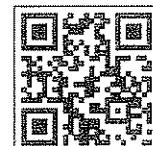


A presente obra visa fornecer uma base teórica, conceitual e histórica para a compreensão da interconexão entre os debates de relações internacionais e o fenômeno religioso.

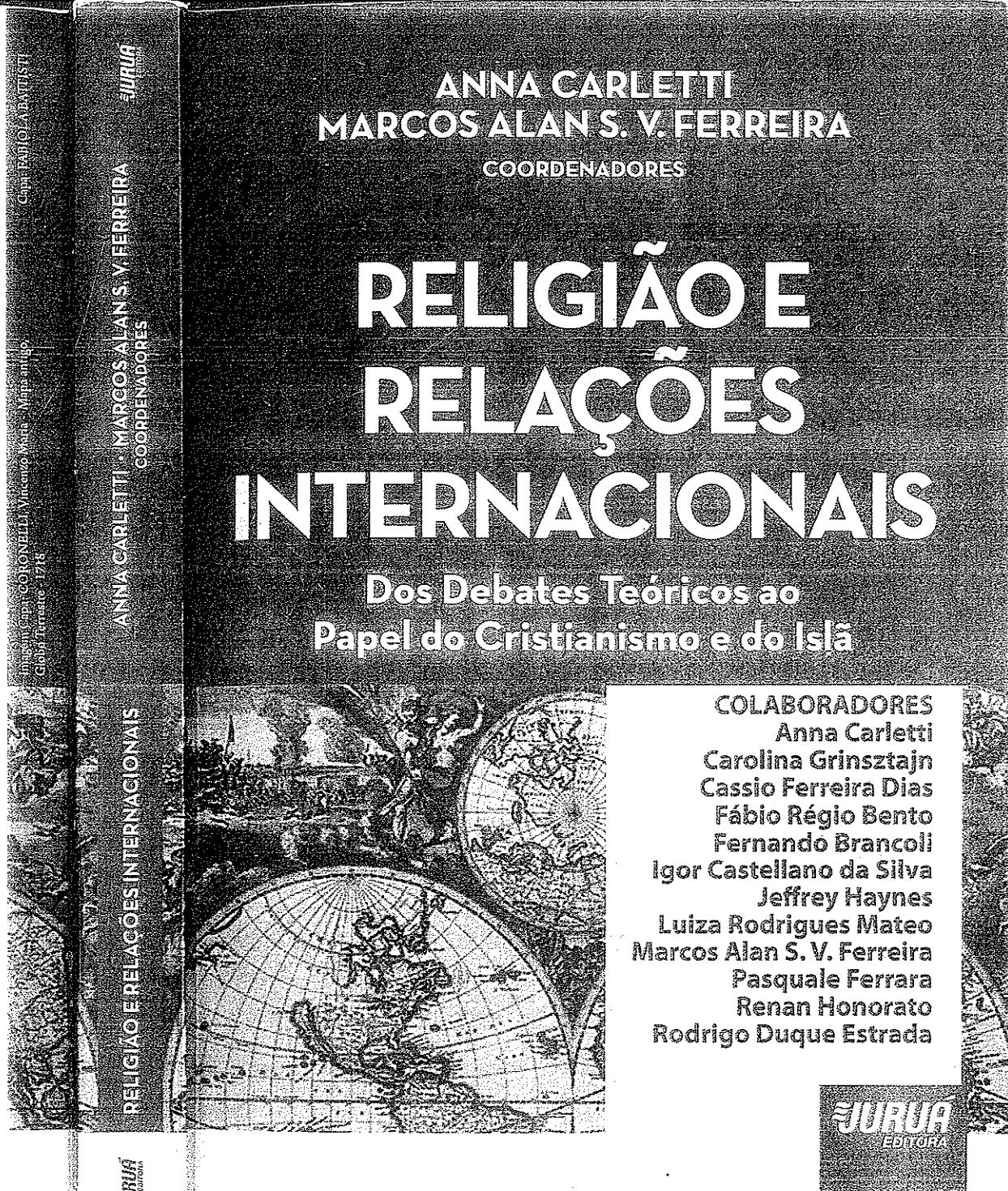
Adicionalmente, ao abordar aspectos generalistas e casos específicos das duas maiores religiões do planeta – o Cristianismo e o Islamismo – busca mostrar como a dimensão do sagrado está presente nos conflitos, na cooperação e na diplomacia. A presente obra se divide em duas partes.

Os três primeiros capítulos que compõem a primeira seção do livro se debruça na perspectiva histórica das teorias de Relações Internacionais e seu diálogo com a questão da religião. A segunda parte da obra se dedica ao estudo do Cristianismo e do Islã nas Relações Internacionais, usando para isso diferentes estudos de casos pesquisados por especialistas brasileiros na temática.

Em especial, aborda casos de grande relevância na história contemporânea que auxiliam especialistas e interessados na temática a compreenderem a religião não como um fator secundário, mas sim central no relacionamento entre os países no mundo atual.



UTILIZE O LEITOR DE QR CODE DO SEU CELULAR E CONHEÇA NOSSOS OUTROS TÍTULOS.



COORDENADORES

ANNA CARLETTI

Doutora em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e Pós-Doutora em Ciência Política pela mesma Instituição. Desde 2009 é professora Adjunta no Curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Pampa. Pesquisadora Associada do Instituto Brasileiro de Estudos sobre China e Ásia-Pacífico – IBE-CAP-RJ e do Núcleo de Estratégia e Relações Internacionais – NERINT/IEA da UFRGS. Desde 2014 é Líder do Grupo de Pesquisa CNPq “A Influência da Religião nas Relações Internacionais”. Membro da Associação Brasileira de Relações Internacionais. Contato: annacarlettib@hotmail.com

MARCOS ALAN S. V. FERREIRA

Doutor em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Mestre em Relações Internacionais pelo Programa Santiago Dantas – UNESP/UNICAMP/PUC-SP. Foi Pesquisador Visitante na *Uppsala University*, Suécia em 2014 e completou estágio de pesquisa em 2008 na *National Defense University* – NDU, EUA. Atua voluntariamente em entidades educacionais da Comunidade Bahá'í e participou entre 2005 e 2009 da *Plataforma Latinoamericana y Caribeña para la Prevención de Conflictos y la Construcción de la Paz* – PLACPaz do *Global Partnership for the Prevention Conflict* – GPPAC/CRIES. Coordena o projeto “O desafio da paz na América do Sul: as perspectivas de entidades de análise de conflitos e a atuação da UNASUL frente aos litígios potenciais”, financiado pelo CNPq. Desde 2014, é colíder do Grupo de Pesquisa CNPq “A Influência da Religião nas Relações Internacionais”. Contato:

RELIGIÃO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS

**Do Debates Teóricos ao
Papel do Cristianismo e do Islã**

FÁBIO NOBRE



Anna Carletti
Marcos Alan S. V. Ferreira
Coordenadores

Visite nossos sites na Internet
www.jurua.com.br e
www.editorialjurua.com
e-mail: editora@jurua.com.br

ISBN: 978-85-362-5858-4



Brasil – Av. Munhoz da Rocha, 143 – Juvevê – Fone: (41) 4009-3900
Fax: (41) 3252-1311 – CEP: 80.030-475 – Curitiba – Paraná – Brasil
Europa – Rua General Torres, 1.220 – Lojas 15 e 16 – Fone: (351) 223 710 600 –
Centro Comercial D’Ouro – 4400-096 – Vila Nova de Gaia/Porto – Portugal

Editor: José Ernani de Carvalho Pacheco

- C281 Carletti, Anna (coord.).
 Religião e relações internacionais: dos debates teóricos
 ao papel do Cristianismo e do Islã./ coordenação Anna Car-
 letti, Marcos Alan S. V. Ferreira./ Curitiba: Juruá, 2016.
 330p.

Vários colaboradores

1. Relações internacionais – Aspectos religiosos. 2. Cris-
tianismo. 3. Islã. 4. Religião – Relações internacionais. I. Fer-
reira, Marcos Alan S. V. (coord.). II. Título.

CDD 327
CDU 327

00003

RELIGIÃO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS

**Do Debates Teóricos ao
Papel do Cristianismo e do Islã**

Colaboradores

Anna Carletti	Jeffrey Haynes
Carolina Grinsztajn	Luiza Rodrigues Mateo
Cassio Ferreira Dias	Marcos Alan S. V. Ferreira
Fábio Régio Bento	Pasquale Ferrara
Fernando Brancoli	Renan Honorato
Igor Castellano da Silva	Rodrigo Duque Estrada

Prefácio de Celso Amorim

Curitiba
Juruá Editora
2016

AGRADECIMENTOS

Essa obra só se tornou possível graças ao apoio de um grupo dedicado de pesquisadores congregados no Grupo de Pesquisa 'Influência da Religião nas Relações internacionais', cadastrado no CNPq e sediado na Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). A todos aqueles que fazem parte do grupo e aos colegas apoiadores, que creem que a religião não é um fator secundário em um mundo complexo e multifacetado, nosso muito obrigado!

Também somos muito gratos ao Emb. Celso Amorim, que gentilmente aceitou ler a obra e prefaciá-la, mesmo diante de uma agenda tão intensa de viagens e trabalhos ao redor do mundo.

Igualmente, agradecemos a nossas famílias que se privaram de nosso apoio e companhia para nós dar tempo de dedicar a esse projeto. A Talieh, Lua, Fábio, Valentina e Fabiana, muito obrigado!

E finalmente, agradecemos àquela dimensão do Sagrado – seja ele denominado como for, conforme os valores religiosos de cada um, o qual alguns chamarão de Deus, outros de Alá, Força Superior, Oxalá, dentre outros – pela força espiritual necessária que permitiu o projeto ser concretizado.

PREFÁCIO

Celso Amorim¹

“Quantas divisões tem o Papa?” Com essa pergunta retórica, Joseph Stalin teria minimizado a importância do apoio do Vaticano à causa aliada durante a II Guerra Mundial. Esse assomo arrogante de realismo político por parte do líder de uma grande potência que pretendia ser a portadora de uma mensagem ideológica de cunho universal, é uma das muitas ilustrações de uma das teses que transparecem dessa pioneira coletânea sobre Religião e relações internacionais, a de que o mundo pós-Westfália passou a dar pouca importância ao papel das crenças religiosas nas disputas de poder entre os Estados. Uma tese que até hoje ecoa em pensadores e praticantes da política internacional. Não teria eu a pretensão de discuti-la de um ponto de vista teórico, até porque argumentos de um lado e de outro, mesmo que apresentados de forma resumida, não caberiam nos limites de um modesto prefácio.

Independentemente da posição que se adote, a obra que ora vem a público, oferece uma oportunidade para a reflexão acadêmica sobre tema cuja importância salta aos olhos nos dias de hoje. Por um lado, vemos o Papa Francisco exercer plenamente o soft power da Igreja católica, aumentando o seu prestígio e valendo-se dele para mediar, com êxito, situações complexas como a do relacionamento entre Washington e Havana. Por outro, assistimos a manifestações variadas de fundamentalismo religioso (por vezes revestido de capa civilizacional) utilizadas para justificar objetivos políticos de tal ou qual grupo (estatal ou subestatal, não vou entrar nessa discussão).

É interessante que os organizadores tenham escolhido discutir a dialética entre política e religião tomando como exemplos o cristianis-

¹ Embaixador, foi ministro das Relações Exteriores nos períodos de 1993-1995 e 2003-2010. Exerceu também o cargo de Ministro da Defesa de 2011 a 2015.

mo e o islamismo. Naturalmente, o fizeram por serem estas as religiões com o maior número de seguidores declarados. Mas, de alguma forma, esta preferência espelha a realidade de vários conflitos contemporâneos, em que elementos religiosos estiveram de algum forma presentes. Mas é evidente que seria simplista – e os textos aqui apresentados não cometem este equívoco – passarmos de uma visão “realista” que suprimia a importância das religiões (como a das ideologias, de um modo geral) para uma concepção do mundo que privilegiasse a ideia de um “choque de civilizações”.

Na minha experiência como diplomata e ministro, pude contar a presença de fatores religiosos, tanto para construir a Paz quanto para legitimar conflitos. A religião – a própria etimologia o indica – é um fator de integração e aproximação entre os seres humanos. Mas, como elemento definidor de identidade de certos grupos, as convicções religiosas também podem ser causa ou pretexto para separar comunidades e alimentar disputas.

Não estou falando apenas de cisão entre o mundo cristão (ou judaico-cristão) e o Islã, mas da manipulação das crenças ou das referências que elas criam, dentro de uma mesma (se me permitem o termo) “macrorreligião”. Isso se tornou muito óbvio em tempos recentes com a eclosão de rivalidades entre sunitas e xiitas (e entre os Estados que se consideram os guardiões dessas comunidades transnacionais) e, muito especialmente, com as ações violentas do chamado “estado islâmico” contra todos os que o grupo que assumiu o controle territorial de boa parte da Síria e do Iraque, considera “hereges” (inclusive outros muçulmanos sunitas). A guerra civil na antiga Iugoslávia alimentou-se não só da separação entre muçulmanos e cristãos (especialmente na Bósnia), mas também, no seio destes, entre católicos e ortodoxos (representados, respectivamente, por Croatas e Sérvios). Tais fatos, incidentalmente, colocam a questão de saber onde se situa a fratura religiosa e civilizacional entre ocidente e oriente, para os que defendem essa tese.

É interessante notar que, nessas situações, não é só a religião que serve como fator de identidade mas que isso também ocorre com outros elementos definidores de grupos humanos, como etnia e idioma (o caso dos curdos é especialmente eloquente). Na verdade, a despeito da globalização, ou até como consequência dela, uma das características do mundo moderno tem sido o conflito entre proporções universalistas e tendências que poderíamos chamar de “tribalistas”, que, longe do que se poderia imaginar, não estão restritas aos povos e comunidades de regiões

atrasadas economicamente, mas que se manifestam em áreas avançadas ou relativamente avançadas. Lembremos, aqui, os conflitos entre os católicos e os protestantes na Irlanda, amenizados, mas não totalmente superados, nas últimas décadas do século passado e no início deste milênio. De outra parte, como aludido antes, o soft power das religiões e de alguns de seus líderes têm ocasionalmente sido fator de aproximação e apaziguamento.

A História mostra sobejamente que mensagens pacifistas ou belicosas não são privilégio desta ou daquela crença religiosa. Mesmo para um não especialista no tema, como eu, é possível perceber que os textos sagrados das principais religiões permitem interpretações que variam com o tempo e com a conveniência. Não é preciso dar exemplos. Mas vale registrar que, mesmo no auge do pensamento westfaliano, as potências europeias não hesitaram em valer-se de missionários para conquistar “corações e mentes” dos povos ditos “atrasados” e afirmar um domínio assegurado pela espada e pelo poder econômico. É que, tipicamente, as relações com esses povos se situavam fora do raio conceitual dos teóricos e estadistas do “equilíbrio de poder”.

Talvez uma linha de pesquisa interessante para o futuro seja o de analisar o papel de “religiões negligenciadas” como as dos povos africanos ou indígenas, com grande influência na formação cultural e religiosa do nosso país. Até que ponto o sincretismo ou a pluralidade de religiões em um país contribuem para um ethos pacifista que tem inspirado o discurso (e, penso, em larga medida, a prática) da nossa política externa. Fica a sugestão para um eventual desenvolvimento do projeto que motivou este livro.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

Parte I DEBATE TEÓRICO

- 1 RELIGIÃO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: TEORIA E PRÁTICA
Jeffrey Haynes – Tradução de Rodrigo Duque Estrada 21
- 2 NOTAS PRELIMINARES PARA UMA AGENDA DE PESQUISA EM RELIGIÃO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS
Rodrigo Duque Estrada 53
- 3 RELIGIÕES E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM ENQUADRAMENTO TEÓRICO
Pasquale Ferrara – Tradução de Anna Carletti 87

Parte II ESTUDOS DE CASO SOBRE RELIGIÃO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: ANÁLISES ACERCA DO CRISTIANISMO E DO ISLÂ

- 4 RELIGIÃO E REVOLUÇÃO: AS RELAÇÕES DIPLOMÁTICAS ENTRE A SANTA SÉ E CUBA (1959-2012)
Anna Carletti e Cassio Ferreira Dias 123
- 5 CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA CENTRAL
Fábio Régio Bento 155

6 RELIGIOSIDADE, CULTURA NACIONAL E POLÍTICA EXTERNA: UM ENSAIO SOBRE ESTADOS UNIDOS E BRASIL	
<i>Igor Castellano da Silva</i>	185
7 A DIREITA CRISTÃ E A POLÍTICA EXTERNA DOS ESTADOS UNIDOS	
<i>Luiza Rodrigues Mateo</i>	227
8 A POLÍTICA EXTERNA DO IRÁ E O <i>WILAYAT AL-FAQIH</i> SOB A ÓTICA DOS LÍDERES DA REVOLUÇÃO ISLÂMICA	
<i>Marcos Alan S. V. Ferreira e Renan Honorato</i>	255
9 ISLÂ POLÍTICO E MITOS DE TRANSNACIONALIDADE: NARRATIVAS SOBRE A IRMANDADE MUÇULMANA NO EGITO E O ESTADO ISLÂMICO	
<i>Fernando Brancoli e Carolina Grinsztajn</i>	291
ÍNDICE ALFABÉTICO	319

INTRODUÇÃO

A partir da década de 90, e, sobretudo, após os acontecimentos do dia 11 de setembro de 2001, a análise do fenômeno religioso no âmbito dos estudos de política internacional vem conquistando maior espaço. O fator “esquecido”, usando a expressão de Petito e Hatzopolous (2003), parece ter voltado do exílio, principalmente no que diz respeito à área acadêmica das relações internacionais, reconhecida como uma das áreas das ciências sociais mais arredias em aceitar a religião como um dos fatores importantes na construção do sistema internacional (DOSDAD, 2006).

Constata-se que, geralmente, o tema religião é considerado ou como um tema desnecessário nas pesquisas ou é tratado de forma apologética, não apresentando, em ambos os casos, abordagens científicas críticas que possam contribuir para uma formação mais abrangente dos analistas de estudos internacionais.

Tal dificuldade pode ser compreendida a partir de uma concepção – reconhecida pela maioria dos estudiosos – secularizada das relações internacionais, que relegou por muito tempo o fenômeno religioso ao esquecimento. Para alguns autores, a rejeição da religião parece estar inscrita no problema central das relações internacionais. De acordo com Petito e Hatzopolous (2003), quando os elementos constitutivos das relações internacionais foram estabelecidos a partir do fim das guerras religiosas da Europa do século XVII, o fator religião foi excluído do âmbito da vida pública. O princípio norteador da nova ordem westfaliana: *cuius regio eius religio*, passou a ser compreendido como a necessidade de uma política isenta de qualquer conotação religiosa. Isso porque a “política com referência à religião se tornou a maior ameaça para a ordem, segurança e civilização”. Política e Religião “não poderiam coexistir nas práticas das relações internacionais, e consequentemente, na disciplina de relações internacionais”. (PETITO & HATZOPOLOUS, 2003, p. 2)

De acordo com Fox (2006), a rejeição do tema da religião é um reflexo de uma visão especificamente “ocidental” das relações internacionais. Tal rejeição por parte dos estudiosos de relações internacionais parece ainda residir num problema mais profundo de estruturação do campo teórico, onde os pressupostos religiosos foram eliminados das bases conceituais que regem as grandes teorias das relações internacionais e se tornaram meras variáveis secundárias para a conquista do poder.

Não obstante, nas últimas décadas, registra-se um ressurgimento, ou um “retorno” do fenômeno religioso que suscita surpresa de um lado, mas também interesse entre os analistas de política internacional. O fator religioso parece ter voltado a ser considerado, por alguns analistas, entre os elementos-chaves cuja compreensão poderia auxiliar numa análise mais ampla e profunda dos eventos mundiais e do mundo em transformação.

Foi a partir desta constatação que alguns estudiosos de universidades federais brasileiras reuniram-se para debater este tema. Através de conversas iniciais, além da participação conjunta em eventos nacionais e internacionais, surgiu a ideia de criar um grupo de pesquisa sobre o assunto que veio a surgir em 2014, quando o CNPq aprovou o grupo interinstitucional intitulado: “*A influência da Religião nas relações internacionais*” integrado pela maioria dos autores desta obra. Com efeito, o livro é o primeiro resultado deste novo grupo de pesquisa, uma comunidade epistêmica voltada para o estudo da religião nas relações internacionais. Peter Haas (1992) que primeiro lançou este conceito, descreve a comunidade epistêmica como um grupo constituído por profissionais que possuem conhecimento no tema proposto e que se caracteriza pela capacidade e pela busca de influenciar a sociedade política por meio da produção de conhecimento. De acordo com Haas, “*O que liga os membros de uma comunidade epistêmica são sua crença ou fé compartilhadas acerca da veracidade e aplicabilidade de formas particulares de conhecimento ou de verdades específicas*”. (HAAS, 1992, p. 3; tradução nossa)

O estímulo à criação da comunidade veio também dos nossos próprios discentes dos respectivos cursos de graduação de relações internacionais. Muitos manifestaram interesse em pesquisar a influência das religiões nas relações internacionais relatando ao mesmo tempo, porém, a dificuldade em trabalhar de forma científica este tema. Alguns deles nos confessaram que achavam que não se poderia pesquisar sobre este tema por ser um assunto considerado quase um “tabu” no mundo acadêmico das relações internacionais. Outros se sentiam até envergonhados em

revelar este interesse por medo de não serem compreendidos pelos colegas ou docentes ou até de sofrerem zombarias. A acadêmica Vendulka Kubálková abordando o tema do ensino da religião aos estudantes de relações internacionais relata que a área está despertando muito devagar a este tema, correndo o risco de se atrasar frente ao mundo e aos próprios estudantes (KUBÁLKOVÁ, 2006)¹. Alguns anos depois, em artigo de 2009², Kubálková retoma o tema compartilhando a opinião de Robert Jervis o qual afirma que a razão pela qual os estudiosos deram pouca atenção à religião foi por acharem que o assunto seja desinteressante, se não vergonhoso, e acrescentando, “*não apenas vergonhoso; a grande maioria é silenciosa. Nada dito, nada muda*”. (KUBÁLKOVÁ, 2009, p. 31)

Através de uma pesquisa preliminar, realizada em 2014³, e que tinha como objetivo descobrir o número de cursos de graduação em Relações Internacionais em universidades brasileiras que ofereciam disciplinas referentes ao estudo das religiões nas relações internacionais foi observado que, em 84 cursos de graduação em todo o país, apenas 5 ofereciam disciplinas referentes ao estudo científico das religiões e relações internacionais. Destes 5 cursos, 3 são em universidades particulares⁴ e 2 em universidades federais⁵. Tal pesquisa evidenciou, à primeira vista, que a negligência histórica da presença do tema religioso nos estudos teóricos das relações internacionais pode ter se refletido na construção da grade curricular dos cursos de graduação em Relações Internacionais brasileiros onde parece não ter espaço suficiente para o estudo crítico deste tema. Apesar disso, nestes últimos anos, entrevê-se uma possível inversão de tendência dado o discreto, mas contínuo, aumento de publicações e painéis sobre a temática em eventos internacionais.

Para contribuir com esta inversão de tendência, essa obra visa fornecer uma base teórica, conceitual e histórica para a compreensão da

¹ KUBÁLKOVÁ, Vendulka. *Religion in the IR Classroom. Presented at a panel Religious facing Globalization*. Fukuoka, 2006.

² KUBÁLKOVÁ, Vendulka. A Turn to Religion in IR. In: *Perspectives*. v. 17, n. 2, p. 13-42, 2009.

³ A pesquisa foi realizada pela egressa do curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Pampa (Unipampa) Yesa Portela Ormond.

⁴ Centro Universitário SENAC – SP (Projeto Integrador I e II: Religião e Relações Internacionais – Obrigatórias); FAAP - SP (Religião, Gênero e Relações Internacionais – Obrigatória); FASM – SP (História das Religiões – Obrigatória).

⁵ UFGD (História das Religiões – Eletiva) e UNIPAMPA (História das Grandes Religiões – obrigatória)

interconexão entre os debates de relações internacionais e o fenômeno religioso. Adicionalmente, ao abordar aspectos generalistas e casos específicos das duas maiores religiões do planeta – o Cristianismo e o Islã-mismo – busca mostrar como a dimensão do sagrado está presente nos conflitos, na cooperação e na diplomacia.

A presente obra se divide em duas partes. Os três primeiros capítulos, que compõem a primeira seção do livro, se debruçam na perspectiva histórica das teorias de relações internacionais e seu diálogo com a questão da religião. Inicialmente, um dos maiores expoentes internacionais neste debate e autor de inúmeras obras sobre o assunto, o cientista político britânico Jeffrey Haynes, nos brinda com uma explicação didática e bem fundamentada da inter-relação entre teoria e prática em religião e relações internacionais. Sua explanação perpassa as teorias mais clássicas das RI como a Escola Inglesa, análise de política externa e o conceito de *soft power*, permitindo ao leitor conectar diferentes teorias e conceitos dentro desta discussão. Em seguida, um autor da nova geração, Rodrigo Duque Estrada, nos propicia a compreensão precisa dos meandros do debate epistemológico entre religião e RI. Finalizando esta parte da obra, o eminentíssimo diplomata e politólogo italiano Pasquale Ferrara, nos traz a discussão de novos elementos que harmonicamente dialogam com os capítulos anteriores, dentre os quais a ideia de religião transnacional e as ligações – tão debatidas e ao mesmo tempo pouco compreendidas – entre violência e religião.

A segunda parte da obra se dedica ao estudo do Cristianismo nas relações internacionais, usando para isso diferentes estudos de caso pesquisados por especialistas brasileiros na temática. Em especial, aborda casos de grande relevância na história contemporânea que demonstram as ligações entre as revoluções e a religião, assim como o papel da religiosidade na formulação de política externa no Brasil e Estados Unidos. No quarto capítulo, que abre esta parte do livro, Anna Carletti e Cássio Ferreira Dias demonstram os resultados de uma importante investigação da história diplomática entre a Santa Sé e Cuba. Ao trazerem uma perspectiva que abrange quase seis décadas, os autores demonstram como é delicado e permeado por tensões e aproximações o caso peculiar entre o Vaticano e um país socialista – este último com uma representativa população católica. O quinto capítulo aborda outro caso peculiar que é a ligação entre Igreja católica e Revolução na Nicarágua. Fundamentada em pesquisa de campo na América Central, o autor provoca uma reflexão relevante a partir do seu caso questionando se a religião seria de fato o ópio

do povo. Em seguida, Igor Castellano da Silva compara a religiosidade presente nos Estados Unidos e Brasil. Ao fazer tal análise, o autor nos permite compreender comparativamente as diferenças ideológicas e de percepção na política externa dos dois países. Ao fechar a segunda parte, Luiza Mateo analisa a direita cristã nos EUA, tema de fundamental importância para a compreensão de governos conservadores e do comportamento do eleitor norte-americano em temas internacionais.

Ainda na segunda parte da obra, temos dois capítulos que se pautam nas peculiaridades e complexidades do Islamismo nas relações internacionais. Marcos Alan S. V. Ferreira e Renan Honorato examinam a política externa iraniana com base em uma análise cuidadosa dos discursos dos Aiatolás Khomeini e Khamenei. A reflexão trazida pelos autores permite entender o papel do indivíduo na formulação de política exterior de um país teocrático. Fechando a obra, Fernando Brancoli e Carolina Grinsztajn questionam a ideia de transnacionalidade do Islã através de uma apurada pesquisa sobre o Estado Islâmico e a Irmandade Muçulmana no Egito.

Espera-se que essa contribuição introduza uma reflexão, ainda que inicial, para o fomento de uma comunidade epistêmica nos estudos de religião e relações internacionais no Brasil. Adicionalmente, ao termos organizado esse livro, esperamos que ele permita a abertura de novas ideias e uma gama de reflexões que ampliem os estudos sobre a temática no país, auxiliando na compreensão do papel dos elementos de sagrado e profano no relacionamento entre os países, permitindo a analistas internacionais, cientistas políticos e interessados que tenham um vislumbre da importância do tema e da complexidade analítica exigida para sua compreensão.

Anna Carletti
Marcos Alan S. V. Ferreira

Parte I
DEBATE TEÓRICO

RELIGIÃO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: TEORIA E PRÁTICA

Jeffrey Haynes¹

Tradução de Rodrigo Duque Estrada

Sumário: 1 Religião e política externa nas relações internacionais pós-westfalianas; 2 A Escola Inglesa e as consequências do envolvimento da religião na sociedade internacional; 3 Atores religiosos, relações internacionais e soft power; 4 Conclusão geral; 5 Referências.

As tentativas em proteger o modelo de secularização têm interpretado evidências do florescimento da religiosidade em diversos eventos políticos contemporâneos no sentido de que estamos apenas testemunhando uma reação fundamentalista e antimodernista contra a ciência, a industrialização e os valores liberais ocidentais [...] O fervor religioso é frequentemente desprezado como hostilidade étnica [...], tipicamente explicado como uma exceção isolada às persistentes tendências da secularização e raramente reconhecido como parte de um fenômeno global mais amplo. (SAHLIYEH, 1990, p. 19)

A citação de Sahliyeh enfatiza que, quando o impacto da religião é considerado nas relações internacionais, é frequentemente visto

¹ Professor de Política e Diretor do Centro de Estudos de Religião, Conflito e Cooperação na London Metropolitan University, UK.

com relação a diversas concepções normativamente “antimodernas”, tais como “fundamentalismo religioso” e “hostilidade étnica”. Restringir o entendimento de atores religiosos nas relações internacionais a tal visão, no entanto, significa que nos esquivamos de outras compreensões cujas preocupações podem ser bem diferentes.

Ao pensar nas questões contemporâneas mais relevantes das relações internacionais, é impossível ignorar as variadas manifestações de envolvimento religioso. Por exemplo, ao longo das últimas quatro décadas, o conflito israelense-palestino tem sido crescentemente formulado em termos de polarizações religiosas. Há 35 anos, a revolução iraniana (1978-9) captou explosivamente a atenção mundial acerca de atores religiosos revolucionários. Durante as décadas 70, 80 e 90, a Igreja católica Romana desempenhou um papel de liderança encorajando transições democráticas em diversas partes do mundo, incluindo a Europa meridional, a América Latina, o Leste europeu, a África subsaariana e o Leste asiático. Mais recentemente, o 11 de setembro de 2001 ('11/09', ataques em Nova York e no Pentágono), o 11.03.2003 ('11/03', bombas em Madrid) e o 07.07.2005 ('7/7', bombas em Londres) representaram uma série conectada de violências, realizadas por terroristas islâmicos, contra governos e populações nos Estados Unidos, Espanha e Reino Unido. Além disso, diversos atores religiosos, há décadas, adotaram a visão de que o envolvimento na política é uma parte essencial de sua ética. Por exemplo, houve grupos religiosos envolvidos no movimento abolicionista antiescravista do século XIX, na luta pelos direitos civis nos Estados Unidos nos anos 1960 e 1970 e no movimento *antiapartheid* com relação à África do Sul. Também houve indivíduos proeminentes – incluindo o Arcebispo Desmond Tutu, o Papa João Paulo II e o Arcebispo Oscar Romero – que tiveram importância decisiva para desfechos políticos em diversos países recentemente.

Podemos observar duas categorias gerais de atores religiosos ativos atualmente nas relações internacionais:

- Estados (isto é, governos) e
- atores não estatais

Atores estatais são os governos dos quase duzentos Estados do mundo. Enquanto a maioria é secular em orientação, alguns – incluindo os governos da Índia, Irã, Israel, Arábia Saudita e dos Estados Unidos – têm a sua política externa influenciada por questões religiosas. A percepção, em todos os casos, é a de que atores religiosos domésticos têm inserção na política externa, refletindo, de forma geral, um interesse na asso-

ciação entre preocupações materiais – “segurança nacional” – e o domínio das ideias (normas e valores). Como nota Hays (2002),

as ideias detêm, frequentemente, a solução para desbloquear dinâmicas políticas – na medida em que a mudança política é, muitas vezes, precedida por mudanças nas ideias que a informam e conforme a habilidade de orquestrar transformações nas preferências sociais, pode desempenhar um papel crucial para apressar, alterar a trajetória ou aumentar as possibilidades de reforma institucional. (p. 194)²

Há, além disso, três principais tipos de *atores não-estatais* – indivíduos, movimentos e instituições. Entre os indivíduos religiosos podemos observar diversas figuras, incluindo aquelas já mencionadas (Desmond Tutu, Papa João Paulo II, Oscar Romero), assim como Osama Bin Laden e Dalai Lama. Há também diversos movimentos religiosos transnacionais, incluindo a Al-Qaeda, a Irmandade Muçulmana e a Aliança Evangélica. Finalmente, há instituições religiosas transnacionais, como a Santa Sé/Vaticano e, de forma mais geral, a Igreja Católica Romana.

Enquanto os interesses e objetivos desses atores diferem indubitablemente, o que eles têm em comum é a habilidade e inclinação de agir nas relações internacionais de modo a perseguir seus objetivos. Por exemplo, grupos islâmicos “moderados” e “extremistas”, a Igreja católica Romana, igrejas protestantes, nacionalistas hindus e fundamentalistas judeus, todos influenciam desfechos nas relações internacionais sob várias formas. Coletivamente, eles são influentes porque inauguram, incorporam e desenvolvem interações com grupos de mentalidade semelhantes, em muitos dos casos, através das fronteiras estatais. Tipicamente, tais grupos empalam-se na transmissão e recepção de trocas interpessoais e intergrupais de informações, ideias, dinheiro e/ou pessoal. Isso tornou-se possível pelo fato de que tais atores religiosos habitam uma “realidade social globalizante”, característica da globalização. Trata-se de um ambiente no qual as barreiras à comunicação, anteriormente significativas, diminuíram consideravelmente ou até desapareceram como um todo. Estas circunstâncias servem para facilitar redes nacionais, regionais, continentais e, em alguns casos, globais, de entidades que compartilham a mesma visão. Estas redes são, provavelmente, importantes para o potencial de atores religiosos em alcançarem seus objetivos. Resumindo, o que

² Sobre a questão das ideias nas RI relacionada à religião e à secularização, ver Philpott (2000, p. 217ff).

atores religiosos estatais e não estatais têm em comum, é o fato de compartilharem objetivos que, informados pela religião, trazem um significado renovado de questões de fé para as relações internacionais.

Tudo isso está ocorrendo dentro do que tem sido chamado de um ressurgimento religioso quase universal que emergiu desde os anos 80. Como observa Casanova (1994), “*o que era novo e que se tornou ‘notícia’ na década de 80 foi a disseminada e simultânea rejeição de atores religiosos ainda estarem restritos à esfera privada*” (p. 6). Muitos atores religiosos estão preocupados não apenas com interesses estritamente religiosos ou espirituais, mas também com questões políticas, sociais e/ou econômicas que, de forma isolada ou coletivamente, desafiam tanto a legitimidade quanto a autonomia das esferas seculares primárias: o Estado, a sociedade política e a economia de mercado, nos contextos domésticos e internacionais. Neste sentido, os atores religiosos destacam questões importantes sobre as interconexões da moralidade privada e pública e as exigências de ambos, Estados e mercados, de serem eximidos de considerações normativas. Em geral, tais preocupações foram particularmente enfocadas pelos impactos políticos, econômicos, sociais e culturais da globalização (HAYNES, 2005 e 2013). Em síntese, muitos atores não estatais surgiram, em anos recentes, com objetivos comuns: buscar adquirir influência tanto doméstica quanto internacional, através do foco sobre questões morais, éticas, econômicas, sociais e/ou políticas, empregando diversos meios para alcançar seus objetivos.

Em diversos contextos domésticos, atores religiosos adquiriram proeminência crescente desde os anos 80 e 90. No entanto, demorou um pouco mais para que a maioria dos analistas de relações internacionais aceitasse seu significado. Reus-Smit (2005) aponta que, nas relações internacionais, a religião e a cultura³ foram “amplamente negligenciadas” até os ataques da Al-Qaeda ao Pentágono e às Torres Gêmeas de Nova York em 11 de setembro de 2001 (“11/09”).

Uma consequência do 11/09 e seus resultados foram a atenção crescente no papel das *ideias* nas relações internacionais, incluindo ideias conectadas com a religião, tais como:

- Os conceitos de “Ocidente” e de “Islã”, como comunidades transnacionais radicalmente diferentes, foram constituídos e
- estão relacionados com a constituição, ou erosão, do poder estatal e

³ Reus-Smit (2005) define a cultura como um amplo “quadro de significados e práticas intersubjetivos que dão um caráter distintivo à sociedade [...]”. (p. 211)

- “podem ser mobilizados para sustentar projetos políticos de transformação sistêmica, seja da parte das democracias liberais, visando redefinir as normas de soberania e de governança global, ou de organizações terroristas, visando o fim da ordem mundial capitalista-liberal”. (REUS-SMIT 2005, p. 211)

As questões para as quais o autor aponta sugerem que, quando se analisa o impacto de atores religiosos nas relações internacionais, seria, então, apropriado colocar o foco sobre a habilidade de exercerem o que Joseph Nye (2004) tem chamado de “soft power”. Antes de voltar para este ponto, quero primeiro destacar como a religião foi amplamente negligenciada na teoria de relações internacionais até a recente emergência da “Escola inglesa”.

Thomas (2005) argumenta que a religião, na forma de “movimentos ou tradições religiosas”, pode afetar as relações internacionais em três principais maneiras: promover ou ajudar na resolução de conflitos internacionais; afetar as normas, valores e instituições da sociedade internacional; e influenciar a política externa de um país. No que tange ao primeiro ponto, a natureza dos conflitos internacionais parece “ter mudado desde o fim da Guerra Fria, com uma escassez relativa de guerras interestatais e aumento numérico de guerras intraestatais. Durante os anos 90, houve mais de 100 grandes conflitos envolvendo mais de mil fatalidades cada; porém, apenas uma pequena porção eram guerras interestatais. A maioria eram conflitos intraestatais, com mais de 70% classificados como guerras “comunais”, caracterizadas por conflitos religiosos e/ou étnicos. Isto sugere que questões comunais – isto é, aquelas envolvendo interesses religiosos e/ou étnicos – substituíram as ideologias seculares – tais como comunismo e socialismo – como principais fontes de identidade, competição e conflito nas relações internacionais. A irrupção recente de conflitos comunais lança sérias dúvidas sobre o potencial de deslocar-se da ordem da Guerra Fria – enraizada na bipolaridade, dissusão nuclear e divisão ideológica – para uma configuração pós-Guerra Fria caracterizada pela (busca da) paz, prosperidade e cooperação.

A religião é frequentemente percebida como tendo um papel-chave no engendramento e na influência de valores individuais e grupais, fatores que podem potencialmente afetar a formulação e execução da política externa dos Estados. Isto ocorre porque a religião é uma importante fonte de orientação de valores básicos para indivíduos e grupos de pessoas, tanto em países desenvolvidos quanto nos desenvolvimento; e isto pode ter conotações políticas e sociais. A religião pode ser uma “mo-

bilizadora das massas, uma controladora de ação em massa [...] uma desculpa para a repressão [ou] uma base ideológica para o dissenso" (CALVERT & CALVERT 2001, p. 140). Em suma, em consequência aos vários desenvolvimentos empíricos em torno das ultimas três ou quatro décadas, a religião tornou-se um foco de atenção analítica tanto na ciência política quanto nas relações internacionais, com atenção dirigida a atores estatais e não estatais.

Em segundo lugar, a relação entre a "sociedade internacional" – isto é, a associação de Estados soberanos, baseados em seus interesses, valores e normas comuns – e atores religiosos não estatais internacionalmente relevantes também é uma questão significativa neste contexto. Apesar de já terem passado duas décadas, a influente análise de Samuel Huntington (1993 e 1996) ainda comanda a atenção. Huntington sustenta que a principal ameaça do pós-Guerra Fria à sociedade internacional deriva da ameaça, ao "Ocidente" (pós-cristão, democrático), de variadas formas de "extremismo islâmico". Os críticos de Huntington, como Esposito (2002), discordam disso, argumentando que suas afirmações são demasiadamente generalistas e carecem de fundamentos empíricos. Isto se deve, em parte, ao fato de que o extremismo islâmico ameaça primariamente líderes domésticos incumbentes e, também em parte, porque os interesses, valores e normas dos extremistas são abominados pela grande maioria dos muçulmanos "moderados".

Várias conclusões seguem destas exposições iniciais. Primeiro, em anos recentes, atores religiosos estatais e não estatais tornaram-se importantes para compreender desfechos internacionais em diversas partes do mundo. Normas fundamentais das relações internacionais foram consagradas no Tratado de Westfália (1648) – em particular, a noção da contenção do Estado sobre questões religiosas. Isto encorajou a crença de que o discurso das relações internacionais é predominantemente secular. Segundo, a religião tem influenciado resultados internacionais que envolvem a sociedade internacional. Finalmente, toda a influência de atores religiosos nas relações internacionais está ligada à sua capacidade de exercer o *soft power*.

1 RELIGIÃO E POLÍTICA EXTERNA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS PÓS-WESTFALIANAS

A teoria de relações internacionais baseia-se na premissa de que, historicamente, a religião foi de importância central para diversos resultados políticos – tanto dentro dos países quanto entre eles – em di-

versas partes do mundo, incluindo a Europa Ocidental. Antes do século XIX e do desenvolvimento do "moderno" – isto é, crescentemente secular – sistema internacional de Estados, a religião foi uma fonte crucial de competição política e de conflito em diversas partes do mundo. Credos religiosos rivais (notavelmente, intracristãos, incluindo protestantes e católicos romanos e gregos ortodoxos e católicos romanos, assim como cristãos/muçulmanos) estimularam, moldaram e exacerbaram diversos conflitos grupais nos séculos XVI e XVII. No entanto, após a Paz de Westfália (1648) e o desenvolvimento subsequente de Estados seculares centralizados – inicialmente na Europa Ocidental e, então, através do colonialismo, para o restante do mundo – o significado da religião para as relações internacionais declinou.

O declínio da importância da religião para as relações internacionais refletia dois processos internacionais – modernização e secularização. Ambos carregavam uma suposição fundamental: Estados soberanos são os principais atores nas relações internacionais, guiados pelo sistema internacional westfaliano e caracterizados por um conceito-chave – soberania estatal – e um princípio fundamental: não intervenção. Estas noções incorporaram-se gradativamente no pensamento internacional através dos séculos por meio da institucionalização dos chamados "quatro pilares" do sistema westfaliano, que refletia as seguintes preocupações:

- os Estados são os únicos atores legítimos no sistema internacional;
- os governos não buscam transformar relações entre religião e política em países estrangeiros;
- as autoridades religiosas exercem poucas – se têm alguma – funções temporais domésticas, e até menos transnacionalmente; e
- há uma separação entre Igreja e Estado, implicando que governos não promovem, vigorosamente, o bem-estar das religiões.

Em suma, o Tratado de Westfália foi uma "estrutura de autoridade política forjada há séculos por um conjunto de eventos nitidamente secularizantes e que tem perdurado em sua aparência secular desde então". (PHILPOTT 2002, p. 79)

A importância dos quatro pilares está no fato de que uma questão fundamental do Tratado de Westfália foi remover a religião como justificativa para a guerra. No século XVII, a competição e o desentendi-

mento religiosos estiveram no seio de muitos conflitos e instabilidade na Europa. Conforme a saliência da religião para as relações internacionais declinava, acreditava-se que a modernização secular e a ascensão da ciência e da racionalidade combinavam para impor pressão inexorável sobre a fé religiosa, resultando em sua constante decadência. Esta era a crença compartilhada pelos

pensadores seminais do século XIX – Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx e Sigmund Freud –, que acreditavam que a religião se desvaneceria gradativamente em termos de importância e deixaria de ser relevante com o advento da sociedade industrial [...] A crença de que a religião estava morrendo transformou-se no conhecimento convencional das ciências sociais durante a maior parte do século XX. (NORRIS & INGLEHART 2004, p. 3)

Por outro lado, durante os últimos 20 anos, a tese da secularização experimentou o desafio mais sustentado de sua longa história.

Ao mesmo tempo, nota-se também que apenas poucos governos são significativamente motivados por considerações religiosas em suas políticas externas e, mais amplamente, em suas relações internacionais (HAYNES 2013). Os Estados têm sua política externa manifestadamente direcionada para alcançar um conjunto de objetivos e aspirações de interesse nacional. A política externa de um país deve ser flexível o suficiente para seguir os contornos e dinâmicas cambiantes da política internacional, enquanto simultaneamente preserva e promove seus interesses nacionais.

Concorda-se amplamente que o ambiente doméstico de qualquer país desempenha um importante papel na formação de sua política externa. A política externa é, em grande medida, o reflexo do meio social doméstico de seu país, suas necessidades, prioridades, seus pontos fortes e suas fraquezas. Isto sugere que a política externa de um Estado é influenciada por certas condições “objetivas” – tais como história, geografia, condições socioeconômicas e cultura – que interagem de maneira complexa com a dinâmica cambiante da política internacional. Para que um país possa gozar de uma política externa exitosa, é necessário alcançar um equilíbrio entre as dimensões internas e externas. Em síntese, a política externa de todos os países é, até certo ponto, um produto dos e a interação entre os (1) índices gerais de poder de um país (incluindo localização geoestratégica; riqueza e saúde econômicas; capacidade militar; e estabilidade política doméstica) e (2) do ambiente internacional predominante.

Como e sob quais circunstâncias podem os atores religiosos dentro de um país influenciar a política externa, isto é, sua formulação e execução? Será útil começar com a proposição de que, “*na medida em que a religião desempenha um papel importante na política em determinadas partes do mundo*”, logo, haverá “*maior proeminência de organizações religiosas na sociedade e na política*” em alguns países relativamente a outros (TELHAMI, 2004, p. 71). A tabela 1 postula que a capacidade de atores religiosos em traduzir habilidade *potencial* em influência *efetiva* nos resultados de política externa dependerá, fundamentalmente, se tais atores podem acessar e, portanto, potencialmente influenciar os processos e resultados de tomada de decisão da política externa.

Tabela 1
ATORES RELIGIOSOS E A POLÍTICA EXTERNA
DOS ESTADOS

País	Tipo de Sistema político	Religião majoritária	Acesso de atores religiosos na formulação da política externa	Impacto potencial em caso de acesso
Índia	Democracia liberal	Hinduísmo	Fácil – se bem-vindo ou aceito pelos formuladores de política	Potencialmente profundo – se há aliança forjada com detentores de poder estatal simpáticos aos objetivos dos atores religiosos
Irã	Teocracia	Islã Xiita	Difícil – a não ser que seja bem-vindo pelos formuladores de política	Potencialmente profundo – se há aliança forjada com detentores de poder estatal simpáticos aos objetivos dos atores religiosos
Israel	Democracia liberal	Judaísmo	Fácil – se bem-vindo ou aceito pelos formuladores de política	Potencialmente profundo – se há aliança forjada com detentores de poder estatal simpáticos aos objetivos dos atores religiosos
Arábia Saudita	Teocracia	Islã Sunita	Muito difícil – a não ser que seja bem-vindo pelos formuladores de política	Potencialmente profundo – se há aliança forjada com detentores de poder estatal simpáticos aos objetivos dos atores religiosos
Estados Unidos da América	Democracia liberal	Cristianismo	Fácil – se bem-vindo ou aceito pelos formuladores de política	Potencialmente profundo – se há aliança forjada com detentores de poder estatal simpáticos aos objetivos dos atores religiosos

A habilidade de atores religiosos de influenciar a política externa dependerá não apenas da natureza das características institucionais de um sistema político e das oportunidades formais para influenciar o pensamento do governo, mas também de sua habilidade de exercer *soft power*. Por exemplo, os Estados Unidos têm um sistema democrático que exibe estruturas e processos de tomada de decisão relativamente acessíveis, potencialmente oferecendo aos atores – tanto indivíduos quanto grupos – oportunidades para influenciarem a formulação política, tanto doméstica quanto externa (HUDSON, 2005, p. 295-7). Note-se, entretanto, que o acesso às estruturas e processos de tomada de decisão não garante a habilidade de atores religiosos de influenciarem significativamente tanto a formulação quanto a execução políticas. Para haver um profundo impacto político, será necessário que eles elaborem continuamente esforços não apenas para construir coalizões com atores políticos fundamentais mas também, de forma mais geral, para fomentar boas relações com atores significativos do sistema político. Tais circunstâncias serão provavelmente facilitadas quando, como ocorreu nos Estados Unidos após o 11/09, houve uma pronunciada empatia ideológica entre atores religiosos e seculares significativos. No que concerne aos primeiros, podem ser observadas figuras da direita religiosa, enquanto que, quanto aos segundos, o Presidente George W. Bush e seus assessores (seculares) mais próximos foram figuras fundamentais com relação à política externa dos EUA no Oriente Médio.

Voltando-se para a Índia, outra democracia estabelecida com níveis semelhantes de acesso aos tomadores de decisões governamentais, podemos também observar uma dimensão religiosa na política externa, especialmente com relação ao conflito de longa duração da Índia (hindu) com o Paquistão (muçulmano) quanto à região da Kashimira. De meados dos anos 90 até meados de 2004, e novamente a partir de 2014, o partido dominante no governo foi o “fundamentalista hindu” Bharatiya Janata (BJP). Em que medida aspectos de “fundamentalismo hindu” estiveram inerentes na política externa indiana durante os períodos do governo BJP, especialmente em relação com seu arqui-inimigo, o Paquistão “muçulmano”? Ram-Prasad (2000) observa que havia “muito pouco, mesmo num nacionalismo hindu mais ‘linha dura’, que pudesse traduzir-se em ideologia expansionista [...]” (p. 153). De fato, na Índia, durante o período dos governos do BJP, a “ideologia religiosa em si não desempenhou virtualmente nenhum papel direto nas grandes decisões econômicas e políticas”, incluindo aquelas relacionadas à política externa (*idem*, p. 153).

Também podemos notar a influência de atores religiosos com relação às políticas externas da Arábia Saudita e do Irã. Em primeiro lugar, durante décadas, a política externa saudita tem sido baseada em considerações ostensivamente religiosas. O governo do país muçulmano era fervorosa e consistentemente opositor tanto de Israel judaico quanto da União Soviética ateia, enquanto também promovia o Islã em diversas formas ao redor do mundo. Podemos ver aqui a mão do poder duro em operação: seguindo o início da prosperidade do petróleo nos anos 70, o governo doou grandes quantias de dinheiro – milhões de dólares anualmente – para apoiar a disseminação do Islã sob diversas formas, incluindo a construção de mesquitas e a impressão e distribuição de inúmeras cópias do Alcorão. Além disso, a Arábia Saudita atua como principal protetor do dever muçulmano de realizar uma peregrinação à Meca, expandindo arranjos de alojamento e transporte para milhões de peregrinos de todos os lados do mundo. As contribuições sauditas também desempenharam importante papel na Liga Mundial Muçulmana, uma agência de propagação religiosa fundada em 1962 com sede em Meca. Finalmente, a Arábia Saudita também é altamente influente na Organização para a Cooperação Islâmica (OCI), um agrupamento multinacional de países muçulmanos que organiza, periodicamente, conferências de cúpula de líderes governamentais.

Podemos ver a influência do *soft power* religioso na política externa da Arábia Saudita, especialmente a vertente “purista” do islamismo, o *Wahhabiya*. Sua influência se reflete no fato de que o país é regido como uma teocracia, sob os auspícios do rei, em que a *Shariah* (muçulmana) é a lei do território e pela qual os islamistas têm acesso às alavancas do poder. Ao mesmo tempo, a política externa saudita tem refletido não apenas a dominância sociopolítica islâmica. Como qualquer outro Estado, a Arábia Saudita tem importantes objetivos de segurança sem ligação com objetivos religiosos. Conforme evidenciado pelo temor de invasão pelo Iraque no tempo da primeira guerra do Golfo Pérsico, em 1990-1, quando aquele país invadiu o Kuwait e aparentemente ameaçou a Arábia Saudita, os líderes do reino reconheceram que a segurança do país é mais bem protegida pela aliança com os EUA.

Como resultado, a Arábia Saudita busca equilibrar objetivos de segurança tanto religiosos quanto seculares em sua política externa. Para evitar o que poderiam ter sido níveis de conflitos inaceitáveis com os EUA, o chefe de Estado da Arábia Saudita, Rei Abdullah, procurou bloquear o apoio de seu rival, Príncipe Nayef, à Al-Qaeda e outras organiza-

ções islâmistas radicais. O medo por ofender Washington também previu uma postura saudita/OIC contra as sanções norte-americanas ao Irã e no Paquistão, devido ao desenvolvimento da única capacidade nuclear no mundo muçulmano. Ademais, na medida em que Washington começou a questionar a lealdade estratégica da Arábia Saudita com base em suas respostas ao 11/09, os ataques estadunidenses às práticas e políticas anti-democráticas do regime e as diferenças culturais entre os dois países tornaram-se, de repente, evidentes e relevantes às suas relações.

Voltando-se para a República Islâmica do Irã, como a Arábia Saudita, trata-se de uma teocracia caracterizada pela influência do Islã Xiita (diferentemente da Arábia Saudita, que é seguidora da articulação rival Sunita). Poucas nações têm atualmente articulado, de forma tão clara, como no caso do Irã pós-revolucionário, uma ideologia religiosa oficial e visão do Estado como um instrumento desta ideologia. No entanto, a política e atividades externas iranianas não são sempre caracterizadas por uma dimensão evidentemente religiosa, mas pela discrepância entre a ideologia teocrática do país e as políticas ditadas por seus interesses seculares de segurança. Com frequência, a propagação do Islã (Xiita) e o avanço da causa de outros povos muçulmanos são apenas aspectos menores da política externa de Teerã.

Sempre que os interesses materiais do Estado entram em conflito com os comprometimentos da “solidariedade islâmica”, Teerã tem dado quase sempre preferência a considerações securitárias e econômicas. De fato, o Irã, não raras vezes, utiliza a religião para alcançar interesses materiais do Estado – como uma forma de disputar com regimes vizinhos ou tentando forçar mudanças políticas. Por exemplo, o Irã promove movimentos islâmicos radicais e antirregime quando as relações oficiais com um país muçulmano estão fracas, como com o Uzbequistão ou o Azerbaijão, mas não trabalha no sentido de enfraquecer regimes muçulmanos seculares, como o do Turcomenistão, se as relações deste regime com Teerã estão boas. O caso iraniano ilustra a importância de separar a retórica do Estado sobre suas decisões políticas das políticas em si próprias.

No que concerne a Israel, Chazan (1991) afirma que as relações internacionais do país e sua política externa são primariamente moldadas por três fatores domésticos: “(1) a estrutura e composição das instituições políticas; (2) a diferenciação social e os interesses de grupos específicos; e (3) a substância dos debates políticos e sua relação com interesses ideológicos fundamentais”. (p. 83)

A autora acrescenta que as “*respostas israelenses a estímulos externos são filtradas através de uma lente poli*” (CHAZAN, 1991, p. 83, citado em Esteshami in WEBER/SMITH, 2003, p. 278-9). Observamos, anteriormente, que tal arranjo é comum: a política externa de todos os países é afetada por arranjos políticos domésticos, incluindo, em alguns casos, a influência – isto é, o *soft power* – de atores religiosos. Em Israel, a relevância política de religiosos judeus deriva de três fatores principais:

- 1) a natureza do sistema político do país: a representação proporcional, dando uma voz influente para uma variedade de partidos menores, incluindo aqueles religiosos;
- 2) a natureza fragmentada da sociedade; e
- 3) seu sistema partidário altamente divisivo.

Quando agregamos a esta mistura já volátil o fato de que a vida pública de Israel também reflete a voz consistentemente influente da opinião pública, então, facilita-se a conclusão de que a política externa israelense é fortemente afetada, porém não dominada, conforme veremos, pelas visões de religiosos judeus. Evidência para esta conclusão advém da decisão momentânea do governo de Sharon – efetivada em agosto de 2005 – de remover todos oito mil colonos judeus da faixa de Gaza, dando algum controle desta aos palestinos.

A faixa de Gaza foi lar de 400 mil palestinos no período da ocupação israelense, em 1967. Isto representou um grande problema demográfico e securitário para os israelenses. A intenção original era a de anexar Gaza e de reassentar os palestinos que ali viviam. Em 1973, o Primeiro-Ministro Rabin convocou a população para que fosse despachada para a Jordânia. Como isso não foi realizado, os assentamentos judaicos aumentaram em número, com a população judaica crescendo para cerca de 8 mil pessoas em 2005. A despeito do fato de que a população árabe de Gaza, no início dos anos 90, excedia meio milhão de pessoas – abarrotados dentro de 140 milhas quadradas, dando à área uma densidade populacional maior que a de Hong Kong – em 1992, os israelenses confiscaram mais que um terço da área total e a concederam para colonos judeus que somavam a metade de 1% da população. Em média, os colonos detinham, cada um, cerca de 2,6 hectares de terra em Gaza, enquanto os palestinos detinham 0,006 hectares cada, mais que 430 vezes menos. No entanto, num esforço por aumentar a segurança de Israel, o governo decretou e efetuou uma retirada total da faixa de Gaza em agosto de 2005. Isto quebrou o pacto de longo termo do Estado com os colonos e

deixou claro que interesses de segurança seculares eram agora mais importantes que os objetivos religiosos da maior parte dos colonos judeus ortodoxos. O vínculo foi forjado após a guerra de 1967, entre líderes políticos seculares e judeus religiosos, articulando interesses de segurança dos primeiros “com as visões de uma minoria messiânica que reivindica os espólios da guerra como um direito dado por Deus” (McGREAL, 2005, s/p). O estabelecimento de assentamentos judaicos, tanto na Cisjordânia quanto na faixa de Gaza, serviu aos interesses securitários de sucessivos governos – tanto o Likud quanto o Trabalhista –, que viu nos assentamentos uma primeira linha de defesa contra países árabes hostis da vizinhança. Isso harmonizou-se com a visão dos judeus religiosos que acreditavam que os assentamentos eram um palco importante na estrada para reclamar toda a *Eretz Yisrael* para o moderno Estado judaico.

A partir de 2005, a conexão entre os dois foi enfaticamente interrompida; milhares de colonos judeus foram expulsos de suas casas na faixa de Gaza, seguindo ordens do Primeiro-Ministro Ariel Sharon, que havia sido seu principal patrono e defensor. Ao remover os colonos de Gaza, Sharon reconheceu que a visão de um “Israel maior” não era mais sustentável – porque os interesses de segurança seculares do país não se alinhavam mais com os objetivos religiosos dos colonos, cujos desejos tinham antes dominado as decisões governamentais.

Em termos gerais, como entender e estimar a influência de atores religiosos na política externa com relação aos EUA, Israel, Índia, Arábia Saudita e Irã? Estes exemplos sublinham o fato de que, em cada caso, é o *soft power* dos atores religiosos que é o mais importante de se considerar. É obviamente importante, para atores religiosos, alcançar os ouvidos do governo através de vários mecanismos disponíveis, de modo a obterem uma chance para que suas políticas preferidas sejam postas em efetividade.

2 A ESCOLA INGLESA E AS CONSEQUÊNCIAS DO ENVOLVIMENTO DA RELIGIÃO NA SOCIEDADE INTERNACIONAL

Emergindo como uma disciplina acadêmica após o final da Primeira Guerra Mundial, em 1918, a disciplina de RI carregou consigo, inicialmente, uma crença disseminada de que a religião era de pouca ou

nenhuma importância analítica. Pouca atenção ou ênfase foi dada, especialmente nos EUA, onde as principais interpretações seculares das RI – em particular o realismo – eram proeminentes. Nos EUA, o estudo das relações internacionais era amplamente orientado por duas suposições. Primeiro, que racionalidade e secularidade andam de mãos dadas. Segundo, o bom funcionamento dos “modernos” sistemas políticos, econômicos e sociais – não apenas nos EUA, mas também, por extensão, em outros lugares – depende da clara separação entre religião e política, refletida na divisão constitucional norte-americana entre “Igreja” e “Estado”.

No Reino Unido, outro centro de pesquisa das relações internacionais, as teorias de RI tomaram um rumo diferente, especialmente após o final da Segunda Guerra Mundial, em 1945. Isto refletiu na emergência, durante os anos 50, de um foco específico de análise das relações internacionais, conhecida como a “Escola Inglesa”. Ela é assim chamada porque suas principais figuras, ainda que nem sempre inglesas, trabalhavam em universidades inglesas (incluindo a London School of Economics and Political Science, assim como Oxford e Cambridge) durante seus anos de formação. Os principais acadêmicos ligados à Escola Inglesa incluem: Martin Wight, Hedley Bull, R. J. Vincent, James Mayall, Robert Jackson, Tim Dunne e Nicholas J. Wheeler.

De acordo com Barry Buzan (2004), um de seus principais expoentes, “a Escola Inglesa pode ser pensada como um corpo estabelecido de trabalho tanto teórico quanto empírico” (p. 6). O que primariamente distingue a Escola Inglesa é sua preocupação com a moralidade e a cultura, levando-a a uma abordagem distinta no estudo das relações internacionais que sublinha questões de coexistência e cooperação, também de conflito, especialmente nas relações entre Estados soberanos. A principal preocupação da Escola Inglesa é com a evolução do que se chama de “sociedade internacional” (BROWN, 2005, p. 51). Jackson e Owens (2005) definem a sociedade internacional como envolvendo

relações entre agrupamentos humanos politicamente organizados, que ocupam territórios distintos e que gozam e exercem uma medida de independência uns dos outros. A sociedade internacional pode, então, ser concebida como uma sociedade de comunidades políticas que não estão sob qualquer autoridade jurídico-política maior. Na linguagem das relações internacionais, estas comunidades são referidas como Estados. (p. 51)

Hedley Bull (1977), um dos fundadores da abordagem da “sociedade internacional”, sustenta que o “*ponto de inicio das relações internacionais é a existência de Estados, ou comunidades políticas independentes, cada um dos quais possui um governo e assevera sua soberania em relação a uma porção particular da superfície da Terra e um segmento particular da população humana*”. (p. 8)

Para Bull, portanto, o principal foco de estudo das RI é o “mundo de Estados”, não entidades subestatais ou categoriais universais, tal como “humanidade” (BROWN, 2005, p. 51). De acordo com as ideias da Escola Inglesa, quando os Estados interagem, eles não apenas formam um sistema internacional mas também uma sociedade internacional, envolvendo “*relacionamentos governados por normas, cujos membros aceitam que têm, no mínimo, responsabilidades limitadas uns para com os outros e para com a sociedade como um todo. Estas responsabilidades estão sintetizadas nas práticas tradicionais da diplomacia e do direito internacional*”. (BROWN, 2005, p. 51)

O ressurgimento da religião nas relações internacionais levanta uma questão teórica: a possibilidade de uma sociedade internacional dentro de um sistema internacional multicultural (ZACHER & MATTHEW, 1995). Observamos, anteriormente, que Huntington levantou, controversamente, esta questão há 20 anos quando perguntou se um “choque de civilizações” teria substituído a confrontação ideológica secular da Guerra Fria como principal eixo de divisão na política mundial. Benjamin Barber (1992) argumenta que o principal eixo da política mundial é o “Jihad contra o McMundo”, isto é, forças de “tribalismos” religiosos específicos e as forças universais, econômicas, ecológicas e comerciais do “globalismo”. Muitos analistas na comunidade estadunidense de política externa acreditam que o fundamentalismo islâmico substituiu o comunismo como principal ameaça confrontando os Estados Unidos. O explícito vínculo entre nacionalismo religioso não ocidental e um tipo de “nova Guerra Fria” enfrentando o Ocidente, é feito por Juergensmeyer (1993). O antigo secretário-geral da OTAN, Willy Cales, relatou, em meados dos anos 90, que o fundamentalismo islâmico impõe tanta ameaça ao Ocidente quanto o fez comunismo durante a Guerra Fria: “*a OTAN é muito mais do que uma aliança militar. Está comprometida em defender os princípios básicos da civilização que une a América do Norte com a Europa Ocidental*” (The Guardian 1995). Enfim, a consequência da religião para a sociedade internacional não é apenas um problema teórico nas relações internacionais mas também pode ser um problema prático de política externa, con-

forme evidenciado pelos eventos e resultados do 11/09, assim como, mais recentemente, as depredações do “Estado Islâmico” e a perplexa resposta do Ocidente.

