com crianças, negros, parentes mortos ou padres. A intenção é desenvolver nos participantes, total antipatia para com outras religiões e motivá-los a declarar guerra “espiritual” contra essas práticas e seus divulgadores.

O problema maior dessa “teologia” reside no fato de que, na tentativa de “tapar as brechas da maldade”, paradoxalmente, escancara sinais de violência. Mais grave ainda, é saber que tal violência é internalizada sem culpa nenhuma. Ao contrário, a partir de um processo de racionalização e da utilização bastante questionável de citações bíblicas, justifica-se a hostilidade, o preconceito e a violência simbólica e cultural.

Tal como ocorreu durante a conquista das Américas, são utilizados instrumentos teológicos para justificar a lógica da dominação. Na época da conquista, católicos e protestantes justificaram a dominação a partir do “direito natural” de cristãos contra pagãos. Hoje também se diz que o evangélico é “Filho do Rei”, que desfruta dos privilégios do nepotismo brasileiro e que deve dominar e prevalecer sobre todos os não-evangélicos. Que frutos podemos esperar disso que está sendo cultivado?

O maior desafio a uma teologia comprometida com a inclusividade, a paz e o respeito às diferenças é desenvolver uma pneumatologia saudável. Uma sadia doutrina do Espírito Santo, comprometida com os valores maiores do evangelho não pode vislumbrar a violência (física ou cultural) como estratégia ou sinal de espiritualidade. Longe de ser demonstração de poder genuíno, a violência revela exatamente a carência de poder. Necessitamos de uma teologia que apresente o Espírito Santo não como destruidor ou aniquilador, mas como transformador. Em termos bíblicos, a atividade própria do Espírito Santo é transformar, nunca destruir. Pelo poder do Espírito, os corpos mortos são ressuscitados e as coisas velhas são tornadas novas. No Espírito, tudo aquilo que se apresenta como adversidade ou situação contrária à vontade de Deus é transformada pelo poder regenerador. Assim, a Bíblia fala em “novo céu e nova terra”, “nova Jerusalém”, “nova criatura”, “novidade de vida” e “nova humanidade”. Nesses tempos em que o sentimento religioso começa a assumir características bélicas, é preciso compreender que não se trata aí de excesso de espiritualidade, mas do oposto: falta de espiritualidade, que aponta para graves deficiências de ordem teológica na compreensão da natureza e ação do Espírito Santo.

Diante desse cenário perigoso, nós que acreditamos que Jesus Cristo, nosso Senhor, é o prometido “Príncipe da Paz”, não podemos deixar de registrar nosso protesto pacífico e nossa esperança no ressurgimento de uma teologia que volte a falar de transformação histórica e espiritual com fé, paixão, ardor e esperança. Se a teologia que ensinamos não puder contribuir com isso em favor do povo de Deus e suas necessidades, só nos restará conviver com a angústia, a amargura e o desespero da violência.

---

\* A terceira parte deste artigo, sobre as Cruzadas, o protestantismo norte-americano e a guerra no Iraque foram acrescentados recentemente. O texto original, sem a terceira parte foi publicado no caderno *Violência e Cultura* – Ensaios de Pós-Graduação em Ciências da Religião n. 3) (orgs. A. G. Mendonça e E. Higuét). São Bernardo do Campo, IMS, agosto de 1996.

- 
- <sup>i</sup> Antonio G. Mendonça. *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo, Paulinas, 1984.
- <sup>ii</sup> Nos novos cânticos, os títulos de Cristo são “comandante”, “conquistador” e “general”.
- <sup>iii</sup> Hanna Arendt, *Sobre a violência*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, p. 16.
- <sup>iv</sup> J.W. Lapierre, ‘La violence dans les conflits sociaux’, in *La violence dans le monde actuel*. Paris, Desclée de Brouwer, 1968, p. 133.
- <sup>v</sup> Citado por Pedrinho Guareschi, ‘Violência e Cultura’, in R. Amoretti (org.), *Psicanálise e violência*. Petrópolis, Vozes, 1982, p. 124.
- <sup>vi</sup> R. Boudon e F. Bourricaud, *Dicionário crítico de sociologia*, verbete ‘violência’. São Paulo, Editora Ática, 1993, p. 605-614.
- <sup>vii</sup> Paul Ricoeur. “Estado e violência” in *História e verdade*. Rio de Janeiro, Forense, 1968.
- <sup>viii</sup> Manuel Sumares, *O sujeito e a cultura na filosofia de Paul Ricoeur*. Lisboa, Escher, 1989, p. 110.
- <sup>ix</sup> Hanna Arendt, *Sobre a violência*, p. 36.
- <sup>x</sup> *Ibid*, p. 44.
- <sup>xi</sup> *Ibid*, p. 41.
- <sup>xii</sup> *Ibid*, p. 41.
- <sup>xiii</sup> *Ibid*, p. 48.
- <sup>xiv</sup> *Ibid*, p. 57.
- <sup>xv</sup> Eric Weil, *Logique de la Philosophie*, Paris, Seuil, 1972, p. 57.
- <sup>xvi</sup> S. Freud, ‘Reflexões para os tempos de guerra e morte’ in *Obras Completas*. Rio de Janeiro, Imago, 1974, v. 14, p. 330.
- <sup>xvii</sup> *Idem*, ‘Por que a guerra?’ in *Obras Completas*, volume 22, p. 253.
- <sup>xviii</sup> Natal Fachini, ‘Enfoque psicanalítico da violência social’ in R. Amoretti, *op.cit.*, p. 47.
- <sup>xix</sup> Rogério Amoretti, ‘Bases para a leitura da violência’, in R., Amoretti, *op. cit.*, p. 43.
- <sup>xx</sup> René Girard. *A violência e o sagrado*. São Paulo, Paz e Terra/Unesp, 1990, p. 33.
- <sup>xxi</sup> Domingos Barbé. *Uma teologia do conflito – a não-violência ativa*. São Paulo, Loyola, 1985, p. 40.
- <sup>xxii</sup> René Girard, ‘Comentários sobre a relação entre o desejo mimético e a conversão – Transcrição de fragmentos do diálogo com teólogos da libertação’ in Hugo Assmann (ed.), *René Girard com teólogos da libertação – um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis/Piracicaba, Vozes/Unimep, 1991, p. 74.
- <sup>xxiii</sup> René Girard, *Des choses caches depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset, 1979, p. 241.
- <sup>xxiv</sup> R. Girard in Hugo Assmann (ed), *op. cit.*, p. 78.
- <sup>xxv</sup> Paul Tillich, *Teologia Sistemática*, Paulinas/Sinodal, 1984, p. 409.
- <sup>xxvi</sup> *Ibid*, p. 445.
- <sup>xxvii</sup> *Ibid*, p. 282.
- <sup>xxviii</sup> René Girard, *A Violência e o Sagrado*, p. 46.
- <sup>xxix</sup> Tzvetan Todorov. *A Conquista da América*. Martins Fontes, 1983, p. 129.
- <sup>xxx</sup> Citado por Todorov, p. 136.
- <sup>xxxi</sup> Bartolomeu de Las Casas, *Historia de las Índias III*, Cidade do México, Cupsa, 1981, p. 72.
- <sup>xxxii</sup> *Ibid*, p. 29).
- <sup>xxxiii</sup> Citado por Todorov, p.
- <sup>xxxiv</sup> P. Schilling, *Dívida Externa e Igrejas*. CEDI, 1989, p. 20
- <sup>xxxv</sup> M. Bradbury e H. Templey, *Introdução aos Estudos Americanos*. São Paulo, Ed. Forense, 1981, p. 86