A forma pela qual a relação entre religião e sociedade internacional é abordada pode ser influenciada pelo nosso entendimento sobre como a atual sociedade internacional surgiu. Barry Buzan (2004), numa tentativa de relacionar o realismo estrutural e a teoria de regimes com o conceito de sociedade internacional (utilizando-se dos termos de F. Tönnies), desenvolve a ideia de uma compreensão de *gemeinschaft* da sociedade, que a vê como algo orgânico e tradicional, envolvendo vínculos de sentimento, experiência e identidade comuns; e uma compreensão de *gesellschaft* da sociedade, que a vê como sendo contratual e construída, ao invés de sentimental e tradicional.

Membros da Escola Inglesa assumem um grau de unidade cultural entre os membros da sociedade internacional, na qual as unidades (ex: Estados) compartilham elementos significativos de cultura, especialmente a religião e a linguagem, e, “*na medida em que uma cultura anteriormente compartilhada ocorre na maior parte dos principais exemplos históricos [...] a força deste argumento é forte*” (BUZAN, 1993, p. 333). Buzan aponta para a “história confusa e multicultural do Oriente Médio”, para sugerir que elementos significativos da sociedade internacional podem formar um subsistema que não compartilha da mesma cultura comum. Isto denota uma visão funcional, mais de acordo com uma compreensão da sociedade do tipo *gesellschaft*, na qual o desenvolvimento da sociedade internacional pode ser visto como uma resposta racional de longo prazo à existência de um sistema internacional crescentemente denso e interativo (*ibidem*, p. 334). A questão é que, se os Estados compartilham uma cultura comum ou não, em algum momento a regularidade e a intensidade de suas interações forçarão o desenvolvimento de um grau de reconhecimento e acomodação entre eles, e buscarão organizar regras para evitar conflitos indesejados e para facilitar mudanças desejadas. Em outras palavras, a sociedade internacional pode evoluir funcionalmente da lógica da anarquia sem que haja vínculos culturais preexistentes.

Hedley Bull (1977) aceita esta visão funcional, do tipo *gesellschaft* da sociedade internacional, sob mínimas condições para a ordem internacional: (1) limitação no uso da força, (2) inviolabilidade dos contratos (incluindo tratados) e (3) acordos sobre direitos de propriedade. A questão dos direitos de propriedade pode ser mais problemática, mas para as duas outras condições – o uso da força e os tratados – uma

importante questão emerge: Existiria uma universalidade nestas condições básicas com as quais as principais tradições religiosas apoiam-se em suas respectivas sociedades, a despeito das diferenciações culturais entre elas? As religiões e as culturas diferem, mas elas ainda podem ter princípios que são comuns ou universais? Se assim for, podemos estar exagerando o impacto das diferenças culturais e religiosas sobre a política internacional por causa dos princípios comuns subjacentes sobre os quais a sociedade internacional está baseada. Em algumas (limitadas) questões, há princípios comuns que assinalam culturas diferentes, por exemplo, princípios concernentes ao uso da força e ao respeito pelos tratados, que são apoiados por suas respectivas tradições religiosas. Também existem outras questões, como os direitos humanos e o papel das mulheres na sociedade, sobre os quais o diálogo dentro destas sociedades continua. É isto que Said (1995) chama de “batalha dentro das civilizações” (ênfase minha), e ele sugere que é isso que anima a política em grande parte do mundo em desenvolvimento, e não um choque entre civilizações, como propõe Huntington.

Este capítulo é agnóstico sobre se a moralidade existe além da cultura. Sugere-se, no entanto, que o debate ou diálogo interno sobre a relação entre religião e a modernidade não é um debate novo; tem ocorrido em diferentes sociedades desde os dias do colonialismo e do imperialismo. Não há nenhuma “posição original” sobre ignorância intercultural, como alguns multiculturalistas querem fazer-nos crer, na qual a Ásia, por exemplo, tem sido até agora hermeticamente fechada para o lado ocidental, tem um “padrão diferente” de direitos humanos, enquanto o Ocidente tem outro padrão, e tais padrões estão agora entrando em conflito pela primeira vez. As grandes religiões mundiais – tais como o Islã, Confucionismo, Hinduísmo, Cristianismo – podem ter textos fixados, mas não crenças fixadas, apenas interpretações fixadas destas crenças. As religiões podem ser chamadas de ideias transnacionais ou comunidades ideacionais, porém, o que é mais importante sobre elas é que todas são comunidades interpretativas, em diálogo com seus membros e com a sociedade acerca do significado contemporâneo de cada tradição.

Este fato é inquietante para a teoria de RI, que está muito mais confortável com a ideia de Estados como principais atores. Isto também implica que a hermenêutica não pode ser separada da política, seja doméstica ou internacional. Por exemplo, a ascensão recente das economias do Leste asiático, e o poder crescente de tais países – incluindo China, Coreia do Sul e Vietnam – é o que tem levado à reconsideração do Con-

fucionismo e sua relação com o crescimento econômico. A questão do crescente poder econômico asiático é o que está por trás do debate internacional sobre direitos humanos e, em certa medida, a discussão associada ao o papel da religião na teoria de RI.

Como pode o conceito de sociedade internacional engajar-se com a noção de relações internacionais multiculturais? Um possível ponto de partida é observar que faz sentido pensar a ideia de sociedade internacional como uma

conceituação ocasionalmente idealizada das normas do antigo sistema de Estados, pré-1914 [...] Se isto estiver correto, uma boa questão seria se a ‘sociedade internacional’ fornece um ponto de partida satisfatório para entender a ordem mundial contemporânea, onde a maioria dos Estados são não-europeus. É pelo menos argumentável que a velha ordem funcionou tão bem porque houve um alto grau de homogeneidade cultural em seu sistema; os europeus compartilhavam uma história comum, ainda que de relações frequentemente violentas, e origens greco-romanas comuns. Mesmo assim, a divisão entre (gregos) ortodoxos e a Europa Católica (romana) foi fonte de alguma tensão, da mesma forma como o foi, nos séculos XVI e XVII, a divisão no Ocidente entre a Europa Protestante e Católica. Quão mais problemático seria a base normativa para uma sociedade internacional composta, como deve ser atualmente, de Estados baseados em diversas culturas – islâmica, hindu, confucionista e africana, assim como ‘ocidental’? (BROWN, 2005, p. 51)

Com o alvorecer do século XXI, o significado das explicações culturais pareceu ser reforçado no meio da reorganização da política mundial que seguiu ao fim da Guerra Fria e da liberação de novas ondas de globalização. E, conforme observa Brown (2005), “teóricos da globalização rejeitam o estadocentrismo implicado em” muitas abordagens das RI “em favor de uma perspectiva que ressalte forças sociais, econômicas, cultural e políticas” (p. 48). Isto nos encoraja a engajar com a questão que pode ser chamada de “globalização cultural” como face central da globalização, de um modo mais amplo. Isto também sublinha a natureza, até aqui, eurocêntrica da teoria de RI e sugere que, para entender a religião na teoria de RI de modo mais geral, necessitamos manter em mente que a intrusão de novos atores globais nas relações internacionais implica que nossas teorias necessitam também mudar. Muita da teorização anterior sobre a globalização focava em mudanças culturais estimuladas pela

disseminação global de bens de consumo idênticos e de uma cultura americanizada.

Disseminada primariamente por corporações transnacionais baseadas nos EUA para a América Latina e outros lugares, a americanização cultural subverte as culturas locais, não apenas encorajando as pessoas a tornarem-se, acima de tudo, "consumidoras" mas também de comprar bens e serviços estadunidenses em detrimento de bens produzidos localmente. Juntos, a "revolução midiática" característica da globalização pós-Guerra Fria e do aumento o consumismo ajudaram rapidamente a corroer culturas e valores particularistas, substituindo-os por uma "cultura global" americanizada da Disney, McDonald's, Coca-Cola e Starbucks.

Saurin (1995) argumenta que a cultura tornou-se uma potente força política, ameaçando as bases do sistema de Estados, atualmente fragmentado, e suas estruturas de suporte ao nacionalismo. Isto se deve porque, conforme ele argumenta, a "cultura evita ser localizada e amarrada a qualquer espaço físico definível" (p. 256). Entretanto, e de alguma maneira paradoxalmente, o nacionalismo e consciência étnica também são componentes culturais transmitidos ao redor do mundo, tornando-se fenômenos globalizados e globalizantes. Uma das principais causas de conflito étnico e religioso em muitos países é considerado ser a consciência destes grupos sobre o que outros no mundo estão fazendo, e, com este conhecimento, buscam emular a luta de suas contrapartes por maior poder.

Um segundo resultado da disseminação, em muitas partes do mundo, da cultura e ideias americanizadas é a aderência crescente aos seus componentes-chave: valores individualistas, em detrimento de comunais. Este desenvolvimento é evidente no clamor global por mais e melhores direitos humanos (individualistas). Enquanto entidades "anti-estadunidenses", como extremistas islâmicos e alguns governos asiáticos, incluindo o da China, lutam contra este desenvolvimento, não há dúvidas de que questões de direitos humanos são amplamente percebidas como problemas mundiais que demandam soluções globais. Isto tem estimulado o desenvolvimento de organizações internacionais e instituições globais que se esforçam por tratar tais questões. Mais tentativamente, o conceito também sugere o desenvolvimento de uma sociedade civil transnacional, na qual grupos e organizações populares de todas as partes do mundo interagem entre si (HAYNES, 2012).

O renascimento do que se chama por "política identitária" não tem simplesmente reposado na etnicidade e no nacionalismo, e nem tem

sido confinado à Europa ou Eurásia. Uma notável característica das últimas duas ou três décadas, tem sido o crescente número de pessoas que têm adotado uma identidade política religiosa e, especialmente, em movimentos e ideias religiosas "fundamentalistas". A identidade é importante, e na teoria de RI, o construtivismo tem feito aos estudos sobre Oriente Médio um serviço ao fornecer uma influente abordagem teórica para compreender desfechos internacionais na região. Por outro lado, as explicações construtivistas frequentemente negligenciam o contexto material da identidade e, como resultado, tornam-se tão enganadas quanto as tentativas materialistas de reduzi-la a uma questão meramente secundária. Isto é devido ao fato de que variáveis materiais e normativas são autônomas, enquanto que uma ordem social estável depende da correspondência relativa entre elas.

Quando as normas não correspondem às estruturas materiais, aquelas carecem de ancoragem material para perdurar e estas, de legitimidade para sobreviver sem aplicação contínua de poder coercitivo. Argumentavelmente, a principal fonte da persistente instabilidade no Oriente Médio é a contínua contradição entre estruturas externamente impostas (o sistema de Estados em fragmentação, a dependência internacional da região) e as identidades árabe e islâmica da região [...] Para compreender esta dinâmica, requer-se uma abordagem teórica que mapeie a interação de estruturas materiais com normas, de interesses com identidade, e isso requer o preenchimento da lacuna construtivista-utilitarista. Um acordo comumente proposto é a utilização de métodos construtivistas, num primeiro momento, para traçar como a identidade doméstica molda as concepções dos Estados acerca de seus interesses; portanto, ao invés de definir interesses a priori, como riqueza e poder, o nacionalismo árabe e o Islã poderiam ser apresentados para moldar a noção de interesse, colocando uma ênfase maior sobre a autonomia regional. (HINNESBUSCH, 2005, p. 170)

Em suma, associada com metáforas como "Estado esvaziado" e "mundo sem fronteiras", a globalização é um ponto focal da mutação de arranjos econômicos, políticos e culturais e de configurações dentro dos países. O resultado é a erosão das fronteiras estatais anteriormente "rígidas" e uma diminuição da habilidade dos Estados em controlar seus ambientes domésticos. Isto implica que a globalização reduz o poder do Estado-nação de tomar decisões definitivas com relação ao seu próprio

futuro. Por outro lado, esta “tese da globalização” está em desacordo com diversos pressupostos tradicionais incorporados na análise política. Estes incluem uma percepção de que o mundo comprehende:

- 1) territórios políticos delimitados governados por Estados – soberanos – nacionais,
- 2) Estados-nações e
- 3) economias nacionais.

Estes têm sido considerados, respectivamente, durante muito tempo, como as unidades “naturais” da análise política e de economia política. A tese da globalização implica que tais arranjos duradouros estão em processo de serem transcendidos.

A rejeição das relações internacionais de cunho estadocêntrico sublinha a relevância tanto de diversos tipos de atores não estatais como de redes transnacionais para desenlaces políticos. Muitos estudantes de RI têm estado cientes, por muito tempo, do argumento de que o “Estado-nação está em recuo”. No final dos anos 60 e 70, um debate central no campo das RI foi sobre o *status* do Estado no sistema internacional. A pergunta principal era: “O Estado está obsoleto?” Sem chegar a uma resposta clara e definitiva, esta acabou se transformando em questão recorrente. Por um lado, havia o modelo estadocêntrico do sistema internacional (ou bola de bilhar), enquanto que, por outro, o que era conhecido por modelo “teia de aranha”, orientava-se pela ideia de que o Estado estava sendo amarrado e crescentemente incapacitado pelo aumento incontável de conexões transnacionais. A seguir, durante os anos 80, o Estado retornou. A maioria dos especialistas de RI aceitou (uma vez mais) que o Estado ainda representava, de longe, o ator mais relevante no sistema internacional. Na década de 90, conforme a globalização entrou na briga conceitual, as RI, como outras ciências sociais, foram encorajadas, uma vez mais, a inspecionar acerca da suposta extinção do Estado-nação.

3 ATORES RELIGIOSOS, RELAÇÕES INTERNACIONAIS E *SOFT POWER*

Embora muitos autores confirmem a atual relevância da religião nas relações internacionais – com alguns pesquisadores notando um disseminado ressurgimento religioso recente (HOEBER RUDOLPH, 2005;

FOX & SANDLER, 2004; NORRIS & INGLEHART, 2004; THOMAS 2005; HAYNES, 2012, 2013; MICKLETHWAIT & WOOLDRIDGE, 2009) – houve poucas tentativas em avaliar como atores religiosos *transnacionais* afetam as relações internacionais. Isto é surpreendente dado o amplo consenso de que tais atores podem ser influentes. Por exemplo, os numerosos movimentos islâmicos transfronteiriços sustentam *soft power* que aumenta sua força (VOLL, 2008, p. 262-266).

No entanto, como apontam Fox & Sandler (2004), a religião também pode afetar resultados internacionais através de “*sua significativa influência na política doméstica. Trata-se de uma força motivacional que guia os formuladores de política*” (p. 168). Isto é uma forma de dizer que alguns países podem utilizar a religião como um componente instrumental de suas políticas externas. É justamente isso que o governo do Irã faz, atualmente, em suas relações com o Iraque, visando utilizar redes xiitas existentes para aumentar sua influência.

O conceito de *soft power* refere-se aos meios para alcançar objetivos. É a “*habilidade de obter o que você quer através de atração, ao invés de coerção ou pagamentos. Surge da atratividade da cultura, ideais políticos e políticas de um país. Quando nossas políticas são vistas como legítimas, aos olhos dos outros, nosso soft power é aprimorado*” (NYE, 2004, p. x). Quando Joseph Nye (1990) introduziu este conceito às relações internacionais, há duas décadas, foi um útil lembrete de que o *hard power* não é a única ferramenta disponível para alcançar objetivos. O poder é a capacidade de influenciar outros a fazerem o que você quer. Há três formas principais para fazer isso: (1) ameaçá-los com varas (*sticks*); (2) pagá-los com cenouras (*carrots*); e (3) atraí-los ou cooptá-los, para que queiram o que você quer. Conforme aponta Nye (2004b), se você consegue fazer com que os outros se sintam atraídos ao que você quer, o custo é muito menor em termos de cenouras e varas.

O principal foco de Nye é a ascensão e queda do poder dos Estados Unidos. Depois da Segunda Guerra Mundial, os ideais políticos norte-americanos influenciaram favoravelmente a Europa na direção tanto da democratização quanto de economias de mercado. Durante a Guerra Fria, a Rádio Europa Livre (Radio Free Europe) ajudou a construir apoio para a democracia e melhores direitos humanos na Europa comunista central e oriental. Em 1989, estudantes chineses que protestavam na Praça Tiananmen utilizaram uma réplica da Estátua da Liberdade como símbolo. Em 2010, a televisão por satélite está auxiliando a construir apoio no Irã por ideais políticos e econômicos ocidentais. Como nota Nye,

Todos estes são exemplos do soft power norte-americano. Quando você consegue fazer com que outros admirem seus ideais e queiram o que você quer, não é necessário gastar tanto com varas e cenouras para atrair os em sua direção. A sedução é sempre mais efetiva que a coerção, e muitos valores como a democracia, direitos humanos e oportunidades individuais são profundamente sedutoras. Como afirmou o General Wesley Clark, o soft power 'nos deu uma influência muito além fronteiras fixas da tradicional política de equilíbrio de poder'. No entanto, a atração pode transformar-se em repulsão se agirmos de maneira arrogante e destruirmos a verdadeira mensagem de nossos valores mais profundos (<http://www.futurecasts.com/book%20review%2006-4.htm>).

O soft power refere-se à capacidade de uma entidade, comumente mas não necessariamente o Estado, de influenciar o que os outros fazem através da persuasão, não pela força ou por ameaças. O soft power atrai ou coopta as pessoas; não as coage. O soft power influencia as pessoas ao *atraí-las* em obedecer e não ao *forçá-las*. O soft power cobre algumas características – incluindo cultura, valores, ideias – representando coletivamente formas diferentes, não necessariamente menores, de influência, comparativamente ao hard power. Este último implica medidas mais diretas e poderosas, tipicamente envolvendo a ameaça ou uso das forças armadas, ou ainda, o da coerção econômica. Em resumo, o soft power não é nem “varas nem cenouras”, mas uma “terceira via” para alcançar objetivos. Ele vai além da simples influência – que pode assentar-se em ameaças militares e diplomáticas, assim como em pagamentos financeiros, típicos do hard power –, para envolver *persuasão* e *encorajamento* enraizados em normas, valores e crenças compartilhadas. Exercer o soft power apoia-se na (1) *persuasão*, ou habilidade de convencer por meio do argumento, e (2) habilidade de *atrair*.

Se sou persuadido para acompanhar seus propósitos sem que qualquer ameaça ou troca explícita ocorra – em resumo, se meu comportamento é determinado por uma atração observável, porém intangível – o soft power está funcionando. O soft power utiliza-se de um tipo diferente de costume – não da força, nem do dinheiro – para engendrar cooperação. Utiliza-se de uma atração por valores compartilhados e da justezza e do dever de contribuir para o alcance destes valores. (NYE, 2004c, s/p; itálico acrescentado)

Em síntese, enquanto que o *hard power* – influência militar ou econômica, envolvendo influência e/ou coerção evidentes – é a habilidade de *forçar* as pessoas em fazerem as coisas, independentemente se elas concordam ou não, o soft power molda as preferências para encorajar as pessoas a *querer* fazer as coisas. Em outras palavras, o soft power é o poder das ideias atrativas, capazes de persuadir as pessoas a agirem de determinada maneira.

Hoje, é possível falar sobre soft power religioso transnacional, ainda que o conceito não seja novo. Por exemplo, missões religiosas cristãs e muçulmanas têm sido, durante séculos, expressões significativas de soft power religioso transnacional. Seus objetivos eram e continuam sendo o de mudar as normas, valores e crenças religiosas das pessoas, de um conjunto de visões para outro. A consequência é que os indivíduos e, em seguida, as comunidades em países estrangeiros começaram eventualmente a comportar-se religiosamente conforme os pregadores originais. Como aponta Nye, “durante séculos, ‘movimentos religiosos organizados possuem soft power’” (NYE, 2004a, p. 98). No últimos anos, especialmente após o 11/09, concepções rivais de soft power têm competido entre si, dentro do contexto da “Guerra ao Terror”. Os EUA têm buscado projetar seu soft power, mas não logrou em convencer a maioria dos muçulmanos de que seus objetivos no Afeganistão e no Iraque não são essencialmente egoístas (SHLAPENTOKH *et al.*, 2005). Os EUA encontraram-se competindo pelos corações e mentes de muçulmanos com o soft power islâmico, tanto de “extremistas” quanto de “moderados”.

Atentando-se às redes transnacionais islâmicas extremistas e moderadas, muitos analistas concordam que movimentos extremistas – notavelmente a Al-Qaeda – afetam mais substancialmente o cenário mundial e recebem mais atenção da política externa das grandes potências do que muitos Estados “fracos” do sistema internacional (HAYNES, 2005, VOLL 2008). Evidentemente, a literatura relevante não começa e termina com o Islã. Outras entidades religiosas – incluindo a Igreja católica, igrejas evangélicas protestantes (frequentemente aquelas conservadoras e enraizadas ou baseadas nos EUA) e lobbies judaicos – também são atores religiosos transnacionais relevantes de nosso tempo (NORRIS & INGLEHART, 2004; THOMAS, 2005; VOLL, 2006; WALT & MEARSHEIMER, 2006). O que todos eles têm em comum são quantidades significativas de soft power, que encoraja seguidores e aqueles simpatizantes aos seus objetivos a adotarem normas, valores e crenças que os estimulam a agir de determinadas maneiras em detrimento de outras.

O *soft power* religioso expande o uso do termo “*soft power*” para além do argumento original de Nye. Inicialmente, o *soft power* representava a influência que um governo exercia sobre outro para tentar alcançar seus objetivos. Ao longo do tempo, entretanto, Nye passou a aceitar a plausibilidade de um ator não estatal tendo *soft power*. Por exemplo, comentando sobre a guerra do Hezbollah com Israel no início de 2009, Nye deixa evidente que o conceito de *soft power* pode incluir atores não estatais religiosos e culturais que buscam influenciar a política ao encorajar formuladores de política a incorporarem em suas políticas, crenças, normas e valores religiosos. Por exemplo,

Israel utilizou seu hard power militar de uma tal forma que acabou reforçando o soft power e a legitimidade do Hezbollah aos olhos árabes, incluindo diversos Sunitas que eram originalmente céticos de uma organização xiita com vínculos com o Irã não árabe. Sabemos que organizações terroristas, muito frequentemente, perdem apoio popular devido aos seus próprios excessos – testemunhe a queda entre jordanianos no soft power da Al Qaeda no Iraque, liderado por Abu Musab al-Zarqawi, depois que a organização bombardeou um casamento num hotel em Amã (<http://theinnercircle.wor dpress.com/2009/07/15/joseph-s-nye-jr-s-explanation-of-smart-power-in-the-middle-east/>).

Em suma, seja quais forem seus objetivos, atores religiosos transnacionais buscam disseminar influência ao estabelecer e desenvolver redes transfronteiriças. Eles buscam fazer isso através da aplicação e desenvolvimento do “*soft power* religioso transnacional”. Eles necessitam utilizar o *soft power* porque tais atores, muito raramente têm qualquer *hard power* de que se valha a pena comentar. Estender o significado do termo *soft power* neste sentido permite-nos incluir atores religiosos transnacionais, tais como a Igreja Católica Romana e a Al-Qaeda, que têm buscado aplicar o *soft power* visando encorajar significativas mudanças políticas e religiosas, por exemplo, na Polônia ou no Iêmen.

Uma teoria de relações internacionais – conhecida como internacionalismo liberal – leva em conta tais redes transnacionais de advocacia (*transnational advocacy networks*, TANs) ao buscar explicar desfechos nas relações internacionais. O internacionalismo liberal baseia-se em quatro premissas-chave:

- A estabilidade e ordem internacionais requerem a construção e manutenção apropriadas de normas e instituições internacionais consensuais;
- A construção e sustentação de normas e instituições internacionais são aspectos cruciais de uma sociedade internacional que vise a “paz e prosperidade de todos”;
- Para alcançar este objetivo, é necessário descobrir, cultivar e implementar valores compartilhados que ajudem alcançar este objetivo;
- Os Estados não são mais *automaticamente* o ator primário na política mundial em todo contexto e em relação com toda questão (BURCHULL, 2005, p. 64-66).

Uma abordagem teórica nas RI – a visão internacionalista liberal – nota diversas formas distintas de influência, sendo a tipologia da política mundial como uma “interdependência complexa”, de Keohane & Nye (1997), o ponto de partida mais frequente. Trata-se de uma agenda de “múltiplas questões” que encoraja tomadores de decisões governamentais – antes preocupados “apenas” com questões “domésticas”, por exemplo, energia, telecomunicações, alimentação, agricultura e o meio ambiente – de levarem em conta atores externos. Isto não apenas representa dificuldades organizacionais na coordenação do trabalho de diferentes ramos governamentais mas também “gera problemas políticos, conforme uma proliferação de coalizões políticas recém-criadas tentam influenciar a política” (WEBER & SMITH, 2002, p. 63-64). Em suma, existem hoje múltiplos canais de contato que ligam Estados e sociedades, tanto dentro quanto entre países, e, em alguns casos isso inclui diversos atores religiosos que podem impactar na formulação e execução da política, através de sua habilidade de exercer o *soft power*. Em geral, os internacionalistas liberais reconhecem o potencial, e em alguns casos a real, importância de atores religiosos nas relações internacionais com relação a temas e resultados específicos. Tais análises também reconhecem a capacidade do *soft power*, sob algumas circunstâncias, de ser influente com relação a desfechos internacionais.

O número de atores não estatais transnacionais cresceu, de alguns milhares, há 30 anos, para uma estimativa de 25 mil organizações “ativas” no início de 2000, e para cerca de 40 mil nos dias de hoje (HAYNES, 2015). Enquanto muitas são seculares em sua orientação, uma grande quantidade é religiosa. Coletivamente, redes religiosas transnacionais podem ser

influentes motivadoras de, assim como partícipes em, conflitos; elas também podem ser, independentemente, relevantes em promover vários objetivos normativamente “progressistas”, incluindo: paz, compreensão entre grupos, cooperação e desenvolvimento humano.

4 CONCLUSÃO GERAL

Em termos de poder religioso estatal, nossos exemplos – EUA, Índia, Arábia Saudita e Irã – sublinham, coletivamente, “que a maior influência da religião no sistema internacional se dá através de sua significativa influência na política doméstica. Trata-se de uma força motivadora que guia muitos formuladores de política”. (FOX & SANDLER, 2004, p. 168)

Para entender e considerar a influência de atores religiosos na política externa com relação aos EUA, Índia, Arábia Saudita e Irã, vimos que o exercício do *soft power* é a melhor maneira – na verdade, a única maneira – de influenciar a política externa. Também aprendemos que, enquanto seja obviamente importante para atores religiosos chegarem diretamente aos ouvidos do governo através de variados mecanismos disponíveis – tanto formais quanto informais – de modo a obter uma chance para implementar, efetivamente, suas políticas preferenciais, também existem meio adicionais, incluindo, buscando moldar a opinião pública por meio da mídia, demonstrações ou através de *think tanks*. Em síntese, atores religiosos podem tentar influenciar resultados nas relações internacionais ao encorajar Estados a adotarem políticas externas que eles acreditam estarem mais sintonizadas com seus valores e objetivos religiosos.

Também vimos que há outra categoria para atores religiosos – atores religiosos não estatais – que tentam influenciar as relações internacionais através de um foco sobre a sociedade civil transnacional. Redes religiosas transnacionais têm recebido uma crescente atenção desde o final da Guerra Fria, em 1989, mas a habilidade de tais atores de influenciar resultados nas relações internacionais é variável. Enfim, vimos neste capítulo que tanto atores religiosos estatais quanto não estatais podem ser relevantes para desfechos nas relações internacionais. Em linhas gerais, foram apresentados quatro pontos principais neste capítulo:

- A política externa dos Estados pode ser motivada ou significativamente influenciada por atores religiosos;
- Atores religiosos domésticos podem atravessar fronteiras estatais e tornarem-se internacionalmente relevantes.
- Tais fenômenos religiosos transnacionais utilizam-se de variadas estratégias para alcançar seus objetivos.
- Normas e valores religiosos podem afetar as relações internacionais sob diversas formas, o que, por sua vez, afeta a forma como criamos e utilizamos teorias de RI que envolvem “religião” e “cultura”.

5 REFERÊNCIAS

- BARBER, B. ‘Jihad vs. McWorld’. *The Atlantic Monthly*, Março, 1992.
- BROWN, C. *Understanding International Relations*, 3. ed. Basingstoke: Palgrave, 2005.
- BULL, H. *The Anarchical Society*. Londres: Macmillan, 1977.
- BUZAN, B. *From International to World Society?: English School Theory and the Social Structure of Globalisation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CALVERT , P; CALVERT, S. *Politics and Society in the Developing World*. Londres: Routledge, 2001.
- CASANOVA, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994
- CHAZAN, N. ‘The domestic foundations of Israeli foreign policy’. In: KIPPER, J.; SAUNDERS, H. (eds.), *The Middle East in Global Perspective*. Boulder, CO: Westview, 1991.
- EHTESHAMI, A. ‘The Middle East: Iran and Israel’. In: WEBBER, M.; SMITH, M. (eds.). *Foreign Policy in a Transformed World*. Harlow: Prentic Hall, 2002.
- ESPOSITO, J. *Unholy War*. Nova York: Oxford University Press, 2002.
- FOX, J.; Sandler, S. *Bringing Religion into International Relations*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2004.
- HAY, C. ‘Globalisation, “EU-isation” and the space for social democratic alternatives: pessimism of the intellect: a reply to Coates’. *British Journal of International Relations*, 4, 3, p. 452-64, out. 2002.
- HAYNES, J. *Comparative Politics in a Globalizing World*. Cambridge: Polity, 2005
- _____. *Religious Transnational Actors and Soft power*. Aldershot: Ashgate, 2012.

- An Introduction to International Relations and Religion.** Londres: Pearson, 2013.
- Faith-based Organizations at the United Nations.** Nova York: Palgrave MacMillan, 2015.
- HINNEBUSCH, R. 'The politics of identity in Middle East international relations'. In: FAWCETT, L. (ed.). **International Relations of the Middle East**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- RUDOLPH, S. Hoeber 'Religious Transnationalism'. In: JUERGENSMEYER, M. (ed.). **Religion in Global Civil Society**. Nova York: Oxford University Press, 2005.
- HUDSON, M. 'The United States in the Middle East'. In: FAWCETT, L. (ed.). **International Relations of the Middle East**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- HUNTINGTON, S. 'The clash of civilisations?'. Foreign Affairs, 72, 3, p. 22-49, 1993.
- _____. **The Clash of Civilizations**, Nova York: Simon and Schuster, 1996.
- JACKSON, R.; P. OWENS, P. 'The evolution of international society'. In: BAYLIS, J.; SMITH, S. (eds.). **The Globalization of World Politics**. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- JUERGENSMEYER, M. **The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1993.
- MICKLETHWAIT; Wooldridge. **God is Back: How the Global Rise of Faith is Changing the World**. Harmondsworth: Penguin, 2009.
- NORRIS, P.; INGLEHART, R. **Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- NYE, J. **Bound to Lead: The Changing Nature of American Power**. Nova York: Basic Books, 1990.
- _____. **Soft power: The Means to Success in World Politics**, Washington: Public Affairs, 2004a.
- _____. 'Soft power: The means to success in world politics'. Carnegie Council, 2004b. Disponível em: <<http://www.carnegiecouncil.org/resources/transcripts/4466.html>>. Acesso em: 01 maio 2012
- _____. 'The benefits of soft power'. Harvard Business School Working Knowledge, 2 August, 2004c. Disponível em: <<http://hbswk.hbs.edu/item.jhtml?id=4290&t=globalization>>. Acesso em: 10 abr. 2006.
- PHLPOTT, D. The challenge of September 11 to secularism in international relations. **World Politics** 55, 66-95, out. 2002.
- RAM-PRASSAD, C. In: DARK, K. (ed.) **Religion and International Relations**. Basingstoke: Macmillan, 2000.
- RUES-SMIT, C. 'Liberal hierarchy and the license to use force'. **Review of International Studies**, 31, p. 209-21, dez. 2005.
- SAHLIYEH, E. 'Introduction'. In: SAHLIYEH, E. (ed.). **Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World**. Albany: State University of New York Press, 1990.

- SAID, E. **Orientalism. Western Conceptions of the Orient**. Londres: Penguin Books, 1995.
- SHLAPENTOKH, V.; WOODS, J.; SHIRAEV, E. (eds.). **America. Sovereign Defender or Cowboy Nation?** Aldershot: Ashgate, 2005.
- SAURIN, J. 'The end of international relations?'. In: MACMILLAN, J.; LINKLATER, A. (eds.). **Boundaries in Question: New Directions in International Relations**. Londres: Pinter, p. 1995.
- TELHAMI, S. 'Between faith and ethics'. In: HEHIR, J. B.; WALZER, M.; RICHARDSON, L.; TELHAMI, S.; KRAUTHAMMER, C.; LINDSAY, J. **Liberty and Power. A Dialogue on Religion and U.S. Foreign Policy in an Unjust World**. Washington: Brookings Institution Press, 2004.
- THOMAS, S. **The Global Transformation of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.
- VOLL, J. 'Trans-state Muslim movements and militant extremists in an era of soft power'. In: BANCHOFF, T. (ed.), **Religious Pluralism, Globalization, and World Politics**. Nova York: Oxford University Press, 2008.
- WEBBER, M. and M. Smith. **Foreign Policy in a Transformed World**. Harlow, Essex: Prentice Hall, 2002.
- ZACHER, M.; Matthew, R. 'Liberal international theory: Common threads, divergent strands'. In: KEGLEY, C. (ed). **Controversies in International Relations Theory**. Nova York: St Martin's Press, 1995.

NOTAS PRELIMINARES PARA UMA AGENDA DE PESQUISA EM RELIGIÃO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Rodrigo Duque Estrada¹

Sumário: 1 Introdução; 2 Por uma ciência irredutível ao método; 3 Religião e relações internacionais: o retorno do exílio?; 4 Religião, o Agente; 5 Religião, o Mito; 6 Conclusão: reflexões para uma agenda de pesquisa brasileira; 7 Referências.

1 INTRODUÇÃO

Tem sido cada vez mais notório, no âmbito das relações internacionais (RI), a discussão em torno da religião. De fato, é possível argumentar que está ocorrendo uma “virada para a religião” nas RI (KRATOCHVÍL, 2009; KUBÁLKOVÁ, 2009). Diversas comunidades epistêmicas passaram a debater as mais variadas influências que podem envolver a constelação religiosa com relação à sociedade, à identidade cultural e à política internacional. Após os atentados de 11/09, não restaram dúvidas desta influência nas relações internacionais, transformando-se em categoria independente

¹ Mestrando em Relações Internacionais no Programa de Pós-Graduação San Tiago Dantas (UNESP, UNICAMP e PUCSP). Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Pampa. Contato: rodpanzera@gmail.com

de análise e com certas características inerentes que lhe rendem noções de agência, volição e causalidade. Assim, é lugar-comum tanto para políticos, jornalistas, acadêmicos quanto às pessoas em geral, transigirem com a inevitabilidade do “religioso” em assuntos como: a participação do Vaticano na retomada das relações entre Estados Unidos e Cuba; o fundamentalismo islâmico, supostamente impulsionado pelo atentado ao periódico francês Charlie Hebdo, os sequestros e massacres na Nigéria pelo grupo Boko Haram, e o avanço na constituição de um *“Estado Islâmico do Iraque e do Levante”*; e a figura do Dalai Lama como líder religioso do budismo tibetano na disputa territorial com a China.

O tema adquire maior significado e também polêmica, quando abordado desde uma categoria histórica ampla, talvez contrariando as mais ousadas previsões acerca do declínio dos sistemas religiosos e o triunfo da ciência e da secularização com o advento da modernidade. Em pleno século XXI, no entanto, o assim chamado mundo globalizado parece frustrar a tese weberiana ou tantas outras panaceias científicas que preferiram a esfera religiosa da sociedade e aclamaram, assim, a imanente realização do sujeito moderno. Pelo menos estatisticamente falando, as religiões não declinaram; ao contrário, o grau de aderência a sistemas de crenças religiosas e mesmo a existência de conflitos supostamente motivados pela religião aumentaram substancialmente (FOX 2004), ecoando o que Berger (2000) chamou de dessecularização do mundo.

Seguindo este espelho corretivo à tradicional tese da secularização, embora ainda predominante, uma forte onda epistêmica emergiu nas RI de modo a lidar com este aparente paradoxo que demandava respostas de analistas e medidas concretas de tomadores de decisão política. Consequentemente, diversos autores e revistas especializadas não hesitaram em anunciar um lugar especial reservado à religião nos estudos internacionais, proclamando expressões retóricas tais como *Religião e Relações Internacionais: o Retorno do Exílio* (PETITO & HATZOPoulos, 2003); *O Ressurgimento Global da Religião* (THOMAS, 2005) e *Religião: a dimensão esquecida* (FOX, 2001). Tais pronunciamentos devem ser celebrados indistintamente, pois fazem justiça a uma negligência histórica de que durante muito tempo padeceram as ciências sociais, estigmatizadas pela autoconcepção racionalista que fazia relegar a religião ao *status* reducionista de “ópio do povo” e de superstição, e cuja revisão começou a ser pavimentada apenas recentemente nas RI enquanto campo de saber. Ao mesmo tempo, porém, não nos devemos eximir de pensar além das categorias tradicionalmente impostas e pelas quais se constituem

as modernas ferramentas de análise. Nesse sentido, diversos questionamentos interpelam-se a partir das definições apresentadas acima, parte dos quais será objeto de escrutínio no presente ensaio.

Ao que tudo indica, e de acordo com o crescimento abrupto de produções acadêmicas especializadas, a religião veio para ficar. No entanto, o que isso realmente significa? O que podemos inferir de afirmações como o “ressurgimento da religião”? A religião esteve em exílio, desapareceu e de repente irrompeu no mundo, tornando-se um problema na e da política internacional? A Paz de Westfália realmente afastou a religião do cenário político, dando condições para o surgimento do Estado nacional moderno e secular? Ou a religião sempre esteve presente, como fenômeno ou como força latente, tendo sido apenas negligenciada pelas teorias *mainstream*? A que nos referimos quando falamos de religião e relações internacionais? Queremos dizer que uma influencia a outra? Religião e RI seriam, então, duas categorias distintas e independentes de análise? Conformam realmente oposições binárias, dentro de um quadro mais amplo de dicotomias como religião-secular, público-privado, empírico-metafísico, religião-política, racional-irracional, ciência-fé, realidade-míto, conhecimento-superstição? O que é “religião”? Trata-se de algo que realmente existe, que possui uma *essência*, que está “lá fora” e pode ser observado, em oposição a outro algo “não religioso”, essencialmente secular? O conceito “religião” tem algum valor descritivo ou analítico? O Estado seria a esfera do racional, do público, do secular, do pacífico, em oposição à religião, que seria a esfera do privado, do irracional, do não-científico, do violento?

Tais perguntas podem parecer autoevidentes. Porém, o tipo da pergunta que o pesquisador faz depende muito dos seus objetivos de pesquisa, e, na maioria das vezes, as perguntas já estão carregadas de valores e de pressuposições que influenciam também as respostas (JACKSON, 2011, p. 18). Como afirma Bleiker (1997), a forma como “*abordamos, pensamos, conceituamos e formulamos as RI tem um impacto significativo sobre como é praticada. A linguagem moldura a política. Forma se torna em substância*” (p. 61; tradução nossa). Isso tem sido geralmente a regra nos estudos sobre religião e RI. As pesquisas e as perguntas feitas partem de uma visão mais ou menos naturalizada da ordem das coisas – epistêmica e ontologicamente –, como se religião, RI, Estado, política, economia etc., não fossem termos contestados e que se referissem a realidades externas objetivas. Muito pelo contrário, porém, termos como religião e RI e seus conceitos derivati-

vos têm uma longa história, do tipo que envolve contestações e relações de poder, pessoas e agências com interesse nos sistemas classificatórios e que, longe de neutros, afetam indelevelmente o modo pelo qual percebemos e nos relacionamos com o mundo (FITZGERALD, 2011). Sem falar dos efeitos perniciosos dessa política, que se vê na tendência de equacionar Islã com terrorismo e religião com violência, como analisado por Cavanaugh (2009) e Asad (2003).

Luoma-aho (2012) reformula o problema religião-RI perguntando se, ao invés de abordar o Islã ou o Cristianismo, não deveríamos questionar as RI em si mesmas como uma religião e sua própria religiosidade:

O problema com a maior parte do conhecimento atual é o fato de que está se esforçando por apreender a religião nos termos das próprias RI: seus pressupostos ontológicos e epistemológicos, seus conceitos e teorias. Enquanto tudo isso pode ser, até certo ponto, um empreendimento interessante e útil, a maior parte presume uma visão de mundo secular que não tem uma perna sobre a qual firmar-se. (p. x; tradução nossa)

Semelhantemente, outras autoras, como Kubálková (2009) e Hurd (2004), questionam o fato de que, ainda que se tenha gerado uma agenda de pesquisa em torno da (re)emergência da religião no cenário político internacional, isto vem sendo realizado majoritariamente nos moldes do antigo paradigma de ciência positivista, acarretando um reducionismo empíricista sobre o qual a religião é tida como um ator cujos interesses podem ser interpretados à luz da teoria da escolha racional. Neste sentido, o presente trabalho visa apresentar um detalhamento das perspectivas metodológicas que estão em jogo no amplo debate sobre religião e RI. Não querendo negar o conceito de religião tal como se subentende, porém sim, problematizá-lo, o trabalho oferece uma reflexão com notas preliminares com as quais a comunidade acadêmica pode se interessar ao tratar religião e RI, pois, como se verá, “religião” não é um conceito autônomo e, se para uma pessoa pode ser entendido como influência (religião-RI), para outra pode ser compreendido como retórica.

Apresentarei, inicialmente, a perspectiva teórica que orienta este trabalho e a qual acredito ser uma forma útil para engajar o debate sobre religião e RI. Trata-se de uma incursão na Filosofia da Ciência, área que evidencia as linhas gerais que condicionam a produção de conheci-

mento científico nas RI. Em seguida, farei uma breve revisão bibliográfica sobre a “chegada” da religião nas RI, para, logo depois, justapor algumas abordagens com as linhas de pesquisa que a engendra. Finalmente, concluiré com uma reflexão sobre as implicações destes questionamentos para a nascente agenda de pesquisa brasileira.

2 POR UMA CIÊNCIA IRREDUTÍVEL AO MÉTODO

Neste capítulo, argumento que a ideia tradicional de “ciência” tem sido um dos principais vetores para o protelamento da inclusão da religião nas RI. No entanto, acredito que o intenso debate gerado na Filosofia e Sociologia da Ciência no século XX – e sua importação às discussões na Teoria de relações internacionais – possa servir como importante estímulo à pesquisa da religião nas RI, principalmente ao horizontalizar os mais diversos tipos de práticas e metodologias científicas. Devido ao curto espaço, me limitarei em analisar algumas características do paradigma clássico de ciência e apresentarei uma perspectiva científica mais plural, para orientar o restante do trabalho.

Como nota Kubálková (2009), fora das RI a ‘virada para a religião’ foi impulsionada muito antes, combinando uma variedade de perspectivas e projetos interdisciplinares². Em nossa área, no entanto, parece haver maior resistência para esta e tantas outras abordagens. A autora afirma que isto esteja ligado ao papel das universidades no forte policiamento disciplinar que reivindica autonomia e métodos legitimados academicamente; no entanto, questiona: “se acadêmicos em campos diferentes estão lidando com questões de pesquisa semelhantes ou relacionadas, como podem as barreiras entre as disciplinas ser justificadas?” (KUBÁLKOVÁ, 2006, p. 16; tradução nossa). Esta questão disciplinar não apenas tem um ponto de partida histórico – no modelo de universidade do Iluminismo – mas também é expressão de um projeto político no qual o Estado moderno se consolidava, desde o século XVII, como princípio todo-abarcante da vida humana, visando racionalizar e organizar as transformações sociais da época. Daí a necessidade social das ciências sociais, que visassem decifrar leis gerais que governam o mun-

² Ver, por exemplo, o trabalho da Critical Religion Association, que reúne acadêmicos de diversas áreas como literatura, antropologia, estudos de gênero, filosofia etc., em torno de abordagens críticas da religião: <www.criticalreligion.org>

do social, seguindo a física newtoniana (simetria entre passado e futuro) e o dualismo cartesiano (separação sujeito cognoscente da natureza) como modelos (WALLERSTEIN *et al.*, 2007).

A transposição dos métodos das ciências naturais às nascentes disciplinas da cultura e da sociedade, dentre as quais se destacam a sociologia como ciência secular fundada na autoconcepção do progresso e a antropologia, na noção orientalista do “outro” colonial, formou o ideal epistêmico da aventura ocidental moderna, muitas vezes como pretexto de dominação de outros povos sob o manto de “determinismo” e “darwinismo social”. Embora não isento de controvérsias e embates internos, uma noção fisico-matemática do mundo foi sendo gradualmente incorporada como senso comum da ciência que pressuporia um método inerente.

Este método empírico-analítico logo se transformou na filosofia positivista da ciência. Entendo o positivismo como um movimento intelectual e metodológico iniciado em meados do século XIX, cuja ênfase reside na busca por uma verdade objetiva e no desenvolvimento de uma ciência isenta de valores, garantidos pelo desvelamento de leis nomológicas do universo (determinações causais) e no otimismo quanto ao incremento da racionalidade (perfectibilidade da razão humana). O positivismo – seja a vertente do Círculo de Viena ou a versão popperiana de falso-afirmativo – predomina ainda hoje a atividade de produção científica, assegurando ter desvelado uma *lógica* inerente das ciências sociais. Sua hegemonia é ainda mais fortemente perceptível nas RI enquanto disciplina acadêmica (JACKSON, 2012, p. 42; KURKI & WIGHT, 2007, p. 15).

Outro ponto que merece atenção, nesse sentido, é a própria divisão curricular das RI no Brasil, onde disciplinas voltadas para o treinamento investigativo operam geralmente dentro dos moldes de técnicas e procedimentos (positivistas) considerados científicos. A pergunta que me faço nessas disciplinas de “metodologia científica” é por que a fenomenologia, a hermenêutica, a análise de discurso ou tantos outros métodos não podem ser considerados igualmente *científicos*? Haveria apenas um padrão de procedimentos coerentemente estabelecidos, operando num espectro lógico indutivo-dedutivo, através do qual devemos perseguir nossas aspirações científicas nas RI?

Do ponto de vista da especialização e desenvolvimento das RI enquanto campo de saber, é sobre este discurso hegemônico que reduz ciência ao método e instituições humanas, a relações de causa-efeito – sem falar da predisposição para a quantificação – que devemos buscar como elemento de origem da negligência ou omissão da religião nas

RI. Pois, através do poder simbólico da ciência positivista, a realidade foi reduzida à simplificação extrema, resultando no fato de que “os domínios da existência que não fossem acessíveis à exploração por meio dos métodos-modelo não eram pertinentes; e num ponto extremo, de que tais domínios da existência nem ao menos existiam”. (VOEGELIN, 1982, p. 19; tradução nossa)

No entanto, com tantas transformações no interior das sociedades e nas relações internacionais, além das crises e reformulações epistemológicas em outras áreas científicas (principalmente as da natureza), seria sensato que as RI se mantivessem ainda confinadas a uma perspectiva de ciência estritamente positivista³? Os objetos de estudo das RI conformam entidades estáticas, imutáveis e quantificáveis? É legítimo ainda pensar que o pesquisador é neutro em seu empreendimento e que suas análises são imparciais e desinteressadas? Não pretendendo responder a tais perguntas categoricamente; afinal, o positivismo não deixa de ter seus méritos e é, de fato, uma possível perspectiva para analisar a religião no mundo. Minha contenção principal aqui é que o positivismo não seja elevado ao *status de critério de demarcação* do científico do não científico. Mas devemos ir também além, enveredando por novas possibilidades.

A Filosofia da Ciência é a área do estudo e das práticas científicas, ou seja, do reflexo de como produzimos conhecimento (JACKSON, 2012). A tarefa da Filosofia da Ciência é a de “desvelar as suposições que estão implícitas na prática científica, mas as quais os cientistas não discutem explicitamente” (OKASHA, 2002, p. 12; tradução nossa). Tais suposições sempre implicam algum comprometimento filosófico, um arcabouço ideológico ou histórico, como pontos de partida para a construção teórica, e cada qual com consequências para qualquer investigação científica. Neste campo debatem-se diversos temas ligados à epistemologia: a natureza do conhecimento, suas fontes, justificativas etc. Estou mais interessado, não obstante, nas dissidências críticas do século XX que questionaram a visão evolutiva e acumulativa da ciência, a ideia de uma lógica ou linguagem teórica pura, sistemas formais autoexplicativos ou tradições racionalmente estabelecidas. Também aqui as possibilidades

³ Quando digo “positivismo nas RI”, leia-se não apenas o problema metodológico, mas também sua manifestação mais ou menos regulamentar nos debates. Portanto positivismo *quase* estado-centrismo, patriarcalismo, dilema de segurança, atribuições e estruturas atemporais (como “inerentemente conflituoso” e “anárquico”), divisão doméstico/externo, relação secularização-segurança etc.

são infinitas, com objetivos e agendas políticas diversas, que vão desde a psicanálise, linguística, estudos de gênero, pós-colonialismo, sociologia e história da ciência, entre outros. Não obstante, todas estão engajadas numa crítica ao discurso do paradigma clássico de ciência. Para os fins deste trabalho, inspiro-me em teóricos críticos que visam desautorizar a hegemonia positivista e seus corolários questionando a ideia de continuidade e unicidade da ciência, visando abri-la a uma perspectiva mais inclusiva e plural. Nesse sentido, apresento dois elementos para um esboço de uma ciência em construção nas RI:

- 1) a incomensurabilidade teórica e
- 2) a ontologia filosófica.

Um dos mais elaborados estudos acerca da incomensurabilidade dos paradigmas científicos, ou seja, a noção de que não existe um padrão objetivo na ciência sob o qual avaliar sua evolução e determinar racionalmente a rejeição de alguma teoria por outra melhor, foi feito por Kuhn (1996), quem, analisando o desenvolvimento de algumas ciências, notou elementos de arbitrariedade e acidente histórico na prática científica, além da existência de um corpo de crenças e consensos ao redor dos quais uma comunidade científica é sustentada. Este deslocamento para uma sociologia da prática científica – não mais à ideia racionalidade inerente – indica uma distinção entre ciência normal (solução de quebra-cabeça) e ciência revolucionária (estabelecimento de novos paradigmas), na qual a primeira, mais comum, tende à estabilidade e à autoreprodução, deixando de perguntar questões fundamentais de natureza ontológica do mundo; à especialização (periódicos dirigidos a um público mais seletivo); e à tentativa de eliminar possíveis ambiguidades dentro do paradigma, cujas teorias e métodos baseiam-se no consenso (*idem*, p. 44).

A ideia da incomensurabilidade entre os paradigmas nas RI alude mais à noção de que diversas abordagens teóricas se referem a diferentes realidades (KUBÁLKOVÁ, 2009, p. 21; tradução nossa). A ênfase aqui recai, portanto, sobre diferentes formas de abordagem para um mesmo problema ou diferentes perguntas para diferentes problemas, e não à virtude de inerente de um método a-histórico e universal. O mesmo se pode dizer dos estudos sobre religião⁴.

É importante ressaltar que um grande corpo de trabalho foi desenvolvido nas RI acerca de seu *status* de ciência social. Dentre

⁴ Para um detalhamento das diversas escolas e abordagens em torno da religião, ver Cipriani (2007).

eles, a investigação sistemática de Jackson (2012) sobre o papel que “ciência” desempenha nas RI merece atenção, devido ao seu significativo *insight* da Filosofia da Ciência, que pode nos auxiliar a entendermos quais dinâmicas epistemológicas estão em jogo ao tratar de religião e RI. Analisando as principais obras de referência e debates teóricos nas RI, Jackson (2012) nota que

[...] o papel desempenhado pela ‘ciência’ em nossa área é ao menos condicionado, se não completamente, independentemente de qualquer sentido filosófico ou conceitual acreditado ao termo: Em debates sobre a condução investigativa mais apropriada nas RI, operamos tipicamente com caricaturas e generalidades ao invés de especificações precisas, falando vagamente em ‘o método científico’ ou ‘a filosofia da ciência’ como se fossem algo que de fato existisse. (p. 3; tradução nossa)

A questão frisada pelo autor é que pouco esforço tem sido dedicado, nas RI, para compreender a relação entre quem observa e o que é observado, se o conhecimento produzido é um reflexo do mundo ou uma perspectiva do mundo, seja entre positivistas e pós-positivistas (JACKSON, 2008, p. 130). Cada acadêmica avança uma noção do que constitui conhecimento válido e, com sofisticações conceituais, reivindica para si o *status* de “científico”, caindo na função disciplinadora da ciência (JACKSON, 2012, p. 9). Assim, é de se perguntar como seja possível avaliar a produção de conhecimento científico na área sem cair na armadilha de demarcar alguma obra como científica em detrimento de outras. Uma interessante saída a esse dilema é a proposta de Jackson (2012), de ordenar as grandes tradições metodológicas da área com relação às suas premissas filosóficas mais amplas, evitando hierarquizar alguma em particular como a mais “científica”. Como afirma o autor, a Filosofia da Ciência é a área menos provável de dar solução definitiva sobre a questão da ciência, pois nenhum de seus filósofos está de acordo sobre o seu significado, mas ela pode ajudar a “tornar explícitos alguns dos princípios tácitos com os quais pesquisadores de tradições específicas operam [...] pode esclarecer, no sentido de torná-las mais coerentes e produtivas”. (*idem*, p. 25; tradução nossa)

Assim, Jackson propõe que as tradições teóricas nas RI sejam analisadas (e eu agregaria: de acordo com sua coerência interna e na in-

comensurabilidade *vis à vis* outras tradições)⁵ através de suas ontologias filosóficas, que são a “*base conceitual e filosófica sobre a qual as afirmações sobre o mundo são formuladas [...] nossa ligação com o mundo [...]*” (*idem*, 28; tradução nossa). Isto implica dizer que antes de sabermos o que existe no mundo (para então construirmos métodos que se refiram a tais objetos), temos uma noção mais ou menos naturalizada da nossa própria relação com ele. O autor propõe uma tipologia metodológica que descreve duas formas de conceber a relação entre convededor e conhecido (dualismo ou monismo mente-mundo), as quais tentarei relacionar e explicar no decorrer do trabalho com algumas perspectivas que tem a religião como objeto de estudo nas RI. Por ora, espero ter convencido o leitor da necessidade de ampliar a perspectiva de ciência, de modo a não incorrer no reducionismo do método, para que possamos, então, trazer a religião ao debate sem, contudo, ignorar a própria contestação interdisciplinar em torno dela.

3 RELIGIÃO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: O RETORNO DO EXÍLIO?

A hegemonia positivista explica, em parte, a razão pela negligência da religião como objeto de estudo na maior parte de seus quase cem anos de existência enquanto disciplina acadêmica institucionalizada. No entanto, um rápido olhar sobre a gênese do campo e de seus precursores assinala uma relação muito mais complexa e interdependente com a religião do que possa parecer à primeira vista. Em estreita relação com o positivismo, e para além de sua vigilância técnica na especialização disciplinar, tem-se a já infame teoria da secularização e sua impetuosa camuflagem nas RI enquanto área de estudo⁶.

A autoconcepção secular e racional das RI converge, na *praxis* acadêmica, com outras instituições seculares e racionais como a universidade, as agências estatais, a mídia e os *think tanks*, com as quais as RI

⁵ A incomensurabilidade não implica um fechamento às inter-relações que cada paradigma ou tradição pode manifestar, mas é um reconhecimento necessário para estabelecer qualquer diálogo sem cair na armadilha do “*isso não é ciência*”.

⁶ Tradicionalmente, a teoria da secularização indica que os processos de modernização como urbanização, desenvolvimento econômico, instituições sociais modernas, aumento nas taxas de educação, etc., levaria à queda da influência da religião, que seria substituída por fenômenos racionais, seculares e científicos (FOX, 2004, p. 716).

têm afinidade e interação constante. O que quero dizer é que a autoconcepção secular tem muito a ver com o positivismo: neutralidade, objetividade, interesse pelo bem público, pesquisas desinteressadas etc. Mas é também mais do que isso – e o que suponho ser mais importante por já ter alcançado caráter axiomático, em razão de que não precisamos refletir a respeito: a secularidade das RI supõe também que não estamos fazendo coisas sobrenaturais, nossas pesquisas não são funções mágicas ou mitológicas, em uma palavra, a realidade das coisas empiricamente observáveis que lemos do mundo, não é um ato de fé ou crença supersticiosa; é o que é porque é. Identificamos, no máximo, algumas coisas, processos e pessoas no mundo como religiosos ou interferindo religiosamente, mas a nós mesmos, nosso empreendimento, trata-se de algo decididamente não religioso⁷. Quero enfatizar o *não religioso*, porque é isso que pressupõe o domínio *secular* no imaginário coletivo (FITZGERALD, 2011; HURD, 2007; CAVANAUGH, 2009). Se o secular é o não-religioso, logo, há um oposto, um domínio marcadamente *religioso* que, apesar de antagônico, está em relação de dependência com o primeiro. Como afirma Fitzgerald (2011), “*essa imaginação do não-religioso é tão fundamental quanto a imaginação do religioso, sua imagem de espelho reversa*” (p. 83; tradução nossa). Isso não é apenas jogo semântico; é, ao invés, a história das relações internacionais tal como a conhecemos.

De acordo com essa narrativa oficial, a religião foi o elemento que precisou sucumbir para que a política internacional moderna pudesse emergir: “*a religião tem sido, e em grande medida ainda o é, o que a disciplina das RI pode falar a respeito apenas como uma ameaça à sua própria existência*” (PETITO & HATZOPOLOUS, 2003, p. 1; tradução nossa). Esta afirmação faz referência ao ato fundador das RI – umas das primeiras lições aprendidas nos cursos de graduação –, a Paz de Westfália (1648), que teria cristalizado o surgimento do Estado soberano moderno como solução dos sanguinários conflitos religiosos que tinham sublinhado o contexto europeu, principalmente a Guerra dos Trinta Anos; e marcando, ao mesmo tempo o declínio do universalismo cristão e a emer-

⁷ Essa mesma definição *a priori* ocorre com o Estado, ou na certeza que outorgamos à secularidade inerente do Estado. Como afirma Fitzgerald (2011), “*se, por exemplo, o Estado não fosse considerado essencialmente diferente da religião e, portanto, a si mesmo como não religioso, seria inviável fazer cumprir as leis que demarcam a religião do Estado ou da política. Se as cortes não fossem consideradas essencialmente seculares, instituições não religiosas, elas seriam incapazes de fazer julgamentos críveis sobre quais grupos podem ser legalmente classificados como religiosos e os que não podem*” (p. 85; tradução nossa)

gência do moderno sistema internacional, ao impor regras de convivência e ao horizontalizar a relação entre atores estatais territoriais agora considerados iguais. Deste ato em diante e com ajuda de filósofos iluministas como John Locke, Immanuel Kant e William Penn, a tese da secularização foi considerada fato consumado e irreversível, distinguindo crescentemente esferas “religiosas” de “seculares”, e privatizando a primeira como condição mesma, para a democracia liberal.

Do ato fundador as RI puderam nascer como disciplina secular e racional, baseada na mais estrita observância da separação entre política e religião, público e privado, racional e irracional (HURD, 2004, p. 240; KUBÁLKOVÁ, 2009, p. 31). De maneira semelhante, a delimitação dos chamados grandes debates teóricos, formulados em torno deste impulso pela explicação racional do conflito ou da cooperação entre os Estados, assegurou o policiamento disciplinar ao legitimar determinados fatores de causalidade para explicar e decifrar o sistema internacional, como a autonomia da política externa com relação à doméstica, o dilema de segurança e o equilíbrio de poder, a estrutura anárquica do sistema internacional etc.

Algumas contestações paradigmáticas, entretanto, como a virada sociológica e a virada linguística da década de 80-90, anunciam espaço para fatores ideacionais, discursivos, normativos e culturais na política internacional, em detrimento do horizonte meramente racionalista, empirista e materialista pelo qual as RI foram constituídas. Em certo sentido, isso deu condições para considerar a religião nas RI; no entanto, a “virada para a religião” baseou-se mais no impacto de alguns eventos decisivos, como a Revolução Iraniana em 1979; os conflitos subsequentes à desintegração da República da Iugoslávia; os conflitos entre católicos e protestantes na Irlanda do Norte; a guerra israelense-palestina; e, de maneira mais determinante, os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001. Paralelamente, foi o dramático anúncio do influente cientista político Samuel Huntington sobre um futuro choque de civilizações (HUNTINGTON, 1993) que pôs a religião como preocupação central de pesquisa e da agenda política para o nascente século XXI. Daí em diante, um corpo cada vez crescente de publicações em livros e revistas especializadas, tomou forma, reconhecendo o nexo, até então negligenciado, religião-RI⁸.

⁸ Philpott (2002) aponta que em um levantamento de artigos em quatro dos principais periódicos de RI, entre 1980-1999, apenas seis, dentre mil e seiscentos artigos, continham a religião como influência importante (p. 69). O quadro na virada do milênio mudou abruptamente, principalmente a partir da publicação da edição especial sobre

Porém, a vinda da religião nas RI não é isenta de controvérsias e as formas de recepção devem ser abertas à consciência, principalmente com um olhar interdisciplinar, de modo a melhor apreender sua diversidade teórica. Diversos tipos de projeto, conformistas ao *mainstream* ou críticos, sobrepõem-se, e a tarefa dissecá-los não é das mais fáceis. Menos ainda, quando uma das perspectivas adota não a religião como problema a ser compreendido num mundo crescentemente complexo e interligado, mas visa perturbar o próprio ponto de vista do qual se parte epistemologicamente; em suma, quando a virada para a religião é também a virada para as RI (KUBÁLKOVÁ, 2013, s/p). Como afirmaram Lausten e Wæver (2003), “a Teoria de RI não é o observador neutro que presume ser; está implicada em sua própria autopercepção secular” (p. 175; tradução nossa). Isto ecoa, ainda, a crítica de Luoma-aho (2012) sobre as definições exteriores que implicitamente supõem as RI como uma diligência científica e não religiosa: trata-se da “RI secular arrogando a si própria o direito de definir a religião e seu papel na política e na ciência, pretensões de universalidade e afirmações de superioridade sobre alternativas não seculares implicadas” (p. 59; tradução nossa).

Em levantamento bibliográfico, identifiquei cinco autores que propõem uma taxonomia ou tipologia da pesquisa sobre religião nas RI (THOMAS, 2014; REE 2013; KRATOCHVIL, 2009; CAVANAUGH, [s.d.]; FITZGERALD, 2011). Estes autores estão menos interessados em apontar, digamos, as diversas influências que a religião possa ter nas condutas de atores estatais e não estatais, do que esclarecer os parâmetros metodológicos e os tipos de pergunta feitas através da recepção do tema na disciplina. Rees (2013), por exemplo, identifica sete tipos de pesquisa (política, cultural, global, pós-secular, de dados, disciplinar e primária) e Thomas (2014) as divide ao redor de grandes temáticas, problematizando-as (conceitos-chave, ressurgimento global da religião, violência etc.). Apesar de guardarem bastante semelhança com as demais abordagens, seriam extensas demais para serem aqui consideradas; portanto, na busca

religião e RI da revista *Millenium: Journal of International Relations* (2000), tratando questões como o ressurgimento da religião na política mundial e sua teorização nas RI a partir de múltiplas óticas. A tendência acompanha hoje uma acomodação permanente do debate sobre religião nas principais conferências de RI no mundo, destacadamente na International Studies Association (ISA), de longe a mais burocratizada, que em 2013 fundou a seção “Religião e Relações Internacionais”, e hoje recebe em média 3-5% dos *papers* apresentados na conferência anual abordando a religião (ver: <http://www.isanet.org/ISA/Sections/REL>); e também na criação de periódicos específicos sobre o tema, como o *The Review of Faith and International Affairs*.

de um denominador comum mais abrangente e também pragmático, adotarei a proposta de Fitzgerald (2011) em torno de dois projetos existentes para a religião nas RI. Trata-se, é claro, de uma divisão arbitrária ligada às minhas preferências e disponibilidade de pesquisa. Nesse aspecto, estou consciente de que, não podendo exaurir a temática, estarei deixando muitos aspectos importantes de lado.

Em linha com Fitzgerald (2011),

há [...] uma profunda ambiguidade sobre o status da ‘religião’ como um problema nas RI. A religião está sendo reintegrada como um agente nos assuntos mundiais e, portanto, como um objeto de preocupação dentro das RI, um campo que tradicionalmente e equivocadamente ignorou a religião? Ou, mais radicalmente, a religião e sua suposta distinção dos domínios seculares não religiosos – que significa dizer o binário religião-secular como uma categoria de dois lados – estão sendo desconstruídos holisticamente, de modo a expor uma função ideológica que tem parecido estar, até agora, simplesmente ‘lá fora na natureza das coisas’? (p. 92-3; tradução nossa)

Apresento em seguida algumas breves características de cada uma dessas constelações teóricas nas RI, que o autor separa como duas formas de compreender a religião: como agente ou como mito.

4 RELIGIÃO, O AGENTE

Esta perspectiva, de fato a mais dominante acadêmica e politicamente, ainda que muito diversa em suas abordagens, baseia-se na ideia de que a religião possui uma *essência* intrínseca que se manifesta em determinadas culturas e grupos, inclinando-os a agirem de maneira específica no mundo a partir de seus valores básicos e compartilhando certa moralidade ou ética religiosas. Assim, a religião seria um agente trans-histórico e transcultural disposto de intencionalidade e que está “lá fora” no mundo, podendo ser observado empiricamente, encarnado em algum ator religioso, comumente identificado na lista das grandes religiões como Cristianismo, Islamismo, Judaísmo, Budismo, Hinduísmo, Jainismo, Zoroastrismo, Xintoísmo etc. A religião identificada nestes atores tem capacidade de influenciar, de agir, de causar paz ou conflito, de voltar do exílio, ressurgir etc. A religião é um agente no mundo e distinto de outros

agentes não religiosos (Estado, etnias, partidos, nações), com características que podem ser descritas, catalogadas, analisadas e comparadas, e que manifesta certas práticas e experiências especificamente religiosas da vida humana.

Aqui novamente, a religião é uma questão intuitiva: sabemos que existem religiões e coisas religiosas quando as vemos no mundo, simbolizadas em templos, pessoas, escrituras sagradas, práticas rituais etc. Podemos discordar da extensão até a qual, a religião é uma força positiva no mundo; algo que deve se manter afastado da política, que, se misturado à esfera pública, produz efeitos perniciosos e até anti-democráticos; mas não duvidamos do fato básico de que existe(m) e que é um fato *suis generis* no mundo: “compartilhamos uma visão comum do núcleo do conceito de ‘religião’ de tal forma que podemos mover rapidamente de questões de definição para começar a falar sobre a forma como a religião atua no mundo”. (CAVANAUGH, [s.d.] p. 56)

Nas RI, uma característica comum de quem assume esta posição teórica é o acordo em torno da narrativa de Westfália que apresentei anteriormente. Em torno deste arcabouço competem duas visões sobre a religião. A primeira, na mais estrita defesa da tese da secularização, julga que a religião não é importante porque não afeta os princípios básicos do ordenamento do sistema internacional: por exemplo, a terceira imagem da estrutura anárquica que compõe os Estados a agirem racionalmente e exclusivamente por interesses materiais (Waltz 2004), ou a primazia de fatores econômicos e do triunfo do capitalismo como síntese do fim da História (FUKUYAMA, 1992). Aqui, a secularização como processo que conduz ao declínio da religião é ainda válido e necessário (NORRIS & INGLEHART, 2004).

Já a segunda visão mantém a distinção conceitual da narrativa de Westfália – religião-secular – porém assevera que a religião é uma força importante no mundo e deve ser analisada com escrutínio (Cavanaugh [s.d.] p. 58). Esta vertente crescentemente refuta a tese da secularização, falando, ao invés, de uma dessecularização do mundo: “o mundo de hoje, com algumas exceções [...] é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares” (BERGER, 2000, p. 10). De acordo com Berger, o surto religioso que evidencia o cenário internacional da virada do milênio, com ascensão de grupos conservadores e tradicionais, tanto islâmicos quanto evangélicos, “tem em comum uma inspiração inequivocavelmente religiosa” (*idem*, p. 13). Na medida em que convivem, por um lado, exceções à tese de dessecularização, como o caso da

Europa ocidental (*ibidem*, p. 16), e, por outro, a ressurgência da religião, devemos trazer o foco sobre a relação sincrônica deste fenômeno na política internacional (KRATOCHVÍL, 2009, p. 7). É sobre este último aspecto que está sendo desenvolvida uma extensa quantidade de trabalhos especializados sobre religião nas RI.

O trabalho de Huntington (1993) é considerado um divisor de águas na área, principalmente ao afirmar que a era pós-Guerra Fria não seria mais marcada por conflitos ideológicos, mas, por confrontos civilizacionais culturais, cujas matrizes são identificadas religiosamente, por exemplo, as civilizações islâmica, confucionista e hindu (p. 25). Ainda que a análise de Huntington seja uma das mais influentes contemporaneamente, há muito questionamento em torno do valor descritivo e analítico das categorias generalistas que utilizou (KUBÁLKOVÁ, 2009; HURD, 2004; FOX & SANDLER, 2004; HAYNES, 2009). A via aberta por Huntington, não obstante, despertou uma grande atenção em torno do problema da violência da religião, com ênfase especial em estudos sobre fundamentalismo islâmico (BERMAN, 2009; FOX, 2004; TROY, 2013; JUERGENSMAYER, 1991). Outros autores, porém, buscaram enfatizar um papel menos negativo da religião no mundo globalizado, variando de questões humanitárias à governança global (JAMES, 2011).

Há ainda um grupo de autores que propõe modelos teóricos abrangentes sobre o impacto da religião nas RI. Um exemplo é o foco de Haynes (neste livro) em movimentos religiosos transnacionais, que podem afetar a política internacional de diversas maneiras. Segundo o autor (HAYNES, 2009), “atores religiosos transnacionais têm como objetivo disseminar sua influência pelo estabelecimento e desenvolvimento de redes transfronteiriças através da aplicação e desenvolvimento de soft power religioso” (p. 47; tradução nossa), como no caso de protestantes evangélicos norte-americanos, a Igreja católica Romana e grupos islâmicos como o Hamas e o Hezbollah. Outro fator de impacto é a forma pela qual a religião pode afetar a política externa e a decisão política, quando os tomadores de decisão recorrem ao campo simbólico para responder em ambientes de limitada racionalidade (DA SILVA e PERES, 2013). Para Fox (2001), a religião influencia a política internacional em três maneiras significativas: através dos valores que os tomadores de decisão imprimem à política externa; como fonte de legitimidade política; e pelo transbordamento de questões religiosas através de fronteiras (p. 59).

Antes de prosseguir, devemos apontar as características metodológicas gerais desta forma de abordar a religião nas RI. Como se trata

de um objeto “real” no mundo, uma categoria independente de análise, isto significa que a religião não está implicada no processo investigativo das RI, ou seja, mantém-se essencialmente separada do domínio secular pelo qual o pesquisador a descreve e analisa. A religião está, nesse sentido, lá fora, na forma de força, fenômeno ou ator com importantes efeitos na política internacional. Do ponto de vista da filosofia da ciência, conforme apresentei na segunda seção, Jackson (2008) caracteriza esta posição filosófica como um dualismo entre mente e mundo, divisão entre sujeito e objeto do conhecimento, em que o mundo existe independente da mente que busca apreendê-lo:

Na vertente dualista temos tanto ‘coisas’, que são os objetos de investigação de pesquisadores e outros observadores, quanto ‘pensamentos’, que contém representações destas coisas [...] Assim, o dualismo é uma posição ontológica pertencendo a como o mundo ‘realmente é’, e conforma o fundamento para uma variedade de práticas de conhecimento, independentemente da extensão até a qual os pesquisadores utilizando estas práticas estão conscientes das nuances desta posição [...] O dualismo também supõe que as coisas que as pessoas estão apreendendo têm um caráter mais ou menos determinante, algum tipo de essência disposicional [...]. (p. 132-3; tradução nossa)

A objetividade, portanto, da religião como objeto que existe no mundo, reside no fato de que sua existência pode ser comprovada por teste de hipóteses e estudos comparativos, que, por sua vez, denotam tendências gerais de comportamento *vis-à-vis* outros objetos no mundo, como atores, instituições e o sistema internacional. Esta primeira característica é acompanhada de uma segunda, igualmente determinante, pois apenas podemos analisar a religião no mundo ou fazer levantamento de dados sobre ela, quando sabermos do que se trata, ou seja, dependemos de um conceito ou uma definição clara sobre religião:

Como é possível decidir se houve uma ressurgência global da religião, ou de que maneira a religião contribui para a violência, ou pode promover a paz, democracia, direitos humanos, desenvolvimento econômico e humanitarismo [...] se não há nenhum consenso sobre o que está sendo estudado e sobre o que é distintivo da religião [...]? (THOMAS, 2014, p. 77; tradução nossa)

A preocupação de Thomas é especialmente relevante, pois a religião é objeto de estudo em diversas áreas do conhecimento, incluindo os Estudos de Religião, Antropologia da Religião, Filosofia da Religião, Sociologia da Religião etc. Em nenhuma dessas áreas chegou-se a um consenso sobre a definição do conceito de religião (FITZGERALD, 2011; CIPRIANI, 2007), portanto, é de se perguntar se os pesquisadores engajados nas RI estão conscientes disso ao falarem que a religião faz isso e aquilo, ou se, por outro lado, trata-se de algo tácito sobre o qual formulamos hipóteses porque desde cedo somos ensinados que a religião é *x*, e a identificamos em *a*, *b*, *c* e *z*. Retornarei a este ponto no próximo capítulo.

5 RELIGIÃO, O MITO

A segunda perspectiva questiona os pressupostos da oposição binária religião-secular e as inscreve como construções modernas desempenhando função ideológica. Como suas variantes são muito amplas e o argumento um tanto complexo – trata-se de uma perspectiva interdisciplinar que se extrai de diversas fontes filosóficas e históricas – apenas apresentarei algumas de suas características gerais. Seguindo a linha de Fitzgerald (2011),

O primeiro projeto [religião como agente] muda pouco, porque simplesmente busca corrigir um ponto cego nas opções explanatórias disponíveis para compreender eventos mundiais ao reafirmar a 'religião' como uma força causal válida nas relações internacionais [...] Em contraste, o segundo projeto é bem mais radical e incerto quanto aos seus resultados, pois problematiza não apenas a moderna construção histórica da 'religião', mas também a do 'secular', que, como um par binário, tem sido a base conceitual para as RI, para a academia moderna como um todo, para o Estado e para virtualmente todo aparato ideológico da civilidade ocidental moderna e sua suposta superioridade e progresso racionais. (p. 93; tradução nossa)

Esta perspectiva desconstrucionista reúne um corpo de acadêmicos que enfatizam a natureza construída do religioso e do secular como expressões de regimes de poder/conhecimento (MAVELI, 2001, p. 179). Tais autores criticam a política por trás dos atos de classificação, e postu-

lam que o que se torna demarcado como religioso e/ou secular tem efeitos reais ao legitimar um determinado conjunto de representações, como Estado, nação e livre-mercado, em consonância com a razão natural, enquanto simultaneamente marginaliza outras representações como sendo irrationais ou fantasiosas (FITZGERALD, 2011; CAVANAUGH, 2009; ASAD, 2003). De acordo com Hurd (2007), a questão “não é, então, ‘O que é religião e como se relaciona com a política?’ [...] Ao invés, a questão é ‘Como processos, instituições e Estados vêm a ser compreendidos como religioso versus político, ou religioso versus secular, e como podemos averiguar os efeitos políticos de tal demarcação?’” (p. 16; tradução nossa)

Existem diversas maneiras para atestar o caráter construído dessa oposição binária “religião-secular” – na qual as RI são produto e também reproduzem retoricamente – e é importante ressaltar que ela se desenrola junto a diversas outras dicotomias modernas como razão-fé, imanente-transcendente, racional-irracional, espírito-corpo, dentre outras. Nestes discursos, a função de tais dualidades infinitas é operar retórica e mitologicamente como se fossem verdades *de facto* sobre o mundo, que se nos apresentam como autoevidentes e imutáveis:

[...] ninguém jamais viu uma religião mais do que já se viu um 'Estado', uma 'nação', ou um 'mercado' [...] [tais categorias] foram investidas de concretude equivocada. Elas prestam-se ao mito. Agimos como se fossem parte da ordem natural e inescapável das coisas. Estas categorias da moderna ideologia reposam sobre nós como se tivessem uma existência independente, e, como tal, se tornaram alienadas de nossa própria produção coletiva. (FITZGERALD, 2011, p. 6; tradução nossa)

Conforme Cavanova (2009), tais mitos ajudam a construir e marginalizar um “outro” religioso em contraste do sujeito racional e pacífico secular, principalmente ao subscrever o “monopólio do Estado-nação sobre a disposição de seus cidadãos em sacrificar e morrer” (p. 4; tradução nossa). O mito da religião racionaliza e legitima, em última instância, a violência do Estado, fazendo parecer parte de um domínio racional e neutro de tomada de decisão. Nesse sentido, a prática de pesquisa na universidade e, mais especificamente, as RI como disciplina, estão diretamente implicadas na crítica destas categorias, pois são instituições responsáveis pela disseminação do mito, que reforça o secular ao mes-

mo tempo em que rotula o religioso. As RI, nesse sentido, se tornam um foco privilegiado de análise pela relação próxima que tem às estruturas de poder interessadas nestas políticas de classificação (FITZGERALD, 2011, p. 15). Apresento a seguir alguns tipos de pesquisa que atestam o caráter retórico da religião.

Mesmo que estabelecessemos um consenso ao redor de uma definição comum, isso dificilmente seria produtivo empiricamente. Por exemplo, apresento a definição de religião pela Nova Enciclopédia Barsa (2002):

*Religião (do latim *religio*, cognato de *religare*, 'ligar', 'apertar', 'atar', com referência a laços que unam o homem à divindade) é como o conjunto de relações teóricas e práticas estabelecidas entre os homens e uma potência superior, à qual se rende culto, individual ou coletivo, por seu caráter divino e sagrado. Assim, religião constitui um corpo organizado de crenças que ultrapassam a realidade da ordem natural e que tem por objeto o sagrado ou sobrenatural, sobre o qual elabora sentimentos, pensamentos e ações. (p. 276)*

Para chegarmos a um acordo, teríamos, de início, atestar a influência do monoteísmo abraâmico sobre a etimologia do verbete *religião*, que faz referência à ideia de queda do homem através do pecado e sua consequente expulsão do paraíso. *Religare* refere-se, assim, ao objetivo último na terra, de religar-se ou reatar-se a Deus. Ademais, trata-se de um termo utilizado, sobretudo, dentro do cristianismo, mudando de significado ao longo do tempo (de atitude de respeito com o vizinho na Roma antiga para um tipo distinto de sacerdócio na Idade Média, e, desta, para o significado de "Verdade Cristã" durante a Reforma), porém, jamais, denotando uma categoria genérica ("religião") que então pudesse ser aplicada a outros contextos ("religiões"). Dificilmente se poderia dizer que, para além da matriz latim e anglofônica, haveria uma tradução equivalente que correspondesse à categoria "religião" como algo distinto de outros domínios experienciais. Igualmente problemáticas são as relações teóricas e práticas estabelecidas em torno de uma "potência superior"..."divina" e "sagrada". Se os dois primeiros termos fossem cruciais ao conceito de religião, então teríamos que excluir alguns sistemas que não têm um conceito central de Deus ou deuses, como Budismo, Taoísmo e Jainismo (CAVANAUGH, [s.d], p. 63). Quanto ao sagrado, trata-se de um conceito que tem sido laboriosamente debatido nos Estudos de Religião,

com algumas abordagens, a título de exemplo, focando na liberação do sagrado da mediação religiosa (WUNEMBURGER, 2006), da correlação do sagrado com o inconsciente (GALIMBERTI, 2003) e da manifestação do sagrado, como categoria ontológica de valoração espaço-temporal, em movimentos e instituições seculares (ELIADE, 2011; VOEGELIN, 1982).

O último termo-chave, como que visando expandir a amplitude do conceito, foca-se no "sobrenatural", naquele conjunto de práticas que "ultrapassam a realidade da ordem natural". Novamente aqui, teríamos que agir muito arbitrariamente para abranger tudo o que se considera normalmente por religioso e ao mesmo tempo excluir outros tipos de crenças que pertencem ao domínio secular. Para tomar um exemplo, as práticas de Yoga e meditação Vipassana, comumente identificadas como práticas religiosas pertencentes às religiões hinduista e budista, não são baseadas em forças invisíveis ou sobrenaturais, porém asseveram suas verdades estritamente através da observação empírica e na experiência sensitiva, compartilhando muitos aspectos e analogias com a física quântica na ideia de um campo unificado mais elementar. Como afirma Fitzgerald (2011), "elas compartilham, argumentavelmente, muito mais com as ciências empíricas do que com a Fé Cristã na Ressurreição, no Nascimento Virgem ou no Deus Trinitário" (p. 11; tradução nossa). Por outro lado, por que não considerar os diversos rituais e os cultos ao Estado e à nação como religiosos? Afinal, ambos baseiam-se em crenças coletivas que "ultrapassam a realidade da ordem natural", não tendo uma realidade empiricamente fundada, mas calcada no imaginário coletivo *como se* estivessem realmente ali (ANDERSON, 2008; LUOMA-AHO, 2012)⁹.

Vê-se, portanto, que o problema da definição conceitual, para além de um ajuste técnico, tem uma importante contrapartida que é a demarcação do religioso do não religioso. No entanto, uma análise mais de perto mostra o quanto fluido e todo-abarcantes as definições podem ser – incluindo fenômenos que geralmente estão inscritos no domínio secular, de modo a perderem sua utilidade descritiva e analítica. Isso não impede, não obstante, de a religião continuar sendo uma retórica ideológica influente na política internacional, que, ao ser "construída", simultaneamente constrói, legitima e reproduz outro domínio secular, que no discurso público acaba tendo primazia sobre a religião:

⁹ Para exemplos da semelhança estrutural entre objetos do domínio religioso, por um lado, e do secular, por outro, ver Fitzgerald (2011) e Eliade (2011).

Ao inventar um domínio distinto, idealmente privatizado e sub-racional da ‘religião’ baseado na crença no ‘sobrenatural’, ou em outra dimensão ‘espiritual’ invisível, fomos simultaneamente capazes de inventar um ‘mundo real’ igualmente imaginário da razão natural, que se supõe sustentar os domínios material e factual do Estado, da política e da economia. (FITZGERALD, 2011, p. 13; tradução nossa)

Uma segunda abordagem visa compreender historicamente como é que a religião e o secular foram inventados na era moderna. Tais pesquisas geralmente demonstram que estes conceitos nasceram num contexto de disputa dentro da Europa cristã através de escritores liberais, como John Locke e William Penn, que demandavam liberdade da opressão dos Estados católicos e protestantes e, assim, equacionaram igreja com religião (que deveria ser privatizada) e Estado com secular (o que é legitimamente público e de acordo com a razão natural) (ASAD, 2003), estendendo-se também aos contextos da administração colonial para classificar práticas e formas de organização autóctone como se também fossem religiosas e necessitassem tal separação (FITZGERALD, 2011). Essa oposição binária, caracterizada pelo direito à liberdade religiosa e a não interferência em assuntos do Estado, triunfou no contexto das revoluções francesa e norte-americana, tornando-se parâmetro para as constituições ocidentais e hoje vigiado por praticamente todas as instituições modernas como as cortes, os parlamentos e a universidade, e transformando-se, ainda, no formato de organização da vida pública e prerrogativa da democracia ocidental, o que Hurd (2004) chama de autoridade política do secularismo:

O secularismo arroga a si mesmo o direito de definir o papel da religião na política. Ao fazê-lo, desconsidera importantes debates sobre as bases morais da ordem pública e incita um retrocesso contra suas aspirações hegemônicas. Talvez mais significativamente, o secularismo opera inconscientemente da contingência de suas suposições e das consequências de suas tendências universalizantes. (p. 237; tradução)

Entretanto, o salto para uma categoria abstrata e universal – religioso/secular – aplicável em todo o mundo, não pode se não caracterizar-se por uma configuração de poder e narrativa contingentes eurocêntricas, que tem o cristianismo como medida e referência. Nessa perspectiva,

va, o relato clássico sobre a Westfália estaria equivocado. Como afirma Osiander (2001), “*a disciplina teoriza frente a um pano de fundo de um passado que é amplamente imaginário*” (p. 251; tradução nossa). Assim, alguns autores têm trabalhado no sentido de demonstrar que, longe de emergirem das ruínas da religião, *ex nihilo*, as raízes do moderno sistema internacional são essencialmente cristãs (PHILPOTT, 2000). Não houve, na Paz de Westfália, a transferência de poder de um domínio religioso para um não religioso. Todas as autoridades denominadas seculares, envolvidas na negociação, eram cristãs, e a disputa também girava em torno de diferentes confissões cristãs (FITZGERALD, 2011). Como afirma Cavanaugh (2009), a transferência gradual da “*lealdade da igreja internacional para o Estado nacional não representou o fim da violência na Europa, mas a migração do sagrado da Igreja para o Estado no estabelecimento do ideal de morrer e matar pelo país de alguém*”¹⁰. (p. 10; tradução nossa)

Neste mesmo sentido, é importante ressaltar que o próprio significado das palavras “religião” e “secular”, antes de assumirem categorias genéricas modernas, não denotava nenhuma esfera ou domínio específico que pudesse ser dividido entre o que entendemos hoje por religioso, por um lado, e político ou secular, por outro. Ambos os termos designavam ideias dentro do cristianismo, às vezes na forma de disputa em torno do “verdadeiro” cristianismo (FITZGERALD, 2011; CAVANAUGH, [s.d] e 2009). A própria noção de secularização, extensamente debatida e controversa, para muitos não representa a ruptura com o cristianismo, se não sua continuação (MAVELLI, 2001; FALCON, 1994; MILBANK, 2006). Para tomar um exemplo, a secularização teria transfigurado a representação do Deus transcendental cristão a partir de outros tipos de simbolização da sociedade, o que Voegelin (1982) chama de imanentização da escatologia cristã, onde a redenção se torna o esquema principal nos movimentos de libertação modernos¹¹:

O secularismo poderia ser definido como uma radicalização das formas anteriores à imanentização paraclética, pois a divinização expe-

¹⁰ Esta ideia de migração do sagrado refere-se, mais especificamente, sobre a quem teria a legitimidade de transferência do *Corpus Mysticum Christi*, a metáfora corpórea que simboliza a ordem e o poder na cristandade. Para maiores detalhes, ver Luoma-aho (2012), Kantorowicz (1957), Voegelin (1982) e Mavelli (2001).

¹¹ De acordo com Falcon (1994), “*não se deve estabelecer total oposição ou incompatibilidade entre secularização e cristianismo [...] O caminho do racionalismo moderno, historicamente, não é o da rejeição do cristianismo, mas seu alargamento*”. (p. 34)

riencial do homem é mais extremada no caso secularista. Feruerbach e Marx, por exemplo, interpretaram o Deus transcendental como uma projeção do que há de melhor no homem num além hipotático; para eles, portanto, o momento decisivo da história ocorreria quando o homem trouxesse sua projeção para dentro de si próprio, quando se tornasse consciente de que ele é o próprio Deus, transfigurando-se, em consequência, num super-homem. (p. 95)

Outra abordagem que merece destaque são as assinaturas e genealogias teológicas de diversos conceitos e domínios aos quais designamos como parte da ordem natural das coisas, reificados e transformados em realidades passíveis de descrição e análise sociológicas, porém desconexas de suas origens metafísicas mais amplas. Quem tornou popular este tipo de pesquisa foi o controverso jurista alemão Carl Schmitt (2005), que em sua *Teologia Política* afirmou:

[T]odos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados não apenas por seu desenvolvimento histórico – no qual foram transferidos da teologia para a teoria do Estado, com o que, por exemplo, o Deus onipotente virou o legislador onipotente – mas também por causa de sua estrutura sistemática, cujo reconhecimento é necessário para uma consideração sociológica desses conceitos. A exceção na jurisprudência é análoga à do milagre na teologia. Apenas estando consciente dessa analogia podemos apreciar a maneira pela qual as ideias filosóficas do Estado desenvolveram-se nos últimos séculos. (idem, p. 36; tradução nossa; grifo nosso)

Nesta linha de investigação, autores de diversas áreas do conhecimento estão buscando desnaturalizar algumas estruturas da teoria política moderna ao desvelar suas profundas assimilações derivadas da teologia cristã ou mesmo de símbolos arquetípicos mais antigos, como o fazem, por exemplo, Giorgio Agamben, em sua genealogia teológica do poder soberano (AGAMBEN, 1998) e da economia (AGAMBEN, 2011); Luoma-aho (2012), ao analisar a simbologia cristã do *body politic* na representação antropomórfica do Estado; Padilha (2013), que identifica uma permanente dialética entre o sagrado e o profano na obra de Thomas Hobbes; e Troy *et al.* (2014), ao apresentarem estudos sistemáticos sobre a influência teológica nos precursores do realismo clássico, como Reinhold Niebhur e Hans Morgenthau¹².

¹² Para um estudo mais aprofundado dessas assinaturas teológicas na teoria social, ver Milbank (2006).

Finalmente, é importante apresentar algumas características metodológicas desta segunda perspectiva do estudo da religião nas RI. Trata-se de uma abordagem epistemologicamente antiessencialista e social construtivista. Podemos, segundo a análise que Schilbrack (2012) faz de Fitzgerald (2011), sintetizar o argumento em três afirmações gerais:

- 1) afirmação construtivista: o conceito de religião e sua pluralização “religiões” não é reconhecido universalmente, tratando-se de um produto da modernidade europeia;
- 2) afirmação-reflexiva: o conceito emergiu em conjunção com seu oposto, o “secular” e, assim, são mutuamente constitutivos; e
- 3) afirmação colonialista: a dicotomia religião/secular serviu também para justificar o colonialismo, sendo, desta forma, parte integrante da ideologia liberal moderna (SCHILBRACK, 2012, p. 98-9).

Ademais desta consideração, esta perspectiva em torno da religião faz um convite a uma autorreflexão sobre o papel do cientista social e da universidade, principalmente em suas pesquisas na disciplina das RI, e sua intrincada implicação (não separação) no mundo que visa representar e nos objetos que estuda, trazendo à luz uma perspectiva crítica em torno da observação neutra ou da pesquisa desinteressada. Quanto a este ponto, Jackson (2008) advoga uma ontologia filosófica baseada num monismo mente-mundo, em que sujeito e objetos do conhecimento estão mutuamente implicados. Segundo o autor, o monismo mantém

uma continuidade fundamental do conhecimento com o mundo e, portanto, não dá origem a uma explicação de práticas de conhecimento que visa refletir acertadamente o caráter disposicional essencial do mundo [...] uma posição monista evita completamente a dicotomia coisa/pensamento, concentrando-se, ao contrário, nestas atividades (mundanas) práticas que dão origem tanto às ‘coisas’ quanto aos ‘pensamentos’ – quer o chamemos de práticas discursivas, campos de ação, figuração ou o que seja. (JACKSON, 2008, p. 133)

Assim, estas posições filosóficas divergentes (dualismo/monismo) que estão inscritas nos pressupostos epistemológicos das teorias, conceitos e proposições que utilizamos nas RI, mesmo sem estarmos completamente conscientes delas, geram tipos de ciência social muito

diferentes entre si (*idem*, p. 133), o que deve ser levado em conta também no estudo sobre religião e RI.

6

CONCLUSÃO: REFLEXÕES PARA UMA AGENDA DE PESQUISA BRASILEIRA

Este capítulo apresentou algumas notas teóricas preliminares para o estudo da religião nas RI. A breve incursão na Filosofia da Ciência que fiz, esclarece minha proposta de não confinarmos a religião a qualquer método de análise específico, muito menos às lentes tradicionais das RI; isto é, não analisar a religião como objeto de estudo meramente a partir dos pressupostos e as teorias naturalizadas das RI. De fato, trata-se de um tema profundamente contestado em outras disciplinas e, conforme a (insuficiente) revisão bibliográfica que fiz, não há por que ser diferente em nossa área. A incomensurabilidade entre tais perspectivas (o que deve significar que nenhuma tenha precedência sobre a outra por adotar algum critério ou método supostamente superior) nos leva a refletir sobre a possibilidade de estabelecer inter-relações ou mesmo uma via média para o estudo da religião nas RI. Seriam perspectivas autoexcludentes? É possível conciliá-las? A primeira perspectiva constrói domínios imaginários difíceis de sustentar empiricamente, além de servir como instrumento político de marginalização de determinadas culturas e reprodução de outras. Por outro lado, porém, como nota Schilbrack (2012), a segunda perspectiva, embora mais crítica, parece cair num determinismo linguístico que acaba rendendo o conceito de religião inútil (p. 101). Afinal, a ciência social sempre opera por conceitos arbitrários e representações que distorcem a realidade (VAN DER REE, 2012); portanto, devemos simplesmente abandonar o conceito de religião? Ambas as perspectivas padecem, nesse sentido, de limitações. Outra coisa importante de notar, ademais, é que não estou propondo uma estrita e rígida separação entre tais perspectivas. São projetos que podem muito bem sobrepor-se, e creio que devemos considerá-los mais como tipificações ideais jamais fixadas.

Todas estas considerações foram feitas pensando no caminho que o debate religião-RI está trilhando no Brasil. Importantes estudos já foram realizados. A chegada desta “virada para a religião” nas RI, prenunciada por alguns trabalhos avulsos (ex: CHAVES, 2007; DELFINO, 2010; DA SILVA, 2008; SOARES, 2012; PADILHA, 2013) e cristalizada

no esforço deste presente livro, deve também ser celebrada como avanço para uma agenda de pesquisa nacional. No entanto, parece-me inevitável pensar que haverá uma proliferação cada vez maior de estudos sobre religião nos cursos de graduação e pós-graduação no país. Isto é visível, sobretudo, na criação de disciplinas específicas e de grupos de pesquisa sobre o tema, além da organização de livros e painéis de debate em encontros e congressos de RI. No entanto, com a forte resiliência de paradigmas tradicionais, como (neo)realismo e (neo)liberalismo, nas diversas comunidades epistêmicas brasileiras, além do foco excessivamente estatocêntrico e também a ampla aceitação do positivismo como modelo de ciência, questiono quais rumos esta tendência assumirá no Brasil ao longo dos próximos anos. Como os estudos estratégicos, estudos de integração e os estudos de política externa abordarão a religião? Minha preocupação aqui é com a força que tais programas de pesquisa têm em definir os rumos da pesquisa no país, convergindo muito com as agendas de *think tanks* e agências estatais. Tais definições são, evidentemente, completamente legítimas. No entanto, as pesquisas destoantes terão voz, ou serão simplesmente marginalizadas por não acompanharem a tendência delineada pelos principais centros de pesquisa? Diante disso, dentre outros fatores, julguei importante apresentar tais notas preliminares, na esperança de que as mais diversas comunidades epistêmicas possam se engajar em debates profícuos sobre o *status* de sua ciência social e das pesquisas em torno da religião como objeto de estudo, ao invés de simplesmente reivindicarem alguma proposição empírica e fecharem-se em torno delas. Como afirma Kubálková (2009),

Os acadêmicos não proporcionam tempo ou empenho para ler fora de suas disciplinas. Mesmo quando o fazem, a linguagem altamente especializada desencoraja empreendimentos acadêmicos através das fronteiras disciplinares. Os acadêmicos frequentemente respondem a perguntas que ninguém perguntou e enquadram suas respostas em linguagem tal que ninguém fora de suas disciplinas pode entender. Muito frequentemente, como coloca Somerville, o acadêmico permanece em frente a um espelho quando fala, sem notar que não há uma audiência. (p. 16; tradução nossa)

Não temos o costume de debater tais questões no Brasil. Não há muito diálogo crítico ocorrendo nos principais periódicos de RI no Brasil, seja do ponto de vista metateórico ou mesmo entre acadêmicos que pes-

quisam coisas similares. A regra tem sido essa: os acadêmicos mais conceituados das RI no Brasil delineiam os temas de pesquisa, e seus alunos o seguem trabalhando sob este guarda-chuva temático e conceitual, avançando o programa de pesquisa e agregando importantes contribuições dentro de seu parâmetro. Da forma como vejo, essa tendência à estabilização denota o tipo de prática científica que Kuhn (1996) chamou de ciência normal.

Finalmente, gostaria de propor aos leitores que, mesmo que meu argumento não tenha sido convincente, reflitam sobre estas questões e até mesmo na forma como melhor enquadrá-las. Uma autorreflexão sobre nosso empreendimento enquanto cientistas sociais e o papel das universidades na disseminação de conhecimento especializado, deve também levar-nos a pensar nossas próprias raízes culturais e as possibilidades que uma genuína brasildade (e também latinidade) possa contribuir para o estudo da religião nas RI. Nesse sentido, proponho irmos além de categorias epistêmicas seculares e seus comprometimentos políticos tradicionais, de modo a encontrar espaço nas culturas populares marginalizadas pelo poder do Estado. Por exemplo, da Silva (2008) apresenta um interessante estudo sobre como a umbanda ajudou a construir representações mitológicas milenaristas na identidade nacional brasileira. Este imaginário, por sua vez, contribuiu na formação moral do Estado e na política de defesa do país, ao construir a visão do “Brasil, o país do futuro”. Nesse mesmo sentido, por que não nos voltarmos para o pensamento indígena, de quem estamos apenas dispostos enxergar enquanto “primitivos” ou “selvagens”, de modo a contribuir teoricamente para as RI? Por que não considerar suas cosmovisões e seus regimes de existência em debates metateóricos e epistemológicos para o campo das RI? Por exemplo, uma tendência recente na antropologia é a do perspectivismo, desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro (2004), que propõe uma abordagem que substitui a cosmovisão multiculturalista ocidental por uma multinaturalista ameríndia, baseando-se numa relação sujeito-sujeito:

esse reembalhamento das cartas conceituais leva-me a sugerir o termo ‘multinaturalismo’ para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas. Enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do signi-

ficado —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular. (p. 226)

Esta perspectiva abre portas para uma discussão de ontologia filosófica, conforme apresentei ao longo deste capítulo, tentando ir além do dualismo ou do monismo mente-mundo, que, sempre, supõe uma relação entre sujeito e objeto, para uma relação entre sujeitos. Os caminhos e os resultados para tal empreendimento seriam evidentemente incertos. Evidentemente, tal perspectiva não pode partir do catálogo de objetos que acreditamos existir (e que reproduzimos) no mundo, como Estado, mercado, religião etc., mas uma redefinição própria do relacionamento com a realidade/natureza que possibilite um repensar sobre a política, o poder e os sujeitos. Uma redefinição de base, portanto, que pode ser observada em diversos movimentos sociais e em formas alternativas de organização político-social, como o Exército Zapatista de Libertação Nacional (Chiapas, México), que visam constituir novas experiências espaço-temporais e emancipatórias na práxis política (ORTEGA, 2007). Os obstáculos desta ciência, nada *mainstream*, não devem nos eximir de pensarmos para além do cartesianismo ao qual estamos marcadamente arraigados, assim como das dualidades e oposições binárias que constituem nosso sentido experencial do mundo, como evidencia a oposição parasitária “religião-secular”.

7 REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgi. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government* (Homo Sacer II, 2). Stanford: Editora da Universidade de Stanford, 2011.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ASAD, Tal. *Formations of the Secular*: Christianity, Islam, Modernity. California: Stanford University Press, 2003.
- BERGER, Peter L. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, vol. 21, n. 1, p. 9-24, 2000. Disponível em: <http://www.iser.org.br/religiaoessociedade/pdf/berger21.1_2000.pdf>. Acesso em: 02/ jan. 2015

- BERMAN, Eli. *Radical, Religious and Violent: The New Economics of Terrorism*. Cambridge: The MIT Press, 2009.
- BLEIKER, Roland. Forget IR Theory. *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 22, n. 1, p. 57-85, 1997. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40644880>>. Acesso em: 02 jan. 2015
- CASTRO, Eduardo V. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *Revista o que nos faz pensar*, n. 18, p. 225-254, 2004. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/perspectivismo_e_multi_pluralismo_na_americaindigena/n18EduardoViveiros.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2014.
- CAVANAUGH, William T. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Nova York: Oxford University Press, 2009.
- _____. What is Religion? In: DESCH, Michael C.; PHILPOTT, Daniel (orgs.), *Religion and International Relations: A Primer for Research*. The Report of the Working Group on International Relations and Religion of the Mellon Initiative on Religion Across Disciplines, p. 56-67. University of Notre Dame, [s.d]. Disponível em: <http://rmellon.nd.edu/assets/101872/religion_and_international_relations_report.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2014.
- CHALMERS, Alan. *A Fabricação da Ciência*. São Paulo: Editora da UNESP, 1994.
- CHAVES, Luana Hordones. *A Questão Religiosa nas Relações Internacionais*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado no Campus Marília, curso de Relações Internacionais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 93 páginas, 2007.
- CIPRIANI, Roberto. *Manual de Sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2007.
- DA SILVA. *A Influência da Religiosidade nas Políticas de Defesa de EUA e Brasil*. Monografia de conclusão de curso apresentada à Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 111 páginas, 2008. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/16116>>. Acesso em: 10 fev. 2014.
- DA SILVA, Igor da S.; PERES, Lorenzo de A. Religiosidade e Decisão Política: Problemas nas áreas de Política Externa e Gestão de Guerra. *Cadernos de Estudos Sociais e Políticos*, v. 2, n. 3, p. 34-94, 2013. Disponível em: <<http://caderdos.iesp.uerj.br/index.php/CESP/article/view/76>>. Acesso em: 14 abr. 2014.
- DELFINO, Silas do Carmo. *O Estudo da Religião nas relações internacionais*. Monografia apresentada ao Centro Universitário de Belo Horizonte, curso de relações internacionais, 28 páginas, 2010.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FALCON, Francisco J. *Iluminismo*. Rio de Janeiro: Ática, 1994.
- FITZGERALD, Timothy. *Religion and Politics in International Relations: the Modern Myth*. Londres: Continuum, 2011.
- FOX, Jonathan. The Rise of Religious Nationalism and Conflict: Ethnic Conflict and Revolutionary Wars, 1945-2001. *Journal of Peace Research*, v. 41, n. 6, p.

- 715-731, 2004. Disponível em: <<http://jpr.sagepub.com/content/41/6/715>>. Acesso em: 04 jan. 2015.
- _____. Religion as an Overlooked Element of International Relations. *International Studies Review*, vol. 3, n. 3, p. 53-73, 2001. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3186242>>. Acesso em: 05 jan. 2015
- FOX, Jonathan; SANDLER, Shmuel (eds.). *Bringing Religion Into International Relations*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2004.
- FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. Nova York: Free Press, 1992.
- GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do Sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- HAYNES, Jeffrey. Transnational Religious Actors and International Order. *Perspectives*, v. 17, n. 2, p. 43-70, 2009. Disponível em: <<http://www.ceol.com/aspx/issuedetails.aspx?issueid=19d8a484-f7c6-47a0-a405-9492e944f47d>>. Acesso em: 03 fev. 2014.
- HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, v. 72, n. 3, p. 22-49, 1993. Disponível em: <http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/Huntington_Clash.pdf>. Acesso em: 02 jan. 2014.
- HURD, Elizabeth Shakman. *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Editora da Universidade de Princeton, 2007.
- _____. The Political Authority of Secularism in International Relations. *European Journal of International Relations*, v. 10, n. 2, p. 235-262, 2004. Disponível em: <http://www.ndc.gov.bd/elibrary/webroot/earticle/779/The_Political_Authority_of_Secularism_in_IR.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2014.
- JACKSON, Patrick T. Foregrounding ontology: dualism, monism and IR theory. *Review of International Studies*, v. 34, p. 129-153, 2008. Disponível em: <<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract;jsessionid=85A0F22502AFEC7E97F744D0A47B1ECC;journals?fromPage=online&aid=1642540>>. Acesso em: 10 jan. 2014.
- _____. *The Conduct of Inquiry in International Relations: Philosophy of Science and its implications for the study of world politics*. Nova York: Routledge, 2011.
- JAMES, Patrick. *Religion, Identity, and Global Governance: Ideas, Evidence, and Practice*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- JUERGENSMAYER, Mark. 'Sacrifice and Cosmic War', *Journal of Terrorism and Political Violence*, v. 3, n. 3, p. 101-17, 1991. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09546559108427118?journalCode=ftpv20#VNQmMfnF9zU>>. Acesso em: 05 fev. 2015.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Editora da Universidade de Princeton, 1957.
- KRATOCHVÍL, Petr. The Religious Turn in IR: a Brief Assessment. *Perspectives*, v. 17, n. 2, p. 5-12, 2009. Disponível em: <<http://www.ceol.com/aspx/issuedetails.aspx?issueid=19d8a484-f7c6-47a0-a405-9492e944f47d>>. Acesso em: 02 fev. 2014.

- KUBÁLKOVÁ, Vendulka. A 'Turn to Religion' in International Relations? *Perspectives*, v. 17, n. 2, p. 13-42, 2009. Disponível em: <<http://www.ceeol.com/aspx/issuedetails.aspx?issueid=19d8a484-f7c6-47a0-a405-9492e944f47d>>. Acesso em: 03 fev. 2014.
- _____. **Religion in the International Relations Classroom**. Artigo apresentado no vigésimo Congresso Mundial da Associação Internacional de Ciência Política, Fukuoka, Japão, 2006. Disponível em: <<http://paperroom.ipspa.org>>. Acesso em: 05 abr. 2014.
- _____. The "Turn to Religion" in International Relations Theory. *E-International Relations*, artigo *on-line*, 2013. Disponível em: <<http://www.e-ir.info/2013/12/03/the-turn-to-religion-in-international-relations-theory/>>. Acesso em: 15 jan. 2015
- KUHN, Thomas S. **The Structure of Scientific Revolutions**. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 1996.
- KURKI, Milja; Wight, Colin. International Relations and Social Science. In: Dunne, Timothy;
- KURKI, Milja; Smith, Steve (eds.). **International Relations Theory: Discipline and Diversity**, p. 13-33. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LAUSTEN, Carsten B.; WÆVER, Ole. In Defense of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization. In: PETITO, Fabio; HATZPOLOUS, Pavlos (eds.). **Religion in International Relations: the return from exile**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2003.
- LUOMA-AHO, Mika. **God and International Relations: Christian Theology and World Politics**. Nova York: Bloomsbury, 2012.
- MAVELLI, Luca. Security and secularization in International Relations. *European Journal of International Relations*, v. 1, n. 1, p. 177-199, 2001. Disponível em: <<http://ejt.sagepub.com/content/18/1/177.abstract>>. Acesso em: 12 mar. 2014.
- MILBANK, John. **Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason**. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- MILLENIUM: Journal International Studies, vol. 29, n. 3. Disponível em: <<http://mil.sagepub.com/content/29/3.toc>>. Acesso: 05 fev. 2015
- NOVA ENCICLÓPÉDIA BARSA. **Religião**. PRAEIRA – RUSSA. São Paulo: Balsa Planeta Internacional Ltda, 2002.v. 12.
- NORRIS, Pippa; INGEHART, Ronald. **Sacred and Secular**. Nova York: Cambridge University Press, 2004.
- OKASHA, Samir. **Philosophy of Science: A very short introduction**. Nova York: Editora da Universidade de Oxford, 2002.
- ORTEGA, Raúl P. Repensar la Política. La otra forma de hacerla. In: Gustavo Esteva et. al. **Los Movimientos Sociales y el poder: La otra campaña y la conjuntura política mexicana**. Guadalajara: La casa del Mago, 2007.
- OSIANDER, Andreas. Sovereignty, International Relations, and the Westphalian Myth. *International Organization*, v. 55, n. 2, p. 251-287, 2001. Disponível em: <<http://iclass.iuea.ac.ug/intranet/Ebooks/PUBLIC%20ADMINISTRATION/PUBLIC%20ADMINISTRATION/Sovereignty,%20International%20Relations,%20and%20the%20Westphalian%20Myth,.pdf>>. Acesso em: 23 abr. 2014.
- PADILHA, Rossul C. **A Dialética entre o Sagrado e o Profano identificado na obra de Thomas Hobbes**. Monografia de conclusão de curso apresentada no Campus Santana do Livramento, curso de Relações Internacionais, da Universidade Federal do Pampa, 44 páginas, Novembro de 2013.
- PETITO, Fabio; HATZPOLOUS, Pavlos (eds.). **Religion in International Relations: the return from exile**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2003.
- PHILPOTT, Daniel. The Religious Roots of Modern International Relations. *World Politics*, v. 52, p. 206-45, 2000. Disponível em: <<http://ic.ucsc.edu/~rlipsch/Pol272/Philpott.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2014.
- _____. The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations. *World Politics*, v. 55, n. 1, p. 66-95, 2002. Disponível em: <<http://www.jstor.org/discover/10.2307/25054210?sid=21105270235921&uid=4&uid=3737664&uid=2>>. Acesso em: 04 dez. 2014
- REES, John A. Review Essay: Religion Research in International Relations: A Taxonomy. *Australian Journal of Political Science*, v. 48, n.1, p. 129-134, 2013. Disponível em: <http://researchonline.nd.edu.au/arts_article/77/>. Acesso em: 03 jan. 2015.
- SCHILBRACK, Kevin. The Social Construction of "Religion" and Its Limits: A Critical Reading of Timothy Fitzgerald. *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 24, p. 97-117, 2012. Disponível em: <<http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/15700682/24/2>>. Acesso em: 02 fev. 2015.
- SCHMITT, Carl. **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**. Chicago: Editora da Universidade de Chicago, 2005.
- SOARES, Pedro Gustavo Cavalcanti. Um Coeficiente Religioso nas Teorias das Relações Internacionais? *Faculdade Damas – Cadernos de Relações Internacionais*, v. 3, n.5, p. 46-71, 2012. Disponível em: <<http://www.faculdadedamais.edu.br/revista/index.php/relacoesinternacionais>>. Acesso em: 02 jan. 2015.
- THOMAS, Scott M. **The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century**. Place: Palgrave Macmillan, 2005.
- _____. The Religious Turn in the Study of International Relations. *The Review of Faith & International Affairs*, v. 12, n. 4, p. 76-82, 2014. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15570274.2014.976090?journalCode=rfa20>>. Acesso em: jan. 2015.
- TROY, Jodok. The Power of the Zealots: Religion, Violence, and International Relations. *Journal of Religion and Violence*, v. 1, n. 2, p. 217-233, 2013. Disponível em: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2380516>. Acesso em: 15 jan. 2015.
- TROY, Jodok (ed.). **Religion and the Realist Tradition: From Political Theology to International Relations theory and back**. Oxon: Routledge, 2014
- VAN DER REE, Gerard. The Politics of Scientific Representation in IR. *Millennium – Journal of International Studies*, v. 42, n.1, p. 24-44, 2013. Dis-

ponível em: <<http://mil.sagepub.com/content/42/1/24.full.pdf>>. Acesso em: 14 jan. 2014.

VOEGELIN, Eric. *A Nova Ciência da Política*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

WALLERSTEIN, Immanuel (Org.). *Abrir las Ciencias Sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México, D.F.: Siglo veintiuno editores, 2007.

WALTZ, Kenneth N. *O Homem, o Estado, a Guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WUNENBURGER, Jean-Jaques. *Lo Sagrado*. Buenos Aires: Biblos, 2006.

3

RELIGIÕES E RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM ENQUADRAMENTO TEÓRICO

Pasquale Ferrara¹
Tradução de Anna Carletti

Sumário: 1 *As religiões: do exílio ao debate público*; 2 *Um esquema conceitual*; 3 *Religiões e política externa*; 4 *Religiões transnacionais*; 5 *Religiões e violência*; 6 *Religiões universais*; 7 *Conclusão*; 8 *Referências*.

1 AS RELIGIÕES: DO EXÍLIO AO DEBATE PÚBLICO

As relações internacionais, como todas as relações políticas, nunca estiveram totalmente separadas da religião. Todavia, a *disciplina* das relações internacionais “descobriu” as religiões como um dos fatores que caracterizam o contexto da política mundial há cerca de três décadas, adquirindo uma maior consciência sobre o tema após o desmoronamento

¹ Secretário Geral do Instituto Universitário Europeu de Florença (Itália). Diplomata italiano, desempenhou funções em Santiago do Chile, Atenas, Bruxelas e Washington. Em Roma, ele foi Porta-voz e chefe da Unidade de análise do Ministério das Relações Exteriores da Itália. Ao lado da atividade diplomática, exerce também a atividade de docente de Teoria Política da comunidade internacional junto ao Instituto Universitário “Sophia” e de Questões de Política Internacional e Diplomacia junto à Universidade “LUISS” de Roma.

dos blocos nascidos da Guerra Fria, quando as identidades, culturas e as crenças retornaram ao centro da análise política. Obviamente, as religiões não haviam de modo nenhum sumido da realidade social, cultural e política do mundo, mas elas tinham sido confinadas numa esfera privada ou de irrelevância política, como consequência internacional do paradigma dominante da secularização. De acordo com esta leitura da estrutura e da evolução social, a dimensão religiosa teria sofrido o destino de uma crescente marginalização no âmbito doméstico da existência das pessoas e na vida das comunidades políticas.

As ciências sociais estiveram por longo tempo ocupadas em discutir as causas e os efeitos da secularização nas várias manifestações da vida individual e coletiva nas sociedades contemporâneas, enquanto as relações internacionais – confirmando sua distinção em relação ao âmbito mais amplo da pesquisa e da reflexão sociológica e política – substancialmente ignoraram as religiões no articular de diferentes paradigmas interpretativos e analíticos. Todavia, as relações internacionais rapidamente recuperaram terreno, em concomitância com a tendência mais geral de revalorizar os elementos imateriais da política internacional (SNYDER, 2011; SANDAL & FOX, 2013).

Muitos identificam na revolução iraniana de 1979 o evento que produziu uma nova consciência na análise internacional sobre a fundamental relevância das religiões no cenário mundial. Depois de décadas nas quais o paradigma da secularização dominou o panorama da ciência política interna e internacional, a disciplina das relações internacionais teve que levar em consideração uma fenomenologia totalmente inesperada, que apresentava não apenas novos problemas de caráter interpretativo mas também, e, sobretudo, novos desafios estratégicos para os que tomam decisões políticas. A isso se pode acrescentar uma substancial subestimação do elemento religioso nas grandes questões de política internacional a partir do fim da Segunda Guerra Mundial; por exemplo, a religião não é considerada relevante para a análise do enfrentamento estratégico da Guerra Fria, preferindo colocar a ênfase nas temáticas político-ideológicas, militares e de segurança *stricto sensu*. No extremo oposto, colocam-se as leituras da história contemporânea que fazem questão de enfatizar, além do necessário, os nexos “causais” entre a religião e os eventos da política mundial: um exemplo de tal tendência é a tese que faz remontar as causas da queda do Muro de Berlim e da dissolução da União Soviética à influência (certamente determinante, mas não exclusiva) de um

papa polonês (João Paulo II) cuja presença no cenário europeu teria tornado insustentável o socialismo real nos países do Leste europeu.

Hoje, o estudo da influência das religiões nas relações internacionais é definitivamente considerado um sólido campo de pesquisa internacional. A partir dos trabalhos, que se tornaram outros tantos clássicos, de Gilles Kepel (KEPEL, 1993), José Casanova (CASA-NOVA, 1994), Peter Berger (BERGER, 1999), as religiões foram contextualizadas, de acordo com a perspectiva dos diferentes autores, em termos de “retorno” do exílio (PETITO & HATZOPOULO, 2003), “vingança” (KEPEL, 1993), “renascimento” (THOMAS, 2005) não apenas como a “dimensão perdida” na arte do governo (JOHNSTON & SAMPSON, 1994) e enquanto virada pós-secular de sistemas políticos internos, mas também, de forma fundamental, na análise da ordem internacional e da nova luta pela identidade e o reconhecimento na arena global.

A escassa atenção dedicada no passado por parte da disciplina das relações internacionais à fenomenologia das religiões em âmbito internacional deve-se substancialmente a dois elementos; um, de caráter ideológico e outro, de natureza epistemológica.

Em primeiro lugar, a narração central sobre a fundação do Estado moderno enumera a religião entre os fatores desagregadores, irracionais e potencialmente destrutivos da convivência pacífica em âmbito nacional. Deste ponto de vista as religiões são consideradas fontes potenciais de conflito também entre as comunidades políticas soberanas e, portanto, representam parte do problema e não certamente a solução em relação à desordem internacional. Esta narração estruturalmente negativa do papel das religiões em relação aos temas da paz e da guerra, reemergiu prepotentemente no início do século XXI através da associação do fundamentalismo religioso, sobretudo de natureza islâmica, com o terrorismo e a violência arbitrária.

A segunda razão que determinou por muitas décadas o declínio das religiões como objeto de análise das relações internacionais é a substancial hegemonia da abordagem realista no estudo da política mundial, abordagem que se concentrou de preferência sobre a ênfase nas componentes mais “duras” do poder estatal (*hard power*), que tendem a incluir as capacidades militares, a estrutura econômico-produtiva e, mesmo se de forma menos convicta e determinante, o peso da população. Por exemplo, na obra fundamental de Raymond Aron, *Paz e guerra entre as nações* (ARON, 1962) o estudioso francês passa em revista as unidades, os meios

e fins da política externa, privilegiando questões de caráter estratégico e ligando a reflexão aos dilemas da era termonuclear, que pela primeira vez na história da humanidade obrigava a conceber o confronto entre as comunidades políticas tendo como pano de fundo a ameaça de uma destruição total da civilização que poderia ter sido causada por um conflito atômico. Também a famosa perspectiva de Samuel Huntington sobre o *Choque de civilizações* (HUNTINGTON, 1996) pode ser concebida – não obstante a aparência do contrário – nos termos de uma atualização, sofisticação e nova focalização das teses realistas, que nas suas diversas formulações, tendem a privilegiar o tema central da segurança e da sobrevivência dos Estados. Na ótica de Huntington, todavia, as linhas de fratura da humanidade no futuro serão de natureza predominantemente cultural mais que material; as diferenças identitárias entre as civilizações são constitutivas e, portanto, não seriam negociáveis. Tais divisões imateriais teriam substituído, de acordo com Huntington, o confronto político e ideológico da guerra fria. Qual que seja o nível de consistência que se entende atribuir à reflexão de Huntington ocorre honestamente reconhecer que ele teve o grande merecimento de trazer de volta ao debate internacional questões que pareciam ter se tornado irrelevantes na ótica da abordagem realista clássica.

Todavia, o uso que foi feito do pensamento de Huntington nas análises políticas foi claramente desequilibrado em direção à dimensão definida como *civilizacional* mais que nos termos de uma reconsideração do papel das religiões bem além das fraturas de tipo estratégico e dos contextos das alianças continentais.

Por sua parte, a teoria neorealista que faz referência a Kenneth Waltz (WALTZ, 1979) se concentrou deliberadamente somente sobre alguns elementos caracterizantes do sistema internacional – reconduzíveis em linhas gerais à questão da ordem e da anarquia e ao dilema de segurança – por razões metodológicas e epistemológicas, que tendem a construir um aparato teórico marcado pela exigência da parcimônia, e, portanto, visando sublinhar fatores considerados realmente determinantes, entre os quais não entra certamente a religião, senão como uma das variáveis que influenciam a postura dos Estados no âmbito da política externa. Como é notório, Waltz (WALTZ, 1959) propõe três diferentes níveis de análise ou “imagens”, para o estudo dos fatores considerados fundamentais para as relações internacionais: o nível individual ou, mais em geral, conexo à controversa noção da natureza humana e das suas inclinações prevalentes; o nível estatal ou social que leva em consideração o papel

dos atores e dos processos políticos internos visando a configuração da política externa dos vários países; o nível propriamente sistêmico ou do contexto estrutural no âmbito do qual se desenvolvem as relações entre os Estados compreendidos como unidades predominantes senão exclusivas da política internacional. Em tal esquema analítico, a religião pode talvez encontrar um tipo de colocação somente no primeiro nível (individual) ou no segundo (societário ou estatal), enquanto não aparece relevante do ponto de vista do arranjo estrutural do sistema internacional.

Não causa surpresa que, na abordagem liberal e neoliberal das relações internacionais a religião não seja mencionada como elemento de interesse analítico, devido à perspectiva fortemente secularizada do pensamento liberal aplicado ao contexto internacional. Ao contrário, mais as instituições das relações internacionais prescindem daquelas que John Rawls definiria “doutrinas comprehensivas” (RAWLS, 1993), quanto mais elas consentem em focalizar a cooperação sobre interesses objetivos ou compartilhados, evitando encenar confrontos ideológicos ou identitários. Por exemplo, Robert Keohane (KEHOANE, 1984) coloca em relevo os méritos das instituições enquanto fatores que reduzem os custos de transação entre os Estados, reforçam as recíprocas expectativas em termos de comportamentos e reduzem os elementos de risco e de imprevisibilidade. Todavia, o filão de busca do liberalismo internacional que tem como referência Michael Doyle (DOYLE, 1983) e que sustenta a tese da assim chamada “paz democrática” (que afirma que os Estados liberal-democráticos não fazem guerra entre si) implicitamente aceita que o arranjo democrático interno de muitos países ocidentais possui suas raízes na democratização da mesma religião ocorrida com a Reforma protestante e a consequente desierarquiação na organização das instituições religiosas a partir do século XVI. Olhando bem, a impostação eminentemente racional da institucionalização neoliberal não pode em todo caso ignorar que muitas organizações internacionais de caráter não estatal e não governamental desempenham e ainda desempenham uma função essencial na difusão e atuação dos princípios éticos na vida internacional e que não dizem respeito apenas a questões humanitárias (como, por exemplo, a defesa dos direitos humanos, a assistência a refugiados e menores, a emergência alimentar e sanitária), mas também a temáticas sistêmicas e relevantes para a *governance* global, como a mudança climática, o equilíbrio na eco-esfera, os riscos transnacionais derivantes de atividades de exploração dos recursos que não levam em conta as recaídas das comunidades limítrofes.

A abordagem construtivista na teoria das relações internacionais, que pode ser reconduzida em particular a Alexander Wendt e na sua obra empenhada a desenvolver uma teoria social da política internacional (WENDT, 1999), parece mais adequada a compreender e conceituar o papel das religiões na definição e constante reformulação da identidade dos Estados e de seu papel na configuração das “culturas da anarquia”, ou seja, a maneira com a qual os atores internacionais percebem, interpretam e articulam a ausência de uma estrutura de governo do sistema internacional enquanto tal, comparável às instituições e aos processos de governança nacional. Na cultura “hobbesiana” da anarquia, fundada no conceito de inimigo, a religião pode assumir a função de aprofundar uma concepção maniqueísta e belicista; naquela “lockeana”, a religião contribui para fortalecer uma atitude de moderação e de eliminação do conflito na difícil composição dos diferentes interesses dos Estados; por fim, na cultura “kantiana” da anarquia, o reconhecimento das outras unidades políticas em termos de potencial amizade pode consentir à religião de desempenhar uma função essencial na construção de uma identidade coletiva derivante de interações repetidas e estruturadas entre os atores internacionais. O limite da abordagem construtivista de Wendt encontra-se no seu substancial estado-centrismo, enquanto outras pistas analíticas igualmente inspiradas pelo construtivismo sublinham o emergir de uma dimensão transnacional, na qual as religiões universais encontram um novo âmbito de ação e expansão. Trata-se, obviamente, de uma “leitura” indireta (mas não arbitrária) do papel atribuído à religião na abordagem construtivista das relações internacionais, a partir do momento em que ela não aparece entre as variáveis privilegiadas por Alexander Wendt.

Todavia, é possível conceituar o papel das religiões nas relações internacionais bem além da inserção da variável “religião” no âmbito das principais abordagens existentes. Com efeito, o simples acréscimo do fator religioso entre os elementos que caracterizam as diferentes perspectivas teóricas não parece suficiente a dar razão àquilo que, ao contrário, teria que ser concebido nos termos de uma radical mudança de paradigma, superando o nível artificial entre visões religiosas e visões secularizadas no contexto das ciências sociais. Mais que configurar uma estéril contraposição dialética, a questão da religião nas relações internacionais deveria de forma mais apropriada ser incluída em uma renovada reflexão sobre a natureza, a transformação, as perspectivas da comunidade política, que coloca desafios que dizem respeito não somente às escolhas de

inclusão ou de exclusão, de dimensão cosmopolita ou dimensão comunitária, mas também de reconfiguração do espaço e das relações políticas em chave integrativa e pluralista. Neste novo contexto, a religião deve ser inserida em uma visão que seja autenticamente pós-secular, e isso comporta consequências relevantes. Como afirmam Luca Mavelli e Fabio Petito (MAVELLI & PETITO, 2014), devem ser identificadas três áreas de pós-secularismo nas relações internacionais: em primeiro lugar, a perspectiva pós-secular concerne à substancial relativização dos rígidos confins entre o que é religioso e o que é leigo-secular na análise internacional e mais em geral na esfera política; em segundo lugar, o pós-secularismo internacional não diz respeito apenas ao reconhecimento da importância fundamental das religiões no âmbito das culturas e das identidades, mas também exige a consciência de que as questões religiosas no cenário internacional devem ser interpretadas igualmente à luz das transformações do poder mundial e em particular como uma das manifestações do declínio da hegemonia ocidental e do consequente aparato analítico fundado sobre Estados, organizações internacionais e instituições religiosas; enfim, o desafio que é colocado ao Ocidente e às suas categorias políticas se baseia na perspectiva de novas formas de comunidade política, que enfatizam não tanto as questões “multiculturais”, civilizacionais ou de inclusão do outro, quanto aquelas ligadas à legitimidade política, à fonte da autoridade (interna e internacional), ao exercício do poder.

Na leitura racionalista, as religiões são vistas, no melhor dos casos, como úteis instrumentos para a gestão das crises e para os contatos com atores não cooperativos, para não falar da sua potencial função de agências de legitimação da ordem política vigente ou em consolidação.

Na leitura pós-positivista, ao contrário, as religiões podem ser concebidas como atores capazes de contestar o *status quo* e em conexão com o declinante papel que os Estados desempenham hoje na arena internacional. As religiões fornecem, em particular, uma diferente narração daquilo que deveria ser considerado ordem. A teoria crítica, em particular, propensa a desestruturar as categorias implícitas na noção de ordem mundial, pode oferecer uma contribuição importante, muito além dos assuntos materialistas e neomarxistas aos quais é reconduzida, para conceituar as relações internacionais a partir de perspectivas não eurocêntricas e a partir de pontos de vista diferentes em relação às religiões “abraâmicas”. Além disso, a abordagem crítica permite enfrentar de maneira articulada questões como a relação entre religião e segurança no Ocidente após o dia 11 de setembro de 2011 (atentados às Torres Gêmeas

em Nova Iorque e ao Pentágono em Washington), a relação entre religião, tolerância e cidadania nas sociedades avançadas, o tema da legitimação das políticas externas de atores relevantes do sistema internacional em termos de “proteção” de crenças e comunidades religiosas, ou no contexto mais amplo da liberdade religiosa (BOSCO, 2014).

De acordo com a metodologia prevalente das ciências sociais, a análise pós-positivista do papel das religiões é conduzida fazendo abstração das suas posições dogmáticas sobre múltiplas questões étnicas. Todavia, o que permanece para ser explorado de maneira mais profunda é se as religiões podem ser relevantes para a ordem internacional justamente em virtude (e não apesar) da sua abordagem inherentemente normativa mais que somente em termos dos resultados que conseguem obter na perspectiva de uma função de utilidade.

O destaque das religiões no contexto global opera, naturalmente, em diferentes direções. Existem, sem dúvida, elementos problemáticos na relação entre religiões e política internacional. As religiões tomaram em alguns casos o lugar das ideologias, não porque tenham se tornado necessariamente elas mesmas ideológicas, mas porque chamadas a preencher um vazio de pensamento identitário. Por exemplo, a locução de “civilização judaico-cristã”, na sua acepção política, foi restabelecida com referência à Europa e ao Ocidente em geral apenas depois do fim da Guerra Fria, pois os elementos de identificação presentes no cenário bipolar eram de outra natureza e marcadamente de matriz político-ideológica (mundo livre *versus* coletivismo).

Em suma, o fenômeno religioso representa hoje um aspecto do processo – em ato em nível planetário – de redefinição identitária que vê envolvidos os indivíduos como as comunidades, as instituições e, mais em geral, as diferentes estruturas sociais. Ao redor de tais identidades culturais e religiosas se verificam fenômenos de mobilização de massa e se geram situações de crise; daí nasce a exigência de novas categorias analíticas, antes de tudo, para “decifrar” tais desafios.

2 UM ESQUEMA CONCEITUAL

A literatura sobre o papel das religiões no cenário internacional é ampla e se articula em diferentes filões de pesquisa. Proeminentes estudiosos como Eric O. Hanson (HANSON, 2007) e Jeffrey Haynes

(HAYNES, 1998; 2007) forneceram contextos analíticos orgânicos e convincentes para o estudo das religiões nas relações internacionais.

Uma maneira de contribuir à causa da clareza teórica é buscar ser mais preciso acerca das múltiplas modalidades com as quais as religiões podem estar associadas à esfera política internacional.

Um importante critério de orientação diz respeito à distinção entre a abordagem ontológica da religião enquanto categoria geral do espírito (que não interessa diretamente às relações internacionais) e as concretas religiões históricas, isto é, a ampla fenomenologia das necessidades do ser humano. É a forma plural, ou seja, “as religiões” a serem relevantes no contexto internacional.

Em geral, pode-se defender a tese de que o papel das religiões no contexto internacional esteja muito além de categorias vestfalianas puras, isto é, centradas no Estado. Ao mesmo tempo, e com a mesma clareza, é preciso evitar caracterizar as religiões como meras organizações não governamentais globais, fundadas em crenças religiosas. As religiões têm muito a dizer na política mundial, mas não podem estar representadas de forma redutiva como *lobby* ou como *constituencies*. Elas operam na esfera *pública* mundial, que, todavia não corresponde perfeitamente à esfera *política* internacional. A este respeito, a reflexão que se liga à virada que poderíamos definir como teopolítica nas relações internacionais, ocorreu no cenário de dois âmbitos substancialmente diferentes: de um lado, o contexto que se pode definir como “vestfaliano”, isto é, centrado no papel das religiões dentro das estruturas do estado moderno, e como consequência, no cenário internacional; de outra, a abordagem que, ao contrário, considera as religiões como uma das manifestações da dimensão decisivamente “pós-vestfaliana” e transnacional assumida pela política internacional contemporânea.

Um estudo de visão ampla do fenômeno religioso na sua interpretação internacional, com implicações de *policy* utilizáveis também pelos operadores das relações internacionais (em primeiro lugar pelos diplomáticos), deveria ser desenvolvido em três níveis interligados: o *momento epistemológico* (ligado à análise da evolução das relações internacionais frente ao reafirmar-se das religiões); o *momento pragmático* (que implica o aprofundamento do papel das religiões em termos de violência sectária como instrumento de diplomacia preventiva), o *momento simbólico* (que comporta a consideração das recaídas internacionais dos eventos de alta visibilidade que envolvem líderes religiosos, como ocorreu para a Oração pela paz, de Assis, de 1986, a reunião que se realizou

em Roma em cooperação com a Conferência Episcopal Italiana por ocasião do G8 em 2009 e, mais recentemente aquela propiciada pelo Papa Francisco no Vaticano no dia 08.06.2014 em favor da paz no Oriente Médio). Tais encontros colocam em relevo a função que as religiões podem desempenhar para a promoção de um clima majoritariamente favorável ao conhecimento recíproco, ao diálogo estrutural entre as grandes áreas religiosas e culturais do planeta e para o fortalecimento das convergências sobre as temáticas de caráter global (FERRARA, 2014).

No que diz respeito à dimensão pragmática, as religiões são às vezes concebidas como utensílios a serem usados nos processos de resolução dos conflitos e de reconciliação (BOLE, CHRISTIANSEN, HENNEMAYER, 2004), como acontece nos estudos que tentam ligar o diálogo inter-religioso e os mecanismos de *peace-building* (SMOCK, 2002; SAMPSON, 2007; GOPIN, 2007) ou, no extremo oposto, como fator causal de intolerância, violência e intratabilidade dos conflitos. Tais perspectivas, porém, são ambas diretamente ou indiretamente ligadas à atual agenda das relações internacionais, e, por tal razão, não podem oferecer uma visão das religiões globais que seja suficientemente distanciada dos eventos atuais.

Outra forma de conceituar as religiões consiste em ligá-las ao impacto global das diferentes diásporas concebidas como culturas viajantes (MANDAVILLE, 2001) em muitas sociedades, e essencialmente nos países ocidentais, e às ondas migratórias que estão causando tensões internas, especialmente na Europa (CESAR, 2013), em contextos nacionais acostumados a conceber a si mesmos em termos de homogeneidade cultural e religiosa, em razão de fatores históricos e antigas tradições.

Para evitar o risco de confundir diferentes âmbitos de análises, proponho-me adotar uma moldura analítica relativa à relação entre religiões e relações internacionais nas quais é possível destacar quatro dimensões: religiões e relações interestatais; religiões e internacionalismo; religiões e transnacionalismo; religiões e globalismo.

As relações interestatais se focam na política externa; o internacionalismo se concentra na legitimidade de fóruns internacionais e na democracia internacional; o transnacionalismo tem como referência fundamental o tema da identidade coletiva; por fim, o globalismo tem como seu ponto central a agenda da política mundial. Nos parágrafos que seguem desenvolverei apenas algumas das implicações derivantes do esquema aqui proposto, reenviando o leitor, para eventuais aprofundamentos, a um outro estudo mais amplo (FERRARA, 2014).

Em geral, pode-se afirmar que a pesquisa das ciências sociais sobre religiões aparece sempre mais ligada, de um lado, ao estudo da globalização da política global (TOFT, PHILPOTT, SHAH 2011) e de outro, à política mundial (SHAH, STEPAN, TOFT 2012).

Certamente este não é o lugar onde se pode analisar em profundidade a distinção entre a política global e política mundial; todavia se pode ao menos afirmar que, enquanto a globalização implica, em certa medida, uma crescente orientalização das modalidades de interação econômica tecnológica e da esfera das comunicações em nível mundial, por política mundial nos referimos principalmente a um sistema de relações mais pluralista entre Estados, organizações da sociedade civil, empresas multinacionais, comunidades epistêmicas, nos seus respectivos papéis, diferentes e interligados.

Penso que seja justamente esta específica relação – entre religiões e política mundial – a mais adequada a descrever o novo papel dos fatores religiosos na arena internacional.

Quanto à outra abordagem, que visa analisar as religiões no novo contexto global, a relação das religiões com a globalização é às vezes representada nos termos de sua capacidade de aproveitar os “vetores” globais, quais as novas tecnologias informáticas e de comunicação, os processos de integração política e institucional, aspectos culturais compartilhados, fenômenos e organizações transnacionais. Nesta interpretação, as religiões não fariam outra coisa senão usar as novas linguagens da comunidade global para fazer passar suas mensagens e difundir sua específica agenda, mesmo se tal processo implica a perda das raízes culturais e uma reduzida capacidade de inserir as crenças religiosas nos novos contextos históricos e culturais (ROY, 2010). Até no caso do fundamentalismo religioso (ALMOND, APPLEBY, SIVAN, 2003) e da intolerância política baseada em concepções religiosas (ou sobre seu equívoco e/ou instrumentalização), os instrumentos da globalização liberal são paradoxalmente vistos como meios para promover e difundir uma ideologia radicalmente antiocidental. Quando se trata das necessidades de difundir o verbo, nenhuma contradição é percebida em recorrer a todas as técnicas e instrumentos políticos colocados à disposição pela modernidade, mesmo se é exatamente tal modernidade a representar o principal objetivo político e ideológico do radicalismo religioso violento.

3 RELIGIÕES E POLÍTICA EXTERNA

A religião se destacou sempre mais, a partir dos anos 90 do século XX, como fator relevante e por vezes decisivo para a política externa de países muito diversos enquanto sua capacidade, colocação geopolítica e modalidade de presença no cenário internacional. Em primeiro lugar, o papel dos atores políticos internos (estatais e governamentais, mas também de partido e sociais) que elaboram sua agenda “externa” a partir de princípios religiosos cresceu em termos de influência e de *agenda setting* (teoria do agendamento). Isto ocorreu, por exemplo, nos países que antes de 1989 faziam parte do Pacto de Varsóvia, a partir justamente da Rússia e da renovada influência da Igreja Ortodoxa; mas também a mesma pertença da Polônia à União Europeia foi influenciada pelo retorno do catolicismo na vida política nacional. No Irã, também as escolhas fundamentais de política externa não podem prescindir da aprovação do Guia Supremo, enquanto em países de lealdade dividida como no Líbano o papel das formações político-religiosas organizadas como Hezbollah, Amal, os partidos cristiano-maronitas (as Falanges e as Forças Libanescas) e daqueles sunitas (como a “Corrente do Futuro” de Saad Hariri) torna complexa não apenas a governança interna, mas também a colocação do país em um cenário médio-oriental de crise, desagregação, conflitos. Deve-se à presença de Hamas na Faixa de Gaza, por exemplo, a reconceitualização do confronto israelense-palestino (essencialmente um conflito de natureza territorial e política) em termos de oposição entre islâmicos e judeus, enquanto até o Daesh, que persegue o objetivo imperialista da reconstituição de um Grande Califado a partir do Iraque e Síria, visa a fazer das fraturas religiosas com os xiitas e os “cruzados” cristãos o pretexto de uma guerra que possui como finalidade abater e redesenhar os confins políticos médio-orientais, e não certo difundir o Islã como “verdadeira” religião.

Mas, em geral, é já evidente a função de orientação *também* da política externa dos novos movimentos islâmicos na grande maioria dos países árabes. Podemos pensar, em particular, no papel assumido pelos “Irmãos Muçulmanos” no Egito e pelo partido Ennahda na Tunísia; ampliando o olhar, poderíamos acrescentar o papel do movimento nacional-religioso israelense na colonização dos territórios na Palestina; o vasto confronto/choque no Oriente Médio e no Golfo Pérsico entre sunitas e xiitas; o longo período de governo do partido de inspiração islâmica Justiça e Desenvolvimento na Turquia e o declínio da política “kemalista”

(fortemente laicista); a ascensão do nacionalismo hindu no subcontinente indiano (OZZANO, 2009).

Os países europeus e ocidentais não estão imunes à influência de atores internos (políticos e não) na escolha das diretrizes da política externa, especialmente em relação a grandes âmbitos regionais, como aquele médio-oriental. Se é óbvio e um tanto descontado o caso da Itália (também depois do desaparecimento da “democracia cristã”), pelo interesse de várias formações políticas a alimentar a polarização interna e internacional sobre a questão da defesa dos cristãos perseguidos no Oriente Médio, na África, na Ásia, menos evidente é a “virada” de alguns países historicamente ancorados na tradição da Reforma, como Holanda e Dinamarca, sem contar as claras intenções polêmicas e identitárias dos fautores da *laïcité* na França, entendida essencialmente em termos seculares e racionalistas e, portanto, em oposição às visões “compreensivas” do mundo marcadas por princípios religiosos, que visam desempenhar uma função visível e explícita também no espaço público.

Deve-se notar aqui, que uma das dimensões menos investigadas da relação entre religião e política, sob a perspectiva internacionalista, é aquela atribuível a uma versão particular e por assim dizer, “metafísica” do *soft power*. Normalmente, tende-se a configurar o “vetor” da influência da religião na política externa como um processo político que vai do interno para o externo, enquanto na verdade cada vez mais o sentido desta relação se inverte: é o contexto das relações “transnacionais” a condicionar a política externa e interna, através de um mecanismo de retroação (*feedback*).

Com efeito, as interações transnacionais entre os atores religiosos (tanto pessoais como na forma de uma troca de ideias e comunicação de práticas) podem envolver várias expressões de *soft power*. O *soft power* que emana das organizações religiosas transnacionais é porém diferente do conceito original desenvolvido por Joseph Nye (NYE, 2004).

De fato, Nye combinava o *soft power* à ação ou influência exercida por um governo para alcançar certos resultados. Com o passar do tempo, constatou-se a plausibilidade de atribuir um *soft power* também para atores não estatais, como as instituições e os movimentos religiosos (HAYNES, 2012).

Por exemplo, o *wahhabismo* é um dos elementos definidores da política externa da Arábia Saudita, mas esta óbvia consideração se torna

politicamente significativa apenas quando ligada ao compromisso saudita de apoiar financeiramente a construção e manutenção de mesquitas e escolas corânicas no mundo, da Indonésia à França. Com efeito, a Arábia Saudita, desde 1970, tem contribuído para a construção de cerca de 1.500 mesquitas e 2.000 centros de cultura islâmica em escala global, a um custo estimado de cerca 70 bilhões de dólares (HAYNES, 2007). Tal política tem um reflexo direto, por exemplo, também na análise da relação entre política e religião em um país como o Paquistão, entre os principais destinatários do auxílio saudita a lugares de culto islâmicos, desde os anos 70 do século passado. As opções de política internacional com base em motivações religiosas possuem, portanto, consequências importantes, também sobre o comportamento e as orientações dos atores internos em um determinado sistema político.

Sejam quais forem seus objetivos, os atores religiosos transnacionais visam exercer e aumentar sua influência por meio da criação e fortalecimento de redes que transcendem as fronteiras nacionais. Nestes casos, o uso de *soft power* é, muitas vezes, a única opção disponível, uma vez que esses atores – com exceção de casos específicos e não generalizáveis – não possuem recursos de *hard power*.

O *soft power* religioso transnacional pode assumir uma função potencialmente desestabilizadora mesmo em situações “pacíficas”; basta pensar na rede das minorias xiitas em todo o Oriente Médio e na tentação iraniana de fazer uso dele visando reforçar as ambições de Teerã de desempenhar um papel de potência regional.

A questão da declinação entre Estado e Islã faz parte, portanto, da reflexão já agora muito articulada e aprofundada sobre o arranjo político-institucional das realidades políticas pós-coloniais e dos processos de transnacionalização das religiões (PISCATORI, 2000; HAYNES, 2011).

4 RELIGIÕES TRANSNACIONAIS

O discurso político da modernidade, articulado em torno da teoria e da prática do Estado-nação, é relativamente recente, enquanto que as religiões possuem uma dimensão trans-histórica e universalista, embora não se deva subestimar o grau de universalização assumido pela mesma noção de Estado, e não apenas no mundo ocidental e euro-atlântico (VAN DER VEER, 2001, 2002).

Apenas recentemente, no entanto, foi aprofundado o papel da religião na criação de novas conexões internacionais e na geração de identidades “universais” (LEVITT, 2001; SHANI, 2009; HAYNES, 2011).

Tais aprofundamentos geralmente iniciaram a partir de estudos das religiões “diaspóricas”, mais ou menos ligadas à intensificação da mobilidade em escala mundial, devido a vários fatores e múltiplas motivações. A questão não é certamente nova, uma vez que a dimensão transnacional das ideias, mesmo antes de ser um instrumento analítico no contexto, por exemplo, da abordagem construtivista, esteve no centro da guerra de desgaste ideológico mais propriamente definida como Guerra Fria e das afiliações dos regimes políticos, com base em categorias doutrinárias (coletivismo marxista-leninista, liberalismo capitalista).

Parece, portanto, singular que o mesmo esquema de análise seja adotado no caso da relação entre política e religião. Isso acontece, na verdade, principalmente para destacar aspectos patológicos de tal influência, como o terrorismo por motivações religiosas e suas ramificações globais, mas não outros elementos menos evidentes e notórios, como a formação de identidades coletivas transnacionais que desafiam a dimensão nacional ou as tentativas mais ou menos vitóriosas de nacionalização das religiões.

A transnacionalização é um fenômeno que não concerne, naturalmente, só aos movimentos islâmicos: ela tem interessado e envolve em vários graus e medidas também o hinduísmo, o budismo, o cristianismo. Estes contextos religiosos são classificáveis como “religiões de expansão” (JUERGENSMAYER, 2003), embora dotadas de sólidas raízes territoriais. O primeiro cuidado deve ser, portanto, no sentido de evitar de considerar tal processo como excepcional e peculiar apenas para movimentos islâmicos.

Em todo caso, as religiões internacionais e transnacionais não têm sido historicamente boas aliadas dos Estados-nação, e pode até ser argumentado que, em muitos casos, elas têm trabalhado (e isso acontece até hoje) contra a consolidação do poder estatal. A contradição latente entre religiões transnacionais e religiões nacionais já não opera mais, no entanto, como uma polarização ou como uma alternativa quando as religiões se apresentam geneticamente ou evoluem historicamente como expressões de uma sociedade ou de uma cultura transnacional.

A este propósito, é certamente verdade que as religiões, privadas de suas caracterizações histórico-culturais, e, portanto, descontextualizadas, correm o risco de serem vítimas de instrumentalizações perigosas (ROY, 2010). Mas é igualmente verdade que a liberação das religiões das cadeias da política soberana e territorial pode constituir um fator de inclusão mais que de exclusão e, portanto, favorecer a criação de identidades coletivas amplas e não agressivas.

A transnacionalização das religiões está certamente ligada ao papel que as novas tecnologias da informação desempenham no contexto da globalização, mas suas raízes são muito mais antigas e sólidas. No âmbito da cristandade, os fenômenos de transnacionalização são em parte reconduzíveis, ao menos no caso da Igreja católica, a uma articulação institucional centralizada e hierarquizada que cria fortes laços de caráter pastoral e identitário.

Levitt (LEVITT, 2001) identifica pelo menos três modalidades através das quais os fenômenos de transnacionalização se manifestam. A primeira, consiste em uma organização religiosa transnacional estendida (*extended transnational religious organization*). Neste caso, a instituição religiosa pode contar com uma rede global com forte capacidade de influência no espaço público, a partir de um sistema regulamentado a partir do centro. A instituição religiosa articula uma visão da comunidade que vai além das fronteiras territoriais e dentro da qual uma sociedade civil transnacional, fundada em motivações religiosas, assume um lugar central. Os fiéis se sentem partícipes de uma instituição de caráter universal, com potencialidade de proteção, *empowerment*, articulação das instâncias (*voice*).

Uma segunda modalidade de transnacionalização – que encontra exemplificação na difusão das Igrejas protestantes norte-americanas na América Latina – é expresso no modelo da organização religiosa transnacional negociado (*negotiated transnational religious organization*). Neste caso, mesmo permanecendo ligações profundas de caráter espiritual com a pátria-mãe, nos encontramos diante de instituições muito menos hierarquizadas e centralizadas. Todavia, trata-se de laços flexíveis, que não estão sujeitos a regras preestabelecidas, e constantemente reformulados em suas características concretas. Não existe, de fato, uma única *leadership* de referência ou hierarquia organizada segundo linhas administrativas. As conexões transnacionais – por exemplo, em termos de modelos rituais – são objeto de negociação permanente e, portanto, podem variar consideravelmente ao longo do tempo.

A terceira modalidade de articulação da dimensão transnacional das religiões – e este é o caso, entre outros, dos movimentos religiosos hinduistas no exterior – é reconduzível ao paradigma da organização religiosa transnacional recriada (*recreated transnational religious organization*). Trata-se de uma situação em que, por exemplo, os imigrantes provenientes da Índia e que se estabeleceram nos Estados Unidos tiveram que construir do zero, novos grupos e novas filiações com base na religião, na ausência de referências já presentes no território. A liderança emerge consensualmente e é altamente descentralizada em nível de assentamentos territoriais, mesmo se as referências culturais e religiosas permanecem de natureza fortemente transnacional.

Levitt salienta, no entanto, que a organização transnacional não gera em si identidade e práticas transnacionais. Embora as atividades assumam uma dimensão que tende a ir além dos limites políticos nacionais, isso não necessariamente se reflete na possível criação de uma identidade política universal e transnacional. Em segundo lugar, as atividades religiosas transnacionais não são uma componente não secundária dos processos de globalização, e, portanto, não podem ser estudadas de forma isolada, mas devem ser analisadas em um contexto mais amplo. A globalização incentiva conexões transnacionais de caráter religioso e cria os elementos necessários para a sua realização.

Por fim, a religião transnacional não necessariamente se revela na arena institucional. De acordo com Levitt, de fato, para compreender as formas e as consequências das religiões transnacionais faz-se necessário examinar as modalidades como os fiéis usam os símbolos e as ideias para se imaginar e se colocar no interior de uma paisagem religiosa que pode se sobrepor a uma paisagem definida por fronteiras nacionais, ou se colocar próximo a ela, ou ainda, suprir a necessidade de ter uma. Precisamos entender como as crenças influenciam a noção de “direito” e de responsabilidade e como os indivíduos decidem acerca de seu alcance e de sua aplicação.

É necessário considerar as expressões organizadas, individualizadas e internalizadas da religião transnacional para compreender plenamente o papel da religião como catalisadora dos “recursos existenciais transnacionais” e as maneiras pelas quais os atores transnacionais reconfiguraram sua experiência religiosa (LEVITT, 2001). Portanto, o estudo da religião transnacional não pode se limitar a examinar as manifestações organizadas da fé, mas deveria considerar os “lugares” alternativos de pertença que as ideias e os símbolos religiosos tornam possíveis e analisar

as modalidades nas quais estas “paisagens sagradas” interagem com as fronteiras da vida política e civil (LEVITT, 2001).

5 RELIGIÕES E VIOLENCIA

Os atores políticos transnacionais religiosos, no bem ou no mal, influenciam notoriamente a ordem internacional, e muitas vezes atuam a partir de bases nacionais progressivamente globalizadas.

A relevância de tais atores no plano transnacional é caracterizada por um acentuado dualismo e, em particular, sua dinâmica se movimenta nas duas direções opostas da cooperação ou do conflito (CORALLUZZO & OZZANO, 2012).

Por um lado, acredita-se que o advento das religiões transnacionais possa levar à criação de identidades religiosas globais que podem favorecer a intensificação do diálogo inter-religioso implicando um maior compromisso das religiões sobre algumas questões cruciais, como o desenvolvimento, a resolução de conflitos, a justiça de transição. Por outro lado, teme-se que a progressiva globalização das crenças possa produzir uma competição inter-religiosa entre membros de várias denominações e crenças, para não mencionar os fenômenos dramáticos de terrorismo transnacional camuflados por motivações supostamente religiosas (HAYNES, 2012).

Outro elemento de risco diz respeito ao fundamentalismo e à sua relação com as instituições. As chamadas *religions* (ALMOND, APPLEBY, SIVAN, 2003), as religiões fortes ou fortíssimas – como se autoconcebem todos os fundamentalismos – assumem uma preponderância indevida quando operam no âmbito de “Estados fracos”, ou seja, quando o contexto político-institucional ou a cultura política são extremamente instáveis ou pouco enraizados no tecido social.

Neste âmbito, a tese da ambivalência do sagrado, proposto por Scott Appleby (APPLEBY, 2000) e retomada e desenvolvida por outros autores (PHILPOTT, 2007), recebe uma ulterior confirmação. As religiões produzem e motivam extremistas religiosos violentos, mas também “militantes da paz” que operam com base em convicções religiosas articuladas em termos de reconciliação e de perdão, e no contexto de programas de *peacebuilding* estrutural (APPLEBY, 2000; TOFT, PHILPOTT, SHAH, 2011).

É, todavia, objeto de discussão se tal ambivalência em si mesma é capaz de fazer com que se torne cada vez mais popular o componente da “violência sagrada” (SMITH & JONES, 2014) se não é, mais do que a busca do poder a ser intrinsecamente ambivalente, sem que se tenha algum escrúpulo em usar a religião – entre os muitos outros fatores – como pretexto ou como mecanismo de legitimação (CAVANAUGH, 2009).

A associação da religião à violência anônoma e sectária, é uma das grandes mistificações trans-históricas relacionadas ao advento de novas formas de dominação. A história da criação e afirmação do Estado-nação na Europa é, a este respeito, bastante ilustrativa. A passagem da idade medieval para a idade moderna foi um processo longo e complexo, e, de modo algum, foi uma transição da idade da violência à idade da paz perpétua, apesar de as religiões terem perdido grande parte de sua influência política na vida pública. O que realmente aconteceu foi uma “migração” do sagrado do âmbito das igrejas internacionais ao do Estado-nação; a suposta separação entre Estado e religião, em realidade, pode ser lida em termos de um processo de apropriação do sagrado por parte da política nacional (e nacionalista).

“O Estado-nação – escreve Silvio Ferrari – reivindica o monopólio do patriotismo e não está disposto a compartilhá-lo com os outros sujeitos: a religião da pátria – como será visto claramente na Primeira Guerra Mundial – é a única a poder reivindicar legitimamente o sacrifício da vida dos seus seguidores, os cidadãos”. FERRARI, 2007) Tornou-se legítimo matar pelo Estado, de acordo com o velho lema “*dulce et decorum est pro patri moria*” (CAVANAUGH, 2009). Em termos mais prosaicos, tornou-se “ético” “matar em nome de uma empresa de telefonia” (CAVANAUGH, 2011).

Em política externa, o mito da violência religiosa serve hoje para construir e apoiar o “outro” não ocidental e justificar, por vezes, o recurso à violência contra ele. A motivação de fundo tem a ver não tanto com a religiosidade de outros povos, mas com a dimensão pública que eles pretendem atribuir à religião. É verdade que tal declinação assume em determinadas circunstâncias, o caráter da intolerância e da negação do pluralismo. No entanto, o argumento útil para uma política externa agressiva é simplesmente que devemos nos confrontar com sociedades caracterizadas por uma organização política apresentada como inerentemente violenta e irracional, e, portanto, isso não deixaria qualquer margem de debate e diálogo construtivo: a única “resposta” seria a guerra. A verdade é que, na metade da segunda década do século XXI, é difícil identificar as

características exatas de um sistema internacional que está bem longe das feições de ordem. O que é certo é que a longa transição que começou com o fim da Guerra Fria não só ainda não atingiu a maturidade como também está assumindo os traços da confusão global.

Torna-se cada vez mais evidente que as forças econômicas da globalização se confrontam com aquelas bem mais antigas e profundas das culturas e identidades. A globalização, de fato, não tem nada a ver com a universalidade; é unilateral, caracterizada no sentido geocultural como emanação da época (e das áreas) euro-atlântica e, como tal, estruturalmente hegemônica.

Em algumas áreas do mundo, e em particular no Oriente Médio, se manifestam fatores de instabilidade que vão muito além do conceito de choque de civilizações. Em muitos casos, um radicalismo bruto se junta a práticas de violência e de intolerância, que pareciam ser relegadas aos arquivos da história.

Neste contexto, já por si mesmo crítico, o erro mais grave que poderíamos cometer seria aquele de cair na armadilha preparada pelos fundamentalistas violentos, que têm todo o interesse em radicalizar a oposição ao Ocidente em termos de guerra religiosa. Infelizmente, famosos intelectuais ocidentais exortaram a opinião pública europeia a tomar consciência desta situação de beligerância de fundo religioso e sustentaram que não seria uma novidade, dado que guerras religiosas pontuam toda a história da humanidade.

Na verdade, é precisamente a história que nos ensina que as guerras mais devastadoras e os conflitos mais sangrentos ocorreram por razões que não têm nada a ver com a religião. Seria suficiente lembrar, por exemplo, que a Primeira Guerra Mundial – que em 2014 foi, infelizmente “comemorada” a um século de seu início – certamente não tinha motivações de caráter religioso (foi um confronto entre nações “cristãs”), nem tinha motivações religiosas a Segunda Guerra Mundial. Mesmo o conflito israelense-palestino não surge a partir de raízes religiosas, sendo essencialmente – até recentemente – uma questão de território e soberania. As famosas “guerras religiosas”, que, de acordo com a narrativa liberal-democrata, se alastraram na Europa, no século XVII, foram, na verdade, causadas por objetivos expansionistas, questões dinásticas e pelo próprio processo de formação do Estado moderno, o que, longe de ter nos salvo da guerra, ao contrário, fez com que ela tenha sido absoluta e devastadora. Não foi a religião que inventou a arma atômica, mas a política contemporânea.

O militarismo, a hegemonia econômica, a intolerância em todos os níveis são causas de conflito juntamente com tantos outros fatores sociais e culturais dos quais a religião constitui apenas uma componente. Até mesmo as organizações pan-islâmistas que se inspiram em distopias anti-históricas (como aquela do Grande Califado) perseguem não tanto o triunfo do Islã enquanto tal (ou uma concepção falsificada e instrumental de tal religião) mas a formação de uma entidade política de natureza estatal ou até mesmo de tratos vagamente imperiais como o califado. Paradoxalmente, sua absoluta e dogmática oposição ao Ocidente se funda na aceitação distorcida de uma das instituições políticas inventadas justamente no mundo euro-atlântico, isto é o Estado moderno e o decorrente aparato de poder, para não falar dos instrumentos tradicionais de todos os “tronos e dominações” de todo tempo e de cada canto do mundo como o genocídio, a propaganda e até o uso cínico dos instrumentos de comunicação visual e da rede global.

Tudo isto tem muito pouco a ver com a religião e, ao contrário, tem muito a ver com as habituais receitas do domínio de oligarquias e da predominância de estruturas marcadas pela cultura bélica. Até o mecanismo intencionalmente aterrorizante das horripilantes execuções de inocentes ou dos atos de terrorismo contra civis inermes responde a uma lógica de controle social e da opinião, como tem demonstrado Foucault em “Vigiar e punir” (FOUCAULT, 1975): quem usa tais mecanismos de psicologia social busca a submissão alheia e um governo fundado na intimidação e na ameaça.

De cada ponto de vista, neste caso se deveria falar não tanto de *guerras de religião*, mas, mais concretamente, realisticamente e prosaicamente, de *religião da guerra*. São de fato a política de potência, a sede de conquistas territoriais e o exercício de poder sem escrúpulos as motivações das supostas guerras de religião.

Também não há sentido de falar de choque de civilizações (muitas vezes misturado num sopão indigesto com as culturas e as religiões que são outra coisa); na verdade, se deveria reconhecer a existência de um choque no âmbito das civilizações entre aqueles que entendem a identidade no sentido exclusivista e agressivo e quanto ao contrário consideram que ela é sempre o resultado de encontros, confrontos, interações, trocas e reciprocas “contaminações”. O intelectual de origem libanês Amin Maalouf (MAALOUF, 2001) escreveu alguns anos atrás um livro cujo argumento fundamental eram as assim chamadas “identidades assassinas”, justamente para sublinhar o desvio violento que as referên-

cias às tradições, às culturas e às religiões podem assumir se não são mediadas num contexto de pluralismo e de diálogo entre as diferenças.

Os atentados, os bombardeios, as destruições que atacam as Igrejas cristãs de cada dominação, Sinagogas, Mesquitas sunitas e xiitas, Templos budistas e sikh, em qualquer lugar em que se encontrem, são a confirmação de que se trata não de guerras de religião, mas da antirreligião por excelência, visto que as verdadeiras religiões se preocupam com a unidade da humanidade e a harmonia com a criação.

Em suma, continuar a falar de guerras de religião como um fenômeno reprovável pareceria absolver implicitamente outras tipologias de guerras, que, ao contrário, seriam racionais e de acordo com a modernidade, como se a guerra, enquanto tal, não fosse, por si mesma, sem adjetivação nenhuma, um resto da história, uma prática bárbara a ser abandonada, uma “instituição” que demonstrou de ser falimentar se pensada como um praticável instrumento político ou social.

6 RELIGIÕES UNIVERSAIS

Penso que sejam muito promissoras, aos fins de uma leitura articulada do papel global das religiões, as pesquisas que sublinham a estrita ligação entre as religiões e o sentido universalmente inclusivo das ideias religiosas, de um lado, e entre religiões e sociedades transnacionais, de outro.

No primeiro caso, as religiões são concebidas como um potencial colante universal para um mundo que se torna cada vez mais pós-global, no qual as identidades são pensadas como estruturas societárias aptas a resistirem à globalização. Para além da mistura das diferentes religiões no mundo, deve existir um comum e compartilhado sentido de ordem e respeito; portanto, a visão do mundo que está emergindo é essencialmente uma espécie de “ordem superior” (*higher order*) (SMART, 2003).

Mesmo que a ideia de tal ordem superior como visão comum do mundo permaneça, no momento principalmente, especulativa, não obstante isso, os desafios e as oportunidades colocadas pela interação global poderiam fazer dela (da ordem superior) uma opção necessária. De fato, a verdadeira ameaça da globalização é aquela de um achatamento dos sistemas, dos comportamentos, e até dos conceitos. Deste ponto de vista,

podemos dizer que o mundo está se tornando compacto demais. A ideia de uma ordem superior global possui a vantagem de não querer impor um único *ethos* ao resto do mundo, identificada porém uma forma de respeito recíproco comum (SMART, 2003).

O problema da perspectiva da ordem superior é que ela se deve confrontar com o fato de que a presente estrutura do sistema internacional, não obstante toda a ênfase colocada nas instituições internacionais e no multilateralismo, está ainda baseada nos Estados e portanto vestfaliana.

A compatibilidade de tal estrutura com as instâncias universais das religiões foi colocada à prova no caso das assim chamadas religiões transnacionais, entendidas como tradições religiosas com pretensões universais e ambições globais (JUERGENSMAYER, 2003).

Em particular, o islã, o cristianismo e o budismo podem ser consideradas religiões transnacionais ou religiões de expansão (SMART, 2003) operantes num mundo de confins securizados e pesadamente vigiados, unidades políticas separadas e sistemas de *welfare* estancados em relação ao externo. De certa forma, hoje as religiões podem ser concebidas elas mesmas como nações transnacionais (FERRARI, 2007).

A ordem superior, da qual se fala, deveria ser paradoxalmente articulada no contexto da ordem existente? Em tal caso, o que seria de sua presumida transcendência? Parece plausível que as religiões simplesmente descuidam dos problemas ligados à desconstrução de uma ordem vestfaliana exclusiva baseada no modelo do estado soberano excludente (“*exclusionary sovereign state*”) (LINKLATER, 1998) para se concentrar sempre mais sobre a possível articulação de um sistema de sentido reconstruído em nível global. Para Richard Falk, por exemplo, a contextualização da realidade é sim, enraizada no presente, mas nutre também a esperança da futura libertação do sofrimento e da provação. De fato, as narrações centrais e de fundação das grandes religiões do mundo se articulam ao redor da perspectiva de uma libertação das estruturas sociais e políticas opressivas, prefigurando a emancipação de contextos cuja incidência pareceria não poder conhecer reversibilidade (FALK, 2004). As religiões podem unir seus esforços em tal direção com aqueles cumpridos por outras agências visando propiciar uma mudança fundamental nos modelos da globalização. Uma reorientação religiosa ou, em todo caso, espiritual, é necessária às energias da globalização cívica se queremos que tais abordagens transformativas da ordem mundial tenham alguma perspectiva séria de lançar um projeto político que ofereça uma alternativa àquele encaminhado pelas forças econômicas e pelas agrega-

ções geopolíticas empenhadas numa espécie de neoimperialismo informal e incremental. A ordem superior deve ser considerada, portanto, não apenas como uma nova articulação horizontal de interações e conexões em nível global mas também como o compromisso comum de agências éticas e espirituais que entendem colaborar para forjar uma ordem mundial alternativa e inclusiva (MICHAEL & PETITO, 2009).

Como já lembrado, uma maneira simplificada para resolver a crescente contradição entre a estrutura interestatal da política mundial e a perspectiva universalista das religiões é aquela de conceituar estas últimas como variáveis capazes de desempenhar um papel nos complexos ambientes pré-conflituais e pós-conflituais.

Já sustentei que não se trata de imaginar as religiões como ONG globais e, portanto, como uma espécie de Cruz Vermelha espiritual pronta a intervir em sociedades profundamente divididas em vista da reconciliação e do perdão. Ao contrário, as religiões são, por vezes, consideradas atores sociais fortes, capazes de exercer uma influência política na reconstrução da governança e de contextos institucionais dissolvidos.

As religiões são consideradas preciosas em contextos conflituais e nos níveis de reconciliação na medida em que elas estão disponíveis a desempenharem qualquer função que seja compatível com suas finalidades gerais (SHEIK, 2012). Trata-se, de certa forma, de uma perspectiva redutiva, tranquilizante e consoladora. Esquece-se da função das religiões como atores críticos com uma atitude reflexiva em relação à ordem política existente, ao lado daquela dirigida a resolver as disfunções e incongruências de tal ordem (ESPOSITO & WATSON, 2000).

Deve existir uma maneira alternativa de analizar o papel das religiões em termos de contestação da legitimidade da atual forma de globalização sem perder de vista sua natureza de "visões compeensivas" do mundo. Tal tarefa pode ser cumprida se nos referirmos às religiões como agências que defendem a perspectiva de uma comunidade universal como alternativa ou, quanto menos, como uma necessária evolução da sociedade globalizada. Deste ponto de vista, as religiões estão construindo uma sua leitura da realidade mundial a partir da resistência aos fortes poderes hegemônicos ligados às vicissitudes do Estado moderno e mais, em geral, à fragmentação do universo político em territórios separados e instituições políticas divididas.

O conceito de comunidade mundial desempenhou uma função crítica essencial na história do pensamento político. Cada vez que se cria

uma oposição ou uma resistência às instituições políticas modernas em nome da humanidade enquanto tal, isso comporta um específico julgamento implícito sobre o fato de que tais instituições e práticas não apenas são contrárias ao interesse da humanidade mas que elas também são funcionais à reprodução de formas de poder que visavam preservar as divisões existentes na humanidade (BARTELSON, 2009). A resistência ao poder político no contexto da soberania foi articulada pelas teorias da comunidade mundial no âmbito das convicções "cosmológicas" relativas ao *habitat* humano e ao papel da humanidade no seu interior.

A substituição da noção de relações internacionais por aquela de "política mundial" ainda não resolve o problema de um modelo alternativo de governança global.

Uma perspectiva autenticamente universal tem de lidar com as restrições das formas políticas existentes, como Estados, organizações internacionais e outros organismos intergovernamentais que "raciocinam" em termos de identidades espacialmente determinadas e dependentes de combinações organizativas socioeconômicas ditadas pelos "poderes constituidos". A ideia de uma comunidade mundial desenvolve-se a partir de uma forma diferente de "universalismo genérico" (PROZOROV, 2009), desvinculada de qualquer contexto institucional existente. Se um tal "descolamento" não implica a anarquia global, não pode nem mesmo levar ao conceito de alguma forma de unificação política da humanidade. Trata-se, antes, do processo que permite o desenrolar-se de um "ser-em-comum" que é igualitário e não estadolátrico (BARTELSON, 2009).

As teorias da comunidade mundial diferem em termos *epistemológicos* (pelo menos no que diz respeito às disciplinas como a filosofia, a teoria das relações internacionais, a antropologia, e até mesmo a teologia) e naqueles *hermenêuticos* (uma vez que as interpretações da "marcha da história" implicam leituras divergentes de eventos e da mudança institucional em nível global), mas compartilham da ideia de que há uma implicação mútua e estrutural entre as categorias do universal e do particular. Mais especificamente, três assuntos de base emergem das teorizações da comunidade mundial: em primeiro lugar, elas são baseadas na ideia de que a forma particularista e aquela universalista são constituídas no tempo, e que cada vez mais se compenetram reciprocamente; em segundo lugar, essas teorias geralmente assumem que existe algum grau de isomorfismo entre a comunidade universal que abraça toda a humanidade e as comunidades "indivíduo" que a compõem, e isso comporta a impossibilidade de representar os dois âmbitos como regulamentados por

formas de sociabilidade e racionalidade radicalmente diferentes; finalmente, as teorias da comunidade mundial assumem que todas as relações sociais entre os seres humanos individuais e entre as comunidades humanas em que vivem são incorporadas (*embedded*) em uma única comunidade universal, que inclui toda a humanidade (BERTELSON, 2009).

Embora, como tal, o universalismo não seja exclusivamente ou imediatamente atribuível às religiões, *cocriação*, *isomorfismo* e *incorporação* são as três características que distinguem e tornam concreta a ideia de uma comunidade mundial também a partir do ponto de vista das religiões. A principal diferença em relação a outras concepções da ordem global pode ser ilustrada através da comparação com a "Escola Inglesa" das relações internacionais. Segundo Hedley Bull (BULL, 1977), por exemplo, em nível internacional, assistimos à evolução de uma "sociedade internacional dos Estados" a um "sistema político mundial" mais pluralista, em que também entidades não estatais desempenham um papel primário. Para a concepção estrutural da comunidade mundial, ao contrário, compartilhada por muitas crenças, a unidade fundamental do espaço social e político em nível global tem sido sempre uma estrutura de base, apesar da divisão da humanidade em unidades políticas separadas.

A concepção de uma comunidade universal, que prescinde das fronteiras político-territoriais e espalhada por todo o planeta não se traduz necessariamente em contestação ou questionamento da ordem política, mas, às vezes, ela age como uma forma de resistência às instituições políticas do Estado moderno. Tal resistência deve ser entendida, ontologicamente, no contexto das convicções "cosmológicas" relacionadas ao *habitat* humano e ao papel da humanidade neste âmbito (BERTELSON, 2009). É uma resistência que só faz sentido se for articulada por um ponto de observação que se coloca além e acima da pluralidade das comunidades.

Esta forma de "resistência" é bastante diferente da atitude exemplar de personalidades religiosas não violentas ou "pacifistas por princípio" na contemporaneidade, como Mahatma Gandhi, ou, em certa medida, de personalidades com raízes políticas pluralistas e de orientação pragmática como no caso de Nelson Mandela. É ainda diferente também do compromisso militante de intelectuais influentes como Dietrich Bonhoeffer, que escolheu o caminho do "discipulado com alto preço", recorrendo também a atos de violência "necessária" no caso de abertas e macroscópicas injustiças, opressão intolerável e violência estrutural (BONHOEFFER, 1995).

Com o termo "resistência", refiro-me a um conceito diferente, mais ligado à infraestrutura do contexto político internacional contemporâneo. Em termos práticos, hoje as religiões tendem a fornecer as razões subjacentes para uma resistência ao modelo-padrão de globalização. Esta atitude, por vezes, assume o caráter de protesto ou até mesmo de rebelião aberta ao poder político e de discurso hegemônico das instituições liberais.

Contrariamente à tradição lealista do passado, especialmente na área da Cristandade, as religiões estão interpretando seu papel em termos de agências críticas em relação aos "fracassos do mercado", à crescente desigualdade global e à perda de perspectiva ética na vida dos indivíduos e da sociedade. No entanto, este não é uma nova função das religiões e toda e de qualquer "visão abrangente" do mundo ou de qualquer concepção holística da humanidade.

Com efeito, se poderia dizer que cada versão da filosofia política cosmopolita é, em sua essência, uma forma de repensar a "partilha" da comunidade mundial a partir do ponto de vista de um ideal "estado de natureza" de caráter integrativo. Mais concretamente, uma distinção pode ser feita entre cosmopolitismo fraco e forte. O cosmopolitismo fraco afirma que existem obrigações extranacionais dotadas de certo peso ético. O cosmopolitismo forte, no entanto, afirma mais fundamentalmente que não existem princípios sociais de justiça distributiva que não sejam também princípios de natureza global (BROCK & BRIGHOUSE, 2005).

Por exemplo, nas palavras do Papa Francisco, "*respeitando a independência e a cultura de cada nação, devemos sempre nos lembrar de que o planeta é de toda a humanidade e para toda a humanidade, e que o simples fato de ter nascido em um lugar com menos recursos ou menor desenvolvimento não justifica que algumas pessoas vivam com menor dignidade*". (PAPA FRANCESCO, 2013, p. 190)

O que aparece novo é que, de fato, virtualmente cada tradição religiosa no mundo (a Cristandade americana, o Judaísmo israelense, o Budismo japonês) interessou-se por formas religiosas de protesto político e, portanto, tal fenômeno não diz respeito apenas ao ativismo ou fundamentalismo islâmico no Oriente Médio (JUERGENSMAYER, 2008).

As religiões produzem, contemporaneamente à lealdade política e institucional, uma nova tipologia de empenho religioso, ou melhor, ativistas religiosos, portadores de interesses tanto religiosos quanto políticos. Para entender e conceituar sua função, é necessário recorrer aos ins-

trumentos do estudo comparado seja das religiões seja da política, pois esses atores parecem responder em termos religiosos a situações políticas.

Tal fenômeno deve ser concebido como uma forma de categoria de ação com diferentes características distintivas, compartilhada por movimentos e contextos religiosos díspares em múltiplas áreas do mundo.

O primeiro caráter fundamental desses movimentos é o fato de que eles entendem desafiar o Estado leigo-secular, diferenciando-se, portanto, profundamente em relação ao despertar religioso que se manifestou na segunda metade do século XX, durante o processo de descolonização, essencialmente fundado em formas de nacionalismo ou reivindicação de uma identidade nacional “solidificada”.

O segundo elemento distintivo é representado pelo fato de que a resistência religiosa é difundida globalmente e não está, portanto, limitada a uma só religião ou à sua versão “fundamentalista” ou radical; trata-se de fenômenos – que começaram a manifestar-se nas décadas entre os séculos XX e XXI – profundamente diferentes entre eles, como os levantes islâmicos no Egito, o paradigma da Revolução Iraniana, o Sionismo militante em Israel, o Hamas e a Intifada islâmica no Iraque, o ressurgimento do Islã na Ásia meridional e central (Afeganistão, Paquistão, nacionalismo hindu), as revoltas budistas no Sri Lanka, na Mongólia, Tibete, Birmânia, a direita cristã fundamentalista militante nos Estados Unidos, a Jihad global.

O que atrai nesses movimentos é a sua promessa de fazer com que seus membros sejam capazes de reivindicar uma vida melhor. Como argumenta Juergensmeyer, especialmente no caso de violência com motivações religiosas, os militantes experimentam uma capacidade de ação da qual antes não dispunham; as causas sociais das revoltas são muitas vezes “incorporadas” em uma poderosa retórica religiosa (JUERGENSMAYER, 2008). No entanto, a rebeldia nem sempre assume a forma de oposição violenta; na maioria dos casos, a resistência significa, de maneira mais profunda, a busca de uma alternativa radical à forma de globalização liberal e essencialmente ocidental. A formação de uma “religião anti-global” (ROBERTSON, 2003) foi observada, por exemplo, durante a primeira onda de protestos sociais contra a Organização Mundial do Comércio, a começar pela cúpula em Seattle em 1999, e que se opõe à assim chamada ideologia do “unimundialismo”, contrapondo a isso uma ideologia do “alter-globalização”. Um *slogan* eficaz dos movimentos cristãos alter-globalistas é, por exemplo, “globalizar a solidariedade”.

7 CONCLUSÃO

A crescente presença das religiões no cenário internacional pode ser reconduzida, em última instância, a dois processos paralelos e entrecruzados.

Em primeiro lugar, desde a segunda metade do século XX, as religiões buscaram redefinir sua relação com o Estado, com consequências também sobre a identidade internacional deste último e, portanto, na sua maneira de “habitar” o sistema internacional.

Este processo levou, na maioria dos casos, a uma relação de “independência consensual”. A casuística está todavia articulada, e inclui, por exemplo, situações em que a religião se libertou de uma preexistente integração conflitual ou forçada (União Soviética) procedendo em direção a uma reintegração consensual (Rússia); ou transitando de uma separação conflitual (Irã do Xá) em direção a uma nova integração consensual (Irã do Khomeini) (TOFT, PHILPOTT, SHAH, 2011). Em geral, as religiões formularam de forma muito mais incisiva sua “teologia política”, ou seja, o conceito de poder e de sua legitimidade, a ideia de uma separação ou sobreposição entre autoridade política e autoridade religiosa, a relação da fé com questões de justiça social e de ética pública, a justificação ou estigmatização da violência política interna e internacional.

Em segundo lugar, a relação da religião com o Estado reflete as transformações sistêmicas no contexto internacional, que atribuem um papel crescente aos processos e aos atores transnacionais. As religiões, em geral, reforçaram a sua dimensão transfronteiriça, inserindo-se no cenário internacional em termos de atividades, estruturas e narrativas transnacional e, em alguns casos, universais, experimentando, assim, uma forma adicional de independência institucional e funcional, desta vez da própria forma-estado.

O último desafio das religiões, que se tornaram, talvez como nunca aconteceu antes na história política, verdadeiramente “mundiais”, é, talvez, aquele de atuar uma terceira forma de independência consensual, que, desta vez, requer uma relativização de sua organicidade em relação a civilizações e culturas específicas, para desempenhar, no respeito das pluralidades das crenças, uma nova função de conexão e de integração e assumir uma maior consciência de seu alcance universal.

8 REFERÊNCIAS

- ALMOND, Gabriel A., APPLEBY, Scott R., and SIVAN, Emmanuel. **Strong Religion**: The Rise of Fundamentalisms around the World. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- APPLEBY, Scott R. **The Ambivalence of the Sacred**: Religion, Violence and Reconciliation. New York: Carnegie Corporation, 2000.
- ARON, Raymond. **Paix et guerre entre les Nations**. Paris: Calmann-Lévy, 1962
- BARTELSON, Jens. **Visions of World Community**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- BERGER, Peter L. **The Desecularization of the World**: Resurgent Religions and World Politics. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- BOLE, William, CHRISTIANSEN, Drew, and HENNEMEYER, Robert T. **Forgiveness in International Politics**. Washington: US Conference of Catholic Bishops, 2004.
- BONHOEFFER, Dietrich. **The Cost of Discipleship**. New York: Touchstone 1995.
- BOSCO, Robert M. Securing the Sacred: Religion, National Security and the Western State. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014.
- BROCK, Gillian, and BRIGHOUSE, Harry (eds.). **The Political Philosophy of Cosmopolitanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BULL, Hedley. **The Anarchical Society**. A Study of Orders in World Politics. New York: Columbia University Press, 1977.
- CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CAVANAUGH, W.T. **The Myth of Religious Violence**: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict. Oxford University Press, Oxford & New York 2009
- _____. **The Myth of Religious Violence**. New York: Oxford University Press, 2009.
- _____. **Migrations of the Holy. God, State, and the Political Meaning of the Church**. Grand Rapids, Michigan USA: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 2011.
- CESAR, Jocelyne. **Religion and Diasporas**: Challenges of the Emigration Countries. Florence: European University Institute and Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2013.
- CORALLUZZO, Valter, e OZZANO, Luca (eds.), **Religioni tra pace e guerra. Il sacro nelle relazioni internazionali del XXI secolo**. Novara: UTET, 2012
- DOYLE, Michael W. Kant. **Liberal Legacies, and Foreign Affairs**. "Philosophy and Public Affairs", v. 12, n. 3, p. 205-235, summer, 1983.
- ESPOSITO, John L., and WATSON, Michael. **Religion and Global Order**. Cardiff: University of Wales Press, 2000.

- FALK, Richard. **The Declining World Order**. America's Imperial Geopolitics. New York and London: Routledge, 2004.
- FERRARA, Pasquale. **Global Religions and International Relations**. A Diplomatic Perspective. New York: Palgrave MacMillan, 2014.
- FERRARI, Silvio. Tra geo-diritti e teo-diritti. Riflessioni sulle religioni come centri transnazionali d'identità. In: *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1 (2007), p. 3-14.
- FOUCAULT, Michel. **Surveiller et punir**. Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975.
- GOPIN, Marc. **Holy War, Holy Peace**. How Religion Can Bring Peace in the Middle East. Oxford: Oxford University Press, 2002
- HANSON, Eric O.. **Religion and Politics in the International System Today**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HAYNES, Jeffrey (ed.). **Routledge Handbook of Religion and Politics**. London-New York: Routledge, 2009
- _____. **An Introduction to International Relations and Religion**. Edinburgh Gate, Harlow: Pearson Longman, 2007
- _____. **Religion in Global Politics**. Harlow: Longman, 1998.
- _____. **Religion, Politics and International Relations**. Selected essays. London-New York Routledge, 2011
- _____. **Transnational Religious Actors and Soft power**. Aldershot: Ashgate, 2012
- HUNTINGTON, Samuel. **The Clash of the Civilizations and the Remaking of World Order**. New York, NY: Simon and Schuster, 1996.
- JOHNSTON, Douglas; SAMPSON, Cynthia. **Religion, the Missing Dimension of Statecraft**. Oxford and New York: Oxford University Press, 1994.
- JONES, David Martin, and Smith, Martin Lawrence Rowan. **Sacred Violence. Political Religion in a Secular Age**. New York: Palgrave MacMillan, 2014.
- JUERGENSMEYER, Mark. «Thinking Globally About Religion». in *id.* (ed.), **Global Religions**. An Introduction. New York: Oxford University Press, 2003
- _____. **Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State**, from Christian Militias to al Qaeda. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2008.
- _____. (ed.). **Global Religions**. An Introduction. New York: Oxford University Press, 2003.
- KEOHANE Robert O. **After Hegemony**: Cooperation and Discord in the World Political Economy. Princeton: Princeton University Press, 1984
- KEPEL, Gilles. **The Revenge of God**: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World. Oxford: Polity, 1993.
- LEVITT, Peggy. **Between God, Ethnicity, and Country**: An Approach To The Study Of Transnational Religions, paper presented at workshop on Transnational Migration: Comparative Perspectives, jun. 30 – jul. 1, 2001, Princeton University (disponibile al sito <<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Levitt.pdf>>).

- LINKLATER, Andrew. *The Transformation of Political Community*. Cambridge: Polity Press, 1998.
- MAALOUF, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: LGF, 2001
- MANDAVILLE, Peter. "Reimagining Islam in Diaspora: The Politics of Mediated Community". *International Communication Gazette* 63 (2001): 169-186.
- MAVELLI, Luca; PETITO, Fabio (eds.). *Towards a Postsecular International Politics: New Forms of Community, Identity, and Power*. New York: Palgrave MacMillan, 2014
- MICHAEL, Michális S.; PETITO, Fabio. *Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions, and Civilizations in International Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- NYE, J. *Soft power: The Means To Success In World Politics*. New York: PublicAffairs, 2004.
- OZZANO, Luca. *Fondamentalismo e democrazia. La destra religiosa alla conquista della sfera pubblica in India, Israele e Turchia*. Bologna: Il Mulino, 2009
- PETITO, Fabio; HATZOPOULOS Pavlos. *Religion in International Relations: The Return from Exile*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.
- PHILPOTT, Daniel. "Explaining the Political Ambivalence of Religion". *American Political Science Review* 101 (2007): 505-25.
- PISCATORI, James p. «Religious Transnationalism and Global Order, With Particular Consideration of Islam». In: ESPOSITO, John L. – WATSON, Michael (eds.). *Religion and Global Order*. Cardiff : University of Wales press, 2000.
- PAPA FRANCESCO. *Evangelii Gaudium*. Tipografia Vaticana, Città del Vaticano 2013.
- PROZOROV, Sergei. "Generic universalism in world politics: Beyond international anarchy and the world state". *International Theory* 1 (2009): 215–16.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993
- ROBERTSON, Ronald. "Antiglobal Religion". In: *Global Religions*. Edited by JUERGENSMEYER, Mark. New York: Oxford University Press, 2003, p. 110-23.
- ROY, Olivier. *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. New York: Columbia University Press, 2010.
- SAMPSON, Cyntia. "Religion and Peacebuilding." In: William I. Zartman (ed.). *Peacemaking in International Conflict: Methods and Techniques*. Washington: US Institute of Peace, 2007.
- SANDAL, Nukhet A. and FOX, Jonathan. *Religion in International Relations Theory*. Interactions and Possibilities. London: Routledge 2013
- SHAH, Timothy Samuel, STEPAN, Alfred, and TOFT, Monica Duffy. *Rethinking Religion and World Affairs*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- SHANI, Giorgio. «Transnational Religious Actors and International Relations». In: HAYNES, Jeffrey (ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*. London-New York: Routledge, 2009
- SHEIKH, Mona Kanwal. "How Does Religion Matter? Pathways to Religion in International Relations". *Review of International Studies* 38:2 (2012): 365-392.
- SMART, Ninian. "The Global Future of Religion". In: *Global Religions: An Introduction*. Edited by JUERGENSMEYER, Mark. New York: Oxford University Press, 2003.
- SMOCK, David R.. *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*. Washington: US Institute for Peace Press, 2002.
- SNYDER, Jack (ed.). *Religion and International Relations Theory*. New York: Columbia University Press, 2011
- THOMAS, Scott. *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*. New York: Palgrave, 2005.
- TOFT, Monica Duffy, PHILPOTT, Daniel, and SHAH, Timothy Samuel. *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*. New York and London: W.W. Norton & Company, 2011.
- VAN DER VEER, Peter. *Transnational Religion, working paper given to the conference on Transnational Migration: Comparative Perspectives*, Princeton University, 30 jun. – 1 jul. 2001 (<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-18%20Van%20der%20Veer.pdf>).
- _____. *Transnational Religion: Hindu and Muslim Movements*. In: *Global Networks*, 2/2 (2002), p. 95-109
- WALTZ, Kenneth. *Man, the State, and War*. New York: Columbia University Press, 1959
- _____. *Theory of International Politics*. Boston: Mass McGraw-Hill, 1979
- WENDT, Alexander. *Social Theory of International Politics*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1999

Parte II
ESTUDOS DE CASO SOBRE
RELIGIÃO E RELAÇÕES
INTERNACIONAIS: ANÁLISES
ACERCA DO CRISTIANISMO
E DO ISLÃ

RELIGIÃO E REVOLUÇÃO: AS RELAÇÕES DIPLOMÁTICAS ENTRE A SANTA SÉ E CUBA (1959-2012)

Anna Carletti¹
Cassio Ferreira Dias²

Sumário: 1 Introdução; 2 A chegada e consolidação da presença católica em Cuba; 3 O impacto da Revolução Cubana e a Igreja Católica de Cuba; 4 As relações entre Santa Sé e Cuba sob os Pontificados de João XXIII e Paulo VI (1958-1978); 5 A consolidação das Relações entre a Igreja Católica e o Governo Cubano sob o Pontificado de João Paulo II e Bento XVI (1978-2012); 6 Conclusões; 7 Referências.

1 INTRODUÇÃO

A Santa Sé mantém atualmente relações diplomáticas com 179 países. Entre os Estados que não figuram na lista da Santa Sé estão: Afe-

¹ Doutora em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Pós-Doutora em Ciência Política pela mesma instituição. Docente do curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA) e Coordenadora do Grupo de Pesquisa CNPq “A Influência da Religião nas Relações Internacionais”. E-mail: annacarlettib@hotmail.com

² Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA). Contato: cdias1912@hotmail.com

ganistão, Arábia Saudita, Coreia do Norte, República Popular da China e Vietnã entre outros.

Destes, os três últimos são Estados geridos pelo Partido Comunista. A ausência deles na lista da Santa Sé não representa uma surpresa especialmente para quem conhece a tumultuosa história das relações da Santa Sé com os países comunistas desde o surgimento da U.R.S.S. em 1922. Contudo, se é verdade que, na medida em que partidos comunistas conquistavam o poder em várias regiões instaurando ali o regime comunista, a Santa Sé “perdia” estes países, isso não aconteceu com o único país comunista presente atualmente no rol das relações diplomáticas da Santa Sé: Cuba. De fato, após a vitória da revolução cubana sobre o governo de Fulgêncio Batista em 1959, as relações diplomáticas com a Santa Sé, iniciadas em 1935, mantiveram-se ininterruptas até hoje mesmo atravessando abalos e crises devidas, sobretudo, ao impacto que a revolução cubana teve sobre a sociedade cubana e Igreja católica local.

A que se deve esta excepcionalidade? Quais os fatores que permitiram a manutenção das relações entre a Santa Sé e Cuba ao longo de tumultuosas décadas de luta? Por que João Paulo II, conhecido como férreo opositor do comunismo no Leste Europeu, na China Popular e na América Central, adotou uma postura diferente em relação a Cuba? Este capítulo procurará responder a tais perguntas através da análise da trajetória histórica e política das relações entre estes dois atores que se caracterizam, no âmbito do cenário internacional, por serem atores bastante peculiares.

Cuba, apelidada de “pérola do Caribe” pela sua posição estratégica na área do *Mare Nostrum* norte-americano – considerado pelos EUA como um prolongamento de seu território – em 1959 transformou-se numa espécie de “estranho no ninho”, pequeno enclave comunista na esfera do mundo de influência capitalista. Pela sua ousadia em enfrentar o gigante norte-americano, alinhando-se ao bloco comunista, sofreu e ainda sofre ataques e embargos econômicos conseguindo manter, contudo, os princípios de sua revolução.

De outro lado, a Santa Sé, Estado *sui generis*, o menor do mundo com seus 44 hectares e com a mais curta ferrovia, com apenas 624 metros, se destaca como maior ator religioso transnacional, contando com uma base de poder de cerca de 1 bilhão de fiéis espalhados no mundo todo: único ator religioso que mantém relações diplomáticas com outros Estados sendo reconhecido por estes, como Estado pária.

Apesar de não ter poder militar ou econômico, a Santa Sé, ao longo de sua história milenar, caracterizada por períodos de grande influência religiosa e política e outros, de declínio internacional, destacou-se pela sua estabilidade institucional assim como por seu papel de formadora de opinião e porta-voz de uma autoridade moral (BARBATO, 2000). Suas mensagens e sua atuação internacional despertam o interesse não apenas de seus fiéis como também de cristãos de outras denominações, representantes das outras grandes religiões ou de quem simplesmente define-se não religioso.

Como mencionado anteriormente, as relações entre Cuba e a Santa Sé desenrolaram-se de forma atípica em relação à história das relações da Santa Sé com outros países comunistas. O capítulo vai tratar na primeira parte do impacto da revolução cubana sobre a Igreja católica local e, logo em seguida, destacará a postura adotada pela Santa Sé em relação ao governo comunista de Cuba desde os primeiros anos da revolução até 2012, ano da visita do Papa Bento XVI. Procuraremos ressaltar, durante o desenvolvimento do capítulo quanto relevante foi a postura do líder Fidel Castro em relação à religião verificando a hipótese que, apesar das grandes divergências entre Estado e Igreja local, tanto o Governo Revolucionário de Cuba quanto a Santa Sé percebiam a importância da manutenção das relações diplomáticas entre elas.

2 A CHEGADA E CONSOLIDAÇÃO DA PRESENÇA CATÓLICA EM CUBA

A evangelização em Cuba iniciou formalmente em 1511, quando os missionários chegaram no Novo Mundo acompanhando os conquistadores vindos do além-mar. O século XVII, porém, é considerado a época de florescimento das vocações religiosas, fenômeno que influenciou a nascente cultura nacional cubana. No ano de 1608, houve o descobrimento da imagem de Nossa Senhora da Caridade do Cobre na Baía de Nipe, o que deu início a uma profunda devoção popular nacional, base para a difusão dos valores religiosos. Em 1689, Cuba contava com um clero nativo de 225 sacerdotes diocesanos (na maioria *criollos*), junto com 204 religiosos e 100 religiosas (CRESPO, 2004, p. 5). A partir do século XVIII, junto com o desenvolvimento econômico da ilha, através do incremento da indústria açucareira e do tabaco, a Igreja católica também consolidou sua presença e

sua influência sobre a sociedade cubana, sobretudo através da fundação de escolas católicas e da chegada de novas ordens religiosas.

De acordo com Crespo, a Igreja católica “se converteu em parte orgânica do sistema de exploração colonial” (CRESPO, 2004, p. 6). Na segunda metade do século XVIII, em menos de 100 anos o número de sacerdotes subiu de 225 para 700. A cidade de Havana contava com 33 igrejas, 10 conventos, 2 escolas, 8 hospitais, 1 universidade e 1 Seminário ao qual podiam ter acesso apenas descendentes de origem espanhola, sendo excluídos descendentes judeus, árabes ou de raça negra, além dos filhos de artesãos ou outros trabalhadores manuais (CRESPO; 2004, p. 7). Estes dados evidenciam o caráter elitista da Igreja católica que ia se consolidando em Cuba e que, em troca dos favores do governo espanhol, legitimou o sistema de opressão colonial opondo-se aos nascentes movimentos nacionalistas que buscavam desafiar a metrópole.

Quando, em 1868, o surgimento do movimento de independência da ilha de Cuba e a sucessiva fundação do Partido Revolucionário Cubano, em 1892, provocaram a violenta reação da monarquia espanhola e a eclosão de uma longa guerra, a Santa Sé alinhou-se novamente às forças monárquicas defendendo a manutenção do sistema colonial e criticando todos os sacerdotes cubanos que se uniam à luta pró-independência. A distância que já existia entre a Igreja católica e o povo cubano foi se aprofundando cada vez mais. O “Manifesto do clero cubano” assinado por 52 sacerdotes que denunciavam a marginalização dos sacerdotes *criollos* e reivindicavam uma *cubanização* da Igreja foi ignorado pelas autoridades eclesiásticas cubanas.

Em 1898, o Tratado de Paris marcou o fim da dominação espanhola em Cuba e o estabelecimento de um governo de intervenção norte-americano³. Poderia ter sido a ocasião propícia da Santa Sé para reorganizar a Igreja católica e responder às demandas do clero nativo de nomear

³ Com o fim da Guerra Hispano-Americana, Espanha e Estados Unidos decidiram pela exclusão de representantes cubanos na assinatura do Tratado de Paz, não sendo concedida participação cubana alguma no novo governo instalado após a retirada dos espanhóis. Em 1901 o Corolário Roosevelt, conhecido como *Big Stick*, garantiu aos Estados Unidos o direito de intervir, por meio da força, nos assuntos internos e externos das repúblicas caribenhias e da América Central. Por fim, no mesmo ano, a inclusão da Emenda Platt na primeira Constituição de Cuba obrigou a ilha a aceitar a tutela econômica e militar dos Estados Unidos, incluindo a instalação de bases militares norte-americanas, abertura de portos, concessões territoriais e benefícios econômicos para os EUA, medidas estas que feriam a soberania de Cuba. A Emenda Platt continuou em vigor até 1934.

⁴ Propaganda Fide é o Departamento (Congregação) da Santa Sé fundado em 1622 pelo papa Gregório XV visando a difusão da Cristandade nas áreas onde a mensagem cristã ainda não havia chegado e a defesa da fé nos lugares onde as heresias podiam colocar em perigo a ortodoxia cristã. Seu objetivo principal ainda hoje é a organização de todas as atividades missionárias. Em 1988, João Paulo II renomeou o Departamento que passou a ser chamado de Congregação para a Evangelização dos Povos.

autoridades eclesiásticas cubanas. De fato, com a derrota da Espanha, o arcebispo de Santiago de Cuba e o bispo de Havana, ambos espanhóis, renunciaram e voltaram para Espanha. A Santa Sé resolveu, porém, se colocar do lado dos Estados Unidos, considerando-os talvez, o mal menor. O arcebispo de Nova Orleans foi designado por Leão XIII como primeiro Delegado Apostólico da Santa Sé em Cuba. Um diplomata italiano, ex-secretário para os assuntos com os Estados Unidos junto à Propaganda Fide⁴, foi nomeado como bispo de Havana. A escolha de seu bispo auxiliar recaiu num sacerdote norte-americano. A única exceção foi a nomeação de um sacerdote crioulo designado para administrar a arquidiocese de Santiago de Cuba. A Santa Sé acabou por legitimar o sistema imposto pelos Estados Unidos e consequentemente facilitou a importação na ilha do modo de vida capitalista.

O apoio do governo intervencionista logrou para a Santa Sé grande influência junto à sociedade cubana não apenas no âmbito da educação, pelas numerosas escolas particulares gerenciadas pelas novas ordens religiosas vindas dos Estados Unidos, como também nos âmbitos político e econômico de Cuba.

Nas primeiras décadas do século XX, a Igreja católica cubana – seguindo as diretrizes da Santa Sé, voltou seus esforços à consolidação de grupos como a Ação Católica, nascidos com o objetivo da formação de jovens e leigos. Tais associações visavam defender a Igreja dos ataques dos movimentos juvenis anticlericais que desafiavam a hegemonia católica, sobretudo no âmbito da educação.

Em junho de 1935, celebraram-se as relações diplomáticas entre Cuba e Santa Sé no contexto de uma aliança consolidada entre as autoridades católicas e a elite cubana, aliança que iria se fortalecer nas décadas seguintes. Em 1951, o jesuíta Ricardo Lombardi descreveu nestes termos tal aliança.

*A imprensa capitalista e reacionária se refugia na Cruz de Cristo (...)
A campanha comunista ataca Deus. O capitalismo hipócrita e dominador faz de Deus um escudo e da Cruz um bastião episcopal para ul-*

⁴ Propaganda Fide é o Departamento (Congregação) da Santa Sé fundado em 1622 pelo papa Gregório XV visando a difusão da Cristandade nas áreas onde a mensagem cristã ainda não havia chegado e a defesa da fé nos lugares onde as heresias podiam colocar em perigo a ortodoxia cristã. Seu objetivo principal ainda hoje é a organização de todas as atividades missionárias. Em 1988, João Paulo II renomeou o Departamento que passou a ser chamado de Congregação para a Evangelização dos Povos.

trapassar seu egoísmo. A Ação Católica é desunida e anêmica, quando não desvirtuada e nula. (LOMBARDI apud CRESPO, 2004, p. 37. Tradução nossa)⁵

Num clima político instável onde se alternavam frágeis tentativas democráticas e regimes ditatoriais acusados de corrupção, ocorreu no ano de 1952, o golpe militar do Fulgêncio Batista que contava com o apoio norte-americano. O golpe aconteceu alguns meses antes das eleições previstas pela Constituição cubana. Um dos candidatos a deputado pelo Partido Ortodoxo seria Fidel Castro, grande opositor de Fulgêncio Batista, que já tinha uma vez sido eleito como presidente, mas cujo governo fora acusado de corrupção. Após o golpe militar, Batista implantou um regime de força e terror policial.

Não obstante a condenação da opinião pública e de setores isolados da Igreja católica, a hierarquia eclesiástica não se pronunciou contra o golpe militar preferindo se adequar ao novo regime e estabelecendo junto ao governo de Batista um *modus vivendi* similar ao estabelecido durante o domínio colonial espanhol antes e durante o sistema neocolonial norte-americano depois.

Um ano após o golpe, no dia 26 de julho de 1953, Fidel Castro, Raúl Castro e demais revolucionários deram início ao plano de assalto aos quartéis de Moncada e Bayamo, numa tentativa de derrubada de Batista. Entretanto, o plano fracassou, muitos membros do movimento foram assassinados e os principais líderes foram presos. Fidel Castro saiu da prisão em 1955, foi para México em exílio e voltou em 1956 quando, junto com mais de 80 companheiros, instalou-se na Serra Maestra onde preparou a estratégia revolucionária que levaria à derrota de Fulgêncio Batista.

A Igreja católica tentou mediar o conflito propondo a criação de um Comitê de Concórdia e Conciliação Nacional em vista da formação de um Governo de Unidade Nacional. Contudo, Fulgêncio Batista negou a possibilidade de uma sua renúncia à presidência, o que resultou na consequente recusa de Fidel Castro a iniciar qualquer diálogo. Vozes isoladas

⁵ Cuba es un país de clima muy caliente, pero de un cristianismo muy frío y bastardo.(...) La prensa capitalista y reaccionaria se ampara en la Cruz de Cristo. La campaña comunista ataca a Dios. El capitalismo hipócrita y avasallador hace de Dios un escudo y de la Cruz un báculo para llegar a la cima de su egoísmo. La Acción Católica es desunida y anémica, cuando no desvirtuada y nula.

de bispos cubanos denunciaram o apoio das autoridades católicas ao governo de Fulgêncio Batista. Contudo, a composição da cúpula da Igreja católica, às vésperas da vitória de Fidel Castro, contava com um clero majoritariamente espanhol ligado, como já mencionado, ao sistema de dominação. Os leigos mais influentes provinham da classe burguesa, e o trabalho pastoral junto aos camponeses, operários, à população negra e mestiça era muito escasso (CRESPO, 2004).

Em 1954, o resultado de uma enquete nacional sobre sentimentos religiosos revelou que, apesar de 72% da população se declarar católica, desta parcela apenas 24% assistia à missa regularmente e apenas 16% deles formalizava seu casamento na Igreja. Além disso, 27% deles nunca tinham visto um sacerdote⁶.

Outra enquete, de 1957, realizada junto à população rural do país, destacou que 41% não professava nenhuma religião. Apesar de 52% da população rural se declararem católico, 89% dos chefes de família declararam durante o ano todo não haviam assistido a nenhuma missa (TRETO, 1994, p. 19-20 apud CRESPO, 2004, p. 47).

A característica da Igreja católica cubana, portanto, às vésperas da Revolução de 1959, era de uma Igreja predominantemente urbana que se desenvolvera com o apoio da burguesia nacional e que acabara se distanciando dos setores rurais, das classes mais pobres e das populações negras e índias, consideradas às margens da sociedade cubana. O trabalho pastoral da Igreja católica consistira fundamentalmente no desenvolvimento de um sistema de escolas particulares dirigidas à classe média (CRESPO, 2004) através do qual a Igreja combatia outras ideologias consideradas ameaçadoras para sua sobrevivência. É neste contexto que ocorre a vitória revolucionária liderada por Fidel Castro.

3 O IMPACTO DA REVOLUÇÃO CUBANA E A IGREJA CATÓLICA DE CUBA

No início da Revolução Cubana, não houve confrontamento direto entre a Igreja católica e o governo revolucionário. Isso porque a primeira grande medida adotada pelo governo revolucionário, a reforma

⁶ Encuesta nacional sobre sentimientos religiosos en la población cubana, La Habana, Editorial Buró de Información de la Agrupación Católica Universitaria, 1954.

agrária, não afetou diretamente os interesses da Igreja. Segundo Fernández (2007), apoiando as primeiras medidas do governo revolucionário, a Igreja confirmava sua visão da necessidade de uma redistribuição nas terras cubanas. Isso não significa que a onda de mudanças inaugurada pelo novo governo não suscitou desconfiança nas autoridades católicas. Os latifundiários começaram a protestar contra a reforma agrária e buscaram na Igreja apoio em suas reivindicações. As autoridades católicas decidiram se alinhar à burguesia na luta contra a Revolução. Seria errado, porém, pensar que a Igreja católica em Cuba fosse um bloco monolítico. Muitos sacerdotes e católicos leigos aderiram às causas da Revolução. Entretanto, as autoridades eclesiásticas cubanas escolheram estar ao lado dos inimigos da revolução. O arcebispo de Santiago de Cuba, Enrique Pérez-Serantes, publicou uma carta intitulada "Roma ou Moscou" acusando e alertando sobre os males do socialismo. Essa carta causou revolta de grande parcela da população católica que acusou o arcebispo de contrarrevolucionário. A aliança Igreja-burguesia mostrava mais uma vez o distanciamento do clero com a população de Cuba. *"A Hierarquia eclesiástica ao se opor ao processo transformador revolucionário da sociedade, assumiu uma posição de confrontação política não somente com a direção revolucionária mas também com as massas populares que apoiavam de maneira quase unânime essas medidas"*⁷. (CRESPO, 2005, p. 12, tradução nossa)

Fidel Castro, em entrevista ao sacerdote brasileiro Frei Betto, disse que não houve uma luta contra a Igreja na época, e sim, que foi uma luta de classes, pois a Igreja foi tomada pela burguesia reacionária que não aceitava a perda de seus privilégios (BETTO, 1985). A Igreja, por sua vez, declarou que não estava a serviço da burguesia, pois o que teria colocado em antítese o governo revolucionário e a Igreja teria sido o caminho ideológico sustentado por uma doutrina anticlerical que levou às divergências entre Igreja e Estado. Segundo Giulio Girardi (1994, p. 109), a Igreja *"não se opunha à revolução primariamente por ela ser contra os interesses da burguesia e do império, mas porque propunha um sistema de valores, uma interpretação da realidade, uma concepção do homem novo e um projeto educativo que eram alternativos aos da Igreja"*.

⁷ La Jerarquía eclesiástica, al oponerse al proceso transformador revolucionario de la sociedad, asumió una posición de confrontación no solo con la dirección revolucionaria, sino también con las masas populares que de manera casi unánime apoyaban dichas medidas.

Fidel Castro passou a usar, então, o próprio discurso religioso para tentar desmantelar e enfraquecer a oposição. O líder cubano procurava exaltar o nacionalismo junto aos cubanos, mostrando a fé como algo complementar ao amor à pátria. Tal tática resultou convincente para os fiéis da Igreja católica que acreditavam na Revolução como possibilidade de vivência dos valores cristãos. O bloco aparentemente monolítico da Igreja inimiga do socialismo ia mostrando suas fissuras e suas fraquezas.

O enfrentamento da Igreja católica levou o governo revolucionário a diminuir gradualmente a liberdade religiosa em Cuba como forma de defender a revolução em curso.

Neste contexto de antagonismo entre Igreja e Estado, o governo americano aproveitou-se da situação com o intuito de convencer o clero cubano a trabalhar em seu favor na luta contra o governo revolucionário. Exemplo disso foi a ação política apelidada de operação Peter Pan, ápice dessa parceria entre setores da Igreja cubana e os Estados Unidos. Nesse plano atuaram o Departamento de Estado dos Estados Unidos, a Agência de Inteligência Americana (CIA), a Igreja Católica de Miami e de Cuba.

A operação, que durou de 26 de dezembro de 1960 a 22 de outubro de 1961, consistia em um amplo processo de migração de crianças e adolescentes cubanos para os Estados Unidos. Foram mais de quatorze mil jovens que deixaram Cuba. Ela agia a partir de boatos difundidos pelos Estados Unidos e seus aliados de que o governo revolucionário implementaria uma lei que tiraria dos pais o direito de criar e educar seus filhos. Durante muitos meses essa informação falsa foi passada para os pais cubanos que se alarmaram com a notícia e passaram a mandar seus filhos para Miami. Os meios contrarrevolucionários, ao propagarem esse boato, orientavam os pais cubanos a procurarem a Igreja de Cuba que os auxiliaria no processo de imigração para os Estados Unidos.

Ao chegarem a Miami, o Instituto de Ação Católica de Miami – na época dirigido pelo padre Bryan O. Walsh – encarregava-se da acolhida dos jovens cubanos. Padre Walsh foi considerado a principal figura dessa grande operação pensada e operacionalizada pela Igreja e pelo governo americano. Durante tal operação algo inédito aconteceu na Secretaria de Estado americana, um fato que até hoje não se repetiu. Em decorrência do rompimento das relações diplomáticas entre Cuba e Estados Unidos, ocorrido em 1961, e das dificuldades advindas com isso para a continuação da execução da operação, a Secretaria de Estado dos Estados Unidos outorgou autoridade ao padre Bryan O. Walsh de emitir isenção

de vistos para jovens cubanos de até dezesseis anos. A operação Peter Pan envolveu também duas companhias aéreas, uma, americana e outra, holandesa, além do governo britânico.

A colisão entre Igreja e Estado continuava à medida que surgiam novas reformas. Em abril de 1961, mais uma decisão do governo causaria grande descontentamento e condenação por parte da Igreja católica. A decisão de nacionalizar a educação cubana foi um golpe quase mortal para a Igreja cubana, uma vez que atacava tanto os meios privilegiados de difusão de seu pensamento, assim como as principais fontes de renda para a instituição católica. “*Dessa maneira a Igreja ao ficar desvinculada do ensino, veria dizimado seu patrimônio, ao passo que se resignava a perder sob proibição governamental algumas de suas principais tradições, como a celebração da Semana Santa e do Natal*”⁸. (GARCÍA, 2012, p. 179, tradução nossa)

Além da nacionalização do ensino, outro grande confronto entre Igreja e governo aconteceu em setembro do mesmo ano, quando o Bispo Eduardo Boza Masvidal mobilizou uma grande procissão em honra à Padroeira de Cuba, Nossa Senhora da Caridade do Cobre. O governo não permitiu que se continuasse a caminhada por entender que o evento representaria uma provocação da Igreja e permitiria o encontro de contrarrevolucionários. A polícia cubana dispersou os participantes com tiros que acabaram por matar Arnaldo Socorro, um jovem de dezenove anos. No dia do enterro de Arnaldo, o governo cubano acusou a Igreja de ser um reduto de contrarrevolucionários. Em vista disso, centenas de sacerdotes foram presos em toda a ilha e no dia 17 de setembro, mais de cem sacerdotes foram expulsos de Cuba. De acordo com Alonso, “*Sobreveio, então, o enfraquecimento institucional da Igreja, marcada, nesse momento, pelo estigma da oposição e pela preponderância no sistema político de um doutrinário ateu, com créditos marxistas, que se traduziria em anos de restrições discriminatórias para os crentes, especialmente para católicos praticantes*”. (ALONSO, 2011, p. 108)

Ao longo de toda década de 60, o governo revolucionário buscou neutralizar a oposição da Igreja. No ano de 1965, o estatuto do partido comunista trazia aspectos antirreligiosos, caracterizando a religião

como algo obscuro e que deveria ser combatido. Por conseguinte, nenhum cidadão que expressasse sua fé publicamente tinha autorização para ingressar em cargos públicos e frequentar determinados cursos em universidades.

Apenas no final da década de 70, a Igreja começou a adotar uma postura diferente em relação ao governo cubano. A primeira carta pastoral dos bispos cubanos, em abril daquele ano, apresentou a denúncia do bloqueio imposto pelos Estados Unidos a Cuba (*La Voz de La Iglesia en Cuba*, 1995). Numa segunda carta pastoral, em setembro do mesmo ano, os bispos expressaram a disposição da Igreja católica de se aproximar do governo de Cuba em vista de uma colaboração “*entre todas as pessoas de boa vontade, sejam ateus ou crentes*”. (*La Voz de La Iglesia en Cuba*, 1995, p. 177)

Na década de 70, no primeiro Congresso do Partido Comunista Cubano discutiu-se a política relacionada à religião, Igreja e fiéis. A posição sustentada pelo partido cubano continuava inalterada, porém um novo movimento religioso, a Teologia da Libertação, surgiu na América Latina naquele período, atraiu a simpatia de Fidel Castro que via neste movimento um grande aliado na luta contra o imperialismo e a classe burguesa.

Na década de 80, a Igreja católica mostrou-se publicamente disposta a dialogar com o governo. No documento final do Encontro Nacional Eclesial Cubano (ENEC), ocorrido em 1986, a Igreja reconheceu os esforços do governo para proporcionar uma vida melhor para os cidadãos cubanos, especialmente nas áreas de educação e saúde. Segundo Alonso (2011), a partir disso, registrou-se uma recuperação da presença católica em Cuba.

No mesmo período foi publicado o livro-entrevista de Frei Betto, no qual o dominicano brasileiro registrou as 23 horas de entrevistas com Fidel Castro. O livro “*Fidel y la Religión*” destacou o pensamento do líder revolucionário em relação à religião evidenciando que havia uma disposição ao diálogo com a Igreja católica.

O breve histórico das relações entre Igreja cubana e governo revolucionário traçado nesta primeira parte mostrou a reação das autoridades católicas cubanas ao governo revolucionário, reação que alcançou seu auge nos primeiros anos da década de 60. Após este período, observou-se uma mudança de atitude seja por parte da Igreja cubana seja por parte do próprio governo. A atenuação deste conflito pode ser atribuída à postura

⁸ De esta manera la Iglesia, al quedar desvinculada de la enseñanza, vería diezmado su patrimonio, al tiempo que se resignaba a perder bajo prohibición gubernamental, algunas de sus principales tradiciones, como la celebración de la Semana Santa y la navidad.

mais cautelosa da Santa Sé, órgão supremo da Igreja católica, com o objetivo principal de impedir uma possível quebra de relações com Cuba. De fato, no mesmo ano em que Fidel Castro e seus companheiros proclamavam a vitória da revolução e o fim do sistema de dominação norte-americano na ilha, a Santa Sé elegia um dos papas mais revolucionários da história da Igreja católica: João XXIII.

4 AS RELAÇÕES ENTRE SANTA SÉ E CUBA SOB OS PONTIFICADOS DE JOÃO XXIII E PAULO VI (1958-1978)

João XXIII foi eleito em 1958, um ano antes da Revolução Cubana. O estilo de vida de João XXIII era muito diferente do dos seus predecessores. Ele abandonou a postura de altivez e distância do povo, abraçando uma vida mais simples e despojada dos costumes tradicionais do papado e sinalizou que o combate ao comunismo não teria lugar no seu pontificado. A Revolução Cubana, em 1959, foi a ocasião propícia para demonstrar concretamente esta nova postura da Santa Sé.

A diplomacia adotada por João XXIII visava alcançar horizontes que ultrapassassem o mundo católico e, nessa perspectiva, estava incluído o diálogo com o socialismo. Esse período da diplomacia pontifícia que se inicia com João XXIII e continuou com Paulo VI, ficou conhecida como *Ostpolitik*⁹. Na mensagem de 11 de setembro de 1962, um mês antes da abertura oficial do Concílio Vaticano II, João XXIII destacou que ao novo Concílio iriam ser convidados “todos os povos e nações” visando, com a contribuição da cada um, “curar e sanar as cicatrizes dos grandes conflitos que mudaram profundamente a face de todas as nações”. (JOÃO XXIII, 1962)

A decisão de João XXIII de não condenar o socialismo na encíclica *Pacem in Terris*, em 1963, provocou o descontentamento do governo americano que acusou o Papa de ter uma posição indolente em relação ao socialismo. O pontífice, porém, continuou buscando uma aproximação

⁹ Política externa iniciada no Pontificado de João XXIII que teve plena execução sob Paulo VI. Recebeu esse nome por estar prioritariamente direcionada aos países do Leste Europeu, seu intuito era superar as divisões ocorridas com a Guerra Fria através do diálogo, deixando de lado a postura anticomunista que caracterizou a Santa Sé sob o pontificado de Pio XII.

com as nações além da cortina de ferro. Na mediação de João XXIII na Crise dos Mísseis em Cuba, o Pontífice ganhou o respeito e simpatia de Krushchev que o parabenizou pelos seus esforços por um mundo melhor. João XXIII também recebeu a filha e o genro de Krushchev no Vaticano. Nesse encontro o Papa fez questão de reiterar a posição de neutralidade da Igreja no contexto da Guerra Fria.

Em relação a Cuba, a Santa Sé procurou manter-se aberta ao diálogo com o governo revolucionário. Apesar das grandes divergências entre Igreja local e governo, principalmente por causa do confisco dos bens da Igreja, pela nacionalização do ensino em Cuba e pela expulsão de grande parte do clero de Cuba, a Santa Sé preferiu não condenar abertamente o novo governo a fim de salvar o que restava da Igreja em Cuba. Houve grande pressão dentro do Vaticano para que João XXIII excomungasse Fidel Castro e rompesse as relações com Cuba, porém o Papa manteve-se fiel à postura adotada desde o começo de seu pontificado e não rompera as relações com Cuba. Sua decisão de não condenar o socialismo não foi aceita pela parte conservadora da Igreja que, contrária, à manutenção das relações com Cuba, em janeiro de 1962, difundiu a falsa notícia da excomunhão de Fidel Castro por parte da Santa Sé. A notícia foi, num primeiro momento, confirmada por Dino Staffa, o então secretário da Congregação para os Seminários e especialista em Direito Canônico. Logo em seguida, porém, descobriu-se que tal declaração ocorreu de forma arbitrária, sem o conhecimento e sem autorização do Papa João XXIII. Todo esse episódio fazia parte da pressão sofrida para que o Papa excomungasse Fidel. João XXIII não era indiferente às dificuldades enfrentadas pela Igreja em Cuba, mas possuía uma visão de longo prazo para a sobrevivência da Igreja cubana evitando indesejáveis rupturas.

A linha de ação adotada pela Secretaria de Estado era evitar qualquer ruptura e tentar assegurar os padres e missionários que ficaram na ilha. No momento em que a Revolução cubana eclodiu, a Secretaria de Estado era liderada pelo Cardeal Domenico Tardini, e em janeiro de 1962 passa a ser coordenada pelo Cardeal Amleto Cicognati. Isso não significa que a Santa Sé e o Papa não estavam conscientes e bem informados sobre as dificuldades que a Igreja cubana estava enfrentando¹⁰. (TORNIELLI, 2012, s/p, tradução nossa)

¹⁰ The line of action taken by the Secretary of State involved the avoidance of any rifts and the attempt to try to ensure priests and missionaries stayed on the island. At the time, the Secretariat of State was led by the Cardinal Domenico Tardini Who was its

Um ano depois da expulsão de 135 sacerdotes de Cuba, a Santa Sé escolheu Cesare Zacchi¹¹ como novo representante da Santa Sé em Cuba. A atuação de Zacchi foi decisiva para a sobrevivência da Igreja em Cuba. O enviado da Santa Sé soube conduzir a delicada situação da Igreja cubana mantendo relações cordiais com o governo, e isso trouxe ganhos para a Santa Sé que conseguiu a manutenção de suas relações e a garantia de um novo espaço para a Igreja promovendo um *modus vivendi* com o governo revolucionário. Este, por sua vez, no mesmo ano da chegada de Cesare Zacchi, enviou seu novo embaixador junto à Santa Sé. O Papa João XXIII o aceitou sem nenhuma restrição. O novo embaixador de Cuba era Luis Amado Blanco. Há uma semelhança que merece ser evidenciada, pois Santa Sé e Cuba mantiveram seus primeiros diplomatas pós-Revolução cubana por um período maior que o habitual em suas representações diplomáticas em Havana e Roma. Cesare Zacchi permaneceu em Cuba até 1975, e Luis Amado Blanco desempenhou sua função de Embaixador de Cuba junto à Santa Sé até sua morte, ocorrida em Roma em 1975. O governo de Cuba e a Santa Sé fizeram com que, durante todo o período da Guerra Fria, através da manutenção de seus enviados diplomáticos, pudessem ser construídas as bases de uma relação que se consolidou a partir do período pós-Guerra Fria.

O grande temor do Papa João XXIII era de que Cuba, acercando-se cada vez mais da cortina de ferro, agisse como os demais países socialistas e proibisse ou até mesmo extinguisse a Igreja em Cuba.

A década de 1960, portanto, foi de intenso esforço por parte da Santa Sé para reconstruir e redesenhar a Igreja cubana. Em 1963, o Papa João XXIII faleceu após um pontificado que, apesar de sua curta duração, deixara mudanças significativas não apenas no âmbito doméstico mas sobretudo em referência ao rumo empreendido em suas relações com os países comunistas.

O novo Papa, Paulo VI, seguiu o legado deixado pelo seu predecessor. Em relação a Cuba, em 1967, enviou uma mensagem visando

head when the Cuban Revolution broke out, and then by Cardinal Amleto Cicognani Who took charge in January of 1962. This does not mean that the Holy See and the Pope himself were not aware of and well informed about the difficulties the Cuban Church was facing.

¹¹ Cesare Zacchi foi ordenado sacerdote em 17.10.1937 e consagrado bispo em 12.12.1967. Após 14 anos em Cuba, foi nomeado presidente da Pontifícia Academia Eclesiástica em 1975, faleceu em Roma em 24.08.1991.

manter aberto o diálogo e buscando resolver os contenciosos ainda existentes entre a Igreja local e o governo revolucionário.

Havia dentro do seio da Igreja cubana um grande dilema entre os sacerdotes, de permanecerem ou não, no país, depois de tantos desentendimentos com o governo e da expulsão de centenas de sacerdotes que na sua maioria eram espanhóis, mas entre os quais também havia cubanos. Cesare Zacchi, representante da Santa Sé em Cuba, seguindo as diretrizes da Santa Sé, buscava manter o diálogo com os sacerdotes cubanos, pedindo-lhes paciência e perseverança. Ele enfrentou a reação dos setores mais conservadores que não aprovavam a postura da Santa Sé. As divergências continuaram ao longo de todo o mandado de Zacchi que inúmeras vezes manifestou o desejo de colocar seu cargo à disposição. Entretanto, a Santa Sé nunca aceitou sua demissão, pois Zacchi mantinha excelentes relações com o governo revolucionário.

Em março de 1975, Luis Amado Blanco, embaixador cubano e decano do corpo diplomático junto à Santa Sé, veio a falecer. Em junho do mesmo ano, a Santa Sé nomeou um novo núncio para Cuba, Dom Mário Tagliaferri¹².

Como mencionamos antes, foi a partir da década de 80 que se registrou uma mudança de postura seja por parte da Igreja local cubana seja por parte do governo revolucionário. É importante ressaltar que a diplomacia do governo cubano não tem o costume de romper relações diplomáticas, característica em comum com a diplomacia da Santa Sé. Em entrevista a Frei Betto, Fidel Castro disse que sempre observou com muito interesse a capacidade de ação política de um Papa: “(...) é preciso reconhecer que o Papa é um notável político, por sua mobilidade e por seu contato com as massas” (BETTO, 1985, p. 314). Mesmo tendo divergências com a Igreja cubana, sempre houve grande respeito entre Havana e Roma. Quando dos falecimentos dos Papas João XXIII, Paulo VI e João Paulo I, o governo de Havana decretou, em respeito ao falecimento dos pontífices, três dias de luto com todas as bandeiras do país a meio mastro.

¹² Mario Tagliaferri foi ordenado sacerdote em 05.08.1950 e nomeado núncio em 05.03.1970 quando atuou na República Centroafricana. Após Cuba, Tagliaferri foi núncio no Peru, na Espanha e França onde faleceu em 21.05.1999.

5 A CONSOLIDAÇÃO DAS RELAÇÕES ENTRE A IGREJA CATÓLICA E O GOVERNO CUBANO SOB O PONTIFICADO DE JOÃO PAULO II E BENTO XVI (1978-2012)

Em 1978, após a morte repentina de João Paulo I¹³, foi eleito o cardeal polonês Karol Wojtyla. O pontificado do novo Papa foi um dos mais longos da história da Igreja católica¹⁴, e ocorreu no contexto de mudanças internacionais importantes, como a queda do muro de Berlim em 1989, o desmoronamento do bloco soviético, com a queda da URSS, em 1991, e com a primeira visita de um Papa a um país comunista, ocorrida em Cuba em 1998.

Desde o final da década de 70, o governo revolucionário começou a mostrar interesse por uma possível visita do Papa João Paulo II a Cuba. Com efeito, em 1979, na volta da Conferência Episcopal que ocorreu em Puebla, México, o Papa precisaria fazer uma escala antes de chegar em Roma. O governo de Cuba convidou o Papa para que pousasse em seu território. Todavia, houve um pedido também de exilados cubanos em Miami para que a escala acontecesse em solo americano. João Paulo II decidiu não fazer escala em nenhum dos locais oferecidos, mas sim, nas Bahamas. A atitude de João Paulo II evidenciava a compreensão da Santa Sé acerca da delicadeza da situação: o papado não poderia desagravar nem o governo americano, aliado estratégico do de João Paulo II na luta ao socialismo do Leste europeu, nem o governo cubano que considerava a maioria dos cubanos exilados em Miami como contrarrevolucionários. Na entrevista concedida ao brasileiro Frei Betto, Fidel Castro comentou que não lhe agradou muito o Papa não ter pousado em Cuba, mas entendia o motivo de João Paulo II ter decidido fazer escala em um país com tão poucos católicos como a Bahamas (BETTO, 1983).

Depois dessa situação pontual, não houve nos anos posteriores, contatos para uma possível visita papal. No livro *Fidel e a Religião*, Fidel Castro comentou que uma possível visita do Papa a Cuba seria considerada como um ato de coragem por parte de João Paulo II, vista a reação que poderia vir dos Estados Unidos. De outro lado, Fidel considerava o Vaticano como um Estado independente e acrescentou que tal visita deveria

¹³ João Paulo I morreu apenas 33 dias após sua eleição como sucessor de Paulo VI.

¹⁴ O pontificado mais longo foi o de Pio XII que teve 32 anos de duração. O segundo mais longo foi o de João Paulo II, de 1978 a 2005.

acontecer em condições mais propícias tanto para a Igreja quanto para Cuba. A ida de um Papa a Cuba seria benéfica não somente para Santa Sé e Cuba mas também para todos os países do terceiro mundo, uma vez que poderiam discutir e expor ideias para o combate dos males desses países (CASTRO, 1983).

Com efeito, o pontificado de João Paulo II foi caracterizado, principalmente até 1991, pela luta acirrada contra o comunismo. O grande objetivo do papa polonês era derrubar o bloco soviético. Para alcançar este objetivo, o Papa João Paulo II alinhou-se aos Estados Unidos na figura de Ronald Reagan que, por sua vez, pediu ajuda ao Papa para combater a difusão do comunismo na América Central (CARLETTI, 2012). Contudo, a postura adotada pelo Papa em relação a Cuba foi diferente. O Papa não poderia correr o risco de se indispor com o único Estado que se convertera em socialista e que, em nenhum momento, rompera relações diplomáticas com a Santa Sé. O modo como se davam as relações entre Santa Sé e Cuba mostrava uma realidade de certa forma excepcional dentro do comportamento dos países comunistas em relação à Igreja, como a postura aberta de Fidel Castro em relação à religião.

Em 1989, no discurso de credenciamento do novo embaixador cubano Fermín Rodríguez Paz, João Paulo II mais uma vez mostrou que a postura da Santa Sé fundava-se na escolha do diálogo com o governo cubano sem qualquer tipo de condenação. O Papa explicou que a Igreja não estava ligada a nenhum tipo específico de civilização e nem a um sistema político e que isso lhe possibilitava construir vínculos fortes com qualquer tipo de país. No mesmo discurso, o Papa também citou sua preocupação com a dívida externa dos países em desenvolvimento, mostrando, assim, certa sintonia com o pensamento de Fidel Castro, que disse sempre estar disposto a discutir esse assunto com a Igreja. João Paulo II deixou claro que a Igreja cubana sempre ia estar à disposição do governo revolucionário para ajudar na promoção do bem-estar e desenvolvimento de Cuba (JOÃO PAULO II, 1989).

A queda do muro de Berlim e a extinção da União Soviética marcaram o fim da Guerra Fria e do sistema bipolar. Nesse cenário de incertezas, e de reformulação da conjuntura política mundial, João Paulo II enviou a Cuba Roger Etchegaray, então presidente do Pontifício Conselho para Justiça e Paz. Etchegaray encontrou-se secretamente com Fidel Castro com a missão de fortalecer as relações diplomáticas com a ilha. Nessa reunião, Castro e Etchegaray discutiram o papel da Igreja na

ajuda aos mais necessitados. Fidel Castro reiterou o convite para que João Paulo II visitasse Cuba.

Com o desaparecimento do inimigo comum, a aliança entre Santa Sé e Estados Unidos veio a se enfraquecer. João Paulo II, após o fim do socialismo no Leste europeu, passou a criticar o neoliberalismo e o “capitalismo selvagem” praticado pelos países ocidentais. Nesse novo estilo diplomático, a Santa Sé, deixando de lado as alianças tradicionais, buscou recuperar outros espaços. Cuba estava entre eles, e Fidel Castro soube usar essa nova postura da Santa Sé a seu favor. O fim da União Soviética trouxera graves problemas para a economia cubana dependente do mercado da União Soviética. Contudo, a crise do governo cubano não era apenas econômica mas também tocava o âmbito político, da legitimidade. O governo revolucionário percebeu que precisava promover profundas mudanças para sobreviver em um sistema internacional em que preponderava a hegemonia estadunidense. O governo americano acreditava que Cuba estava com os dias contados. Então decidiu reforçar o estrangulamento econômico do bloqueio com a Lei Torriceli, de 1992 e, posteriormente, com o *Cuban Liberty Act* mais conhecido como Lei Helms-Burton de 1996. Essas leis ampliavam a proibição a empresas dos Estados Unidos de negociarem com Cuba e davam poder ao presidente estadunidense de punir com sanções econômicas qualquer país que promovesse algum tipo de ajuda a Cuba. Foi neste período que a Santa Sé e governo revolucionário promoveram um estreitamento de suas relações, mesmo partindo de objetivos distintos. A Santa Sé objetivava participar ativamente de uma possível transição de sistema que poderia afetar o governo em Cuba. A ajuda oferecida ao governo cubano poderia lhe garantir lugar de destaque na nova sociedade cubana. Por outro lado, o governo de Cuba remodelava sua política externa na busca de novos parceiros comerciais. A diplomacia cubana estava pautada em demonstrar a legitimidade de seu governo perante a sociedade internacional. Nesse quesito, Cuba considerava a Santa Sé como um sujeito internacional relevante e influente que poderia ajudar o governo cubano a melhorar sua imagem perante as demais nações. A Santa Sé passou, portanto, a apoiar o governo cubano com a condição de que fosse garantida maior liberdade religiosa.

Neste contexto de reaproximação, em 1994, depois de chegar da cúpula ibero-americana que acontecera em Cartága, Colômbia, Fidel Castro anunciou aos membros do Partido Comunista sua intenção de ir ao Vaticano para fazer uma visita a Ilha. O encontro de Fidel com João Pau-

lo II ocorreu em Roma, dois anos depois, por ocasião da participação do Fidel Castro na Cúpula da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO).

A visita de Fidel ao Papa foi considerada a mais importante do Vaticano desde o encontro de João Paulo II com o último líder da União Soviética, Mikhail Gorbachev, em 1989. João Paulo II e Fidel Castro estiveram em uma reunião fechada na biblioteca papal em torno de 35 minutos. Nessa audiência não foi permitida a presença de repórteres como normalmente acontece. O pontífice e o líder cubano discutiram temas como liberdade religiosa, a situação de Cuba e dos demais países do terceiro mundo. O resultado mais importante da visita foi a aceitação do Papa do convite de Fidel para visitar Cuba. Em seguida, Fidel visitou diversas áreas do Vaticano e teve um encontro com Angelo Sodano, então Secretário de Estado do Vaticano, e com outros cardeais. Tanto o Vaticano quanto o governo de Cuba alegaram que não foram impostas condições para a visita do Papa¹⁵.

Em dezembro de 1997, Fidel Castro anunciou ao Parlamento cubano que a visita do Papa se realizaria do dia 21 a 25.01.1998. Entretanto, o que causou grande surpresa a todos foi o anúncio de Castro de que a celebração de Natal seria reestabelecida depois de 28 anos de suspensão. O reestabelecimento das comemorações natalinas tinha sido um pedido de João Paulo II.

Fidel Castro passou a divulgar a visita do Papa como um grande acontecimento para o país. Em seu longo pronunciamento televisivo, o líder cubano descreveu o Papa como um grande companheiro de Cuba e uma das “maiores dores de cabeça do imperialismo”, por considerar o Papa como crítico ferrenho do neoliberalismo. Ele também descontruiu a imagem de que João Paulo II teria sido um dos grandes responsáveis pela queda do socialismo no Leste europeu. Ao final de seu discurso, Fidel disse que quem pensasse que o Papa liquidaria com a Revolução Cubana, realmente não conhecia seu pensamento. Castro então convidou todos os membros da sociedade para participarem das missas que o Papa realizaria em Cuba. Depois dessa transmissão, Castro conseguiu transformar João Paulo II em um ícone para o povo cubano¹⁶.

¹⁵ Los Angeles Times. Pope meets with Castro, Agrees to a Cuba Visit. Disponível em: <http://articles.latimes.com/1996-11-20/news/mn-995_1_fidel-castro>. Acesso em: 10 nov. 2014.

¹⁶ GONZÁLES, Ángel Tomás. El Papa de Fidel y el Papa de Raúl Castro. Disponível em: <<http://www.elmundo.es/america/2012/03/23/cuba/1332533984.html>>. Acesso em: 10 nov. 2014.

Assim, o dia 21.01.1998, João Paulo II iniciou sua visita a Cuba, único país latino-americano que não havia ainda visitado. O Papa foi recepcionado por Fidel Castro e demais autoridades do governo e da Igreja no aeroporto internacional José Martí. Nesse mesmo local, João Paulo II e Fidel Castro discursaram na cerimônia de boas-vindas ao Papa. Em seu discurso, João Paulo II agradeceu ao presidente Fidel Castro pela oportunidade de visitar Cuba e disse ter esperado ansiosamente por esse momento. O Papa também lembrou as dificuldades enfrentadas pela Igreja em Cuba e agradeceu ao povo cubano por se manter fiel à Igreja de Roma. João Paulo II fez votos para que houvesse uma maior liberdade em Cuba, mas o auge do seu discurso foi com a frase: "Que Cuba, com todas suas magníficas possibilidades, se abra ao mundo e o mundo se abra a Cuba". (JOÃO PAULO, 1998)

Em contrapartida, Fidel Castro, em seu discurso, pontuou as raízes dos problemas da América Latina, do bloqueio econômico e dos pontos convergentes entre Cuba e Santa Sé.

Hoje, Santidad, novamente se tenta o genocídio, pretendendo render por fome, doenças e total asfixia econômica um povo que se nega a se submeter aos mandos e ao império da mais poderosa potência econômica, política e militar da história (...) Santidad, pensamos igual a você em questões muito importantes do mundo atual, e isso nos satisfaz grandemente, em outras, nossas opiniões diferem, mas temos grande respeito pela forte convicção com que você defende suas ideias¹⁷. (CASTRO, 1998. Tradução nossa)

Ao discursar para o Papa, Fidel Castro não pretendia falar somente para o Pontífice mas também para o mundo, um discurso que a comunidade internacional acompanhou com grande atenção. Um momento propício de mostrar ao mundo que seu governo continuava legítimo e que a Revolução não acabara.

¹⁷ "Hoy, Santidad, de nuevo se intenta el genocidio, pretendiendo rendir por hambre, enfermedad y asfixia económica total a un pueblo que se nega a someterse a los dictados y al imperio de la más poderosa potencia económica, política y militar de la historia (...) Santidad, pensamos igual que usted en muchas importantes cuestiones del mundo de hoy y ello nos satisface grandemente, en otras, nuestras opiniones difieren, pero rendimos culto respetuoso a la convicción profunda con que usted defiende sus ideas".

Em seu discurso de despedida João Paulo II mais uma vez defendeu uma maior abertura de Cuba e criticou o bloqueio econômico imposto pelos Estados Unidos.

Nos nossos dias nenhuma Nação pode viver sozinha. Por isso, o povo cubano não deve ver-se privado dos vínculos com os outros povos, que são necessários para o progresso econômico, social e cultural, sobretudo quando o isolamento forçado repercute de maneira indiscriminada sobre a população, fazendo aumentar as dificuldades dos mais débeis, em aspectos fundamentais, como alimentação, saúde e a educação. (...) Desta maneira se contribuirá para superar a angústia causada pela pobreza material e moral, cujas causas podem ser, entre outras, as injustas desigualdades, as limitações das liberdades fundamentais, a despersonalização e o desencorajamento nos indivíduos, e as medidas econômicas restritivas impostas de fora do país, injustas e eticamente inaceitáveis. (JOÃO PAULO II, 1998)

A visita do Papa foi considerada um sucesso tanto pela Santa Sé quanto por Cuba. Através da visita papal, Fidel Castro conseguiu uma grande oportunidade para desmentir boatos de que a Revolução não suportaria a crise instaurada com o fim da Guerra Fria. Tanto Cuba como a Igreja Católica lograram grandes vantagens com a visita de João Paulo II. A Igreja pôde estender sua rede de atuação no país com a criação de mais seminários e dioceses. Já Cuba conseguiu mudar, pelo menos em parte, sua imagem perante o sistema internacional. Isso lhe facilitou o acesso a empréstimos e atração de investimentos.

Logo após a visita do Papa, nos últimos dois anos da década de 90, Santa Sé e Cuba continuaram trabalhando no fortalecimento das relações.

A partir da década de 2000, novos acontecimentos em Cuba ditaram os caminhos tomados nas relações com a Santa Sé. Cuba foi acusada pela comunidade internacional de desrespeito aos direitos humanos. Houve intensos confrontos na ilha caribenha entre governo e opositores do governo. A diplomacia pontifícia esteve em constante contato com o governo cubano para interceder pelos presos políticos tendo em vista sua libertação. A Santa Sé orientou a Igreja cubana a ponderar suas críticas ao governo a fim de não pôr em risco a melhora das relações com o Estado. Nessa nova fase, a Santa Sé passou, de certa forma, a ser interlocutora de Cuba em muitos casos no cenário internacional, e a Igreja cubana passou

a intermediar os diálogos entre cubanos e governo. O bom nível das relações entre Vaticano e Havana levou a Igreja a gozar de grande prestígio perante o governo cubano. Não obstante, é importante salientar que essa posição, adotada pela Santa Sé e pela Igreja cubana, foi alvo de grandes críticas principalmente por parte de opositores a Cuba – na sua maioria constituídos de cubanos que fugiram da ilha em 1959 e se instalaram em Miami – que acusaram o Vaticano de fechar os olhos para os erros do governo cubano¹⁸. Apesar das críticas e de acusações contra o governo de Cuba, a Santa Sé reiterou seu apoio. O então Secretário de Estado do Vaticano, Cardeal Angelo Sodano, declarou que João Paulo II mantinha sua confiança em Fidel Castro e acreditava que o presidente cubano implementaria as reformas necessárias no país. A Santa Sé declarou estar em total desacordo com as condenações impostas por Cuba e que buscaria defender os direitos desses presos. Em sua declaração¹⁹ o Secretário de Estado do Vaticano disse ainda que João Paulo II não se arrependera da confiança que havia depositado em Fidel Castro. Essa posição da Santa Sé surpreendeu muitos Estados que esperavam uma crítica mais dura do Papa.

No ano de 2005, mais precisamente em janeiro, João Paulo II faz seu último discurso direcionado a Cuba, por ocasião do recebimento de credenciais do novo embaixador cubano, Raul Roa Kouri. O Papa elogiou os esforços e conquistas de Cuba na área de educação e saúde. João Paulo II também elogiou Cuba por seu espírito solidário, estando sempre disposta a enviar pessoas e ajudas materiais aos mais necessitados.

Nesse mesmo ano, já num estado de saúde extremamente debilitado, João Paulo II morreu no dia 2 de abril. Cuba foi um dos primeiros países a enviar seus pêsames pelo falecimento do Papa. O chanceler cubano Felipe Pérez Roque falou de João Paulo II como um grande amigo de Cuba e lembrou a grande luta do Papa contra o neoliberalismo e sua posição contrária ao bloqueio estadunidense.

¹⁸ El Confidencial. El Papa “abandonó a su rebaño” en Cuba “y prefirió reunirse con los lobos. Disponível em: <<http://www.elconfidencial.com/mundo/2012/03/31/el-papa-abandono-a-su-rebanho-en-cuba-y-prefirio-reunirse-con-los-lobos-95356>>. Acesso em: 30 nov. 2014.

¹⁹ Emol Mundo. Papa afirma que confía en Fidel Castro para la democratización de Cuba. Disponível em: <<http://www.emol.com/noticias/internacional/2003/04/30/111221/papa-afirma-que-confia-en-fidel-castro-para-la-democratizacion-de-cuba.html>>. Acesso em: 30 nov. 2014.

Fidel Castro não demorou a se manifestar ao enviar uma mensagem ao Camerlengo Cardeal Eduardo Martínez Somalo onde expressou o pesar pela morte do Papa e lembrou o grande trabalho de João Paulo II a favor dos pobres. Cuba decretou luto oficial de três dias. Todas as festividades e atividades de ensino foram suspensas. Essa atitude por parte do governo cubano demonstrou as boas relações e grande respeito em relação à Santa Sé. Fidel Castro também participou de uma missa na Catedral de Havana celebrada pelo Cardeal Jaime Ortega e pelo Núncio em Cuba Luigi Bonazzi em lembrança a João Paulo II. Durante a celebração, o Cardeal Ortega fez um agradecimento especial a Fidel Castro por acolher grande parte das ideias de João Paulo II. No livro de condolências Fidel Castro referiu-se a João Paulo como um “amigo inesquecível” e acrescentou que sua partida causava grande dor. Uma delegação de altos funcionários cubanos foi enviada ao Vaticano para o funeral do Papa. Nessa delegação estava também o presidente da Assembleia Nacional e a chefe do escritório de assuntos religiosos do comitê central do Partido Comunista de Cuba.

No mesmo ano em que terminava o pontificado de João Paulo II e iniciava o governo de Bento XVI, celebravam-se também os 70 anos das relações entre a Santa Sé e Cuba. A eleição do cardeal Joseph Ratzinger cuja fama era de homem de ferro e guardião da fé, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé (herdeira da temida Inquisição), causou certa apreensão por parte dos fiéis da Igreja católica, pois não se conhecia qual método de governo o novo Papa iria adotar e se a Igreja correria o risco de se fechar. Mas a realidade se mostrou diferente. Bento XVI surpreendeu com sua capacidade de diálogo. No caso específico de Cuba o novo Papa decidiu manter a política do seu antecessor. O diálogo continuou e novamente um Papa visitou a ilha de Cuba em 2012.

Nesta ocasião, porém, não mais Fidel liderava o governo, mas seu irmão Raúl Castro que sucedeu a Fidel em 2006 quando por razões de saúde, este licenciou-se do cargo de comandante. Em 2008, Raúl Castro assumiu plenos poderes como novo presidente de Cuba.

No dia 13.02.2008, o Ministro de Relações Exteriores de Cuba, Felipe Pérez Roque concedeu uma coletiva de imprensa para anunciar que o Cardeal Tarcísio Bertone, Secretário de Estado do Vaticano, faria uma visita a Cuba entre os dias 20 a 26 de fevereiro. O ministro cubano afirmou que a visita de Bertone respondia a um convite das autoridades cubanas e da Igreja de Cuba, reflexo das boas relações que Cuba mantinha com a Santa Sé. Felipe Pérez Roque também acrescentou que essa

visita se realizaria em um momento importante por causa do endurecimento do bloqueio estadunidense a Cuba.

Durante os dias de sua visita a Cuba, Bertone participou da posse oficial de Raúl Castro sendo recebido pelo novo presidente dois dias depois. Bertone assegurou às autoridades cubanas que a Santa Sé se opunha oficialmente ao bloqueio estadunidense e que mantinha constantemente contatos com o governo de Washington para que se acabasse com tal medida.

O encontro de Bertone com Raúl Castro foi amplamente divulgado pela imprensa cubana. Durante a visita do Secretário de Estado, ficou acertada a libertação de mais presos políticos. Além disso, o Arcebispo de Havana, Dom Jaime Ortega, entregou ao Secretário de Estado um pedido formal para que Bento XVI realizasse uma visita a Cuba.

No dia 12 de dezembro de 2011, Bento XVI anunciou oficialmente que visitaria Cuba em 2012. Uma semana depois do anúncio do Papa, Raúl Castro recebia em seu gabinete Alberto Gasbarri, responsável pela organização das viagens internacionais do Papa. Nesse encontro foram acertados todos os detalhes e a data da viagem. Raúl Castro anunciou de forma oficial a viagem de Bento XVI a Cuba no dia 23 de dezembro em seu discurso na Assembleia Nacional. Durante a visita do Papa, o governo cubano decretou feriado de 26 a 28 de março. Com a visita de Bento XVI, o governo decretou feriado também o dia de Sexta Feira Santa.

Contudo, uma vez confirmada a visita de Bento XVI, vários setores da oposição ao governo cubano começaram a se articular para conseguirem que o Papa intercedesse a favor do movimento. Um grupo de opositores recolheu 750 assinaturas e enviou uma carta a Bento XVI pedindo que ele reconsiderasse sua viagem a Cuba, pois sua presença legitimaria as "atrocidades" cometidas pelo governo cubano. Por sua vez, as Damas de Branco²⁰ enviaram uma carta a Bento XVI através da nunciatura em Cuba, relatando os abusos do governo revolucionário. Já no mês de março, faltando poucos dias para a chegada de Bento XVI, um grupo de 13 opositores ocupou a Igreja de Nossa Senhora da Caridade em Havana avisando que não desocupariam o local até conseguirem falar com o Papa. Os opositores permaneceram na Igreja durante três dias. Depois disso as autoridades eclesiás pediram a ajuda da polícia para a retirada dos manifestantes.

²⁰ Movimento organizado pelas esposas, mães e filhas dos opositores presos pelo governo de Cuba.

A viagem de Bento XVI havia sido motivada pelos 400 anos do descobrimento da imagem de Nossa Senhora da Caridade do Cobre. Entretanto, durante a viagem, as respostas dadas pelo pontífice aos jornalistas mostraram que a visita de um Papa, chefe de uma instituição religiosa milenar como é a Santa Sé, nunca deixa de ter conotações políticas. Bento XVI declarou que sua visita a Cuba iria se realizar na esteira do caminho de colaboração iniciado pelo seu predecessor. Isto ficou evidente quando ele fez questão de sublinhar que a ideologia marxista já não correspondia à realidade atual e que se fazia necessário buscar novos modelos. A Igreja estava pronta em ajudar e colaborar com o governo cubano neste objetivo.

Hoje é evidente que a ideologia marxista, tal como era concebida, já não corresponde à realidade: deste modo já não se pode responder e construir uma sociedade; devem ser encontrados novos modelos, com paciência e de forma construtiva. Neste processo, que exige paciência mas também decisão, queremos ajudar em espírito de diálogo, para evitar traumas e ajudar no caminho rumo a uma sociedade fraterna e justa como a desejamos para todo o mundo e pretendemos colaborar neste sentido. Sem dúvida, a Igreja está sempre da parte da liberdade: liberdade da consciência, liberdade da religião. (BENTO XVI, 2012)

Bento XVI colocou como objetivo de sua visita também "reanimar os cubanos na fé"²¹. De fato, não obstante o crescimento da Igreja católica, a porcentagem de católicos praticantes em Cuba ainda era muito baixa, sobretudo pela difusão das religiões afro-cubanas.

Assim, no dia 26 de março de 2012, o Papa, vindo do México pousou em Santiago de Cuba para uma visita de três dias. Entre as autoridades que o receberam estavam o presidente de Cuba, Raúl Castro e o Cardeal Jaime Ortega. No discurso de boas-vindas, Raúl Castro lembrou que, após 14 anos da visita de João Paulo II, o embargo econômico imposto pelos Estados Unidos ainda constrangia a economia e a vida do povo cubano. Mesmo assim, Cuba não deixara ao longo destes anos de socorrer os países mais necessitados tanto no âmbito da educação como no da saúde. O presidente cubano não fez nenhum comentário em relação ao que Bento XVI afirmara sobre a morte da ideologia marxista. Ao contrário, sublinhou que o povo cubano estava pronto a escutar as palavras do Papa.

²¹ Estadão. *Internacional América Latina*. Disponível em: <<http://internacional.estadao.com.br/noticias/america-latina,cardeal-diz-que-papa-bento-xvi-quer-reviver-a-fa-em-cuba,848328>

Na cerimônia de abertura Bento XVI lembrou a importância da visita de João Paulo II como um marco de consolidação das relações de Cuba com a Santa Sé. Não deixou, porém, de mencionar que ainda havia aspectos a serem melhorados.

Um dos frutos importantes daquela visita foi a inauguração duma nova etapa nas relações entre a Igreja e o Estado cubano caracterizada por um espírito de maior colaboração e confiança, embora permaneçam ainda muitos aspectos em que se pode e deve avançar, especialmente no que diz respeito à contribuição imprescindível que a religião é chamada a prestar no âmbito público da sociedade. (BENTO XVI, 2012)

Além de se encontrar com o Presidente Raúl Castro com o qual foram discutidos temas de interesse comum, Bento XVI e Fidel Castro reuniram-se na Nunciatura em Havana. Castro disse a Bento XVI que acompanhava todos os acontecimentos de sua visita pela televisão e que estava interessado nos assuntos da Igreja. Em contrapartida, o Papa explicou a Fidel o porquê de suas viagens mundo a fora. Esse encontro foi muito criticado por opositores do governo que não tiveram seu pedido atendido pelo Papa para um encontro. Guillermo Fariñas, um opositor cubano que ganhou fama por sua greve de fome ao ficar à beira da morte, disse que Bento XVI preferiu abandonar seu rebanho e reunir-se com os lobos.

Em seu discurso de despedida, Bento XVI voltou a criticar o bloqueio econômico imposto pelos Estados Unidos.

Que ninguém se veja impedido de tomar parte nesta tarefa apaixonante pela limitação das suas liberdades fundamentais, nem eximido dela por negligência ou carência de recursos materiais; situação esta, que fica agravada quando medidas econômicas restritivas impostas de fora ao País pesam negativamente sobre a população. (BENTO XVI, 2012)

Raúl Castro, por sua vez, agradeceu ao Pontífice pela visita reiterando a importância dos valores espirituais para a construção da dignidade humana. Desde que assumiu a presidência de Cuba, Raúl Castro tem contrariado setores conservadores do PCC com sua política de maior aproximação com a Igreja católica. Após a visita de Bento XVI, o governo cubano libertou quase três mil presos políticos.

6

CONCLUSÕES

A pesquisa apresentada neste capítulo visou responder a algumas questões relativas à afirmada excepcionalidade das relações entre Cuba e a Santa Sé. Procuramos verificar a hipótese de que, apesar das grandes divergências entre Estado e Igreja local, tanto o Governo Revolucionário de Cuba quanto a Santa Sé percebiam a importância da manutenção das relações diplomáticas e trabalharam para que tais relações beneficiassem tanto a inserção internacional de Cuba quanto o aumento da influência da Santa Sé junto aos países comunistas.

Apesar dos contenciosos ocorridos na primeira década de 60 entre a Igreja local cubana – aliada às classes burguesas – e o governo revolucionário, não houve ruptura das relações diplomáticas com a Santa Sé como ocorreu em outros países comunistas.

Verificamos que os dois países conseguiram evitar a ruptura das relações diplomáticas devido a um conjunto de fatores que se desenvolveram a partir da década de 60.

O primeiro fator pode ser identificado na coincidência cronológica entre a Revolução Cubana e a eleição de João XXIII, um Papa “revolucionário” que se recusou a levar para frente a condenação do comunismo, posição tradicional da Santa Sé desde o surgimento da ideologia marxista. Graças à política conciliatória de João XXIII em relação aos países comunistas, conhecida como *Ostpolitik*, pôde-se evitar uma ruptura entre os dois países, desejada por muitos inimigos tanto de Cuba quanto da Santa Sé.

O segundo fator relaciona-se com os objetivos comuns da Santa Sé e de Cuba após a Guerra Fria. Foi neste período que a Santa Sé e governo revolucionário promoveram um estreitamento de suas relações, mesmo partindo de objetivos distintos. A Santa Sé objetivava participar ativamente de uma possível transição de sistema que poderia afetar o governo em Cuba. A ajuda oferecida ao governo cubano poderia garantir lugar de destaque para a Igreja na nova sociedade cubana. Por outro lado, o governo de Cuba remodelava sua política externa na busca de novos parceiros comerciais e políticos. A diplomacia cubana estava pautada em buscar a legitimidade de seu governo perante a sociedade internacional.

Nesse quesito, Cuba considerava a Santa Sé como um sujeito internacional relevante e influente que poderia ajudar o governo cubano a melhorar sua imagem perante as demais nações. A Santa Sé passou, portanto, a apoiar o governo cubano com a condição de que fosse garantida

maior liberdade religiosa. A visita de João Paulo II, em 1998, foi estabelecida como um marco na consolidação das relações diplomáticas entre Cuba e Santa Sé. O papa polonês que na primeira parte de seu pontificado lutou para a derrubada do bloco soviético decepcionara-se. A aparente morte da ideologia marxista ao invés de permitir a edificação de uma nova hegemonia mundial sob a liderança da Santa Sé, baseada nos valores cristãos, marcou a vitória de um capitalismo selvagem e mostrou o declínio da influência da Santa Sé. A segunda parte do pontificado de João Paulo II foi marcada, como vimos pela aproximação da Santa Sé aos países mais debilitados pelo sistema neoliberal, alma da globalização.

Contudo, acreditamos que um dos fatores mais determinantes foi a postura adotada por Fidel Castro em relação à religião. Foi constatado que o Movimento da Teologia da Libertação atraiu a simpatia de Fidel e ajudou-o a considerar a religião como um elemento que poderia ajudar a combater a desigualdade social. Na entrevista-livro de Frei Betto, Fidel declarou “acreditar que o cristianismo tinha muito mais semelhanças com o socialismo que com o capitalismo” (BETTO, 1985, p. 14). A abertura de Fidel Castro em relação à Santa Sé foi de certa forma facilitada pela política de conciliação adotada pela Santa Sé sob o pontificado de João XXIII e Paulo VI, e motivada também pela necessidade de ajuda externa num ambiente hostil como o que foi construído pelos Estados Unidos ao redor de Cuba, o que levou Fidel Castro a buscar o apoio da Santa Sé. Com efeito, Cuba não precisava apenas de ajuda econômica mas também de reconhecimento da legitimidade de seu governo, e a Santa Sé respondeu a esses apelos.

Enfim, podemos concluir que tanto a Santa Sé quanto Cuba obtiveram benefícios relevantes com a manutenção de suas relações diplomáticas, o que justifica e explica a presença de Cuba, único país comunista, na lista dos parceiros diplomáticos da Santa Sé.

Atualmente, com o pontificado do Papa Francisco, eleito após a renúncia de Bento XVI em 2013, pode-se afirmar que existem condições ainda mais favoráveis para que tais relações se consolidem ulteriormente. A recente atuação da Santa Sé na mediação entre Cuba e Estados Unidos para o estreitamento das relações diplomáticas interrompidas em 1961 foi reconhecida e agradecida pelo líder cubano Raúl Castro²². Certamente, a

²² Papa Francisco foi crucial na mediação entre EUA e Cuba. El País. 17 dic. 2014. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/17/internacional/1418837510_239458.html>. Acesso em: 20 jan. 2015.

Santa Sé poderá ser uma aliada privilegiada de Cuba para alcançar seu objetivo maior, o fim do embargo econômico e o início de uma nova fase para a ilha caribenha.

7 REFERÊNCIAS

- ALONSO, Aurelio. *A Igreja católica, a política e a sociedade*. In: Estudos Avançados 25 (72), 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v25n72/a10v25n72.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2014.
- Fe Católica y Revolución en Cuba: Contradicciones y entendimiento. p. 93-109. 1990.
- ARREOLA, Gerardo. *El Vaticano ha pedido a EU el cese del bloqueo a Cuba*. Havana, 2008. Disponível em: <<http://www.jornada.unam.mx/2008/02/27/index.php?section=mundo&article=028n1mun>>. Acesso em: 15 set. 2014.
- AYERBE, Luis Fernando. *A Revolução Cubana*. São Paulo: Unesp, 2004. II. – (Coleção Revoluções do século XX)
- BAÉZ, Luis. Fidel em Roma emocionado con el Papa. In: **CubaDebate**, Havana, abr. 2005. Disponível em: <<http://www.cubadebate.cu/opinion/2005/04/09/fidel-en-roma-emocionado-con-el-papa/#I0v1a1ezKLF>>. Acesso em: 14 abr. 2014.
- BARBATO, Mariano. *Papal Diplomacy: The Holy See in World Politics*. University of Passau, 2012. Disponível em: <<http://ecpr.eu/filestore/paperproposal/fed2e6bd-d8de-46de-870b-37ac349fa06b.pdf>>. Acesso em: 30 nov. 2014.
- BENTO XVI. Entrevista concedida pelo papa Bento XVI aos jornalistas durante a viagem para México e Cuba. 23.03.2012. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20120323_incontro-giornalisti.html. Acesso em: 02 set. 2014.
- Cerimônia de Boas-Vindas. Santiago de Cuba. Aeroporto Internacional Antonio Maceo. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20120326_benvenuto-cuba.html>. Acesso em: 02 set. 2014.
- Cerimônia de Despedida. Havana. Aeroporto Internacional José martí. 28.03.2012. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20120328_congedo-cuba.html>. Acesso em: 10 ago. 2014.
- BETTO, Frei. *Fidel e a Religião*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- CARLETTI, Anna. *O Internacionalismo Vaticano e a nova ordem mundial*. A diplomacia pontifícia da Guerra Fria aos nossos dias. Brasília: FUNAG, 2012.
- CASTRO, Fidel. *Discurso de Bienvenida a su Santidad Juan Pablo II*. Disponível em: <<http://www.cuba.cu/gobierno/disursos/1998/esp/f210198e.html>>. Acesso em: 12 de Nov. 2014.
- CRESPO, Ramón, Torreira. Breve acercamiento histórico a la Iglesia Católica en Cuba: conquista, colonización y pseudorrepublca. In: *Religiosidad popular*.

México – Cuba. México, Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza y Valdés. S. A. de C. V., 2004, p. 187-234). Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales06/fscommand/52T13.pdf>>. Acesso: 03 jan. 2015.

_____. *El impacto en la Iglesia Católica de la primera oleada migratoria cubana*. 2005. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales06/fscommand/50T13.pdf>>. Acesso em: 01 out. 2014.

Documento Final de las Comunidades de Reflexión Eclesial Cubana en la Diáspora (CRECED). Miami, CRECED, 1993.

DARLING, Juanita. *Cuba, Vatican have faith in improving Relations*. Los Angeles-Times, Havana, 1996. Disponível em: <http://articles.latimes.com/1996-12-01/news/mn-4766_1_church-state-relations>. Acesso em: 20 out. 2014.

EL PAÍS. *Raúl Castro recibe al secretario de Estado del Vaticano en su primer acto como presidente*. Madrid, 2008. Disponível em: <http://international.elpais.com/internacional/2008/02/27/actualidad/1204066803_850215.html>. Acesso em: 10 set. 2014.

EL UNIVERSO. *Fidel Castro desea invitar al Papa a Cuba, reveló el Cardenal Bertone*. Roma, 2005. Disponível em: <<http://www.eluniverso.com/2005/12/20/0001/14/F0173E6DD03C491DA78D02210CCA4E0B.html>>. Acesso em: 15 out. 2014.

FERNÁNDEZ, Alexis Pestano. *Iglesia Católica y Revolución cubana*. In: *Espacio Laical*. Havana, 2007. Disponível em: <<http://www.espaciolaical.org/contens/10/5559.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2014.

FLATELY, Tighe p. *The Convenient Alliance: President Reagan and Pope John Paul II, Cold Warriors*. Senior Honors Projects. University of Rhode Island, 2007.

GIRARDI, G. *Cuba después del derrumbe del comunismo. ¿Residuo del pasado o germen de un futuro nuevo?* Madrid: Editorial Nueva Utopía, 1994.

JOÃO XXIII. *Radiomensaje de su santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council_sp.html>. Acesso em: 15 de Out. 2014.

JOÃO PAULO II. *Discorso ai vescovi di Cuba in visita "ad limina apostolorum"*. 30 giugno 1983. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/june/documents/hf_jp-ii_spe_19830630_cuba-ad-limi-na.html>. Acesso em: 10 ago 2014.

_____. *Discorso a S.E. Il Signor Fermín Rodríguez Paz, nuovo Ambasciatore di Cuba presso la Santa Sede*. 3 marzo 1989. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/march/documents/hf_jp-ii_spe_19890303_ambasciatore-cuba.html>. Acesso em: 10 ago. 2014.

_____. *Discurso na Cerimônia de chegada, no aeroporto de Havana*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/january/documents/hf_jp-ii_spe_19980121_lahavana-arrival_po.html>. Acesso em: 12 nov. 2014.

_____. *Discurso na cerimônia de despedida, no aeroporto de Havana*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1998/january/documents/hf_jp-ii_spe_19980125_lahavana-departure_po.html>. Acesso em: 19 nov. 2014.

GAGLIARDUCCI, Andrea. *After the Castro's Interview with the Pope, What Will be the future of Cuba?* Monday Vatican, 2012. Disponível em: <<http://www.mondayvatican.com/holy-see/after-the-castros-interview-with-the-pope-what-will-be-the-future-of-cuba>>. Acesso em: 14 nov. 2014.

GAGLIARDI, Angelo. *Cuba-Santa Sede: Relaciones sin rupturas*. In: *Revista Vitral*, Cuba, 2001. Disponível em: <<http://www.vitral.org/vitral/vitral45/eccles.htm>>. Acesso em: 02 dez. 2014.

GARCÍA, Delia Contreras. *Iglesia Católica y Estado en la República de Cuba: Pasado y Presente de sus Relaciones*. In: *América Latina Hoy*, Salamanca, p. 177-195, 2013.

GODOY, Percy Francisco Alvarado. *La Iglesia en el punto de mira a ataques anticubanos*. In: *América Latina en movimiento*, 2012. Disponível em: <<http://alainet.org/active/53509&lang=es>>. Acesso em: 10 set. 2014.

GONZALEZ, Servando. *Why does the Vatican Love Castro?* 2012. Disponível em: <http://www.intelinet.org/sg_site/articles/sg_vatican_castro.html>. Acesso em: 10 nov. 2014.

GONZÁLEZ, Ángel Tomás. *El Papa de Fidel y el Papa de Raúl Castro*. El Mundo, Havana, 2012. Disponível em: <<http://www.elmundo.es/america/2012/03/23/cuba/1332533984.html>>. Acesso em: 30 nov. 2014.

KENASTON, Connor. *Reds, Rosaries, and Revolutionary Governments. Church-State Relations in Cuba and Nicaragua in the aftermath of Revolution*. In: *The Yale Historical Review*, 2013. Disponível em: <<http://www.yale.edu/yalehistoricalreview/Spring%202013/YHR%20Spring%202013%20Web.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2014.

LA VOZ de la Iglesia en Cuba. *100 documentos episcopales*. México: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995.

MATLARY, Janne Haland. *The Just Peace: The Public and Classical Diplomacy of the Holy See*. Cambridge Review of International Affairs. Cambridge, 2001.

MCNICHOL, Hugh. *Cuba, The Catholic Church, and the Gospel*. Havana, 2008. Disponível em: <http://www.pewsitter.com/view_news_id_6508.php>. Acesso em: 01 nov. 2014.

PEDRAZA, Silvia. *The impact of Pope John Paul II's visit to Cuba*. In: *Association for the Study of the Cuban Economy- ASCE*, Washington DC, p. 482-485, 1998. Disponível em: <<http://www.ascecuba.org/publications/proceedings/volume8/pdfs/48pedraza.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2014.

PEDRAZA, Silvia. *Church and State in Cuba's Revolution*. Cuban Research Institute, Florida International University's, Lansing, mai. 2009.

PIÑA, Jorge. *Castro y el Papa frente a frente, por primera vez*. IPS, Roma, 1996. Disponível em: <<http://www.ipsonline.net/1996/11/cubavaticano-castro-y-el-papa-frente-a-frente-por-primeravez/>>. Acesso em: 10 out. 2014.

- OPEAL. Benedicto XVI visitará Cuba. Instituto de Ciencia Política Hernán Echavarriá Olózaga, 2012. Disponível em: <http://www.opeal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=452:benedicto-xvi-visitar%C3%A1-cuba&catid=100&Itemid=216>. Acesso em: 20 nov. 2014.
- REESE, Thomas J. *O Vaticano por dentro*: a política e a organização da Igreja Católica. Tradução de Magda Lopes. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- TOMÉ, Romina Alexandra Sim-Sim. *A Diplomacia da Santa Sé: evolução e questões actuais*. Évora, 2013.
- TRETO, Raul Gomez. *A Igreja e o Socialismo*. Tradução de Eugenia Flavian. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- ZIZOLA, Giancarlo. The Vatican's new weapons. In: *Le Monde diplomatique*, 1998. Disponível em: <<http://mondediplo.com/1998/01/01vatican>>. Acesso em: 15 jun. 2014.

CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO NA AMÉRICA CENTRAL

Fábio Régio Bento¹

Sumário: 1 Introdução; 2 Origem da expressão “A Religião é o ópio do povo”; 3 Nicarágua e Cristianismo da Libertação; 3.1 Teologia da Libertação: internacional da esquerda católica; 3.1.1 Libertação e revolução; 3.1.2 Utopia maior, menor e absoluta; 3.1.3 Reforma e revolução; 3.2 Cristianismo e Revolução Sandinista; 3.2.1 Igreja católica, revolução e contrarrevolução; 3.2.2 Bispos católicos e luta de classes; 3.2.3 Dissidência sandinista; 4 Repercussão Política de uma Revolução com Religião; 5 Conclusões; 6 Referências.

1 INTRODUÇÃO

Pressuposto analítico desse capítulo é a constatação, pela observação empírica e pela investigação bibliográfica, de que as religiões e atores religiosos influenciaram e continuam influenciando tanto as sociedades onde estão inseridos quanto as relações internacionais, nesse “vai-véndose motivación de clase y moticación nacional en los asuntos mundiales”.

¹ Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade S. Tommaso D'Aquino (Roma). Professor Adjunto IV na Universidade Federal do Pampa. Leciona Relações Internacionais e Religiões no curso de Relações Internacionais. Contato: frbento@hotmail.com.

les", "vaivén de relaciones de clases y de relaciones nacionales" identificado por Brucan em sua análise sobre as conexões entre conflitos de classe e conflitos internacionais (1974, p. 20, 82).

A constatação da influência das religiões nos âmbitos locais e internacionais, destacando a dimensão político-internacional dessa influência, e da relevância científica do estudo dessa influência, emerge em várias obras do pesquisador Jeffrey Haynes, entre elas *"Religion, politics and International Relations – Selected essays"*, de 2011.

Haynes constata o que considera ser um "fato óbvio", a saber, que "no mundo vários atores religiosos afetam os resultados políticos de diferentes maneiras", e interroga-se sobre "por que, como e quando" esses atores religiosos realizam tal influência "*no contexto internacional e doméstico*" (2011, p. 01). A partir dessa premissa, Haynes identifica e estuda algumas experiências de áreas geográficas específicas, do ponto de vista das relações entre política, atores religiosos e relações internacionais, até porque seria questionável, do ponto de vista científico, pretender fazer um estudo exaustivo, universal, "civilizatório" sobre as relações entre política, atores religiosos e relações internacionais.

Reconhecendo a constatação de Haynes a respeito da influência relativa dos atores religiosos no âmbito político intra e internacional, e a relevância metodológica do estudo de casos em áreas geográficas particulares do planeta na identificação de tal influência, escolhemos como território político-geográfico específico para ser objeto da nossa investigação a América Central, particularmente a Nicarágua. Nossa objetivo é estudar o papel da experiência revolucionária da Nicarágua na quebra do paradigma que interpreta a religião como força sociopolítica conservadora (religião ópio do povo).

Para a realização desse objetivo, analisaremos, na primeira parte, a origem da expressão "religião ópio do povo" e a crítica elaborada sobre ela por Michael Löwy em sua sociologia marxista da religião. Em seguida, estudaremos o papel desenvolvido pelo movimento da Teologia da Libertação na contestação prática e teórica do paradigma da religião ópio, passando em revista, de modo particular, a experiência revolucionária da Nicarágua Sandinista, realizada por revolucionários leigos e cristãos. Por fim, na terceira parte, apresentaremos um exemplo de repercussão política da quebra desse paradigma no contexto histórico de sua recepção crítica pelo líder cubano Fidel Castro.

Nesse capítulo histórico-descritivo-interpretativo utilizamos fontes bibliográficas e entrevistas semiestruturadas com atores político-religiosos diretamente envolvidos no processo revolucionário citado. A visita *in loco*, com as entrevistas, foi feita em abril de 2014, durante duas semanas, nas cidades de Manágua (Nicarágua) e San Salvador (em El Salvador), onde foi possível, também, recolher material bibliográfico (livros e artigos).

2 ORIGEM DA EXPRESSÃO "A RELIGIÃO É O ÓPIO DO POVO"

Na sua *"Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução"*, escrita entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, publicada nos *Anais Franco-Germânicos*, em 1844, Karl Marx afirmou que *"a miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo"*. (2010, p. 145)

Em seu artigo intitulado "Marx e Engels como sociólogos da religião", Michael Löwy afirmou que a frase "a religião é o ópio do povo" não é criação de Marx. Tal afirmação é de antes de Marx, com diferentes graduações "em Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer e muitos outros" (1995, p. 157). Löwy observa que a frase precisa ser compreendida em sua complexidade, destacando que Marx refere-se à religião em "seu duplo caráter", contraditório, "às vezes legitimação da sociedade existente, às vezes protesto contra tal sociedade". (*Ibidem*, p. 158)

Mesmo não sendo criação de Marx, apenas uma citação filosófica sobre religião, ela se popularizou, soando como uma condenação marxista definitiva da religião. Porém, em uma aula-video publicada em janeiro de 2015, no Brasil, Löwy destaca que a célebre afirmação "a religião é o ópio do povo", específica de um debate mais metafísico do que histórico-materialista sobre religiões, não é uma afirmação marxista porque, em tal período, Marx ainda não era marxista. Tal afirmação não manifesta o que é central no marxismo sobre a religião, e que emergirá em textos posteriores de Marx, ou seja, a análise das conexões entre a produção de ideias (onde se situam as religiões) e as relações materiais de produção (LÖWY, 2014).

Segundo Löwy, será depois, em A Ideologia Alemã (1846), que emergirá a noção de religião como reflexo superestrutural das relações

estruturais de produção. Religião reflexo, junto com outras produções ideológicas, como o direito, a moral, a política, a metafísica, “condicionadas pela produção material e pelas relações sociais correspondentes” (1995, p. 158). Isso já significa algo mais do que o mero anátema da religião ópio. Porém, Löwy sustenta em seu artigo sobre Marx e Engels como sociólogos da religião, que, para Marx e Engels, a religião, além de ser condicionada por, pode, também, condicionar, influenciar. Ele sustenta a tese da conexão entre “reflexo e causa”. A seu aviso, para Marx e Engels “o essencial é evidenciar a íntima e eficaz conexão entre os dois fenômenos” (*Ibidem*, p. 160). Teoria da conexão que será tema de um posterior esclarecimento de Friedrich Engels, em 1890, quando destacou que,

segundo a concepção materialista da história, o fator que em última instância determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu nunca afirmamos mais do que isso. Se alguém tergiversa dizendo que o fator econômico é o único determinante, converte aquela tese numa frase vazia, abstrata, absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos fatores da superestrutura – as formas políticas da luta de classes e seus resultados, as Constituições que, uma vez ganha uma batalha, são redigidas pela classe vitoriosa etc., as formas jurídicas, e mesmo os reflexos de todas estas lutas reais no cérebro dos participantes, as teorias políticas, jurídicas, filosóficas, as ideias religiosas e o seu desenvolvimento ulterior até serem convertidas em sistemas dogmáticos – exercem igualmente a sua ação sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam predominantemente sua forma. (1975, p. 520-521)

Nesse esclarecimento sobre a hermenêutica política da religião na luta de classes, Engels destacou que as ideias religiosas, ao lado de outros elementos ideológicos da superestrutura, não são apenas reflexo mas podem ser também causa, tese semelhante à que será sustentada posteriormente por Max Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905). De qualquer forma, causa ou reflexo, ou causa e reflexo (conexão), resta o fato que, para Marx e Engels as ideias e atores religiosos influenciam e são influenciados pelas relações materiais de produção, tese diferente da mera redução da religião a ópio do povo.

O livro “*Religião e luta de classes – Quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina*”, do sociólogo venezuelano Otto Maduro também destaca essa ideia de que “o campo religioso” pode ser interpretado como “produto dos conflitos sociais”, como

“terreno (relativamente autônomo) de conflitos sociais” e como “fator ativo nos conflitos sociais” (1983, p. 7-8).

Em suma, por mais angelical e celestial que seja o discurso do grupo religioso, nas suas relações históricas, tais grupos não são politicamente neutros nem imparciais. Comportam-se de forma imanente, secular, como os demais grupos políticos, defendendo “materialmente” seus interesses, aliando-se a governos ou oposições; a uma classe ou outra, por razões de convicção (ética da convicção) ou necessidade (ética da responsabilidade) como ocorreu também na experiência nicaraguense.

3 NICARÁGUA E CRISTIANISMO DA LIBERTAÇÃO

A experiência revolucionária liderada pela Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN), na Nicarágua, constituída por revolucionários leigos e católicos, não foi o primeiro exemplo de religião associada à subversão de uma ordem social, mas foi significativa do ponto de vista dos sujeitos de sua realização e sua influência internacional. Na verdade, em toda a América do Sul e Central, foi-se difundindo um tipo de cristianismo social animado pela Teologia da Libertação, expressão que significa mais do que uma corrente de pensamento político-teológico. Assim, antes de passarmos em revista a experiência da Revolução Sandinista do ponto de vista da relação entre religião e revolução, vejamos o significado histórico-político da expressão Teologia da Libertação.

3.1 Teologia da Libertação: internacional da esquerda católica

A expressão Teologia da Libertação foi usada pelo teólogo peruano Gustavo Gutiérrez em julho de 1968, quando proferiu uma conferência com esse título em Chimbote, Peru, conferência que foi publicada em Lima e, depois, em Montevideu, o que ocorreu algumas semanas antes da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada na cidade de Medellín, Colômbia, no final de agosto e início de setembro de 1968 (GUTIÉRREZ, 2000, p. 12). Somente em 1972 ocorrerá a publicação do livro de Gutiérrez intitulado Teologia da Libertação – Perspectivas.

O que significa Teologia da Libertação? Na introdução à nova edição de seu livro de 1972, escrita em 1988, Gutiérrez explicou que, “ao falar em teologia da libertação referimo-nos a um movimento vasto” (2000, p. 47). Teologia da Libertação como “movimento vasto” dotado de pensamento político-teológico. Em “A força histórica dos pobres”, Gustavo Gutiérrez destacou que a Teologia da Libertação “tem suas raízes em uma militância revolucionária” (1977, p. 301). Teologia da Libertação, então, como “movimento vasto” fundado em uma “militância revolucionária”. Movimento vasto situado na América Central e Meridional, com origem na década de 60, espécie de internacional centro-e-sul-americana da esquerda católica, segundo a interpretação de Norberto Bobbio, para o qual “o critério relevante para distinguir a direita e a esquerda é a posição diferente em relação ao ideal da igualdade”. (1994, p. 80)

Essa internacional latino-americana da esquerda católica originou-se nas experiências políticas de emancipação popular, e na busca do significado político-teológico de tais lutas coletivas de libertação social. Assim, no fenômeno Teologia da Libertação, estão esses dois elementos: movimentos populares sul e centro-americanos de libertação social e hermenêutica teológica dessas lutas de libertação. A expressão Teologia da Libertação, portanto, mesmo sugerindo a redução de sua compreensão ao âmbito acadêmico de uma hermenêutica teológica do político, é um fenômeno mais amplo que a atividade intelectual profissional sugerida explicitamente pela expressão. Não se trata apenas de uma escola de pensamento, ou de uma corrente de pensamento político-teológico, mas de um movimento social, internacional, dotado de pensamento político-teológico peculiar.

Por comparação, afirmamos que, assim como as reflexões de Marx e Engels têm suas raízes e objetivos nos movimentos operários de emancipação, as reflexões de emancipação social da Teologia da Libertação têm suas raízes e objetivos nas lutas sociais dos movimentos populares sul e centro-americanos de libertação.

O sociólogo Michael Löwy, nos seus estudos sobre a Teologia da Libertação, também destacou o que afirmou o teólogo Gutiérrez, ou seja, a Teologia da Libertação não é apenas uma corrente de pensamento político-teológico². Em “A contribuição da Teologia da Libertação”, entrevista concedida em 08.01.2013, Löwy afirmou que

² Sobre Löwy, autor de *Marxismo e Teologia da Libertação* (São Paulo: Cortez, 1991), e *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina* (Petrópolis: Vozes,

o cristianismo da libertação é um vasto movimento social que aparece no Brasil desde o começo dos anos 1960 – bem antes da aparição dos primeiros livros da teologia da libertação. Este movimento inclui setores significativos do clero – padres, freiras, ordens religiosas, bispos – dos movimentos religiosos leigos, como a Ação Católica, a JUC, a JOC, a ACO, das comissões pastorais, como Justiça e Paz, Pastoral da Terra, Pastoral Operária, e das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Trata-se de uma ampla e complexa rede que ultrapassa os limites da Igreja como instituição, e que reúne, a partir dos anos 1970, milhões de cristãos que partilham a opção prioritária pelos pobres. (LÖWY, 2013a)

Teologia da Libertação é como movimento dotado de uma teologia política crítica em relação à pobreza e desigualdades sociais e que se difundiu a partir da América do Sul e Central.

Também em 2013, em um artigo publicado em março, na França, traduzido e publicado em abril, no Brasil, Löwy escreveu que

o que é normalmente designado como teologia da libertação – um corpus de textos produzidos desde 1971 por figuras como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Frei Betto, Leonardo Boff, Pablo Richard, Enrique Dussel, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuria, para citar apenas os mais conhecidos – nada mais é do que a expressão intelectual e espiritual de um vasto movimento social, nascido ao menos uma década antes, que se manifesta através de uma estreita rede de pastorais populares (da terra, operária, urbana, indígena, da mulher), de comunidades eclesiais de base, de grupos de bairro, de comissões de justiça e paz, de formações da Ação Católica, que assumiram de maneira ativa a opção preferencial pelos pobres. (LÖWY, 2013b)

Nesse movimento social, dotado de pensamento político-teológico crítico, “os pobres não são mais percebidos como simples objetos (de ajuda, de compaixão, de caridade), mas como os sujeitos da sua história, os atores da sua libertação”, mudança de interpretação que permite a compreensão de “fenômenos sociopolíticos importantes na história recente da América Latina, como o avanço da revolução na América Central, Nicarágua, El Salvador”. (*Ibidem*)

2000), Leonardo Boff afirmou que, “fora do campo da teologia, é seguramente o pensador que mais estudou e soube avaliar positivamente a Teologia da Libertação”. (BOFF, 2013)

Teologia da Libertação, portanto, como movimento com sua perspectiva peculiar, voltado para a emancipação popular. Gustavo Gutiérrez, de fato, destacou que a perspectiva da Teologia da Libertação “não é de elites ou pequenos grupos, mas sim, de organizações que o movimento popular – e, dentro dele, o povo cristão – constrói por si próprio” (1977, p. 301). Ou seja, nessa teologia a partir da práxis dos movimentos populares latino-americanos de emancipação social, Gutiérrez não comprehende o povo cristão como um povo que colabora com os movimentos populares, mas, como povo constitutivo do movimento popular.

O contraste que a Teologia da Libertação destaca não é aquele metafísico entre “crentes e não crentes, mas sim, entre opressores e oprimidos” (GUTIÉRREZ, 1977, p. 283). Dessa forma, a esquerda leiga e católica, mesmo se com credos religiosos diferentes, por compartilharem credo político semelhante de emancipação social, vivenciam uma unidade política na luta social, como ocorreu na Nicarágua, em El Salvador e em outros países da América Meridional e Central.

3.1.1 Libertaçāo e revolução

Para o cristianismo da libertação, a Teologia da Libertação funciona como uma “reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra” (2000, p. 71). Mas qual a característica política central dessa reflexão crítica? Que projeto de desenvolvimento social ela sugere? Na síntese de Gutiérrez, o confronto intelectual entre análise da realidade e interpretação da revelação bíblica (a “Palavra”) indica que

apenas uma quebra radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que rompa com tal dependência podem permitir a passagem a uma sociedade diferente, a uma sociedade socialista. Ou, pelo menos, torná-la possível. (*Ibidem*, p. 82)

A palavra libertação, portanto, entendida como ruptura de uma ordem interpretada como ordem da desordem social, ou seja, uma perspectiva de mudança radical, pela raiz, revolução social. “Só então”, conclui Gutiérrez, “no contexto desse processo, uma política de desenvolvimento pode realizar-se eficazmente, adquirir sentido e evitar uma formu-

lação enganosa” (*Ibidem*, p. 82). Ou seja, libertação como revolução, ruptura como pressuposto do desenvolvimento social. Para Gutiérrez, revolução social é mais do que mera luta armada. Refere-se à construção de “novas relações de produção” (*Ibidem*, p. 103), ou seja, repetindo, “quebra radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada”, permitindo “a passagem a uma sociedade diferente, a uma sociedade socialista”. (*Ibidem*, p. 82)

Em “Comunidade eclesial, comunidade política – ensaios de eclesiologia política”, o teólogo brasileiro da libertação, Clodovis Boff, trata também sobre essa relação entre revolução social, propriedade privada dos meios de produção e socialismo. Segundo Clodovis, *para saber se em uma sociedade houve uma revolução social, “o ponto decisivo é este: (...) Nas mãos de quem estão as alavancas da economia? Trata-se de pessoas ou grupos privados, ou do Estado ou corpos públicos e coletivos trabalhando sob a coordenação de um centro (estatal)?”* (1978, p. 134). “Uma sociedade socialista” – continua Clodovis – “inclui setores privados, mas estes não dão a tônica ao processo produtivo” (*Ibidem*, p. 134). Revolução, portanto, não como abolição de toda e qualquer forma de propriedade privada, mas controle estatal das alavancas econômicas centrais, dado que, segundo observou o teólogo brasileiro, “os Estados socialistas, ao lado dos setores econômicos socializados ou estatizados, mantêm setores da economia privada, como as médias e as pequenas empresas”. (*Ibidem*, p. 134)

Em suma, a questão da revolução, na teoria política da Teologia da Libertação, não gira ao redor da luta armada, de fato adotada na Nicarágua e El Salvador, mas da transformação da gestão dos meios de produção. Revolução entendida como objetivo da luta social e não como mero meio de luta. E como ela comprehende teologicamente o significado político da gestão da própria revolução?

3.1.2 Utopia maior, menor e absoluta

A Teologia da Libertação se dissocia de ideias perfeitistas sobre revoluções sociais que seriam definitivas. As mudanças radicais podem antecipar parcialmente o paraíso na terra, mas não coincidem com ele. Para Gutiérrez, por serem “inacabadas”, as mudanças sociais, mesmo as revolucionárias, necessitam de continuidade, o que ele chamou de “revolução cultural permanente”. (2000, p. 90)

A Teologia da Libertação adota uma visão política permanentemente crítica em relação ao presente, também em relação às conquistas sociais obtidas. E a razão disso, é teológica, ou melhor, escatológica. Para Clodovis Boff, há três graduações diferentes e correlatas de utopia. A utopia menor, que consiste na realização de reformas sociais; a utopia maior, onde está a revolução social e suas reformulações; e a utopia absoluta, o reino definitivo de Deus. Para o teólogo brasileiro, “uma coisa é certa: a libertação plena só vai se dar mesmo ‘no céu’, para além da história”. (1986, p. 242)

Essa associação entre realismo político e escatologia cristã promove análise crítica permanente do tempo presente, também no âmbito das conquistas em termos de emancipação popular revolucionária. A escatologia da libertação obriga, assim, a teologia política a permanecer como instância permanentemente crítica do que se conquistou no presente. Para os cristãos da libertação, a utopia absoluta continuará sendo sempre maior de que as reformas e revoluções, funcionando como instância crítica do presente. Clodovis Boff destacou que a revolução social não deveria ser interpretada como “*cosmogênese – ato criador absoluto de uma sociedade nova*” (*Ibidem*, p. 93), também porque tal hermenêutica perfeitista da revolução seria nociva para o próprio processo revolucionário, complicando ainda mais o já difícil “*day after que enfrentam todos os revolucionários*”, que “*consiste não só em consolidar um novo poder mas sobretudo em fazer acontecer uma nova sociedade*”. (*Ibidem*, p. 93)

3.1.3 Reforma e revolução

A reflexão de Clodovis sobre as três utopias coletivas, a menor (reformas), a maior (revolução) e a absoluta (reino ou cidade de Deus), apresenta reforma e revolução não como alternativas antagônicas, mas como alternativas complementares, de acordo com as possibilidades históricas, conjunturais, mais ou menos favoráveis, ou não, a uma ou outra.

Dessa forma, na virada da década de 80 para a de 90, com aquele fenômeno que Paulo Visentini identificou como “*o desengajamento da União Soviética das relações internacionais como superpotência*” (2007, p. 106), que foi propagado por pensadores neoliberais e mídia conservadora como sendo o “fim da história”, a perspectiva reformadora (utopia menor) retorna como luta possível em um contexto conjuntural desfavorável à revolução.

Como constatou Frei Betto, “*de 1989 a 2002, a esquerda andou pelo purgatório*” (2006, p. 112). Havia sido decretada a morte da revolução e a vitória definitiva do neoliberalismo, restando apenas certo espaço para a esquerda reformadora, identificada então como sendo a “*nova esquerda latino-americana*” (DI SANTO; SUMMA, 1994).

Nesse contexto de guerra ideológica neoliberal contra os movimentos da esquerda revolucionária, leiga e católica, Pablo Richard, teólogo chileno, um dos fundadores do movimento revolucionário dos Cristãos Para o Socialismo (CPS), afirmou, em 1991, que, se, por um lado, “*nas décadas de sessenta e setenta*”, a Teologia da Libertação “*criticava o desenvolvimentismo e o reformismo*”, por outro, “*buscar hoje reformas e desenvolvimento em função da vida de todos no Terceiro Mundo é profundamente revolucionário e libertador*”. (1991, p. 653, 654)

Todavia, mesmo se o discurso neoliberal decretara a morte do socialismo e da revolução, permaneciam, no mapa político internacional, 4 Estados socialistas: Vietnã, Cuba, Coreia do Norte e República Popular da China (RPC), sendo que a RPC conta com parte significativa da população mundial. Além disso, nos Estados capitalistas, as causas geradoras de revolução social permaneciam ativas.

Observa-se, porém, que, tanto na perspectiva reformadora quanto na revolucionária, a importância do papel do Estado nas transformações sociais continua sendo destacada pela esquerda reformadora e revolucionária, leiga e católica. Assim, em 2000, o teólogo da libertação José Comblin, em sua obra “*O Neoliberalismo – Ideologia dominante na virada do século*”, critica a supremacia do mercado e destaca, em síntese, que

o Estado nacional é a única instância na atualidade que possa defender os povos contra a dominação do capital especulativo internacional e contra o poder econômico das multinacionais. Até agora não há nenhuma instância internacional capaz de exercer a justiça no plano internacional. O único recurso dos povos é o Estado nacional. Com o Estado fraco os cidadãos não têm nenhuma defesa. (2000, p. 160-161)

As posições reformadora e revolucionária divergem sobre a dose de Estado a ser aplicada no paciente desigualdade social, segundo a avaliação da correlação de forças em uma dada possibilidade conjuntural, mas ambas têm foco no papel interventor do Estado.

As posições sustentadas por Comblin e Clodovis Boff indicam que, no âmbito da utopia menor ou maior, o Estado tem um papel rele-

vante nos processos de emancipação popular. Nesse sentido, no caso da Nicarágua, a gestão do poder político, conquistado com a Revolução de 1979, ocorreu sob uma orientação social reformadora ou revolucionária?

3.2 Cristianismo e Revolução Sandinista

Antes de verificarmos as relações entre Revolução sandinista e Igreja Católica, vejamos algumas informações sobre a Revolução de 1979, orientados pela pergunta do parágrafo anterior.

Assim como em tantos outros países da América Central e Meridional, a história social da Nicarágua também se caracterizava pelas desigualdades sociais no campo e na cidade, com a dominação de oligarquias rurais e aristocracias urbanas que contavam com os EUA como aliado (PIVA, 1986; SANTOS, 1987; ZIMMERMANN, 2002).

A Revolução Nicaraguense de 19.07.1979, com a vitória da Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN) sobre a ditadura de Somoza, foi uma revolução mais política, com a derrubada da ditadura decenal de Somoza, do que uma revolução social de caráter socialista, e uma revolução caracterizada pela íntima colaboração, em sua realização e gestão, entre esquerda leiga e esquerda católica.

Influenciada pela revolução cubana de 20 anos antes, que derrotou o ditador Fulgêncio Batista, também na Nicarágua os guerrilheiros conseguiram derrubar um ditador e assumir a gestão política do Estado. Em Cuba, os revolucionários continuam no poder até hoje (2015). Na Nicarágua, a FSLN, após conquistar o poder em 1979 via revolução política, o perde via eleição, em 1990, sofre outras derrotas nas eleições presidenciais de 1996 e 2001, e retorna ao poder elegendo Daniel Ortega nas eleições de 2006, reelegendo-o em 2011.

Pela associação entre classe dominante local e EUA, as lutas de emancipação social na Nicarágua, desde os tempos de Sandino, tinham um caráter nacionalista, de afirmação da soberania nacional em relação às classes dominantes e seu aliado internacional. A referência a Sandino pela FSLN, não diz respeito a teorias políticas sofisticadas, que não caracterizavam seu pensamento. Foram as ações políticas nacionalistas de Augusto Sandino que inspiraram os revolucionários da FSLN, com o acréscimo de outras fontes, como a leitura marxista das desigualdades locais, e a crítica política e teológica dessas desigualdades feita pelos sandinistas vinculados ao movimento da Teologia da Liberação (SANTOS, 1987, p. 19-21).

Fundada em 1961, a FSLN, antes da Revolução de 1979, encontrava-se dividida em 03 subgrupos: a Guerra Popular Prolongada (GPP); a Tendência Proletária (TP); e a Tendência Insurreccional (TI), os terceiristas.

Quanto mais aumentava a repressão, o terrorismo de Estado, mais aumentava o número de ingressantes junto às fileiras da FSLN. “*Na Nicarágua de Somoza, ser jovem era um crime*”, relatou-me um nicaraguense quando de minha estada em Manágua, em abril de 2014.

O assassinato do líder do Partido Conservador, editor do *La Prensa*, Pedro Joaquín Chamorro, no dia 10.01.1978, levou ao fortalecimento da aliança entre burguesia e FSLN na luta contra Somoza, o que se tornaria um problema, porém, depois, na organização do poder após a vitória de julho de 1979. De fato, essa mesma burguesia, chamada de “empresários patriotas”, aliada na luta contra a ditadura, pressionaria, depois, para que a revolução política contra Somoza não se tornasse uma revolução social, mantendo a junta revolucionária no âmbito da gestão política compartilhada de uma economia mista de caráter mais social-democrata do que propriamente revolucionário.

Após a vitória de 1979, a FSLN comunicou que o governo provisório revolucionário seria composto por três membros da FSLN, Daniel Ortega, Moisés Hassán e Sergio Ramírez; mais Alfonso Robelo, industrial milionário; e Violeta Chamorro, viúva do liberal Pedro Joaquín Chamorro. Essa junta governou a Nicarágua após a derrubada de Somoza, em 1979.

O então presidente dos EUA, Jimmy Carter, aparentemente favorável à derrubada de um tirano, prometera o envio de toneladas de alimentos para ajudar na reconstrução da Nicarágua pós-Somoza, mas não cumpriu suas promessas. Na verdade, já planejava ataques contrarrevolucionários. Segundo Zimmermann, mesmo sendo atribuídos quase que exclusivamente à administração do presidente Ronald Reagan, os ataques à revolução “*na realidade começaram com o presidente anterior, Jimmy Carter, que sabotou a ajuda humanitária tão necessária ao governo revolucionário, usando os dólares norte-americanos para dar apoio à oposição interna (...), ajudando declaradamente a ex Guarda Nacional de Somoza que se reorganizava em Honduras*

. (2002, p. 109)

Com a posse de Ronald Reagan, em janeiro de 1981, a Revolução Sandinista passa a ser combatida de forma mais sistemática pelo go-

verno dos EUA, seja do ponto de vista econômico, com o bloqueio de importações da Nicarágua, seja do ponto de vista do terrorismo de Estado, com o investimento de milhões de dólares nos grupos armados contrarrevolucionários. Os EUA, temendo a perda de influência na América Central e Meridional, consideradas seu quintal, investiram milhões na luta contra os “*partidos e governos insubordinados*” que representavam uma ameaça à sua influência econômica e política. De outro lado, Cuba, com muito menos recursos, enviava alimentos, médicos e professores para aliviar o sofrimento de uma população que sofria sob a ditadura de Somoza (*Ibidem*, p. 96).

Assim, após a Revolução de 1979, mesmo gerindo o poder de forma compartilhada com os “empresários patriotas”, as ameaças externas não foram neutralizadas. Além disso, internamente, em pouco tempo as tensões e contradições entre a realização das necessidades dos trabalhadores e camponeses e a realização dos interesses da burguesia, se manifestaram no governo e na sociedade. Tal jogo de forças entre sandinistas e “empresários patriotas” na gestão compartilhada do governo revolucionário, deixava dúvidas em relação ao futuro da revolução de julho de 1979.

O temor de Carlos Fonseca Amador (1936-1976), fundador da FSLN, assassinado três anos antes do triunfo da revolução, parecia se concretizar após a conquista do poder político. Fonseca era do parecer que as alianças com a burguesia contrária a Somoza “*poderiam terminar cedendo a liderança política aos partidos burgueses tradicionais*” (*Ibidem*, p. 67). Tais alianças, porém, mesmo não contando com o apoio de Fonseca, eram defendidas pelos terceiristas de Daniel Ortega, por razões de ordem tática, imposta pelas necessidades conjunturais.

Quando a FSLN colocava em prática políticas populares típicas da matriz ideológica que as originou, a tensão com a burguesia aumentava. Descobria-se que organizar o poder conquistado era tão difícil quanto conquistá-lo. A aliança entre sandinistas e burguesia derrubou a ditadura de Somoza, mas deixou a Nicarágua pós-revolucionária em um estado permanente de instabilidade política.

E mesmo com essa atuação pós-revolucionária mais reformadora do que socialista, emergia a avaliação, “*para a burguesia nicaraguense, assim como para o governo estadunidense*”, que “*o novo governo sandinista era pior do que a ditadura de Somoza, que tinham tolerado, quando não apoiado ativamente, e durante a qual haviam prosperado*”. (*Ibidem*, p. 100)

Entre conflitos internos e ameaças externas, “*a FSLN alegava que estava comprometida com uma ‘economia mista’ e com a proteção da propriedade privada, e insistia com os capitalistas para que investissem e aumentassem a produção a fim de reativar a economia nacional arrasada*” (*Ibidem*, p. 104). Porém, essa burguesia, que fora identificada como patriota na derrubada de Somoza, não se manifestava tão patriota na realização dos objetivos sociais da revolução. Em vez de seguir as orientações dos sandinistas de investimento e aumento da produção, os donos das fábricas faziam o contrário, usando os escassos dólares de empréstimo do governo “*na compra de equipamentos para suas fábricas em outros países, ou para pagar os altos salários da gerência administrativa*”. (*Ibidem*, p. 104)

Os sandinistas enfrentavam a pressão popular pelas mudanças e a oposição econômica da burguesia às mudanças, desprovidos de um programa revolucionário do ponto de vista socioeconômico. Segundo Zimmermann,

a política declarada da FSLN, desde o momento em que chegou ao poder era praticar uma “economia mista” e garantir a propriedade e os lucros dos plantadores e industriais privados, desde que concordassem em produzir e não dessem apoio à contrarrevolução. Os líderes da FSLN associaram a ideia de uma “economia mista” com a do “pluralismo político”, e prometeram não estabelecer um Estado com um partido único. Ficava cada vez mais claro que a FSLN vislumbrava um papel permanente para grandes capitalistas e ruralistas privados. (*Ibidem*, p. 116-117)

A tensão entre a moderação contida nas promessas feitas à burguesia e a radicalidade das promessas revolucionárias de “*trabalhadores e campesinos no poder*”, estava no centro do sandinismo no poder, com a burguesia temendo o passo revolucionário que os sandinistas não davam.

A aliança com a burguesia, porém, ainda não havia comprometido o capital eleitoral que a FSLN acumulara na luta contra a ditadura de Somoza. Assim, em novembro de 1984, com o comparecimento de 75% dos eleitores, a FSLN obteve 67% dos votos, elegendo Daniel Ortega presidente e Sergio Ramirez como vice.

3.2.1 Igreja Católica, revolução e contrarrevolução

Na Nicarágua, antes e depois da Revolução de 1979, a Igreja católica dividiu-se politicamente na sua participação na luta de classes local. De um lado, os cristãos que militavam na FSLN, inclusive sacerdotes. De outro, bispos e leigos nicaraguenses envolvidos no combate ideológico contrarrevolucionário (CASALDÁLIGA, 1986; SANTOS, 1987).

Além de participarem como protagonistas na FSLN durante o processo revolucionário, com a vitória da revolução, ao todo quatro sacerdotes católicos foram dirigentes do governo revolucionário sandinista: Miguel D'Escoto, Ministro do Exterior; Ernesto Cardenal, da Cultura; Edgard Parrales, Ministro do Bem-Estar Social; e Fernando Cardenal, jesuíta, irmão de Ernesto, Ministro da Educação e diretor da Campanha Nacional de Alfabetização. Do lado oposto, o arcebispo Obando y Bravo e o Papa João Paulo II exigiam que eles abandonassem o governo revolucionário, o que eles não fizeram.

Repercutiu nos meios de comunicação o momento no qual o Papa João Paulo II, em 04.03.1983, em visita a Nicarágua, repreendeu duramente, de dedo em riste, o padre Ernesto Cardenal no aeroporto de Manágua. Depois, em sua missa ao ar livre, em Manágua, muitos desejavam que João Paulo II condenasse a agressão dos Contras, e expressasse pesames aos familiares de dezessete estudantes secundaristas recentemente assassinados (tinham sido enterrados no dia anterior). Mas João Paulo II nada disse sobre isso, seguindo sua linha política de rejeição de uma revolução que, de fato, não estava perseguindo católicos, mas estava sendo feita por eles, e que havia colocado sacerdotes católicos em quatro ministérios do governo revolucionário.

As palavras ditas e as palavras não ditas por João Paulo II em Manágua, durante sua visita em 1983, como era previsível, foram, porém, bem acolhidas e usadas pelos adversários da revolução sandinista. Segundo constatou Zimmermann,

Os Contras e Washington capitalizaram em cima do fato; um dos grupos armados baseados em Honduras divulgou uma foto do papa João Paulo II com a legenda "O papa está do nosso lado". Um dos slogans do principal grupo contrarrevolucionário era "Com Deus e com patriotismo, estamos combatendo o comunismo". (Ibidem, p. 129)

Assim, o efeito político da visita de João Paulo II foi o de fortalecer as milícias contrarrevolucionárias que combatiam a Revolução Sandinista.

Em uma entrevista, o sacerdote e ministro sandinista Ernesto Cardenal revelou o que lhe disse João Paulo II naquela ocasião, no aeroporto de Manágua: “Ele me disse: ‘Você sabe que deve regular a sua situação’, mas de uma forma muito imponente, rude. Como eu não quis responder, repetiu” (CARDENAL, 2009). Sobre a missa que João Paulo II celebrou em Manágua, segundo Ernesto Cardenal,

Ele chegou para derrocar a revolução. Nicarágua era um país católico, com um governo de esquerda, de orientação marxista, mas apoiado pelos cristãos e pelos sacerdotes. Chegou a falar contra a revolução diante de 700 mil pessoas, um terço do país, para que o aplaudissem, o apoiassem e que a revolução caísse. Mas o povo se rebelou e lhe faltou com respeito. As pessoas gritavam: “Poder popular! Poder popular!”, e o Papa, “Silêncio!”. (Ibidem)

A posição política adotada por João Paulo II na Nicarágua não foi obra do acaso, mas fazia parte de seu programa de cristianização do mundo, que passava pelo combate ao comunismo (CARLETTI, 2012). Para isso, aliou-se a Ronald Reagan (EZCURRA, 1984), cujo governo sustentava as milícias contrarrevolucionárias que combatiam os sandinistas leigos e cristãos. Nessa aliança de interesses, a colaboração com Reagan e mesmo com a CIA, nos anos da década de 80 foi motivada por dois objetivos: “desestabilizar o governo sandinista da Nicarágua e desautorizar a Teologia da Libertação”. (AZEVEDO, 2013)

Essa militância sistemática de clérigos católicos contrarrevolucionários ajuda a compreender, em parte, os motivos da desconfiança de governos revolucionários de esquerda em relação às religiões. A Revolução Nicaraguense, porém, explica, ao lado de outras experiências semelhantes, que o problema não se encontra nas religiões em si, mas nas opções políticas contrarrevolucionárias ou revolucionárias dos atores religiosos. Se igrejas passam a ser usadas como espaços de combate à revolução, o confronto dos governos de esquerda com tais igrejas não se interpreta como confronto religioso, mas como confronto político com atores contrarrevolucionários, sejam eles leigos ou religiosos. Foi o que aconteceu em 1986, na Nicarágua, quando algumas estações de rádio católicas foram interditadas não por serem cató-

licas, mas porque estavam apoiando as ações militares dos Contras (ZIMMERMANN, 2002, p. 129).

Do ponto de vista das relações entre Revolução Sandinista e Igreja Católica, segundo o comandante sandinista Tomás Borge, “*a única perseguição religiosa em curso na Nicarágua era a da hierarquia da Igreja contra os padres partidários da revolução, que às vezes eram proibidos de rezar missas ou transferidos de suas paróquias, e até mesmo exilados, contrariando o desejo de suas congregações*”. (Apud ZIMMERMANN, p. 130)

Havia clérigos católicos e igrejas evangélicas empenhados na contrarrevolução. Os EUA, além de financiarem as ações militares das milícias contrarrevolucionárias, combatiam a Revolução Sandinista também pela via ideológico-religiosa. De fato, após a Revolução de 1979, investiram no aumento do número de seitas protestantes conservadoras norte-americanas na Nicarágua. Como constatou Zimmerman,

Em poucos anos, surgiram cerca de cinquenta seitas diferentes apenas em Manágua, e algumas construíram base considerável na zona rural. Grupos como as Testemunhas de Jeová proclamavam que a catastrófica inundação de 1982 tinha sido uma punição de Deus contra a revolução. As seitas protestantes direitistas pregavam a não obediência às autoridades políticas. (2002, p. 130)

Como verificou Delcio Monteiro de Lima, em “Os demônios descem do norte” (1991), pesquisa sobre o massivo ingresso de grupos protestantes conservadores estadunidenses na América Latina, a difusão de tais grupos não foi obra do “Espírito Santo”, ou apenas da metodologia proselitista desses grupos, mas resultado de fortes investimentos do governo Ronald Reagan e de empresas estadunidenses interessadas em promover cruzadas anticomunistas entre as populações pobres e de classe média centro e sul-americanas por meio da penetração desses grupos protestantes conservadores.

Na pregação político-religiosa de tais grupos, a mensagem cristã é associada ao *american way of life*. Sabe-se, também, pelo conhecimento do Documento de Reagan para a América Latina, que combater a Teologia da Libertação era um dos capítulos dos programas de política externa estadunidense para a América Central e Meridional (PEIXOTO, 1981). Assim, financiar a difusão de grupos protestantes caracterizados pelo anticomunismo e pela exaltação da “América” (leia-se EUA) como

modelo de sociedade “abençoada por Deus”, é um capítulo da política de *soft power* estadunidense, junto com o financiamento militar (*hard power*) das milícias contrarrevolucionárias.

3.2.2 Bispos católicos e luta de classes

A maior autoridade institucional da Igreja católica na Nicarágua, o arcebispo Obando y Bravo, em 1982 foi nomeado pelos Contras como membro de seu governo no exílio (ZIMMERMANN, p. 128). Havia tensão dentro e fora da Nicarágua entre bispos católicos contra a revolução e bispos que compreendiam a complexidade e necessidade das mudanças sociais em toda a América Central e Meridional.

Na Nicarágua, cristãos sandinistas assassinados pelos Contra não tinham seu funeral celebrado por clérigos católicos locais conservadores que argumentavam que, celebrando tais funerais, estariam legitimando uma revolução com a qual não concordavam.

A colaboração episcopal veio de fora. Dom Pedro Casaldáliga, bispo, no Brasil, da Prelazia de São Félix do Araguaia (MT), esteve na Nicarágua de 28 de julho a 21 de setembro de 1985, visitando comunidades, fazendo celebrações litúrgicas com as famílias dos jovens e adultos católicos, homens e mulheres assassinados pelos Contra (CASALDÁLIGA, 1986).

Em sua viagem pela Nicarágua, levou uma lista com o nome de 23 bispos brasileiros que o apoiavam no que consideravam ser sua missão pastoral, apesar da oposição do episcopado nicaraguense a essa sua viagem (*Ibidem*, p. 21-22).

Casaldáliga levou seu apoio de bispo católico pró-revolução aos católicos revolucionários que se sentiam abandonados pelos bispos locais, mesmo se contavam com o apoio de sacerdotes nicaraguenses. “*Eu sou católico, padre. Me magoa muito que a Igreja esteja contra nós*” (*Ibidem*, p. 84), disse-lhe um jovem revolucionário. A Igreja católica estava dividida na luta de classes nicaraguense, com uma parte dela perseguindo a revolução e negando missa aos católicos que defendiam sua revolução, resistindo aos Contras.

O episcopado local rejeitou oficialmente a visita de Casaldáliga por meio de uma carta dirigida ao episcopado brasileiro: “*Os bispos da Nicarágua acreditam que se ofende gravemente a caridade e a comunhão*

eclesial quando alguns bispos do Brasil falam ou agem ignorando a autoridade episcopal nicaraguense”, escreveu Dom Bosco Vivas Robelo, Secretário da Conferência Episcopal da Nicarágua, no dia 30.07.1985, dois dias após a chegada do prelado brasileiro, para reclamar da visita de Casaldáliga que, mesmo assim, continuou com celebrações litúrgicas entre os católicos da resistência sandinista até o dia 21 de setembro do mesmo ano, quando retornou ao Brasil (SANTOS, 1987, p. 46).

O jornal conservador francês *Le Figaro*, ao mesmo tempo em que classificava Dom Pedro como “monsenhor Martelo e Foice”, referia-se a Dom Obando como sendo o “único cardeal atualmente na América Central”, “homem-chave” que “encarna a fidelidade ao papa frente aos desviacionistas da Teologia da Libertação que desestabilizam a América Latina”. (Edição de 07.12.1985)

A esquerda católica revolucionária, acusada pelos clérigos e imprensa conservadora de promover a desestabilização, argumentava que, na verdade, estava trabalhando pela superação da desordem da oligarquia e construção da ordem da igualdade ou, ao menos, de uma menor desigualdade.

Em Manágua, dois jovens católicos revolucionários mostraram seus ferimentos a Padre Francisco Lapierre, amigo de Dom Pedro, explicando: “*Não é por causa de Sandino, padre; é por causa de Cristo!*” (CASALDÁLIGA, 1986, p. 108), confirmando, em síntese, a conexão intelectual e prática que faziam entre revolução e cristianismo.

3.2.3 Dissidência sandinista

Após os acordos de paz de agosto de 1987, para as eleições presidenciais de fevereiro 1990, a FSLN apresentou como candidato Daniel Ortega, e Sergio Ramírez para vice. Apesar do investimento em marketing eleitoral, com mensagens de moderação voltadas para os eleitores de classe média, os sandinistas perderam as eleições para Violeta Chamorro, da União Nacional Opositora (UNO), coalizão que reunia partidos da oposição.

Daniel Ortega concorreu e perdeu novamente nas eleições de 1996 e 2001. José Arnoldo Alemán Lacayo foi eleito presidente da Nicarágua em 1996, pelo PLC, Partido Liberal Constitucionalista, governando de 1997 a 2002. Depois, Enrique José Bolaños Geyer foi

eleito presidente da Nicarágua em 2002 e 2007, pela APRE, Aliança por la República. Daniel Ortega, da FSLN, será eleito presidente da Nicarágua em 2006, governando de 2007 a 2011, ano em que foi reeleito, com mandato até 2016.

A derrota de 1990 para Violeta Chamorro certamente não significava crise da revolução, mas, além do cansaço da população pelos anos de guerra, crise da relação entre os sujeitos populares da revolução e os líderes da FSLN que não transformaram a revolução política popular de 1979 em revolução social.

Daniel Ortega “*havia deixado seu passado revolucionário para trás*” (ZIMMERMANN, p. 151). A forte pressão estadunidense poderia ser citada como motivo para explicar a transigência dos sandinistas no poder. Outros motivos poderiam ser citados, o que está de fato, porém, é que “*a FSLN não edificou um Estado e um Partido que pudessem estabelecer uma relação que salvaguardasse os princípios do marxismo-leninismo e da revolução social*” (PEREIRA, 2013, p. 286). Avaliações desse tipo explicam o surgimento de grupos dissidentes na FSLN.

O sacerdote Ernesto Cardenal encontra-se nessa frente interna de oposição a Daniel Ortega. Cardenal fundou uma comunidade religiosa nas ilhas de Solentiname, no final dos anos 60. A comunidade foi destruída em 1977 pela Guarda Nacional de Somoza. Antes da Revolução, Ernesto Cardenal representou a FSLN no cenário internacional durante 1978 e início de 1979. Como citamos, foi Ministro da Cultura do governo revolucionário após a vitória de julho de 1979. Hoje (2015), ainda se considera um revolucionário sandinista, mas faz parte da dissidência sandinista em relação ao governo Daniel Ortega.

Para Cardenal, no atual governo da Nicarágua “*não há nada de esquerda, nada de revolução, nada de sandinismo. O que há é nada mais do que corrupção e ditadura. Uma ditadura fascista, familiar, de Daniel Ortega, sua mulher e seus filhos*” (CARDENAL, 2009). Ele responsabiliza a esposa de Daniel Ortega, Rosário Murillo, pelo desmantelamento de seu trabalho realizado no Ministério da Cultura (2004, p. 364-365).

A ruptura de Ernesto Cardenal com a FSLN ocorreu em 25.10.1994, quando acusou o partido de manipulação por excluir, nas eleições internas, os militantes que apoiavam os “sergistas”, como ficaram conhecidos os militantes do Movimento de Renovação Sandinista, liderado pelo ex-vice-presidente Sergio Ramírez. O partido dividiu-se, então, em dois setores: os renovadores, seguidores do “*sandinismo ilus-*

trado" de Ramírez, que Cardenal apoiou, e os ortodoxos, de Daniel Ortega (CARDENAL, 2008).

Ernesto Cardenal e seu irmão Fernando continuam atuando como sacerdotes na Nicarágua, valorizam o sandinismo e a Revolução de 1979, fazendo parte da dissidência sandinista ao governo de Daniel Ortega. A mesma Teologia da Libertação que os levou a promover uma hermenêutica teológica da rejeição da ditadura de Somoza, alimenta seu senso crítico em relação ao governo de Ortega, justamente em nome dessa revolução social que reconhecem como valor coletivo. Em suma, não condenam o sandinismo e a Revolução de 1979, mas o que consideram ser a traição prática dessa revolução.

4 REPERCUSSÃO POLÍTICA DE UMA REVOLUÇÃO COM RELIGIÃO

Mesmo não sendo uma expressão marxista, mas citada pelo jovem Marx, quando ainda não era marxista (LÖWY, 2014), está de fato que a consideração sobre a religião como ópio do povo popularizou-se e continua sendo popular.

Trata-se de uma herança hermenêutica equivocada que não é marxista. Para o marxismo, de fato, é central, do ponto de vista metodológico, compreender as religiões e atores religiosos no contexto histórico, material, dialético da luta de classes (ENGELS, 1975, p. 520-521). Tal herança hermenêutica, porém, uma vez popularizada, tornou-se paradigma real, mesmo se equivocado, na interpretação da religião e atores religiosos. Obras como a de Löwy, com sua sociologia marxista da religião, sustentando a tese da contextualização material das religiões nas lutas de classe, assim como experiências históricas específicas, entre elas a da Nicarágua Sandinista, situada no leque de experiências do movimento da Teologia da Libertação, colaboraram no desmanche desse equívoco.

A experiência da Nicarágua, com os cristãos leigos e clérigos católicos atuando como militantes da FSLN, antes e depois da Revolução de 1979, não é uma novidade absoluta na história das religiões subversivas, mas uma experiência relevante na promoção da quebra da herança hermenêutica unilateral da religião ópio. Na Nicarágua, assim como em outras experiências latino-americanas do movimento da Teologia da Libertação, os cristãos revolucionários não abandonaram a fé cristã para se

tornarem revolucionários, mas descobriram o sentido político-teológico de suas ações revolucionárias em favor da emancipação popular.

A constatação de que havia algo errado na interpretação segundo a qual uma contradição "essencial" (metafísica) separaria a revolução da religião fora feita por Carlos Fonseca Amador, fundador da FSLN, durante o processo revolucionário nicaraguense, conforme explicou Padre Fernando Cardenal no dia 11.04.2014, em Manágua, uma sexta-feira pela manhã, em entrevista que me concedeu na sede do Movimento Fe y Alegría, de educação popular integral e promoção social, do qual é o diretor nacional. O comandante Carlos Fonseca, assassinado antes da vitória sandinista, conversando com ele e seu irmão Ernesto, disse-lhes:

"Aqui na Nicarágua vamos fazer uma revolução. Precisamos de vocês, sacerdotes. Lá em Moscou eles não entendem que o nosso povo é religioso e revolucionário. Aqui nós vamos fazer uma revolução popular. Uma revolução com fé. E precisamos de vocês, sacerdotes". Fonseca compreendeu a fé popular. Disse que "essa fé precisa de sacerdotes como vocês. O povo não precisa deixar de ser cristão para ser revolucionário". Na Nicarágua, a fé não era ópio somente, mas urtiga, fé urtiga, revolucionária. Nós, sacerdotes, não fomos combater diretamente, pois nos disseram que os jovens guerrilheiros sabiam fazer isso melhor do que nós. Atuamos nas relações internacionais, promovendo a revolução. Somente eu visitei mais de 80 cidades da Europa explicando nossa revolução. Países da América Central e do Sul que apoiavam nossa revolução a ajudavam com armas, dinheiro e transporte de armas.

Fonseca chegou a essa conclusão certamente por ter posto a análise da realidade material nicaraguense acima do paradigma filosófico equivocado, mesmo se real, da incompatibilidade entre religião e revolução, derivado da redução da religião à condição política unilateral, permanente, imutável, definitiva de ópio do povo. Equívoco hermenêutico que teria sido adotado também por um Estado então socialista, pelo que se percebe na referência de Fonseca a Moscou.

A Nicarágua, com seu povo revolucionário e religioso, segundo o relato de Fernando Cardenal, fez Carlos Amador romper com tal condicionamento paradigmático já durante o processo revolucionário. E o desmanche desse equívoco hermenêutico continuará se propagando depois da Revolução de 1979 por meio de sua repercussão em outros países. De fato, nessa mesma entrevista, Fernando Cardenal explicou que,

na celebração do primeiro ano da Revolução Sandinista, em julho de 1980, Fidel veio nos visitar. Felicitava-nos pela “aliança entre cristãos e marxistas na luta revolucionária”. Então, uma freira levantou o braço e disse que não tinha sido bem assim. “Puxa, deixamos uma freira reacionária entrar na reunião com Fidel”, pensei. Mas ela concluiu: “Aqui não houve aliança entre cristãos e marxistas. Trabalhamos todos juntos na luta revolucionária, sem essa distinção”. Não era uma freira reacionária, mas mais revolucionária do que pensei.

Quais outros líderes de Estados socialistas estavam nessa celebração do primeiro aniversário da Revolução Sandinista? O que pensavam sobre as relações materiais entre religião e revolução? A experiência nicaraguense os teria influenciado do ponto de vista da hermenêutica da relação entre religião e revolução? De qualquer forma, sabemos que o líder cubano estava presente e foi “corrigido” por uma freira católica revolucionária, mesmo tendo o líder cubano apresentado uma interpretação diferente do reducionismo da religião ópio.

No Brasil, hipoteticamente, se o líder revolucionário Carlos Marighella não tivesse sido assassinado, e se a revolução socialista tivesse sido vitoriosa sob a sua liderança, certamente as relações entre esse hipotético Estado socialista brasileiro e religião seriam condicionadas positivamente pelas relações de colaboração revolucionária entre Marighella e os freis dominicanos, conforme o relato feito por Frei Betto no livro *Batismo de Sangue – Guerrilha e morte de Carlos Marighella* (2006).

Na Nicarágua, onde houve uma vitória real em 1979, no primeiro aniversário da Revolução Sandinista, em 19.07.1980, em que Fidel Castro os visitou, conforme referiu Fernando Cardenal, também estava presente Frei Betto, que entrevistará o líder cubano alguns anos depois, resultando na publicação do livro *Fidel e a Religião* (1986).

Na introdução de seu livro, Betto destacou que, se, de um lado, organizações religiosas, ou setores dessas organizações se posicionaram de forma conservadora e contrarrevolucionária nas lutas latino-americanas de emancipação social, de outro, o desencontro entre cristãos e marxistas, ou entre revolucionários cristãos e laicos, ocorreu, também, porque “muitos partidos comunistas haviam falhado por professarem um ateísmo academicista que os afastava dos pobres impregnados de fé” (1986, p. 18).

A religião urtiga, da Nicarágua dos cristãos revolucionários, contestava esse equívoco hermenêutico que reduzia a religião a ópio,

mesmo sem negar tal possibilidade de uso conservador da religião nas conexões entre ideologia e relações de produção.

Segundo Betto, a Revolução Sandinista, realizada por um povo religioso, surpreendeu Fidel Castro, pois “era a primeira vez na história que os cristãos participavam ativamente de um processo insurreccional, motivados por sua própria fé, apoiados por seus pastores. Ali não se tratara de aliança estratégica, frisavam os religiosos nicaraguenses. Houvera uma unidade entre cristãos e marxistas, entre todo o povo” (*Ibidem*, p. 19).

Nessa reunião de julho de 1980, em Manágua, Fidel comentou ter a “impressão de que o conteúdo da Bíblia é um conteúdo altamente revolucionário; acredito que os ensinamentos de Cristo são altamente revolucionários e coincidem totalmente com o objetivo de um socialista, de um marxista-leninista” (*Ibidem*, p. 19). E certamente a opinião do líder cubano, influenciado pela experiência dos cristãos da libertação, impactava também, por sua vez, nos círculos marxistas acadêmicos e de governo que reproduziam a hermenêutica reduitiva da religião ópio.

Para Frei Betto, em síntese, “quando os cristãos, apoiados em sua fé, são capazes de responder às necessidades do povo e da história, suas próprias convicções religiosas os levam à militância revolucionária”, demonstrando “que se pode ser cristão e, ao mesmo tempo, revolucionário consequente, e que não há contradição insolúvel entre as duas coisas”, contestando, assim, o “dogma definitivo, absoluto, metafísico, acima de qualquer dialética” segundo o qual, a religião seria sempre o ópio do povo (*Ibidem*, p. 330-331).

Na entrevista com Frei Betto, Fidel Castro ponderou, porém, que a expressão “a religião é o ópio do povo” pode ter sido “justa num determinado momento”, e valer ainda em algumas circunstâncias, mas

de nenhum modo aquela frase tem ou pode ter o caráter de dogma ou de verdade absoluta. É uma verdade ajustada a determinadas condições históricas concretas. Creio que é absolutamente dialético e marxista tirar esta conclusão. Em minha opinião, a religião, sob a ótica política, não é em si mesma ópio ou remédio milagroso. Pode ser ópio ou maravilhoso remédio na medida que sirva para defender os oprimidos e os exploradores ou os oprimidos e os explorados. (*Ibidem*, p. 332)

Em uma sua outra publicação, Frei Betto relatou ter perguntado a Fidel Castro, em 1980, quando o conhecera em Manágua,

por que o Estado cubano era confessional. Ele levou um susto. ‘Como confessional? Somos ateus!’ Reagi: ‘Professar ou negar a existência de Deus é confessionalidade, Comandante. A modernidade exige partidos e Estados laicos’. Ele afinal concordou. Pouco depois, o Estatuto do Partido Comunista de Cuba e a Constituição do país foram modificados para imprimir caráter laico às duas instituições. (BETTO, 2014)

Influenciado, ou não, pela Revolução Sandinista e pelo diálogo com os revolucionários cristãos, está de fato que o líder cubano reconheceu a irrelevância política do ateísmo academicista derivado da interpretação redutiva da religião ópio, o que Carlos Fonseca reconhecera ao longo do processo anterior a 19.07.1979, pela docência de seu próprio povo, nicaraguense. Na avaliação de Fidel, em suma,

há muitos marxistas que são doutrinários. E acredito que ser doutrinário neste problema dificulta esta questão. Creio que devemos pensar no reino deste mundo, vocês e nós, e devemos evitar precisamente os conflitos nas questões que se referem ao reino do outro mundo. Vejo que ainda há doutrinários, para nós não é fácil, porém nossas relações com a Igreja são de progressiva melhoria. (1986, p. 19)

Ao longo da entrevista concedida em 1985 a Frei Betto, Fidel destacou, porém, que, de fato, os conflitos entre Igreja católica e Revolução Cubana foram de ordem política, dado que conspirações contrarrevolucionárias eram organizadas também dentro de alguns ambientes geridos pela Igreja católica (*Ibidem*, p. 213-215). Porém, a questão “doutrinária”, metafísica contra a religião, mesmo se fora do alcance material da análise histórica do papel da religião e atores religiosos nas lutas de classe, também se fez presente em Cuba.

Conforme constatou o teólogo brasileiro Clodovis Boff, em sua visita a Cuba em setembro de 1985, “um ponto problemático para a Igreja em Cuba” é a educação que se ministra nas escolas, com o ensinamento de “postulados ateus”. E explicou a motivação dessa afirmação com um relato:

Tive nas mãos um livro de “filosofia materialista”, usado nas escolas, onde se ensina com todas as letras que Jesus era um mito inventado nos primeiros séculos e que serviu aos pobres para se consolarem de

sua condição oprimida... Falamos disso ao Ministro da Educação, dizendo que tal situação não é de modo algum sustentável nem mesmo do simples ponto de vista da crítica histórica. Ele nos disse que, por falta de literatura educativa própria, os livros de formação ideológica que usam nas escolas são, em sua maioria, traduzidos do russo e de outras línguas. (1989, p. 35)

De novo Moscou, antes questionada por Carlos Fonseca, agora difundindo, em Cuba, livros escolares que transmitiam a metafísica do ateísmo e não a metodologia marxista da interpretação material da religião no contexto das lutas de classe. Mas, como se observa no próprio relato de Clodovis Boff, o uso desses livros, em Cuba, não parecia ser motivado por razões de convicção filosófica, mas econômicas. A revolução com religião (NICARÁGUA, 1979) repercutira em Cuba, caso contrário o Ministro da Educação da ilha socialista nem teria escutado as duras críticas sobre a temática apresentadas pelo teólogo católico brasileiro, que estava visitando a ilha como teólogo da libertação a convite do próprio governo socialista cubano.

5 CONCLUSÕES

Nesse capítulo, verificamos a origem da expressão “religião ópio do povo”, com a análise desse paradigma segundo a crítica de Michael Löwy, sua contestação prática e teórica desenvolvida pelo movimento da Teologia da Libertação, particularmente na experiência da Revolução Sandinista, e a repercussão dessa contestação na recepção crítica das possibilidades revolucionárias da religião pelo líder cubano Fidel Castro, que é, por sua vez, relevante formador de opinião no âmbito de ambientes políticos de esquerda: estatais, acadêmicos, partidos e movimentos populares.

Ora, a repercussão que ocorreu em Cuba, teria ocorrido também em outros países socialistas como Vietnã, China, Coreia do Norte? Até que ponto o paradigma da religião ópio se difundiu nos Estados socialistas, em nome de um postulado metafísico alheio à sociologia marxista da religião? E até que ponto as publicações sobre o movimento da Teologia da Libertação colaboraram no desmanche desse equívoco? Tal interrogação sobre o alcance do paradigma da religião ópio e a repercussão de sua contestação, nos Estados socialistas citados, por meio das publicações

referentes ao movimento da Teologia da Libertação, serão objeto de uma nossa próxima investigação.

6 REFERÊNCIAS

- AZEVEDO; Dermi. Um dos futuros santos da Igreja, João Paulo II colaborou com a CIA. In: *Revista Carta Maior*, 2013. Disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br/?Editoria/Internacional/Um-dos-futuros-santos-da-Igreja-Joao-Paulo-II-colaborou-com-a-CIA/6/29773>>. Acesso em: 23 jan. 2015.
- BETTO, Frei. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. *Fidel e a religião*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *A mosca azul – reflexão sobre o poder*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- _____. *Batismo de Sangue – Guerrilha e Morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- _____. Estado laico e Estado confessional. In: *Jornal O Dia*, 2014. Disponível em: <<http://odia.ig.com.br/noticia/opiniao/2014-09-14/frei-betto-estado-laico-e-estado-confessional.html>>. Acesso em: 28 nov. 2014.
- BOBBIO, Norberto. *Destra e Sinistra – Ragioni e significati di una distinzione politica*. Roma: Donzelli, 1994.
- BOFF, Clodovis. *Comunidade eclesial, comunidade política – ensaios de eclesiologia política*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. *Cartas teológicas sobre o socialismo*. Fé e militância-1. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BOFF, Clodovis; PIXLEY, Jorge. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOFF, Leonardo. Contribuição da Teologia da Libertação: Michael Löwy. In: *Blog do autor*. 2013. Disponível em: <<https://leonardoboff.wordpress.com/2013/01/10/contribuicao-da-teologia-da-libertacao-michael-lowy/>>. Acesso em: 15 jan. 2015.
- BRUCAN, Silvius. *La disolución del poder – Sociología de las relaciones internacionales y políticas*. México: Siglo XXI, 1974.
- CARDENAL, Ernesto. *La revolución perdida – memorias 3*. Madrid: Trotta, 2004.
- _____. Ernesto. *Ernesto Cardenal condenado por injuria*. In: *Revista IHU (Unisinos)*, 2008. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/16522-ernesto-cardenal-condenado-por-injuria>>. Acesso em: 09 jan. 2015.
- _____. *O martírio interior do poeta nicaraguense*. In: *Revista IHU (Unisinos)*, 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/20306-o-martirio-interior-do-poeta-nicaraguense-cardenal>>. Acesso em: 09 jan. 2015.

- CARDENAL, Fernando. *Junto a mi pueblo, con su revolución – Memorias*. Madri: Editorial Trotta, 2009.
- CARLETTI, Anna. *Diplomacia e religião – Encontros e desencontros nas relações entre a Santa Sé e a República Popular da China de 1949 a 2005*. Brasília: Funag, 2008.
- _____. *O internacionalismo vaticano e a nova ordem mundial*. A diplomacia pontifícia da Guerra Fria aos nossos dias. Brasília: Funag, 2012.
- CASALDÁLIGA, Dom Pedro. *Nicaragua: combate e profecia*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- COMBLIN, José. *O Neoliberalismo – Ideologia dominante na virada do século*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DI SANTO, Donato; SUMMA, Giancarlo. *Rivoluzione addio – Il futuro della nuova sinistra latino americana*. Roma: Ediesse, 1994.
- ENGELS, F. *Carta a Bloch, 21.09.1890*. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escogidas de Marx y Engels*. Madrid: Fundamentos, 1975.
- EZCURRA, Ana María. *El Vaticano y la administración Reagan*. Convergencias en Centroamérica. México DF: Nuevomar, 1984.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação – Perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- HAYNES, Jeffrey. *Religion, politics and International Relations – Selected essays*. New York: Routledge, 2011.
- INSTITUTO HISTÓRICO CENTRO-AMERICANO. *América Central (1979-1986) – O beco sem saída da política dos EUA no terceiro mundo*. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- KRUIJT, Dirk. *Guerrilla: guerra y paz en Centroamérica*. Guatemala: F&G Editores, 2009.
- LIMA, Delcio Monteiro. *Os demônios descem do norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.
- LIMA, Haroldo; ARANTES, Aldo. *História da Ação Popular – Da JUC ao PCdoB*. São Paulo: ALFA-OMEGA, 1984.
- LÖNNE, Karl-Egon. *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*. Bolonha: Il Mulino, 1991.
- LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. In: *Lua Nova* n. 43/98, p. 157-170. Traduzido por Frank Roy Cintra Ferreira de *Archives de Sciences Sociales de's Religions*, 89, 1995.
- _____. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.
- _____. *A contribuição da Teologia da Libertação*. In: *Revista IHU (Unisinos)*, 2013a. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/516832-a-contribuicao-da-teologia-da-libertacao-entrevisa-com-o-sociologo-marxista-michael-loewy>. Acesso em: 15 jan. 2015.

- _____. A verdadeira Igreja dos pobres. In: Revista IHU (Unisinos), 2013b. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/518926-a-verdadeira-igreja-dos-pobres-artigo-de-michael-loewy>. Acesso em: 15 jan. 2015.
- _____. Karl Marx como sociólogo da religião, setembro 2014, aula 01 do curso de Sociologia marxista da religião. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oFY_poT0X6U>. Acesso em: 15 jan. 2015.
- LUXEMBURGO, Rosa. O socialismo e as igrejas. In: **Marxismo Vivo**, n. 11, p. 111-124, 2005.
- MADURO, Otto. Religião e luta de classes – Quadro teórico para a análise de suas inter-relações na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1983.
- MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. Tradução de Rubens Enderle.
- _____. Carta a Weidemeyer, 5/3/1846. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escogidas de Marx y Engels**. Madrid: Fundamentos, 1975, 2 V.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- PEIXOTO, Fernando (apresentação). **Documento secreto da política Reagan para a América Latina**. São Paulo: Hucitec, 1981.
- PEREIRA, Analúcia Danilevitz; PEZZI, Júlia. A revolução nicaraguense: marxismo, nacionalismo e teologia (1979-90). In: VISENTINI, Paulo Fagundes (org.). **Revolução e regimes marxistas**. Porto Alegre: Leitura XXI, 2013, p. 271-287.
- PIVA, Márcia Cruz; PIVA, Marco Antonio. **Nicarágua – Um povo e sua história (1552-1984)**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- RICHARD, Pablo. A Teologia da Libertação na nova conjuntura – temas e desafios novos para a década de noventa. In: REB, set./1991, p. 651-663.
- SANTOS, Carlos César. **Revolução e Igreja na Nicarágua agredida**. São Paulo: FTD, 1987.
- SUE-MONTGOMERY, Tommie; WADE, Christine. **A Revolução Salvadorenha**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- VISENTINI, Paulo Fagundes. **A Revolução Vietnamita**. São Paulo: Unesp, 2007.
- ZENTENO, Arnaldo. **Breve historia del caminar de las comunidades eclesiales de base de Nicaragua (1966-2000)**. Managua: 2002.
- ZIMMERMANN, Matilde. **A Revolução Nicaraguense**. São Paulo: Unesp, 2002.

RELIGIOSIDADE, CULTURA NACIONAL E POLÍTICA EXTERNA: UM ENSAIO SOBRE ESTADOS UNIDOS E BRASIL

Igor Castellano da Silva¹

Sumário: 1 Introdução; 2 Religiosidade, cultura nacional e política externa: o conexo dinâmico das religiões autóctones; 3 Religiosidade e cultura nacional nos EUA e no Brasil; 3.1 Religiosidade e cultura nacional nos EUA; 3.2 Religiosidade e cultura nacional no Brasil; 4 Religiosidade nos EUA e no Brasil: o papel das religiões autóctones; 4.1 Mormonismo; 4.2 Umbanda; 5 Religiosidade e cultura nacional na política externa de EUA e Brasil; 5.1 Religiosidade e cultura nacional na política externa dos EUA; 5.2 Religiosidade e cultura nacional na política externa do Brasil; 6 Considerações finais; 7 Referências.

1 INTRODUÇÃO

A relação entre religião e relações internacionais tem sido objeto de análise de um número crescente de pesquisadores nos últimos anos.²

¹ Professor de Relações Internacionais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), doutorando em Estudos Estratégicos Internacionais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Mestre em Ciência Política pela mesma universidade. E-mail: igor.castellano@gmail.com

Entretanto, essa relação não é nova; muito menos esquecida. A maior parte dos intelectuais clássicos da política e sociologia abordou a relação e estabeleceu conexões importantes entre religiões, religiosidade e os fundamentos das relações políticas, econômicas e sociais³. Após um período de predominância do empiricismo nas ciências humanas, o sagrado retorna o espaço a ele reservado na compreensão das relações sociais e internacionais.

Há diferentes formas de interpretação sobre a influência do sagrado, aqui tomado como religiosidade, nas relações internacionais. Esse trabalho foca na política externa e no papel que a cultura nacional possui como mediadora de valores fundamentais projetados pela religiosidade. Três valores são centrais para a conformação dos princípios básicos que fundamentam as opções de ação e a legitimação do comportamento dos Estados no sistema internacional. São eles: o sentido de justiça, a compreensão sobre o papel da violência em sua missão do mundo e a visão sobre o devir (o futuro). Este capítulo procura avaliar a formação desses princípios na inserção internacional de EUA e Brasil, a partir do entendimento sobre a influência da religiosidade na política externa.

Duas questões iniciais servem de base para o estudo. Primeira: *De que forma a religiosidade afeta a política externa dos Estados?* Acredita-se, que dentre as diversas formas possíveis, a relação mais histórico-estrutural ocorre mediante a ação da cultura nacional, que articula valores e crenças sagrados e profanos e informa os princípios que servirão de base à ação e justificação da política externa dos Estados. A segunda questão norteadora é: *Qual o papel das religiões autóctones nesta relação?* Sustenta-se que religiões autóctones podem atuar como nexo dinâmico da relação entre religiosidade e cultura nacional e, como instrumento analítico, facilitar a compreensão dos fundamentos sagrados que estruturam os valores culturais nacionais.

O objetivo do capítulo é, portanto, avaliar a relação entre religiosidade e política externa sob a interferência macro-histórica da cultura nacional e o nexo dinâmico operado por religiões autóctones, mediante o estudo de casos dos Estados Unidos (EUA) e do Brasil.

² Pode-se citar, por exemplo, os trabalhos de Fox (2001), Dark (2000), Petito e Hatzopoulos (2003), Fox e Sandler (2004) e Snyder (2011).

³ Entre eles, estão Platão, Aristóteles, Agostinho, Aquino, Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Locke, Hegel, Rousseau, Tocqueville, Comte, Durkheim, Marx e Weber.

Avalia-se a religiosidade (por meio de um breve estudo de religiões autóctones), a cultura nacional e a política externa de ambos os Estados e a influência de fatores simbólicos da percepção sobre justiça, violência e devir. O capítulo divide-se em quatro seções. A primeira seção introduz os principais conceitos utilizados pelo estudo. A segunda seção avalia elementos norteadores da cultura nacional e a influência da religiosidade nos mitos fundadores (de origem) dos respectivos países e a sua permanência no sentido de justiça, no papel da violência e na visão de devir presentes em cada uma das culturas nacionais. Na terceira seção, estudam-se os sistemas religiosos Mórmon (EUA) e Umbanda (Brasil) por se tratar de sistemas tipicamente nacionais (espelhos de uma religiosidade e cultura nacional mais ampla), que parecem se comportar como verdadeiros nexos dinâmicos na sua relação entre religiosidade e cultura nacional. A quarta seção procura identificar os elementos da noção de justiça, do papel da violência e da visão de devir presentes nas políticas externas de EUA e Brasil. A conclusão busca, finalmente, identificar de forma comparada, associações entre religiosidade, cultura nacional e política externa em ambos os países.

2 RELIGIOSIDADE, CULTURA NACIONAL E POLÍTICA EXTERNA: O NEXO DINÂMICO DAS RELIGIÕES AUTÓCTONES

É possível sustentar que a religiosidade afeta a política externa de três formas principais. A primeira, é mediante as crenças que estruturam valores conscientes e inconscientes dos tomadores de decisão em política externa. A segunda, é por meio de regras formais que estruturam o arcabouço institucional dos Estados – prioritariamente as suas Constituições. A terceira, é a esfera fluida de normas e instituições informais estabelecidas como estruturas sociais (passíveis de mudança por parte de agentes) que afetam o direcionamento dos princípios básicos e limites das ações dos Estados. Este trabalho está preocupado justamente com a influência de instituições informais na política externa, mais precisamente a cultura nacional – como esfera de mediação da religiosidade.

Trabalhar com a cultura nacional possui três grandes desafios. O primeiro, é lidar com um conceito amplamente controverso. As maio-

res críticas situam-se na vinculação deste conceito com as noções de homogeneidade, imutabilidade e passividade (inexistência do conflito). Conceitos alternativos poderiam ser encontrados nas ideias de nacionalidade, identidade ou religião civil (GERNER, 1995; HOBSBAWM, 1990; HUNTINGTON, 2004). Entretanto, todos esses conceitos poderiam ser alvos das mesmas críticas às direcionadas ao de cultura nacional. Por outro lado, poucos conceitos como o de cultura nacional vinculam naturalmente a relação entre sagrado e profano (inerente à ideia de cultura), ao passo que sugere a ideia de nação (fundamentada nas particularidades do processo de construção dos Estados nacionais). Além disso, é possível, como sugere a visão gramsciana da cultura, compreender o conceito de cultura nacional de forma que este carregue a sua inerente heterogeneidade, mutabilidade e conflitividade⁴.

O segundo desafio no estudo da cultura nacional deve-se à dificuldade de traçar a sua influência na política externa. A possibilidade mais promissora está na tentativa de compreensão das associações entre os elementos fundadores da cultura nacional e os princípios da identidade internacional do Estado, o papel atribuído a si e os conceitos centrais da política externa. Para esse esforço, trata-se de romper com os vícios estruturalistas na disciplina das relações internacionais e empreender esforços semelhantes aos propostos pela corrente do realismo neoclássico e da sociologia histórica (HOBSON, 2003; ROSE, 1998)⁵. Importa, portanto, avaliar os elementos domésticos vinculados à formação da cultura nacional (incluindo-se a religiosidade) que funcionam como forma de informação e legitimação (justificação e mobilização) da política externa. Eles

⁴ Utiliza-se aqui o conceito de cultura nacional vinculado à ideia gramsciana de cultura nacional-popular. “Nacional, enquanto da totalidade da nação e, por isso, popular enquanto capaz de alcançar os extratos mais amplos do povo”. (GRUPPI, 1980, p. 85) Entretanto, seja nação ou povo, estão divididos por diferentes interesses de classes. É isso que leva Gruppi (1980) a representar a cultura nacional-popular, como imagem, através de um *bricolage* (ou colcha de retalhos) de valores.

⁵ As teorias neorealistas explicam o comportamento de Estados no sistema internacional pela sua posição na distribuição de poder (WALTZ, 1979), enquanto que teorias neoliberais institucionalistas entendem a ação dos Estados pelos princípios da interdependência complexa (KEOHANE; MARTIN, 2003; KEOHANE; NYE, 1987). Entretanto essas teorias não conseguem explicar como Estados autojustificam e legitimam suas diferentes opções comportamentais. Importa entender quais os elementos domésticos que filtram os incentivos e constrangimentos gerados pelo sistema. Se toda a política externa possui certo grau de excepcionalismo, que elementos simbólicos explicam e limitam variações e justificam ações conforme a linguagem compreendida pela cultura e identidade nacionais?

podem, assim, auxiliar a explicar diferenças nos comportamentos entre países como Estados Unidos e Brasil.

O terceiro grande desafio na utilização do conceito de cultura nacional é que a influência mútua entre ela e a religiosidade é sempre difícil de observar. Em primeiro momento, há necessidade de se considerar a dificuldade de se operacionalizar a própria religiosidade. A religiosidade não é religião no sentido estrito (sistema religioso), mas o que do sagrado permanece nas crenças individuais e coletivas, no constante ato de *religare*. Uma das alternativas de operacionalização desse conceito fluido é compreendê-lo pelos mecanismos intervenientes de vinculação com a cultura nacional. Implicaria aqui compreender conceitos como crenças, valores, ideologia, conforme apresentado em Castellano e Peres (2013). Importa lembrar que Hegel (2001) propõe que valores coletivos são construídos por valores éticos e morais individuais – a religiosidade. Em esfera mais ampla tem-se na religião, a definição do que o povo encara como verdadeiro. Marx e Engels (2004) demonstraram que o suporte para a exploração do sociometabolismo material é o seu complemento: o sociometabolismo simbólico (a religião). A união desses elementos religiosos gera as bases para o que Hegel chama de cultura de uma nação. Essa seria a forma como a realidade é moldada – traduzindo-se no espírito do povo e materializando-se no próprio Estado.

Por outro lado, a relação entre religiosidade e cultura nacional poderia ser identificada pela análise de grandes conceitos de fundação da relação entre sagrado e profano em uma sociedade e a sua permanência na cultura nacional (ELIADE, 2008). Esses conceitos são materializados nas imagens dos mitos de fundação que sustentam o imaginário social (CAMPBELL, 1990)⁶. Os mitos podem ser compreendidos pelas acepções psicanalítica e antropológica (CHAUÍ, 1995). A definição psicanalítica coloca-os sob o prisma de uma construção imaginária que recalca conflitos e os mantém para repeti-los sob a forma de sintomas (repetições viciosas e recorrentes). No concernente ao sentido antropológico, o termo

⁶ A acepção do termo imaginário refere-se a imagens. Para Durand o imaginário “reflete um sistema coletivo onde se inclui o conjunto das imagens simbólicas e das representações míticas de uma sociedade” (ROUBAUD, 2001, p. 3). O imaginário é uma “re-presentação incontornável, a faculdade de simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente desde cerca de um milhão e meio de anos que o homo erectus ficou em pé na face da terra” (DURAND, 1999, p. 117). Em suma, os mitos não se esgotam no conteúdo normativo que ajudaram a produzir.

serves como uma solução imaginária para tensões e conflitos, que sem serem resolvidos no plano concreto, são sublimados através de sua reconstrução na esfera imaginária. A ideia de fundador traz simultaneamente a noção de construção, como origem, e de ligação perpétua com o presente. Neste caso está a sua importância para a própria construção da nacionalidade.

Três temas fundamentais ligam, por intermédio dos mitos, a religiosidade à cultura nacional. O primeiro, é a ideia sobre justiça, derivada das noções mitológicas sobre Deus, os homens, o universo (natureza) e a noção ética de bem e mal. O segundo, vincula-se à ação dos homens e de Deus no mundo, e concretiza-se no papel que a violência possui nessa interação. O terceiro, envolve o plano do devir, a visão de futuro, de destino e a perspectiva de salvação. Esses três elementos estão intimamente conectados, e o seu desmembramento é sempre uma aproximação para fins analíticos.

Percebe-se, em todas essas opções metodológicas destacadas acima, a necessidade de se desvencilhar das amarras do empiricismo científico que tem delegado os estudos da influência da religiosidade na política a um segundo plano. O realismo científico serve como alternativa necessária e, contemporaneamente, suficiente. Propõe que, dados os limites do empiricismo (impossibilidade de conhecimento da totalidade da realidade), é ontologicamente possível dizer que entidades e realidades existem mesmo se, em princípio, não se pode ter uma experiência sensorial direta delas. Em termos epistemológicos, inferências abdutivas podem promover grandes avanços no conhecimento do mundo (WENDT, 1987, p. 351-53). Tipologias e esquemas heurísticos auxiliam nesse processo de aproximação, sempre temerária, à realidade empírica e subjetiva. O realismo científico permite que os dilemas envoltos na relação entre religiosidade e cultura nacional sejam respondidos por instrumentos metodológicos heterodoxos, como o proposto por este trabalho.

Além da avaliação sobre mitos situados em temas fundamentais, sugere-se aqui, que a tentativa de compreensão da relação entre religiosidade e cultura nacional pode ser facilitada pelo estudo da estrutura de crenças de religiões autóctones. Entendem-se, aqui, religiões autóctones como sistemas religiosos formados em um país em específico e que carregam características do processo de formação do Estado e da nação, principalmente percepções milenaristas estreitamente vinculadas ao futuro desse país. A religião autóctone pode servir como

um indicador da influência mútua entre religiosidade e cultura nacional. Um conexão dinâmico que retroalimenta essas variáveis e interliga o popular (próprio da religiosidade do povo) com a cultura da elite (filosofia e teologia). Elas surgem de processos sociais, de contradições conflitivas e cooperativas, que produzem a cultura nacional. Religiões autóctones geralmente formam-se como solução de processos de dominação e exclusão social, mas que no movimento emancipatório acabam integrando valores simbólicos dos sujeitos dominantes e dominados. Essa realidade serve como estrutura das relações hegemônicas dentro da própria organização religiosa. As religiões autóctones servirão como base para o entendimento da relação entre religiosidade e cultura nacional nos EUA e Brasil.

3 RELIGIOSIDADE E CULTURA NACIONAL NOS EUA E NO BRASIL

A religiosidade e a cultura nacional nos EUA e no Brasil estão conectadas por diversos mitos que articulam a relação entre sagrado e profano e dão lógica para essa dualidade. Esta seção buscará identificar três mitos principais manifestos nas noções de cada cultura sobre a justiça, a violência e o devir. Esses mitos, fundamentados em percepções religiosas, serão conectados com aspectos estruturantes da complexidade de ambas as culturas nacionais.

3.1 Religiosidade e Cultura Nacional nos EUA

A formação da religiosidade norte-americana foi marcada desde as origens das Treze Colônias por imagens amparadas por diversos mitos fundadores. Esses mitos conectam-se à cultura nacional e são aqui avaliados pela sua relação com as ideias de justiça, violência e devir.

O mito estadunidense que mais se vincula com a ideia de justiça é o mito do povo escolhido. Esse mito está relacionado com a austeridade (integridade) e heroísmo (emancipação), ligados aos pais fundadores. Decorre da ideia de contrato com Deus ou missão que, no monoteísmo ético, pode significar, por um lado, privilégio, por outro, reconhecimento da extrema fragilidade de um povo (BRIGHT, 1978, p. 191). No purita-

nismo, o contrato com Deus é originário de Calvino, com o qual acabou resumindo-se ao privilégio, na medida em que Calvino assumiu que Deus escolhe um grupo de pessoas para realizar a sua vontade sobre a terra. Esses escolhidos seriam receptores de bênçãos infinitas, mas, por outro lado, teriam a responsabilidade de agir como um instrumento de Deus. Ficam prenunciados aqui os princípios da punição dos iníquos e a necessidade de uma conduta austera dos escolhidos (agir com justiça, amar com piedade e andar com humildade). A doutrina calvinista trazida aos Estados Unidos pelos ingleses sofreu modificações, ampliando-se e tornando-se menos rígida. O puritanismo nos EUA adquiriu uma visão mais otimista, permitindo a remissão de pecados e o arrependimento. Ademais, em oposição ao Calvinismo – que acreditava que as ações não eram importantes, mas somente a fé selecionaria os predestinados – os norte-americanos passaram a crer que o homem pode, sim, melhorar seu destino se desejar, construindo a sua própria salvação. Os norte-americanos estabeleceram uma clara oposição à aristocracia de nascença, valorizando aqueles que atingem o sucesso por suas crenças e, acima disso, pelo trabalho. Aliás, o trabalho é o ponto fundamental da articulação entre religião e desenvolvimento nos EUA: ele torna-se sinônimo de riqueza. A riqueza, como um ato emancipatório, é a consequência do esforço dos que trabalham, daqueles que são austeros, dos que se preocupam em viver de acordo com uma vida regrada e produtiva para atingir o paraíso. No culto à riqueza, os ricos são possivelmente os eleitos, os que se emanciparam; enquanto que os pobres provavelmente, condenados.

A imagem que articula de forma mais direta a visão sobre a ação do homem e o papel na violência no mundo nos EUA é o mito da missão na natureza selvagem. Desde a fundação das Treze Colônias, estipulava-se o estabelecimento de uma nova ordem em um novo mundo. Essa experiência demiúrgica trazia inúmeras dificuldades ao colono – o qual, no entanto, cria que estava sendo auxiliado por Deus. A imagem dos pais peregrinos (*pilgrim fathers*) é referencial por ressaltar tanto o papel da religião quanto do desafio que se enfrentava. A empreitada na natureza pressupunha ameaças à sobrevivência, tentações ao homem civilizado e o cumprimento de uma missão transcendental de civilizar o mundo e manter-se como uma “*cidade na colina*”⁷. Esse mito articula um princípio

⁷ O mito da cidade na colina envolve a crença de que a empreitada puritana seria como um modelo de caridade cristã para outros povos, um tributo à obra de Deus. “A metáfora [cidade na colina] de Winthrop [primeiro governador de Massachusetts] foi extraída da Bíblia e, em seu sentido original significava que, mantida sua fidelidade a

fundamental que marca a religiosidade norte-americana: a extração dos princípios da austeridade e do heroísmo que, conectada a uma visão maniqueísta do sagrado, abre espaço para a crença da luta cósmica entre bem e mal, e a necessidade de os homens abaterem o mal e fazerem triunfar o bem, introyetando o espírito de fronteira (FICHOU, 1990, p. 94).

Já a imagem que se relaciona mais diretamente à ideia de devir (destino e salvação), é o mito da providência divina. Esse mito existia antes mesmo da chegada dos primeiros colonos puritanos e foi registrado nos primeiros documentos da colonização. Propunha que os primeiros colonos e a colônia eram protegidos por Deus. Situações referenciais sustentavam a hipótese – como a sobrevivência ao naufrágio do navio de Thomas Gates e da resistência ao frio, à fome e aos índios por parte da colônia de Jamestown. Há aqui uma religiosidade calcada na confiança na proteção divina. A partir da lógica do contrato com Deus e de uma ortodoxia “preparacionista”, prevaleceu a convicção de uma “*dialética da graça*” (FONSECA, 2007, p. 163). Esta propunha que os homens deveriam se preparar para receber a graça, o milênio de Deus. Essa graça seria concretizada em uma sociedade de integridade moral, religiosa e sem falhas políticas. Era o estabelecimento da verdadeira ordem no mundo que se sustentava no “*self-understanding as a unique people with a unique destiny*” (HENRY, 1979, p. 23).

A relação estabelecida entre religiosidade e cultura nacional por esses três mitos principais marcou a história norte-americana desde a fundação das Treze Colônias (muitas delas influenciadas formalmente pela religião)⁸ e do Estado nacional (que reconheceu o papel divino na Constituição)⁹. Essa religiosidade influenciou diferentes fundamentos da cultura nacional complexa e plural dos EUA atuais. Importa destacar que

Deus, os puritanos seriam abençoados com o estabelecimento de uma ordem perfeita e de uma invencibilidade infinita, e passariam a existir no centro do cosmos e dari irradiação a verdade de Deus para o resto do mundo. (FONSECA, 2007, p. 162)

⁸ Por exemplo, a implementação das *Blue Laws* (leis criadas nas antigas colônias da Nova Inglaterra para reforçar padrões morais puritanos), mantendo-se em alguns estados federados até os dias atuais, demonstra o cunho religioso da nação.

⁹ A Declaração de Independência dos EUA demonstra a importância que Deus tinha na vida do norte-americano. Passagens presentes no texto ilustram o argumento, tais como “[...] que todos os homens são criados iguais, que eles são dotados pelo Criador de certos Direitos inalienáveis [...]”; “[...] solicitamos ajuda ao Juiz Supremo do mundo para a retidão de nossas, fazendo, em Seu Nome [...]”; e “com uma firme confiança na proteção da divina Providência, nós empenhamos mutuamente nossas Vidas, nossas Fortunas, e nossa Honra sagrada”. (EUA, 1.776)

no movimento de transmutação da religiosidade para o âmbito profano, a cultura nacional surge estruturada em forças relativamente contraditórias.

Por um lado, na sua concepção de justiça, a cultura nacional norte-americana ostenta elementos que estão diretamente relacionados às ideias de integridade (austeridade) e emancipação (heroísmo). São eles o igualitarismo, o liberalismo, o pluralismo e o federalismo. O igualitarismo nos EUA se refere à igualdade de oportunidades (de condições), na qual fica a cargo de cada cidadão aproveitar as condições iniciais que lhes são concedidas por Deus para prosperar. Seria a função única do Estado ou do governo assegurar condições mínimas para qualquer cidadão ter direitos e oportunidades iguais. Assume que “*o desenvolvimento gradual da igualdade das condições é um fato providencial*” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 11) e que a democracia é a forma mais adequada de representá-la (FURET, 2005, p. XXXVI; QUIRINO, 2006, p. 154). O liberalismo iluminista também esteve presente desde a formação da sociedade norte-americana. A liberdade de expressão e pensamento, a liberdade dos indivíduos para empreender, a aversão ao excesso de regulamentação e controle por parte do Estado, e a não intervenção governamental na economia eram o “*contraveneno necessário da igualdade extrema*” (CHEVALLIER, 1973, p. 253). A sociedade acredita que os indivíduos devem ser capazes de solucionar seus próprios problemas, uma vez que todos tiveram oportunidades iniciais iguais. O pluralismo assinala a sociedade norte-americana por suas diferentes características, e suas particularidades regionais que a tornam diversa em suas opiniões, preferências e posicionamentos e que devem ser garantidas pelo Estado. A pluralidade, contudo, guarda um ponto de unificação na ideia de que cada americano (indivíduo) sente-se a encarnação do seu sujeito coletivo (interesse geral), denominado “América” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 15). O federalismo é, por sua vez, “*a transposição do individualismo, do liberalismo, e do pluralismo no plano político [...]*” (FICHOU, 1990, p. 73) ao estabelecer o respeito e a proteção às diferenças e particularidades/autonomias de cada Estado, mantendo a integridade da União. Trata-se da solução encontrada para a manutenção de emancipação e integridade individual dentro de uma coletividade unificada.

Por outro lado, princípios ligados à visão sobre o papel da violência (luta pelo triunfo do bem) abrem espaço para uma visão imperiosa e de diferenciação frente a outros povos, uma cultura de imposição. Essa postura se dá através da expansão do poder e da esfera de influência mediante a exportação de seus bens, capitais e cultura – tendo como

fiadores os meios militares. Envolve um darwinismo social em escala planetária, ao pregar que os melhores, os mais aptos é que sobreviverão na sociedade ou liderarão internacionalmente (FICHOU, 1990). Essa visão sustenta igualmente as bases da discriminação racial e étnica interna e externa (SCHOULTZ, 2000, p. 45). A opinião pública tolera esse engenho adaptado do darwinismo devido a três pontos básicos: o prognóstico de desenvolvimento máximo das possibilidades nacionais, o esmagamento da concorrência externa e a visão de caridade para com outros povos (messianismo).

Por fim, a percepção religiosa de destino (confiança na proteção divina) vincula-se à cultura do messianismo. O messianismo propõe a ideia de que os Estados Unidos – sendo a nação escolhida por Deus para florescer e prosperar (providencialismo) – devem, por necessidade, levar seus valores para o resto do mundo. A América é a salvadora do mundo, a responsável por levar democracia e liberdade para as nações que se encontram “nas trevas”. Logicamente, pelo fato de esse messianismo estar cercado por uma aura nobre de salvação, é necessário que a população entenda o objetivo pelo qual o país deve travar uma guerra. Para os norte-americanos, a guerra somente tem sentido no momento em que estiver justificada pela necessidade de libertar outro povo de um regime autoritário ou para resguardar os seus próprios direitos e liberdades. Esta visão de destino adquiriu traços escatológicos na segunda metade do século XX, com o advento da era nuclear, nascida nos próprios EUA. A cultura da bomba nos EUA é o braço secular de um padrão religioso que já se preocupava com os acontecimentos dos últimos dias (escatologia), mas que se tornou cada vez mais fatalista (destino é irreversível), extremista e apreensivo a partir o advento das armas nucleares. Para Wojcik (1997), em termos contemporâneos, o milenarismo nos EUA geralmente se refere à crença apocalíptica de que a transformação do mundo presente será cataclísmica e violenta – eliminando-se o mal e estabelecendo-se o paraíso terrestre. Esses valores, relacionados à religiosidade, serão centrais para se compreender a identidade de política externa no país.

3.2 Religiosidade e Cultura Nacional no Brasil

Assim como nos EUA, os mitos fundadores do Brasil são responsáveis pela construção de parcela da identidade e cultura nacionais. Eles possuem relação estreita com o milenarismo (ideia de era de trans-

formação e salvação) trazido por seus colonizadores, o que os conecta, primeiramente, à religiosidade e ao sincretismo português. Elencam-se, igualmente, três mitos principais para se avaliar a permanência da religiosidade na cultura nacional brasileira, nos aspectos de justiça, violência e devir.

O primeiro mito, vinculado à justiça, refere-se à imagem do Encoberto, que tem suas origens na formação do Estado nacional português. Importa a figura do sapateiro cristão novo, Gonçalo Anes Bandarra. Este mediador entre o erudito e o popular cumpriu a popularização e nacionalização em Portugal de antigos mitos cristãos, como os de Preste João e do Imperador dos Últimos Dias, a partir da construção do mito do Encoberto (SARAIVA, 1999, pp. 173–174). O mito de Preste João tratava sobre um lendário soberano cristão do Oriente (Etiópia) que auxiliaria Portugal a tornar-se líder da cristandade. Sabe-se que navegadores enviados pelo próprio rei D. João II, foram procurá-lo na África em 1487. Já o mito do Imperador dos Últimos Dias referia-se à crença na vinda de um Imperador que ajudaria o Papa Angélico a derrotar o Anticristo e instaurar o milênio na Terra. Em relação ao Encoberto, portanto, tratava-se de um rei que viria em meio às brumas, trazendo justiça aos pobres e dignidade e libertação nacional a Portugal. Percebe-se a centralidade das ideias de justiça, carregada por um representante de Deus que, ao mesmo tempo, situa-se acima e entre o povo.

O mito do Encoberto foi, posteriormente, perpetuado junto à lenda de São Sebastião. Trava-se do rei português Dom Sebastião, que desaparecera na batalha de Alcácer Quibir (1578). Difundiu-se a lenda de que teria sido capturado, fugido e encontrado um reino cristão de opulência. A união dos mitos do Encoberto e de São Sebastião engendrou uma ideologia pré-nacionalista e igualitária (grandeza à pátria e justiça aos pobres) em Portugal e transformou a espera em procura. A partir daí, as navegações passaram a ser vistas como a forma possível de encontrar o desaparecido D. Sebastião e seu reino cristão opulento, ao qual os portugueses deveriam somar suas forças convertendo-se no principal baluarte e líder da cristandade. Unem-se no imaginário as ideias de justiça aos pobres e de encontro com o rei e seu reino divino. Após o esforço para o encontro do reino cristão, que poderia envolver ações violentas (como mostra a batalha de Alcácer Quibir), a era de violência e conflito é superada. O mito está centralmente conectado com a descoberta do Brasil.

A ideia de uma religiosidade pacifista liga-se a um segundo mito fundamental, o do Eldorado. Incentivavam a campanha de procura de

D. Sebastião motivos imagéticos, como os relatos de Marco Polo e as lendas do Eldorado. Misturavam-se religiosidade e desejo, uma vez que havia um forte apelo dos “telhados feitos de ouro” e das lindas mulheres. A carta de Pero Vaz de Caminha que se refere às “índias desnudas”, por seu turno, demonstra a força desses mitos no imaginário lusitano. A repressão sexual da época fez com que desde cedo no Brasil a expectativa do milênio se fundisse com o erotismo e a sensualidade. Outro incentivo (material) vinha do princípio do morgadio, que garantia apenas ao filho mais velho o direito a heranças e terras, e impunha aos demais a procura por alternativas econômicas (riquezas) no além-mar. Portanto, o mito envolve, acima de tudo, a ideia de saída de uma região obscura e conflituosa e o encontro de um reino rico, opulento e pacífico. José Murilo de Carvalho (1998) demonstra como o mito do Eldorado chegou ao Brasil e sobreviveu até os dias atuais. No século XVI foi trazido por Caminha, Vespuílio e Gandavo; tratava-se da noção de paraíso terreal, rico e pacífico. No século XVII, o texto *Diálogos das Grandezas do Brasil* e Pe. Simão Vasconcelos reforçavam a visão do Éden e das terras férteis. No século XVIII, Rocha Pita trazia a história do Brasil com cunho patriótico, apologético e repleto de um ufanismo edênico. Já no século XIX, Pe. Perereca e Afonso Celso (criador do ufanismo no Brasil) possibilitaram a manutenção do mito, destacando a efusão de riquezas e belezas naturais (paraíso pagão). Atualmente, o edenismo poderia ser observado no grande orgulho de ser brasileiro, baseado na exaltação da natureza (CARVALHO, 1998; HOLANDA, 1959).

Por fim, a visão de devir, de futuro, está vinculada a um terceiro mito, o do Quinto Império. Esse mito relaciona-se com o que José Murilo de Carvalho chama de ideias de “grande potência” ou de um “poderoso império”. O autor, no entanto, trata-o como uma simples derivação política do edenismo (CARVALHO, 1998, p. 9) – o que parece não proceder. A reprodução do milenarismo sebastianista ocorre no Brasil tanto pela religiosidade dos colonos que aqui chegavam, quanto pelas ações de jesuítas e franciscanos. O mito do Quinto Império foi trazido e disseminado pela figura do Pe. Antônio Vieira que, no século XVII, foi influenciado pelo movimento autonomista português que lutara pelo fim da União Ibérica. Antônio Vieira instituía no Brasil a vertente erudita (teológica) do sebastianismo, que baseava-se na interpretação dos textos do calabrés Joaquim de Fiori adaptando-os ao Brasil. Vieira relacionou o mito do Imperador dos Últimos Dias ao Rei Dom Sebastião e a Terra Prometida de Isaías ao Brasil (Quinto Império). Cabia agora ao Brasil, e não a Por-

tugal, a incumbência do desfecho da história mundial. O Brasil seria o quinto e último Império e, como afirmava Vieira ([S.d.], p. 10), ao contrário dos demais, não se desfará, permanecendo até os últimos dias à frente dos demais povos da terra. Surgem as bases para a ideia popular de que o Brasil é o país do futuro (ZWEIG, 2008).

A religiosidade brasileira presente nos mitos, ao transmutar-se à cultura nacional, adquire, assim como no caso norte-americano, maior complexidade e contradições. No âmbito da perspectiva sobre a justiça, o paradoxo situa-se na ideia de igualitarismo popular. Por um lado, a visão profética cristã é geralmente apropriada por classes populares que aguardam o sinal dos tempos para livrar-se da miséria. Esperam a chegada do Anticristo e do Salvador, em combate vitorioso. Dessa maneira encarnam a expectativa do milênio em seus governantes – satanizando-os ou endeu-sando-os. Prevalece, assim, a ligação do brasileiro a laços de solidariedade vertical (HOLANDA, 1997) e constrói-se a imagem do bom governante perante as classes populares (CHAUÍ, 2000). Por outro lado, a leitura reformista da religiosidade igualitária é, muitas vezes, transmutada na possibilidade de esforços para empreender modelos de desenvolvimento e distribuição de riquezas, geralmente defendida por elites vanguardistas, como a figura de Padre Diogo Antônio Feijó e Joaquim Nabuco, como se verá abaixo.

A visão de país pacífico acaba sendo transmutada para ideias conflitantes da negação da violência. O mito do Brasil como paraíso pacífico, aliado à ideia do rei/governante pela graça de Deus, produziu uma visão passiva do pacifismo. A perspectiva de um poder outorgado diretamente de Deus “[...] explica uma das componentes principais de nosso mito fundador, qual seja, a afirmação de que a história do Brasil foi e é feita sem sangue, pois todos os acontecimentos políticos não parecem provir da sociedade e de suas lutas, mas diretamente do Estado” (CHAUÍ, 2000, p. 36). A violência torna-se velada, encoberta. O rei ascende e a violência se esconde onde não deve ser vista. Sustenta-se o mito da cordialidade (HOLANDA, 1997), que se refere a um pacifismo gerado pela autoimagem de um povo pacífico, alegre, acolhedor e incapaz de discriminações. Esse mito consegue sobreviver à realidade de violência latente do país graças a uma maneira particular de interpretação, em que se dissimulam realidades violentas (comportamentos, ideias, valores) como se fossem não violentas. A naturalização da violência, operada desse modo, conserva a mitologia da não violência no âmago da sociedade. Práticas violentas desnecessárias e desumanas são masca-

radas como não violência, enquanto a possibilidade de utilização da força para a manutenção da soberania e liberdade nacional é demagogicamente excluída e impensada. Surgem as bases para a aceitação cultural do autoritarismo político e da sua vertente politicamente correta, no mito da democracia racial.

A visão do destino permanece igualmente presente na cultura nacional. Por um lado, a certeza do futuro de grandeza se mantém presente em uma perspectiva milenarista passiva, acomodada. No universo secular a concepção religiosa da visão do paraíso é mantida principalmente na simbologia cívica do país. Se a bandeira nacional deveria se referir a princípios políticos ou sociais, suas cores se referem à natureza, quando não diretamente à religião (o azul simboliza o céu estrelado onde resplandece o Cruzeiro do Sul, sinal da devoção a Cristo Redentor). Ademais, o hino nacional e as poesias ufanistas de Conde Afonso Celso e Olavo Bilac são outros exemplos do paraíso terrestre na esfera secular. Para a grandeza do Brasil não precisamos lutar, seu futuro “nos está prometido desde o começo do mundo” (CHAUÍ, 1995, p. 80).

Por outro lado, importa que ainda no início do século XIX, o sebastianismo erudito de Vieira (a forma nacional do milenarismo) cederia seu lugar para uma vertente secular que, de modo difuso, pode ser identificada como uma corrente nacional reformista. O fato é ilustrado por outro clérigo eminentíssimo, o Padre Diogo Antônio Feijó (regente do Brasil entre 1835-1837), ao advogar o fim da escravidão. Entretanto, na posição de Feijó, o argumento não é de cunho religioso, tampouco evoca o sofrimento dos escravos, preocupa-se com o atraso que a escravidão pode acarretar para o país. Feijó distingua-se da maioria dos abolicionistas da época (Castro Alves, Joaquim Nabuco etc.) por esse viés econômico de sua argumentação. Claramente a questão nacional (posição do Brasil na hierarquia do poder mundial) preside a própria noção da reforma social. Feijó é o elo que une o antigo ao moderno, o sebastianismo erudito de Antônio Vieira à construção do Estado nacional e à reforma social (Vargas). Por este viés indireto o milenarismo associou-se ao próprio estabelecimento do Estado nacional brasileiro.

Em suma, a religiosidade possui papel central na construção do imaginário que fundamenta as culturas nacionais de EUA e Brasil. Influencia a formação dos mitos fundadores dessas nações, os quais são a base para a construção da sua autoimagem. Se pensarmos na sociedade e na

política como um ambiente onde essa identidade atua, chegamos à observação de valores nacionais básicos que informarão a política doméstica e externa, e legitimarão ações em ambas as esferas. Entretanto, antes de chegar à análise desta variável importa um breve estudo das principais religiões autóctones dos EUA e do Brasil que atuam como nexo dinâmico da relação entre religiosidade e cultura nacional.

4 RELIGIOSIDADE NOS EUA E NO BRASIL: O PAPEL DAS RELIGIÕES AUTÓCTONES¹⁰

Nesta seção avalia-se a relação de constante retroalimentação entre religiosidade e cultura nacional mediante a análise de religiões autóctones. O estudo do mormonismo e da umbanda serve como elemento analítico de suporte, pois, ao colocar as duas religiões em análise, ficam em evidência, com sistematicidade e clareza, valores já divulgados no âmbito da cultura nacional. Mediante o uso da hermenêutica de textos sagrados¹¹ buscou-se avaliar na estrutura de crenças das religiões estudadas aspectos vinculados aos três elementos utilizados para a compreensão da religiosidade e cultura nacional de cada caso, quais sejam: o sentido de justiça (conceito de Deus, homem e natureza), o papel da violência (ações dos homens e de Deus no mundo) e a visão do devir (salvação).

4.1 Mormonismo

O mormonismo é uma religião autóctone dos EUA, criada pelo norte-americano Joseph Smith Jr. a partir de profecias que sustentavam a iminência do Juízo Final, a segunda vinda de Cristo ao mundo (no território dos EUA), e a necessidade de estruturação de uma nova

¹⁰ A presente seção não pretende apresentar um estudo detalhado e aprofundado das religiões autóctones aqui analisadas. Apenas objetiva complementar a análise da relação entre religiosidade e cultura nacional. Uma versão expandida desse estudo pode ser encontrada em Castellano (2008).

¹¹ Como não existem textos sagrados oficiais da religião Umbanda optou-se pela utilização das principais obras vinculadas à Faculdade de Teologia Umbandista, única instituição de ensino superior no Brasil que oferece o ensino de teologia desta religião (NETO, 1996, 1999, 2000, 2002).

igreja direcionada à salvação dos justos no final dos tempos (IJCSUD, 1980a, JS – História:37-40). A formação do mormonismo deu-se como uma colcha de retalhos, assimilando concepções de outras religiões existentes em solo americano. Entretanto, o seu ordenamento torna a religião original, com características particulares, próprias da cultura norte-americana. O mormonismo, assim, alinha-se ao que se convencionou chamar de “juventude” do povo americano, “uma vez que propõe uma nova leitura da Bíblia e lança as bases de uma crença americanocristã”. (FICHOU, 1990, p. 90)

A história do sistema religioso foi baseada em três momentos. O primeiro, de identificação e promoção dos valores da cultura norte-americana (BROGAN, 2001, p. 233; WHITE JR., 1978, p. 163). O segundo, de interpretação literal e, por vezes, radical desses valores – adicionados a um sistema de regras que tinha em vista a implantação do Reino de Sião (milenarismo) de maneira literal no território estadunidense, para o que não se descartava o uso da violência (IJCSUD, 1980a:10, b, Seção 57:1-2).¹² Por fim, o terceiro momento foi de “acomodação” dos conceitos e crenças mórmons ao contexto nacional. Tornou-se, então, um sistema religioso com maior ênfase na escatologia (últimos dias) do que no milenarismo (vinda de Jesus Cristo e implantação do reino de Deus) – o que foi a base para sua adaptação e incorporação à nação norte-americana (simbolicamente, com a abolição da poligamia) (WHITE JR., 1978, p. 174). Importa compreender o universo de valores que sustentam as percepções da religião quanto à justiça, violência e devir.

A ideia geral de justiça, no sistema religioso mórmon, pode ser interpretada a partir de suas concepções sobre a gênese, o conceito de Deus e o bem e o mal. Importa a existência de uma visão de preexistência do embate entre bem e mal, e a necessidade de uma ação justa e libertadora por parte dos fiéis. A concepção mórmon acerca da origem do ho-

¹² Na tentativa de instauração do Reino de Deus na terra, os fiéis mórmons enfrentaram três diferentes guerras: em Missouri (1838-1839), em Illinois (1844-1846) e em Utah (1857-1858). Em cada uma dessas guerras, milícias sustentavam o pilar militar do Reino de Deus. Tanto na guerra de Illinois quanto na de Utah, as milícias atuaram como um exército mórmon – ficando marcado o episódio do Massacre da Montanha Meadows, uma chacina na qual aproximadamente 120 emigrantes (homens, mulheres e crianças) foram exterminados. Sombra dezessete crianças, abaixo de 8 anos, foram poupadadas e distribuídas a famílias mórmons. Os mórmons foram derrotados em todas as guerras, sendo que a de Utah significou o início de sua necessidade de adaptação ao sistema da União, assim como os Estados sulistas que seriam derrotados na Guerra de Secessão (1861-1865).

mem e do universo, embora possua elementos de consonância com os fundamentos do cristianismo [criação foi um ato de liberdade de Deus dentro de seu plano de salvação predeterminado (IJCSUD, 1980a, Moisés 6:62)], se opõe à doutrina do *ex nihilo* de Agostinho que sustenta que antes da criação havia somente o Nada. Pressupõe elementos coeternos a Deus (NELSON, 2000, p. 84), tais como, outros deuses (anjos) e conflito entre o bem e o mal (IJCSUD, 1975, Abr. 4:1). Para a cosmogonia mórmon, sendo os anjos tão antigos quanto Deus (ao invés de serem por ele criados) e Lúcifer o mais poderoso de todos os anjos, o *status* deste é próximo ao de Deus (TURNER, 1992a, p. 1391-2). De modo coerente, sua escatologia também prevê que o bem e o mal permanecerão em oposição inclusive após o fim dos tempos. A coeternidade do bem e do mal sustenta diversas oposições no simbolismo religioso: Deus x Lúcifer, verdadeira Igreja x falsa fé, bons x iníquos, eleitos x marcados (PAULSEN, 1992, p. 478). Esta percepção dual é comum a diversas religiões, o incomum, originado da cosmogonia, é que permaneça mesmo após o fim dos tempos. Ou seja, não há nunca o momento redentor da reconstrução da Unidade. Além disso, a sempre latente possibilidade de morte espiritual (espírito é tirado da presença de Deus, temporária ou permanentemente) faz com que o mal deva ser sempre vigiado e combatido pelos representantes de Deus no mundo (ROMNEY, 1992, p. 1407-8). Importa aqui a crença mórmon de que homens podem tornar-se deuses, pois creem que Deus já foi um homem comum e, por seu aprendizado, tornou-se Deus (TALMAGE, 1981, p. 341). Embora acreditem que o homem possui livre-arbítrio, a onisciência divina restringe as decisões à definição sobre seguir o bem ou o mal. Deus tem ciência absoluta e exata dos acontecimentos futuros e informa ao povo escolhido o momento do julgamento final.

No que diz respeito à visão sobre a violência, a escatologia é centro da religião mórmon no que se refere à percepção da legitimidade da violência e às suas expectativas acerca da redenção do Homem. A violência é necessária para cumprir os desígnios de Deus e a salvação dos homens. No sistema mórmon a salvação efetiva do homem só ocorre após o juízo final. O dia do Juízo é parte dos fenômenos escatológicos em que a violência se expressa para dar vazão à ira divina. O momento supõe a própria destruição do planeta e de seus habitantes, na previsão do fim dos tempos pelo fogo (IJCSUD, 1980b, Seção 43:31-32). A IJCSUD tipifica o comportamento escatológico ao assumir que os acontecimentos que precedem o fim terão de ser violentos. Isto não quer dizer que os mó-

mons desejem a violência conscientemente, pelo contrário, individualmente tomados, têm um comportamento caracteristicamente pacífico. Mas, ao legitimarem a violência cósmica (a necessidade do fim do mundo), involuntariamente legitimam a forma mais extrema de violência social, a preparação para o exterminismo. A violência e o apocalipse têm um lugar particular no sistema religioso mórmon: antecipam e direcionam a humanidade rumo à redenção.

Quanto à visão sobre o devir, o foco do sistema religioso na escatologia deve-se à compreensão de que a condição final do fiel mórmon é decidida apenas no Juízo Final. De fato, “*a teologia dos Santos dos Últimos Dias é, acima de tudo, uma teologia da conquista da morte*” (DAVIES, 2003, p. 91). Há a certeza da salvação aos escolhidos (“povo eleito”) e condenação dos demais (“povo marcado”) (IJCSUD, 1975, 3 Ne. 19:20, Al. 3:8-10). Mais que a mera salvação ou condenação, é nesse momento que se decide seu lugar na hierarquia dos salvos. Para os mórmons, os salvos se subdividem em três categorias, de acordo com o paraíso que habitarão (celestial, celestial e terrestre), os demais deverão ser aniquilados (perecendo pelo fogo) e condenados à danação eterna (DAHL, 1992, p. 308-9; TURNER, 1992b, p. 1499). Os homens convertidos em deuses são os únicos que habitarão o mais alto plano do paraíso celestial. Dessa forma, a ação do fiel mórmon é direcionada a partir da perspectiva de tornar-se um deus. Esta é “*a meta em função da qual se origina uma ética pautada em normas de conduta austeras e utilitárias*” (AMORIM, 1987, p. 101). O puritanismo fica mais visível na doutrina mórmon, uma vez que, mais do que a salvação ou condenação, está em jogo a hierarquia de senhor ou de servo pelo resto da eternidade, o que se procura decidir na forma de regras e ordenanças que regulam a vida do fiel (*Ibidem*) e os princípios básicos para a conversão de fiéis e a expansão da Igreja (IJCSUD, 1980b, Seção 68:1-2, Seção 84:117). A vida é vivenciada a partir do devir, da existência após o Juízo. Promove-se a esperança inquieta pelo julgamento final.

4.2 Umbanda

A Umbanda é a religião autóctone do Brasil, marcada pelo pluralismo, sincretismo e confluência de crenças que formam a própria religiosidade do brasileiro (cristianismo, positivismo, kardecismo, crenças afro-brasileiras, indígenas e orientais). Fundada formalmente em

1908, por Zélio Fernandino de Moraes, a Umbanda não possui um líder ou messias, e suas origens são consideradas anteriores a essa marca cronológica (BIRMAN, 1985a). Sua gênese representou a solução simbólica de dois movimentos socioculturais de direções opostas (ORTIZ, 1978). De um lado, esteve o “embranquecimento” cultural de negros ex-escravos que, assumindo concepções religiosas brancas (e.g., transmutação dos orixás nos santos católicos), construíram a sua própria inserção social e a emancipação da posição de escravos (MÜLLER, 1999). Em direção oposta estava o “empretecimento” cultural de brancos de classe média, a partir da adoção de elementos teológicos antes existentes nos cultos ameríndios e afro-brasileiros (BROWN, 1985; ORTIZ, 1978, p. 42). Assim, a integração social proposta pela Umbanda não agiu somente em direção ao negro mas também a brancos e índios, dentro de um imaginário que os representava de maneira particular (caboclos, pretos-velhos e crianças) (NETO, 2002). Tudo isso dentro de uma nova sociedade de classes (industrialização e urbanização), que condicionava à manutenção de seus padrões internos de dominação. Esses dois movimentos representaram a existência de um conflito dual interno à Umbanda desde o momento de sua criação – característica desse “movimento dialético” (ORTIZ, 1978, p. 59) – que envolveu um sistema de contradições internas à religião (conflito entre Umbanda pura e popular) (BROWN, 1985). Atualmente, o chamado Movimento de Convergência de Rivas Neto e sua Escola de Síntese tentam buscar a confluência dessas correntes, salientando o valor da teologia iniciática e de manifestações populares ligadas às tradições africanas e ameríndias. Assim como realizado no estudo sobre o mormonismo, busca-se, aqui, avaliar as interpretações da Umbanda sobre justiça, violência e devenir.

No âmbito da justiça, as visões da gênese, de Deus e do bem e mal estruturam uma concepção baseada no princípio do progresso espiritual e do primado da ética (justiça e autoconhecimento). Dentro de sua pluralidade interna característica, a concepção da gênese do homem e do universo, proposta pela Umbanda, assume a criação como um processo muito parecido à emanação energética em direção a estágios de condensação da essência apresentada por Plotino (BERGSON, 2005). Rivas Neto, por exemplo, apresenta um sistema em que a criação foi um processo sofrido pelo Uno (causada pelo próprio ser espiritual) que resultou mais da necessidade do que da liberdade (NETO, 2000, p. 50). Da mesma forma que a Unidade se desfez pelo homem, ela deverá ser refeita por ele, por meio do progresso espiritual de toda

a humanidade. Deus (Único) insere-se nesse processo através da emanação de sua ordem hierárquica espiritual na forma de orixás (forças que representam atributos divinos) e de entidades menores. O primado da ética refere-se às noções de bem e mal da religião. Por um lado, há na Umbanda grande predominância de uma moral católica e *kardecista* dualista (dualismo bem e mal), o que contribuiu para a interpretação distorcida de conceitos africanos (*kimbanda*, *Legba* e *Exu*) que haviam sido criados fora dessa perspectiva e que foram historicamente recusados (BIRMAN, 1985b, p. 88; FERAUDY, 2004, p. 203; ORTIZ, 1978)¹³. Por outro lado, Neto (2000, pp. 42, 60, 78) e outras escolas abertas às tradições africanas, interpretam o bem e o mal como relativos ao homem, como elementos principiados. Importaria aqui o papel de entidades (*Exús*) que representam a incerteza, a imperfeição, o caos, e a execução kármica (ação e reação) (MATTA E SILVA, 2007, p. 321). Envolve uma filosofia em que não há condenados ou escolhidos, ou princípios morais adequados, apenas a ética do caminho do autoconhecimento.

No que tange à concepção sobre o papel da violência, tanto a chamada Umbanda pura quanto a Umbanda popular, em que pese suas diferenças, recalcam a ideia do conflito e negam a violência. A Umbanda pura aproxima-se de um *kardecismo* representado também por figuras africanas e indígenas (orixás). Para o *kardecismo*, seria próprio e inerente à percepção de brasiliade negar a violência desde a esfera social até a esfera individual (de cima a baixo). A Umbanda popular, em geral, resume-se à preocupação com o princípio kármico do retorno. Limita-se à compreensão de que qualquer gesto violento, ainda que empreendido em nome da justiça, implicará um retorno kármico negativo, em um castigo que será aplicado pelos Exus. No caso das camadas populares, como se procurou mencionar, a construção da religião foi parte de uma opção de combate pacífico aos desafios impostos pela ordem escravista. Ao contrário das lutas dos quilombos, o sincretismo, articulado com a inserção social nas irmandades, foi a forma encontrada no meio urbano para resistir de maneira pacífica (sistema de alforrias) e manter vivas as tradições

¹³ Os conceitos *kimbanda* (sacerdote do culto dos espíritos) e *Legba* (deus iorubá intermediário entre os homens e os outros deuses) chegaram ao Brasil, e logo foram interpretados como a prática do mal e o demônio, respectivamente. O primeiro termo (Quimbanda) virou a oposição de Umbanda (reinterpretada como prática do Bem) (BIRMAN, 1985b, p. 88), enquanto *Legba* tornou-se a chave de um conceito corrompido da entidade *Exu* (FERAUDY, 2004, p. 203; ORTIZ, 1978).

ancestrais (MÜLLER, 1999). A violência era negada, muito embora se mantivesse presente (i) na estrutura conflitiva da religião, (ii) nas manifestações simbólicas dos cultos ligados às tradições africanas (papel do elemento caótico de Exu) e (iii) na relação entre a sociedade brasileira e os adeptos umbandistas (perseguições policiais e de representantes do cristianismo). A violência está sempre presente a despeito do grande comprometimento em escondê-la ou superá-la.

Por fim, a percepção umbandista sobre o devir pressupõe a fé que “num futuro distante a marcha do Bem triunfará definitivamente sobre o sofrimento” (ORTIZ, 1978, p. 81). Vislumbra-se a possibilidade de salvação contínua para todos e a idade de ouro no Brasil. Crê-se na chegada de uma nova era – um período de paz no planeta no qual o Brasil terá protagonismo central, “será a grande potência do terceiro milênio” (NETO, 2002, p. 89). O fim do mundo transforma-se em fim da era e os acontecimentos violentos são substituídos pelo imperativo da abolição de toda a violência. Além disso, a sua percepção sobre o milênio é a de que a história é um processo evolutivo contínuo. Crê-se na evolução infinita e eterna de todos os seres. No entanto, nenhum ser, por mais elevado que esteja o seu grau evolutivo, pode chegar à perfeição absoluta – atributo exclusivo da Divindade Suprema. Ao homem cabe, no entanto, a participação na reconstrução da Unidade que ele mesmo cindiu (NETO, 1999, p. 54). Do exposto se depreende que, para a Umbanda não há fim. Mesmo o fim hipotético da experiência do homem na Terra daria lugar à ação dos seres espirituais em outro mundo; há novos desafios e aprendizados. Nem mesmo o fim do cosmos, como o conhecemos, elide a jornada perpétua dos seres espirituais rumo ao conhecimento e ao autoaperfeiçoamento.

Em suma, tanto o Mormonismo quanto a Umbanda parecem carregar elementos de profunda associação com as características básicas analisadas na religiosidade e na cultura nacional de EUA e Brasil. No Mormonismo, percebe-se que a noção de justiça pela ideia de integridade (defesa do bem) e possibilidade de emancipação (tornar-se deus) associa-se às perspectivas próprias da ação libertadora da cultura nacional norte-americana. A noção da violência mórmôn relaciona-se com a ideia de luta pelo triunfo do bem, própria da religiosidade nacional. A violência é instrumento necessário para cumprir os desígnios de Deus. Por fim, a visão de devir, calcada na noção de salvação dos escolhidos e condenação dos demais, assume a perspectiva de providência divina e confiança na proteção de Deus, embora a concretização deva envolver eventos

profundamente violentos. No caso da Umbanda as ideias de progresso espiritual contínuo e do primado da ética e do autoconhecimento estão associadas às noções do igualitarismo popular e o ideal de justiça aos subalternos da religiosidade e cultura nacional no Brasil. A negação da violência também está diretamente conectada à religiosidade pacifista e à mitologia da não violência na sociedade brasileira. Ainda mais interessante é a vinculação entre a sua visão do destino da humanidade, conectado à possibilidade de redenção de todos e a ascensão do Brasil à posição de grandeza, e o milenarismo na cultura nacional do país. Os nexos dinâmicos da relação entre religiosidade e cultura nacional parecem articular a manutenção dos elementos sagrados dos mitos fundadores de cada um dos países.

5 RELIGIOSIDADE E CULTURA NACIONAL NA POLÍTICA EXTERNA DE EUA E BRASIL

Esta seção aborda grandes aspectos gerais da identidade externa dos EUA e do Brasil. Procura-se traçar as grandes linhas de ação que variam de acordo com o líder no poder e sua disposição e interesse em afetar a manifestação prática das identidades mais amplas. A política externa responde a interesses práticos, visões estratégicas e necessidades conjunturais do Estado no sistema internacional e das elites no poder. Entretanto, de forma permanente fatores culturais profanos e sagrados (religiosidade) afetam a identidade em política externa do Estado e servem igualmente para justificar ações e coesional suporte a políticas em momentos de estabilidade e crise. A influência da religiosidade, filtrada, ou não, pela complexidade da cultura nacional, faz-se presente nas visões de justiça, violência e devir que sustentam a identidade de política externa de um Estado. Procurar-se-á evidenciar esses aspectos nos casos dos EUA e do Brasil.

5.1 Religiosidade e Cultura Nacional na Política Externa dos EUA

A política externa norte-americana possui uma identidade própria que inclui paradoxos importantes, como os presentes na religiosidade

e na cultura nacional. A contradição maior envolve, por um lado, a noção sobre justiça, e por outro, as visões sobre o papel da violência e o devir. Adotando-se o ineditismo da tese de Mantovani (2006), percebe-se aqui uma contradição básica de política externa, própria de “duas Américas”, a da Doutrina Monroe e a do Destino Manifesto. Essa contradição básica na política externa é inerente à noção de excepcionalismo, como constatada por Buzan (2004). Refere-se à convicção de que os Estados Unidos da América são uma nação excepcional – fruto de uma trajetória histórica particular e da crença de um papel extraordinário no mundo, uma “missão”. O que cumpre agora frisar é que a crença excepcionalista, enraizada na identidade norte-americana, proporcionou, no século XIX, duas perspectivas de ação na política internacional. O contexto da guerra com a Espanha na década de 90 do séc. XIX promoveu a intensificação da discussão acerca da inserção internacional dos EUA. Nota-se que não se discutia sobre a legitimidade do fato de os EUA estarem fadados a espalhar seu poder e influência ao mundo, isso era consenso. O que se debatia era como isso seria feito, pela transformação do mundo pelo exemplo ou pela intervenção física direta (anexação e imposição).

A primeira América é representada pela imagem da Doutrina Monroe. Vastamente criticada pelo que se entende como imperialismo dos EUA nas Américas, a Doutrina Monroe é, senão, o símbolo da ideia de emancipação e justiça na política externa norte-americana. Fundamenta-se nos princípios do autogoverno, da soberania e da liberdade em uma tentativa de estabelecer uma ordem reformadora frente ao movimento reativo simbolizado pelo Congresso de Viena (1815). Esses princípios são a transmissão à esfera internacional dos fundamentos manifestados nas revoluções americanas, consolidados tanto na Declaração de Independência (1776), e francesa, firmados na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) (MANTOVANI, 2006, p. 61). São postulados essenciais da Doutrina Monroe: abstenção europeia na América, não interferência nos assuntos europeus, aceitação de diferenças de regimes, defesa de direitos adquiridos, autogoverno e neutralidade (MONROE, 1823). De fato, “a semente da não intervenção havia sido plantada em solo fértil da Doutrina Monroe”. (SCHOUTZ, 2000, p. 206)

A segunda América relaciona-se com os aspectos próprios à visão sobre o papel da violência e o destino da humanidade. A violência não é absolutamente adorada pelos americanos, muito pelo contrário, a busca pela solução pacífica de controvérsias é marca fundamental das ordens internacionais que procurou liderar (pós-Primeira Guerra Mundial)

e que lidera (pós-Segunda Guerra). Entretanto, quando vinculada às noções de destino, o papel da violência nas relações exteriores norte-americanas é regularmente justificado pela noção de exclusivismo (representante maior e mensageiro do bem) e providencialismo (defendido pela providência divina). A imagem mais próxima a esta noção é a da América do Destino Manifesto. A ideia do Destino Manifesto foi veiculada em 1839 pelo jornalista John O’ Sullivan, em artigo que se referia a um “destino divino” dos EUA. Incitava a crença de que o país possuía um modelo político perfeito e de que ele deveria ser exportado, como parte do destino do país, mesmo que pela intervenção militar. Baseava-se em elementos de desvinculação com o passado (a formação dos EUA marca o início de nova história); fatalismo (destino de grandeza garantido); oposição a outras formas de governo (monarquias e aristocracias), expansionismo; milenarismo; missão (estabelecer a universalidade da liberdade e igualdade), e na ideia de povo escolhido (O’SULLIVAN, 1839). Emergia outra América que propunha a transformação do mundo mediante sua expansão e intervenção. A instrumentalização política do Destino Manifesto como elemento de alteração da postura internacional dos Estados Unidos, então baseada nas proposições da Doutrina Monroe, deu-se, primeiramente, no recrudescimento das pretensões hegemônicas estadunidenses nas Américas.

Ambas as perspectivas podem ser empiricamente identificadas na política externa norte-americana. A visão da Doutrina Monroe nascia com a própria política do presidente James Monroe ante a conjuntura da época, como resposta imediata ao Congresso de Verona de 1822, que postulava a recuperação das antigas colônias espanholas e sua recolonização. Essa postura foi universalizada um século depois pelo presidente Franklin Delano Roosevelt. Roosevelt acreditava na paz para a Segunda Guerra Mundial como resultante de um equilíbrio promovido pela “dispersão de potência político-econômico-militar” (MANTOVANI, 2006, p. 98). Acreditava na integração político-econômica para o desenvolvimento de países e no poder de uma governança distribuída – representada por um Conselho de Segurança mais inclusivo (contando com potências regionais como Brasil e China). Esse seria o primeiro passo para a sustentação de uma hegemonia, legitimada pelo convencimento. Por exemplo, em 1941, a Lei de Empréstimos e Arrendamento (fornecimento de aproximadamente US\$ 50 bilhões em insumos a todo o campo aliado, inclusive à URSS) mostrava como a perspectiva não confrontacionista de Roosevelt pautava a liderança norte-americana pelo exemplo e pelo convencimento, mediante os meios de pagamento.

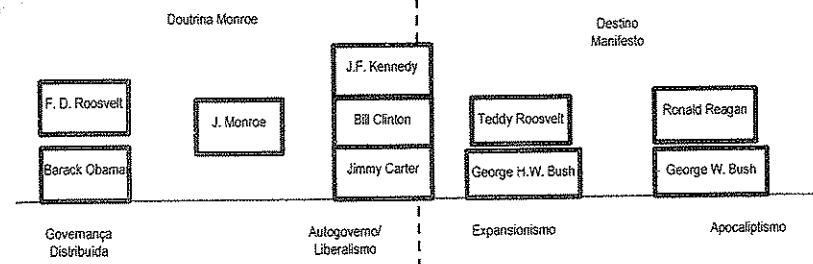
Por seu turno, a perspectiva do Destino Manifesto foi empiricamente aplicada pela Doutrina Polk (reocupação do Oregon e a anexação do Texas), primeiro exemplo de um posicionamento particular que iria se consolidar principalmente com a Doutrina “Teddy” Roosevelt e nas políticas de Woodrow Wilson. Theodore Roosevelt é responsável pela alteração significativa dos princípios basilares da Doutrina Monroe em um comportamento intervencionista (corolário Roosevelt à Doutrina Monroe). Com o *Big Stick* na América Latina e no Pacífico, as forças armadas eram as fiadoras de um intervencionismo econômico, administrativo e militar, consolidado no Panamá (1903), na República Dominicana (1905), e em Cuba (1906).¹⁴ Wilson, por sua vez, encarnava o puritanismo a partir da pregação da abstinência, da castidade, e da acumulação como símbolos da graça divina. No sistema internacional responsabilizava o povo alemão pelos atos de seu Estado. Apesar da imagem pacifista popularizada nos seus 14 pontos, criou as bases de uma paz punitiva, formalizada em Versalhes, que estabelecia o castigo aos transgressores (estereotipados como a encarnação do mal) e que seria policiada pela Liga das Nações (KISSINGER, 2009, p. 253-5).

Exemplo mais recente da visão do Destino Manifesto, agora também influenciado pela perspectiva cultural do apocaliptismo da Guerra Fria (via na guerra nuclear a possibilidade de solução final para o problema do mal no mundo) é a política externa de Ronald Reagan. A eleição de Reagan nos EUA, quando o país parecia perder a Guerra Fria, trouxe à tona o fundamentalismo religioso como forma de instrumento de confronto com a URSS. Reagan possuía um “patriotismo místico”, que, a partir de “um Modelo de Caridade Cristã”, referia-se aos Estados Unidos como uma “cidade luminosa no topo da colina” (MORRIS, 2004, p. 27). O presidente despertou o sentido de destino e missão no povo norte-americano e aliou-se à direita cristã americana, influenciado pelo apocaliptismo religioso como parte de seu interesse “*in biblical prophecies about the imminence of Armageddon*” (WOJCIK, 1997, p. 8). Esse giro conservador, antecipado pela Doutrina Carter, pode ser chamado de “giro nuclear”, pois representou a intensificação da corrida armamentista nuclear para tentar romper com o equilíbrio estratégico. Havia surgido a atemorizante “época da bomba” (DAVIS, 1985, p. 81). Essa perspectiva

¹⁴ Os princípios intervencionistas da política do *Big Stick* permaneceram em governos posteriores, como o de Taft (intervenção em Cuba [1912] e na Nicarágua [1912-1933]) e Wilson (ocupação do Haiti [1915-1934], da República Dominicana [1916-1924] e de Cuba [1917-1922]) (SCHOULTZ, 2000, pp. 207-14).

foi mantida com o final da Guerra Fria com o aumento constante de gastos norte-americanos na modernização de arsenais nucleares (LIEBER; PRESS, 2006a, b), em busca da primazia nuclear mesmo depois do desaparecimento do seu grande competidor estratégico. O 11 de Setembro de 2001 marcou o retorno da direita religiosa na política norte-americana e o neoconservadorismo na política externa. Manteve-se “*a influência de um milenarismo protestante com profunda conotação apocalíptica [que] tende a obscurecer a natureza e as dimensões dos desafios enfrentados pelo país, exacerbando a utilização dos recursos de poder, mesmo à revelia de aliados e das Nações Unidas*” (AYERBE, 2009, p. 275).

Figura 1
IDENTIDADE NA POLÍTICA EXTERNA DOS EUA: A DUALIDADE ENTRE DOUTRINA MONROE E DESTINO MANIFESTO



A figura 1 procura sintetizar a ideia proposta por Mantovani (2006) da dualidade da identidade internacional dos EUA em eixos de atuação da política externa. A vinculação de outros presidentes é tentativa e contingente, deve ser avaliada em estudo específico. Importa, contudo, a ideia central de que a Doutrina Monroe é a síntese da democracia como instrumento de controle de poder. O primeiro engenho de inteligência distribuída. O controle é tarefa de toda a sociedade (todos controlam todos). O Destino Manifesto é a síntese da mentalidade religiosa como instrumento de controle. O controle é subtraído dos seres humanos que são submetidos à lógica imanente contida na doutrina, convertida em imperativo moral. Essa dicotomia está presente até os dias atuais, o que traz perspectivas para estudos que abarquem uma análise da política externa norte-americana no século XXI.

5.2 Religiosidade e Cultura Nacional na Política Externa do Brasil

A política externa brasileira é afetada pelos (e instrumentalizados) princípios da cultura nacional, incluindo suas manifestações profanas e sagradas, por meio de três pilares amplos que sustentam a sua identidade de política externa. O primeiro pilar está identificado com a noção de justiça na nacionalidade brasileira, com a ideia de amparo dos subalternos e o espírito de cruzada. No entanto, a cruzada traçada pela política externa é aquela que valoriza a legalidade da ordem internacional e procura a sua reformação a longo prazo. Pode-se ressaltar aqui o papel dos magistrados no processo de construção e centralização do Estado brasileiro (CARVALHO, 2008). O sentido de justiça é travado pelo intermédio das normas. Dentre os fundamentos constitucionais das relações internacionais brasileiras (BRASIL, 1988, art. 4º), há a prevalência de elementos que sustentam a legalidade da ordem internacional, somados a uma postura pacifista e de proteção absoluta e intransigente (pelo menos formalmente) dos direitos humanos (BRASIL, 1988, arts. 5º e 7º). As relações exteriores são também o locus de realização dos objetivos republicanos de defesa dos direitos dos subalternos, garantindo o desenvolvimento nacional, a erradicação da pobreza e da marginalização, e a redução das desigualdades sociais e regionais (BRASIL, 1988, art. 3º). A defesa do direito de todos (LAFER, 2009, p. 78), inclusive dos subalternos (próprio das políticas terceiromundistas) é instrumentalizada no Brasil, sobretudo, por uma tradição legalista de perfil grotiano. Esta é reforçada pela burocracia secular, de traços weberianos, do Itamaraty. Isso permite ao país “lidar com o conflito e a cooperação por meio da diplomacia e do direito” (LAFER, 2000, pp. 260-1). A atuação do Brasil nos processos de institucionalização das ordens internacionais (criação da Liga das Nações e da ONU) e o seu respeito anterior pela legalidade das suas pretensões territoriais (definição legalista dos limites territoriais por Barão do Rio Branco) são exemplos dessa postura.

O segundo pilar que sustenta a identidade de política externa brasileira conecta-se à sua interpretação sobre o papel da violência nas relações internacionais. Em conformidade com a negação ou o mascaramento da violência nas relações sociais internas, o Brasil, há um século e meio, se imiscui da utilização da força nas relações internacionais. A prioridade absoluta dada à solução pacífica de controvérsias é uma faceta do pacifismo brasileiro (CERVO, 2008, p. 27). Em Constituições nacio-

nais anteriores a 1988 apenas afirmava-se a “busca da solução pacífica de controvérsias” como fundamento de relações exteriores (GONZAGA DA SILVA; SPÉCIE; VITALE, 2010, p. 35). Consolida-se uma política exterior pacifista, baseada nos princípios do multiculturalismo e da tolerância (BATISTA JR., 2005, p. XVII) e na preferência pela via multilateral como forma de resolução de conflitos (CERVO; BUENO, 2008, p. 504). A outra face dessa moeda é a constante negação da possibilidade do uso da força nas relações internacionais, inclusive para defesa sua e dos seus aliados (sobretudo, vizinhos). Essa postura tem sido percebida na política de defesa brasileira. O papel dos militares na política doméstica tem sido relevante desde o processo de instituição da República. Entretanto, a tendência ao militarismo é inexistente na política externa e de defesa do país. Pelo contrário, os principais programas de investimento na capacidade de defesa foram implantados por civis, como, por exemplo, a modernização da capacidade militar brasileira como parte da política de barganha nacional no contexto da Segunda Guerra Mundial (MOURA, 1980, p. 155-6).

Essa postura, contudo, não parece ser de todo benéfica, já que recalca instrumentos de ação e dissuasão inadequados para responder aos desafios de segurança presentes na realidade sul-americana, tanto em âmbito intraestatal e transnacional (mudanças inconstitucionais de governos, separatismo e narcotráfico), quanto interestatal [disputas interestatais militarizadas com rivalidades históricas entre Estados (e.g., Chile vs. Bolívia) e governos (Colômbia, Venezuela, Peru e Equador)]. Na década de 90, essa atitude foi reforçada com a entronização do projeto neoliberal que redundou na “policialização” das questões de segurança e na crescente transformação das forças armadas em forças de polícia (coerção interna e uso crescente em missões de paz) (TEIXEIRA DA SILVA, 2012, p. 53). O Brasil, “ao separar dois campos estratégicos [relações econômicas internacionais e doutrina de segurança e defesa], o que nunca fizeram as grandes potências, distanciou-se do realismo e embarcou na utopia” (CERVO; BUENO, 2008, p. 468-9). Atualmente, a iniciativa do Conselho de Defesa Sul-Americano de 2008 parece responder institucionalmente aos desafios da segurança regional. No entanto, há ainda escassez de meios materiais para que o Brasil possa liderar soluções regionais para os desafios mencionados e para a sempre presente possibilidade de intervencionismo extrarregional (acesso a recursos naturais e territórios estratégicos ou como forma de ingerência política) (ALSINA JR., 2009, p. 182).

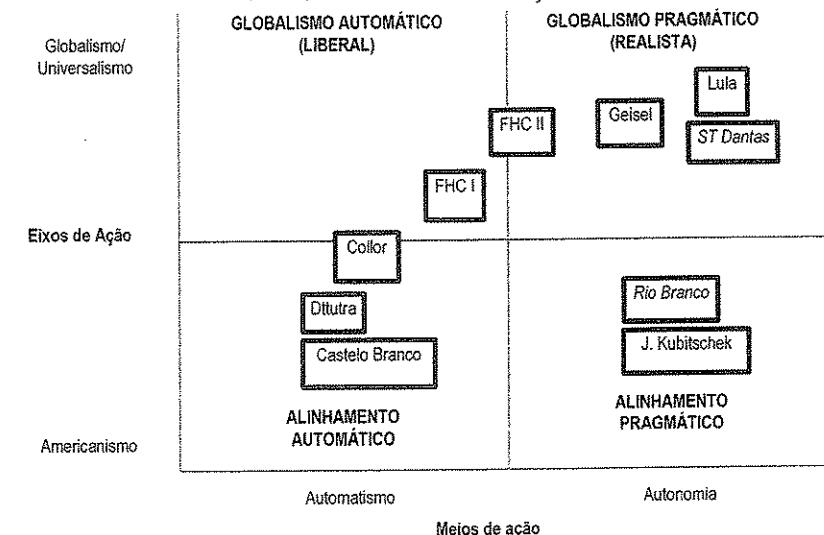
O terceiro pilar da identidade de política externa brasileira diz respeito à visão do país sobre o futuro. Sustenta-se que há uma confiança amplamente aceita no destino de grandeza do país e no papel que deve possuir no sistema internacional. Essa percepção, por sua amplitude, pode servir como suporte simbólico para interpretações também contraditórias. Relaciona-se à variação entre diferentes meios de ação na política externa brasileira: o alinhamento e a autonomia (PINHEIRO, 2000, 2004). Desde a priorização dos Estados Unidos como parceiro preferencial da República brasileira, existe uma “*aliança especial que alterna padrões de pragmatismo e de automatismo*” (PECEQUILO, 2008, p. 87).

Por um lado, há uma identidade que carrega certo conformismo. Se o lugar do Brasil está marcado e reservado, pouco se precisa fazer no presente para garantir uma posição de destaque. Exemplos históricos têm sido constantes em diferentes eixos de ação, principalmente em interregnos marcados por políticas de subserviência à potência sistêmica (alinhamento automático) e conformidade com a posição periférica no sistema (globalismo automático). O alinhamento automático dos generais Eurico Gaspar Dutra e Castelo Branco, por exemplo, pressupunha que o apoio às políticas norte-americanas traria benefícios imediatos. Esse conformismo não diminui a arrogância de que há um espaço reservado à grandeza imã, optou-se pela participação na ordem global com idealismo kantiano. Ao passo que se buscava a inclusão no Conselho de Segurança das Nações Unidas, houve a renúncia à construção de potência e a adesão automática a regimes e a pactos de erradicação de armas químicas e biológicas, de controle de tecnologia de mísseis e de não proliferação nuclear. Ou seja, renunciava “*os seus recursos de poder, em lugar de conquistar o posto por sua posição sólida na correlação de forças mundiais*” (VIZENTINI, 2005, p. 84).

Por outro lado, há outrossim uma identidade que procura a grandeza mediante o fortalecimento do Estado; por políticas que visam incrementar o poder de barganha por meio da autonomia diplomática e da construção de capacidades estatais para o desenvolvimento e a segurança. Foca na utilização das “*parcerias estratégicas como forma de barganha e como linha de força da política externa*” (CERVO; BUENO, 2008, p. 478). Isso, seja por meio do americanismo pragmático, seja mediante um globalismo pragmático de cunho realista. No início do século XX, o alinhamento pragmático centrava-se nas premissas

do bilateralismo e do papel de liderança sub-regional do Brasil, iniciadas por Barão do Rio Branco em 1902. Posteriormente, a barganha diplomática pelo desenvolvimento autônomo, de Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek, incorporou essa posição. O globalismo autonomista, por seu turno, percebe o “*EUA como uma dentre várias parcerias*” (PECEQUILO, 2008, p. 87). É incentivado por tendências multipolares variáveis no sistema internacional (ARON, 2002, p. 23); pela necessidade estrutural da industrialização; pela visão de que o multilateralismo é uma abordagem que proporciona maior poder de barganha; e pelo viés do desenvolvimentismo e da solidariedade sul-sul. Além desses pressupostos, políticas externas de governos como Jânio Quadros, João Goulart, Geisel, Figueiredo, Sarney e Lula, mantinham viva a visão do Brasil grande potência (da construção do devir na prática) (ALTEMANI, 2005, p. 230). A figura abaixo procura sintetizar, de maneira aproximada, esses padrões de atuação externa do Brasil.

Figura 2
IDENTIDADE NA POLÍTICA EXTERNA DOS BRASIL:
EIXOS E MEIOS DE AÇÃO



Importa ressaltar, contudo, que a visão autonomista (realista da política externa) não está necessariamente vinculada a uma percepção desiludida sobre o papel da violência no sistema internacional. Permanece no Brasil, amplo desequilíbrio entre capacitação estratégica e visão do papel a exercer em âmbito regional e global (VAZ, 2004). Novos planos de modernização das forças surgiram nos últimos anos¹⁵, mas são de longe insuficientes para fazer frente aos desafios presentes e à sua posição almejada na política internacional. Permanecem presentes uma reduzida compreensão sobre as demandas estratégicas e de segurança do Brasil por parte da sociedade (LIMA, 2005, p. 22) e o desconhecimento sobre o potencial tecnológico dual da indústria de defesa (fundamento de desenvolvimento). Como consequência, reproduz-se a ausência de uma política ampla e sustentada de compras governamentais (sempre colocada em segundo plano frente a outras prioridades do desenvolvimento) e uma visão desconfiada do papel dos militares para o projeto internacional do país. Aspectos da cultura nacional, vinculados a noções sobre o sagrado, parecem influenciar de modo complexo essas políticas.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo procurou avaliar de forma introdutória a relação entre religiosidade e política externa dos EUA e do Brasil, por meio do papel mediador e transformador da cultura nacional e de mitos fundadores em cada um dos países. A cultura nacional articula de forma plural, transitória e contraditória os elementos profanos e sagrados (religiosidade) do imaginário social (mitos) de um país. Analisaram-se igualmente religiões autóctones e seu papel como nexos dinâmicos da interação entre religiosidade e cultura nacional. Religiões autóctones servem como articuladoras da religiosidade envolvida nos processos de formação do Estado e da sociedade e a transmutam de forma lógica (teológica) mediante um milenarismo conectado à nação. O foco dos estudos (elemento de comparação) da religiosidade (mitos

¹⁵ Vale destacar ainda o novo arcabouço normativo da defesa, concretizado nas Diretrizes para o emprego das Forças Armadas (Decreto 3.897/2001), na Política Nacional de Defesa (Decreto 5.484/2005), no Acordo Militar Brasil-França (Decreto 6.011/2007), no SINAMOB – Sistema Nacional de Mobilização (Lei 11.631/2007 e Decreto 6.592/2008), na Estratégia Nacional de Defesa (Decreto 6.703/2008), na Política de Mobilização Nacional (Decreto 7.294/2010) e no Livro Branco de Defesa Nacional (Decreto 7.438/2011).

fundadores), cultura nacional, religiões autóctones e política externa foi centrado em três valores básicos: o conceito de justiça, a concepção sobre o papel da violência e a visão de devir. O quadro abaixo resume os elementos encontrados na análise.

Tabela 1
**QUADRO-RESUMO DAS ASSOCIAÇÕES ENTRE
RELIGIOSIDADE, CULTURA NACIONAL E POLÍTICA
EXTERNA NOS EUA E NO BRASIL**

Valores	Religiosidade	Mito	Religião Autóctone	Cultura Nacional	Política Externa
EUA					
Justiça	Integridade e emancipação	Povo Escolhido	Ação libertadora	Igualitarismo liberal	Autonomia e Liberdade
Violência	Luta pelo triunfo do bem	Missão na natureza selvagem	Violência necessária para cumprir os designios de Deus	Expansionismo	Uso da violência para efetivar políticas necessárias
Devir	Confiança na proteção divina	Providência divina	Salvação aos escolhidos e condenação dos demais	Messianismo e escatologia	Excepcionalismo e confiança no seu papel no mundo
BRASIL					
Justiça	Justiça aos subalternos pelos reis e espírito de cruzada	Encoberto	Progresso espiritual e primado da ética	Igualitarismo popular	Justiça, legalidade, direitos dos povos
Violência	Paraíso pacífico	<i>El Dorado</i>	Violência negada	Violência velada e Autoritarismo	Violência recusada em ações externas
Devir	Eleição do território	Quinto Império	Salvação de todos e idade de ouro no Brasil	Milenarismo, Estado forte (versão reformista)	Confiança no destino de grandeza

Nos EUA, a religiosidade de integridade e emancipação, traduzida pelo mito do povo escolhido, é articulada pela religião autóctone na visão de ação libertadora (luta dos escolhidos para tornarem-se deuses). Ao relacionar-se com elementos seculares da complexa cultura nacional, sintetiza-se em uma visão de igualitarismo baseado na ideia de esforço pessoal (liberalismo) e respeito aos valores comunitários (pluralismo e federalismo). Na política externa esses valores são representados pela postura de defesa da autonomia e da liberdade na ordem internacional. Esse vínculo sutil também ocorre com a visão de violência. A religiosidade ressalta a luta pelo triunfo do bem, relacionada ao mito da missão na natureza, que envolve esforços conflitivos. Na religião autóctone, a violência é central para a cumprimento dos designios de Deus, seja na implantação do reino de Sião na terra, seja no anunciar do Juízo Final. A cultura nacional articula e reinterpreta essas informações com características de uma cultura de imposição e expansionismo. Na política externa, a identidade internacional simbolizada no Destino Manifesto sustenta o uso da violência para efetivar políticas e interesses vistos como necessários (pragmáticos ou idealistas), chegando às vezes a pontos extremos como na busca por romper o equilíbrio nuclear. No que tange à visão sobre o devir, a religiosidade de confiança na proteção divina, sustentada pelo mito da providência (da graça) divina, é articulada na religião autóctone na visão de escolhidos e condenados e na crença de salvação dos primeiros, chegando a reinos transcedentais a eles reservados. A cultura nacional articula esses e outros elementos sagrados com imagens seculares e os integra em uma cultura messiânica, que vê um papel grandioso dos EUA no futuro e a sua liderança na humanidade. Na política externa, essas imagens são reproduzidas na visão de que os EUA possuem um papel excepcional no mundo e que ele será eternamente dono de um posto diferenciado entre as nações.

No Brasil, a ideia da religiosidade sobre justiça aos subalternos por representantes divinos, traduzida no mito do Encoberto, é rearticulada na religião autóctone na visão de possibilidade de progresso espiritual a todos e a não existência de bem ou mal, escolhidos ou condenados. Na cultura nacional esses elementos tomam maior complexidade e vinculam-se à promessa de igualitarismo, tanto providencialista/acomodado quanto ativo/desenvolvimentista. Na política externa, esses elementos estão associados à identidade grotiana de busca por justiça, legalidade e pelos direitos dos povos. Em relação à percepção sobre o papel da violência, a

violência velada e o autoritarismo da cultura nacional são afetados pela visão religiosa do Brasil como paraíso pacífico (mito do Eldorado), rearticulada como negação da violência pela religião autóctone. Na identidade de política externa esses fatores estão associados ao pacifismo declarado e à constante recusa em considerar o uso da violência na defesa dos interesses nacionais, inclusive resultando em marginalização histórica da política de defesa, com raras exceções. Finalmente, a visão de devir religiosa da confiança de eleição do território (articulada pelo mito do Quinto Império) pressupõe um lugar de destaque do Brasil no futuro e é assumida na religião autóctone com a visão da constante possibilidade de salvação da humanidade e da instauração da idade de ouro no Brasil. O milenarismo permanece na cultura nacional com a imagem passiva ou ativa de país do futuro e afeta a política externa nas mesmas correntes que confiam na grandeza do Brasil pelo automatismo ou pelo realismo pragmático de construção de potência.

Enquanto os EUA procuram de forma ativa a defesa pela liberdade e autonomia na ordem internacional, o Brasil se preocupa com a garantia de direitos, a legalidade e a proteção dos mais fracos. Por outro lado, os EUA não se imiscuem de utilizar a violência nas suas relações para efetivar políticas vistas como necessárias aos interesses do bem, enquanto o Brasil recusa a violência em ações externas. Inclusive, com algumas exceções atuais, reluta por valorizá-la como forma de defender os interesses da nação, ao passo que as relações sociais são marcadas por sua presença latente. Por fim, ambos os países veem-se numa posição de destaque no futuro e confiam no seu papel no mundo. Os EUA parecem, no entanto, mais abertos à ação transformadora e à conquista desse posto, enquanto o Brasil se divide entre a acomodação com a sua posição periférica na ordem internacional (visão de que a grandeza virá de forma automática) e uma política de construção do Estado e de potência que carrega a responsabilidade de se formar como um líder forte entre as nações.

Claramente, essas diferentes identidades de política externa são influenciadas por estruturas socioeconômicas e políticas dos sistemas internacional e domésticos, que constrangem as ações dos Estados, e por escolhas das lideranças que os dirigem. Não obstante, todas essas posturas parecem estar relacionadas (são influenciadas e legitimadas por) fatos sagrados e profanos presentes na cultura nacional. Portanto, além de outras formas possíveis, a religiosidade parece afetar aspectos macro-

-históricos e identitários da política externa mediante as transmutações operadas pelas instituições informais dos Estados (cultura nacional). Procurou-se igualmente ressaltar, como proposta de agenda de pesquisa, o papel do estudo do universo de valores de religiões autóctones na articulação de imagens presentes tanto na religiosidade quanto na cultura nacional. Novos estudos precisariam aprofundar e ampliar a proposta e compreender os mecanismos mais específicos que fazem da relação entre religiosidade, religião autóctone, cultura nacional e identidade de política externa sempre contingente, mas central, para compreendermos os diferentes papéis da religiosidade nas relações internacionais.

7 REFERÊNCIAS

ALSINA JR., João Paulo Soares. O poder militar como instrumento da política externa brasileira contemporânea Military Power as Brazil's Contemporary Foreign Policy Tool. *Revista Brasileira de Política Internacional* v. 52, n. 2, p. 173-191, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-73292009000200010&lng=pt&nrm=iso&tlang=pt>. Acesso em: 01 fev. 2015.

ALTEMANI, Henrique. *Política Externa Brasileira*. São Paulo: Saraiva, 2005.
AMORIM, Nádia Fernanda Maia De. A Cultura Mórmon. *Revista de Ciências Sociais* v. 18/19, n. 1/2, 1987.

ARON, Raymond. *Paz e guerra entre as nações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de relações internacionais, 2002. 852300095X.
AYERBE, Luis Fernando. Religiosidade, interesse nacional e política externa dos Estados Unidos no século XXI. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins Da (Org.). *Uma Nação com Alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

BATISTA JR., Paulo Nogueira. *O Brasil e a Economia Internacional: Recuperação e Defesa da Autonomia Nacional*. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2005.

BERGSON, Henri. *Cursos sobre a Filosofia Grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985a.

BIRMAN, Patrícia. Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: BROWN, Diana (Org.). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985b.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988.

BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1978.

BROGAN, Hugh. *The Penguin History of the United States*: new edition. New York: Penguin, 2001.

BROWN, Diana. Uma História da Umbanda no Rio. In: BROWN, Diana (Org.). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

BUZAN, Barry. *American Exceptionalism, Unipolarity and September 11: understanding the behaviour of the "sole superpower"*. 2004, Montreal: International Studies Association, 2004.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CARVALHO, José Murilo De. *A Construção da Ordem: a elite política imperial*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CARVALHO, José. Murilo De. O Motivo Edênico no Imaginário Social Brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* v. 13, n. 38, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 1 fev. 2015.

CASTELLANO DA SILVA, Igor. *A Influência da Religiosidade nas Políticas de Defesa de EUA e Brasil*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

_____, PERES, Lorenzo de Aguiar. Religiosidade e decisão política: Problemas nas áreas de Política Externa e Gestão da Guerra. *Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos* v. 2, n. 3 (jan./jul.), p. 34-94, 2013.

CERVO, Amado Luiz. *Inserção Internacional: formação dos conceitos brasileiros*. São Paulo: Saraiva, 2008.

_____, BUENO, Clodoaldo. *História da Política Exterior do Brasil*. 3. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

CHAUÍ, Marilena. Brasil: Cultura Política e Política Cultural. *Estudos Avançados* v. 23, n. 9, 1995.

_____. Brasil: O Mito Fundador. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre* n. 19, out. 2000.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As Grandes Obras Políticas: de Maquiavel a nossos dias*. Tradução de Lydia Christina. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

DAHL, Lary E. *Degrees of Glory*. Disponível em: <<http://www.lib.byu.edu/Macmillan>>. Acesso em: 31 jan. 2015.

DARK, K R. Religion and International Relations. jan. 2000.

DAVIES, Douglas J. *An Introduction to Mormonism*. Cambridge: Cambridge, 2003.

DAVIS, Mike. O imperialismo nuclear e dissuasão extensiva. In: THOMPSON, Edward Palmer (Org.). *Exterminismo e Guerra Fria*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DURAND, Gilbert. *O Imaginário*. São Paulo: Difel, 1999.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

EUA. Declaração de Independência dos Estados Unidos da América. , 1776 .

FERAUDY, Roger. *Umbanda, essa desconhecida*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2004.

- FICHOU, Jean-Pierre. **A Civilização Americana**. Campinas: Papirus, 1990.
- FONSECA, Carlos da. "Deus Está do Nossa Lado": Excepcionalismo e Religião nos EUA. **Contexto Internacional** v. 29, n. 1, p. 149-185 , 2007.
- FOX, Jonathan. Religion as an Overlooked Element of International Relations. **International Studies Review** v. 3, n. 3 (Fall), p. 53-73 , dez. 2001. Disponível em: <<http://doi.wiley.com/10.1111/1521-9488.00244>>. Acesso em: 3 jun. 2014.
- FOX, Jonathan; SANDLER, Shmuel. **Bringing religion into international relations**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- FURET, François. Prefácio. O sistema conceptual da Democracia na América. In: TOCQUEVILLE, Alexis De (Org.). **A Democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GERNER, Deborah J. The Evolution of the Study of Foreign Policy. In: NEACK, Laura; HEY, Jeanne A. K.; HANEY, Patrick J. (Orgs.). **Foreign Policy Analysis Continuity and Change in Its Second Generation**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1995.
- GONZAGA DA SILVA, Elaini Cristina; SPÉCIE, Priscila; VITALE, Denise. Um novo arranjo institucional para a política externa brasileira. Texto para Discussão CEPAL-IPEA, 3. Brasília: CEPAL. Escritório no Brasil/IPEA, 2010.
- GRUPPI, Luciano. **O conceito de hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- HEGEL, Georg W.F. **A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- HENRY, Maureen. **The Intoxication of Power: An Analysis of Civil Religion in Relation to Ideology**. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1979.
- HOBSBAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- HOBSON, John M. **The State and International Relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque De. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- . **Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
- HUNTINGTON, Samuel P. **Who Are We? The Challenges to America's National Identity**. New York: Simon & Schuster, 2004.
- IJCSUD. **A Pérola de Grande Valor (PGV)**. Salt Lake City: Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1980a.
- . **Doutrina & Convênios**: da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (D&C). Salt Lake City: Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1980b.
- . **O Livro de Mórmon**: um relato tirado das placas de Nefi e escrito pela mão de Mórmon (LM). São Paulo: Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1975.

- KEOHANE, Robert O.; MARTIN, Lisa L. Institutional Theory as a Research Program. In: ELMAN, Colin; ELMAN, Miriam F (Orgs.). **Progress in International Relations Theory: Apraising the field**. Cambridge: BCSIA, 2003..
- KEOHANE, Robert O.; NYE, Joseph S. Power and Interdependence Revisited. **International Organization** v. 41, n. 4, p. 725-753 , 1987.
- KISSINGER, Henry. **Diplomacia**. Lisboa: Gradiva, 2009.
- LAFER, Celso. **A Identidade Internacional do Brasil e a Política Externa Brasileira**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- LAFER, Celso. Brasil: dilemas e desafios da política externa. **Estudos Avançados** v. 14, n. 38, p. 260-267 , 2000.
- LIEBER, Keir; PRESS, Daryl. A Ascensão da Supremacia Nuclear dos Estados Unidos. **Revista Política Externa** v. 15, n. 1 , 2006a.
- LIEBER, Keir; PRESS, Daryl. The End of MAD? The Nuclear Dimension of U.S. Primacy. **International Security** v. 30, n. 04, p. 7-44 , 2006b.
- LIMA, Maria Regina Soares De. A política externa brasileira e os desafios da cooperacão Sul-Sul. **Revista Brasileira de Política Internacional** v. 1, n. 48, p. 24-59, 2005.
- MANTOVANI, Maria da Graça Hahn. **Tribunal Sul-Americano: Uma Concepção Cibernética de Integração**. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- MATTA E SILVA, W.W. Da. **Umbanda de Todos Nós**. 12. ed. São Paulo: Ícone, 2007.
- MORRIS, Dick. **Jogos do Poder**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MOURA, Gerson. **Autonomia na Dependência: A Política Externa Brasileira de 1935 a 1942 Xerox – Parcial**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1980.
- MÜLLER, Liane Susan. **As contas do meu rosário são balas de artilharia: irmandade, jornal e sociedades negras em Porto Alegre 1889-1920**. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999.
- NELSON, Russell M. **The Creation**. Disponível em: <<http://lds.org/ldsorg/v/index.jsp?vgnnextoid=2354fccf2b7db010VgnVCM1000004d82620aRCRD&local=e=0&sourceId=cfc76a4430c0c010VgnVCM1000004d82620a#footnote4>>. Acesso em: 31 jan. 2015.
- NETO, F. Rivas. **Exu, O Grande Arcano: obra mediúnica ilustrada contendo tabelas e ilustrações**. 3. ed. São Paulo: Ícone, 2000.
- . **Fundamentos Herméticos de Umbanda**. São Paulo: Ícone, 1996.
- . **Umbanda – A Proto-Síntese Cósmica**. 8. ed. São Paulo: Pensamento, 2002.
- . **Umbanda – O Elo Perdido**. São Paulo: Ícone, 1999.
- O'SULLIVAN, John L. **A Divine Destiny for America**. Disponível em: <<http://www.newhumanist.com/md4.html>>.

- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- PAULSEN, David L. *Evil*. Disponível em: <<http://www.lib.byu.edu/Macmillan>>. Acesso em: 31 jan. 2015.
- PECEQUILLO, Cristina Soreanu. As relações bilaterais Brasil- Estados Unidos (1989-2008): As três fases contemporâneas. *Nueva Sociedad* p. 86-103 , out. 2008.
- PETITO, Fabio; HATZOPOULOS, Pavlos (Orgs.). *Religion in International Relations: The Return from Exile*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003. 1403962065.
- PINHEIRO, Letícia. *Política Externa Brasileira (1889-2002)*. Rio de Janeiro: Traídos pelo Desejo: Um Ensaio sobre a Teoria e a Prática da Política Externa Brasileira Contemporânea. *Contexto Internacional* v. 22, n. 2, p. 305-335 , 2000.
- QUIRINO, Célia Galvão. Tocqueville: sobre a liberdade e a igualdade. *Os Clássicos da Política* 11. ed. São Paulo: Ática, 2006. . v. 2.
- ROMNEY, Richard M. *Spiritual Death*. Disponível em: <<http://www.lib.byu.edu/Macmillan>>. Acesso em: 31 jan. 2015.
- ROSE, Gideon. Review: Neoclassical Realism and Theories of Foreign Policy. *World Politics* v. 51, n. 1 (Oct), p. 144-172, 13 jun. 1998. Disponível em: <http://www.journals.cambridge.org/abstract_S0043887100007814>.
- ROUBAUD, Maria Luísa da Silva Galvez. *Corpo e Imaginário: Representações do Corpo na Dança Independente em Portugal*. Universidade Técnica de Lisboa, 2001. Disponível em: <<http://dited.bn.pt/29357/392/559.pdf>>.
- SARAIVA, José Hermano. *História Concisa de Portugal*. Portugal: Europa-América, 1999.
- SCHOULTZ, Lars. *Estados Unidos: poder e submissão: uma história da política norte-americana em relação à América Latina*. Bauru/SP: EDUSC, 2000.
- SNYDER, Jack (Org.). *Religion and international relations theory*. New York: Columbia University Press, 2011.
- TALMAGE, James E. *Regras de Fé*. São Paulo: Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 1981.
- TEIXEIRA DA SILVA, Francisco. Política de Defesa e Segurança do Brasil no Século XXI: um esboço histórico. In: FILHO, Edison Benedito da Silva; MORAES, Rodrigo Fracalossi De (Orgs.). *Defesa nacional para o século XXI: política internacional, estratégia e tecnologia militar*. Brasília: IPEA, 2012.
- TOCQUEVILLE, Alexis De. *A Democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- TURNER, Rodney. *Sons of Perdition*. Disponível em: <<http://www.lib.byu.edu/Macmillan>>. Acesso em: 31 jan. 2015a.
- TURNER, Rodney. *Unpardonable Sin*. Disponível em: <<http://www.lib.byu.edu/Macmillan>>. Acesso em: 31 jan. 2015b.

- VAZ, Alcides Costa. La agenda de seguridad de Brasil: de la afirmación soberana hacia la cooperación. In: CEPIK, Marco; SOCORRO, Ramírez (Orgs.). *Agenda de seguridad andino-brasileña*. Bogotá: Fescol, 2004. p. 145-174.
- VIEIRA, Antonio. *História do Futuro*. Belém: Universidade da Amazônia - NEAD, [S.d.]. v. II, p. 1-93. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000254.pdf>>.
- VIZENTINI, Paulo G. Fagundes. *relações internacionais do Brasil: de Vargas a Lula*. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.
- WALTZ, Kenneth. *Theory of International Politics*. Reading: Addison-Wesley Publishing Company, 1979.
- WENDT, Alexander. The agent-structure problem in international relations theory. *International organization* v. 41, n. 3, p. 335-370, 1987. Disponível em: <http://journals.cambridge.org/abstract_S002081830002751X>. Acesso em: 6 ago. 2014.
- WHITE JR., O. Kendall. Mormonism in America and Canada: accommodation to the nation-state. *Canadian Journal of Sociology*, v. 3, n. 2, p. 161-180, 1978.
- WOJCIK, Daniel. *The End Of The World As We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*. New York: New York University Press, 1997.
- ZWEIG, Stefan. *Brasil: um país do futuro*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

A DIREITA CRISTÃ E A POLÍTICA EXTERNA DOS ESTADOS UNIDOS

Luiza Rodrigues Mateo¹

Sumário: 1 *A consolidação da direita cristã nos Estados Unidos;* 2 *A influência da direita cristã na política externa americana;* 3 *Considerações finais;* 4 *Referências.*

Desde os tempos coloniais, a religião ajuda a compor a identidade nacional dos Estados Unidos da América (EUA), cuja narrativa fundacional remonta aos puritanos europeus que realizaram o êxodo à Terra Prometida em busca de liberdade religiosa. A fundação das Treze Colônias na América foi inspirada por um sentido de missão, a construção de uma “cidade sobre a colina” que serviria como referência de moralidade cristã para o mundo.

Os primeiros colonos se viam portadores de uma incumbência divina e detentores de uma verdade transcendental, “*fatos que foram decisivos para sua auto percepção religiosa, bem como para a simbolização da experiência política*” (FONSECA, 2007, p. 157). A identificação dos estadunidenses como o povo escolhido é o alicerce da religião civil e do excepcionalismo que seguem dando coerência ao imaginário sócio-político dos EUA.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas (Unesp, Unicamp e PUCSP), pesquisadora do Instituto de Estados Econômicos e Internacionais (IEEI-Unesp) e professora da Universidade de Sorocaba. E-mail de contato: luizamatteo@hotmail.com

Os levantamentos mais recentes publicados pelo *Pew Forum on Religion and Public Life* (2012a) apontam que 80% dos americanos “nunca duvidaram da existência de Deus” e 58% afirmam que a religião é muito importante em suas vidas.² A religiosidade do povo americano também se revela pelo compromisso com a prática religiosa, sendo que 37% dos cidadãos frequentam algum culto religioso semanalmente (e outros 33% mensalmente).

O mercado religioso dos EUA é um dos mais diversos no mundo. Das mais de 1200 denominações e igrejas ativas no país, grande parte é cristã (73%) e protestante (48%).³ É importante destacar, contudo, que a matriz cristã-protestante já foi mais representativa, e fenômenos como as ondas de migrações e o crescimento dos *nones*⁴ tem alterado sensivelmente os padrões de filiação religiosa.

O dinamismo do quadro religioso americano também implica transformações na esfera pública e no jogo político do país. Padrões de identificação entre segmentos religiosos e partidos políticos nos EUA têm reflexos diretos sobre os resultados eleitorais. Além da influência sobre o resultado nas urnas, os movimentos religiosos têm grande peso na formação de opinião pública e na pressão política junto ao executivo e ao legislativo, exercendo *lobby* em temas sensíveis como casamento homossexual, aborto ou pesquisas com células-tronco (MATEO, 2011).

É neste contexto que se destaca a chamada direita cristã, movimento composto por conservadores sociais que consolidaram seu papel na sociedade civil americana. A articulação da direita cristã originou uma agenda em torno temas como aborto, pesquisa com células-tronco, casamento homossexual, criacionismo, abstinência sexual, secularismo e *big government*, entre outros temas sensíveis e determinantes no jogo

² Número expressivamente superior aos indicadores de outros países desenvolvidos, como Grã Bretanha (17%), França (13%), ou Alemanha (21%). (THE PEW FORUM, 2012a)

³ O quadro composicional religioso dos EUA contemporâneos é formado por 73% cristãos, 6% pertencentes a outras religiões e 19% de não filiados (2% não sabem). Do total, 48% são protestantes (20% evangélicos), 22% católicos, 2% mórmons e 1% cristãos ortodoxos. (THE PEW FORUM, 2012a)

⁴ Os *nones* são aqueles que se descrevem como não associados a nenhuma religião. A categoria, composta em sua maioria pela população mais jovem, inclui ateus, gnósticos ou aqueles que simplesmente não se vinculam a uma religião em particular. Ao longo do século XX, o percentual de *nones* se manteve estável na faixa dos 5-7%, enquanto nos anos 2000 beiraram os 20% (THE PEW FORUM, 2010).

político doméstico. Conquanto a mobilização deste grupo de interesses tenha um histórico de pelo menos quatro décadas, foi durante a administração republicana de George W. Bush que a direita cristã atingiu seu auge, quando seus membros puderam circular nos corredores do poder em Washington.

O foco desde capítulo, destarte, é entender as origens deste movimento, situando seus posicionamentos e formas de atuação política contemporâneos. Na primeira parte, será traçado um histórico da direita cristã nos EUA, seus principais líderes e organizações que passaram a moldar a agenda do movimento, bem como seu engajamento com a política americana. Ao longo das décadas, o apoio da direita cristã passou a ser fundamental para qualquer eleição nos EUA, e sua aproximação progressiva com o Partido Republicano alterou o cálculo do jogo político no país. “A direita cristã transformou o Partido Republicano, a agenda política nacional e a cristandade evangélica. Sua história esteve entrelaçada com o movimento dos direitos civis, o nascimento do Bible Belt, o realinhamento político do sul e com a política externa americana”⁵. (WILLIAMS, 2010, p. 9)

Na segunda parte do capítulo será explorado o engajamento da direita cristã com a política externa nos EUA. Ao final do século XX, o movimento religioso passou a se preocupar com a agenda internacional, em temas como direitos humanos, ajuda externa e apoio a Israel. No pós 11 de setembro de 2001, a direita cristã apoiou amplamente a guerra contra o terrorismo e se fez presente nos teatros de combate no Afeganistão e Iraque. A descrição de diversos padrões de atuação (direta e indireta) deste movimento, o situa como ator relevante com capacidade de articulação programática e mobilização capaz influenciar importantes aspectos da política externa americana.

1 A CONSOLIDAÇÃO DA DIREITA CRISTÃ NOS ESTADOS UNIDOS

A direita cristã é um movimento de conservadores sociais cujo objetivo é a retomada da moralidade americana que, no século XX, teria sido ameaçada pelo avanço do feminismo e dos direitos homossexuais,

⁵ As citações em língua inglesa foram traduzidas livremente pela autora.

pelo aumento do uso de entorpecentes e do conteúdo pornográfico na mídia, além do currículo evolucionista e do banimento da oração nas escolas públicas. Seu maior inimigo seria o Estado secular, humanista e liberal, que deu espaço para a atual crise de valores, com o crescimento da promiscuidade, divórcio, índices de suicídio, eutanásia e aborto, que revela a crise da própria família americana (FINGERUT, 2009 p. 142).

A direita cristã se fortaleceu com as transformações no quadro religioso dos Estados Unidos ao longo do século XX: o declínio das denominações protestantes *mainstream* e o aumento das igrejas evangélicas, fundamentalistas, pentecostais, carismáticas e da Convenção Batista-do Sul. Os conservadores religiosos atuaram enquanto sociedade civil organizada, defendendo a moralidade cristã em programas de rádio e televisão, revistas e organizações pró-família, a exemplo da mobilização que tiveram nos anos 60, combatendo a contracultura nos *campi* universitários americanos.

A face política desta “agenda moral” ficou por muito tempo frustrada pela indiferença dos partidos Democrata e Republicano à chamada “guerra cultural” nos EUA. Na década de 20, houve uma aproximação da direita religiosa com políticos democratas em defesa da *Prohibition Law*, que previa a proibição da comercialização e consumo de bebidas alcoólicas.

Já na década de 40, fundamentalistas de diversas denominações e regiões do país criaram a Associação Nacional de Evangélicos (NAE), passando a exercer *lobby* em Washington capital e ampliando sua agenda do plano social para o econômico e internacional. A aproximação da direita cristã com a política republicana acontece no período que vai de 1940-60, quando o Partido Republicano passou a ser visto como o partido do anticomunismo e da tradição moral.

Apesar de estreitos laços entre importantes líderes religiosos, principalmente Billy Graham⁶, e os presidentes Dwight Eisenhower e Richard Nixon, a direita religiosa não influenciou amplamente a política nacional ou a organização do Partido Republicano. Neste período, as divergências internas do protestantismo americano dificultaram uma expressão uníssona da direita religiosa. Fundamentalistas cristãos como Bob

⁶ Billy Graham foi um dos mais proeminentes líderes evangélicos dos EUA e conselheiro espiritual de diversos presidentes americanos, frequentando a Casa Branca desde os anos 70. O pastor da Convenção Batista do Sul é famoso por seus *best sellers* e pelas 400 “cruzadas” nas quais ele levou a pregação cristã em 185 países.

Jones e Jerry Falwell eram refratários ao alinhamento com protestantes liberais ou católicos, estes mais próximos de Graham e dos evangélicos moderados da NAE.

Se a candidatura do católico John Kennedy, em 1960, logrou unificar diversas frentes do movimento religioso conservador, a vitória democrata os colocou como *outsiders* em Washington. Nesta década, o mote da direita cristã foi o antisecularismo e a defesa da família americana. As rápidas mudanças sociais, como a revolução sexual e a contracultura, catalisaram a reação conservadora, que, por sua vez, se apegou ao anticomunismo e à oposição às legislações sobre aborto (principalmente no famoso caso *Roe vs. Wade*, 1970) e sobre os direitos civis (*Equal Rights Amendment*, 1972).

A partir da década de 70, lideranças da direita cristã lograram ampliar suas alianças e influenciar a agenda republicana. “O que mudou não foi o interesse dos evangélicos pela política, mas seu nível de comprometimento partidário” (WILLIAMS, 2010, p. 2). O apoio de inúmeros fundamentalistas batistas trazidos por Jerry Falwell, de pentecostais e carismáticos aliados a Pat Robertson, além da volumosa Convenção Batista do Sul, foi fundamental para o estreitamento dos laços com o Partido Republicano.

O sentimento de desilusão com a administração Carter, um renascido cristão⁷ que não encampou a agenda social-conservadora, impulsionou a mobilização política dos circuitos religiosos, como os programas de rádio e televisão de Jerry Falwell (*Old Time Gospel Hour*) e de Pat Robertson (*The 700 Club*). Ao final da década de 70, surgem importantes iniciativas em defesa dos temas morais, como o *Religious Roundtable*, fundado por Ed McAtee em 1979, e a *National Christian Action Coalition*, fundada por Robert Billings em 1977.

A mobilização contra a lei que, ao subir impostos sobre as escolas particulares, colocava as escolas cristãs em situação desvantajosa, culminou na criação da *Moral Majority* em 1979. Organizando-se a princípio por meio da pressão popular através do envio de cartas (mais de 500 mil), os fiéis cristãos perceberam seu poder popular e, sob o comando de Howard Phillips, Ed McAtee, Paul Wyrich e Jerry Falwell, tentaram

⁷ Geralmente é utilizado no universo evangélico, o termo renascido cristão (*born again christian*) se refere àqueles indivíduos que redescobriram a religião e passaram a ter novo comprometimento com a fé, geralmente a partir de um momento de ruptura em suas vidas.

influenciar as prévias do Partido Republicano ainda no final da década de 70 (FINGERUT, 2009, p. 120-122).

As organizações da direita religiosa mobilizaram seus adeptos, encorajando-os à filiação junto ao Partido Republicano, assumindo seus escritórios locais por toda a América, e participando de eleições em todos os níveis. Eles têm sido extremamente eficazes no tratamento do processo democrático para garantir apoio máximo as suas perspectivas políticas e religiosas. (MARDEN, 2008, p. 16)

No início dos anos 80, a Maioria Moral contava com 300 mil membros, e sua agenda evoluiu de questões fiscais envolvendo escolas cristãs para temas como aborto, drogas, homossexualidade, métodos contraceptivos e planejamento familiar, pornografia, dentre outros. Os televangelistas americanos trabalhavam com orçamentos multimilionários, e seus programas atingiam diariamente 60 milhões de americanos – o que representava um quarto do eleitorado no país. Criada em fins da década de 50, a CBN (*Christian Broadcasting Network*) de Pat Robertson e seu programa *The 700 Club* faziam um sucesso estrondoso nos EUA. O programa era também transmitido para 60 países na África, América Central e Oriente Médio (FINGERUT, 2009).

Os programas de rádio de James Dobson alcançavam, semanalmente, 5 milhões de ouvintes. No final do século XX, os EUA tinham mais de 200 estações de televisão cristãs e 1500 rádios cristãs (MARTIN, 1999, p. 71). Dez anos mais tarde, a CBN contava com um público potencial de 80 milhões de telespectadores, e os programas de Dobson tinham uma audiência de 220 milhões (MARDEN, 2008, p. 193).

A direita cristã cresceu tanto em número como em capacidade de influência. Além da presença marcante na mídia, com *shows* populares e livros *best-sellers*, fundaram escolas e universidades, como a *Liberty University*, de Falwell, a *Bob Jones University* ou a *Regent University*, de Pat Robertson. Logo ficou evidente a capacidade de mobilização da direita cristã, seja na arrecadação de recursos para campanhas, seja na arregimentação do registro para o voto, ou na formação de quadros políticos.

A eleição de Reagan deu à direita cristã a influência política necessária para aumentar seu poder sobre o Partido Republicano (sobretudo no sul) e posicionar *insiders* na capital. Na virada dos anos 80, surgiram diversas organizações evangélicas dispostas a moldar o curso da política

americana, donde se destacam o *Focus on the Family* (1977), de James Dobson, o *Concerned Woman for America* (1979), de Bev LaHaye, o *Family Research Council* (1982), de Gary Bauer e o *Traditional Values Coalition* (1980), de Lou Sheldon. “Desde 77, quando Carter assumiu, até a inauguração de Reagan, nada menos do que doze organizações evangélicas se formaram e passaram a moldar o curso da política americana, e eventualmente da política externa americana, até os dias de hoje” (MARDEN, 2008, p. 25).

Reagan defendia abertamente as bandeiras levantadas pela Maioria Moral, de Falwell. A direita cristã, mobilizada em torno da campanha *Christians for Reagan*, ajudou a eleger o republicano e depositou muitas expectativas sobre sua gestão. Nomes como Robert Billings, Everett Koop, Jerry Regier e James Watt foram indicados a postos de destaque, garantindo um teor ativista-cristão ao gabinete de Reagan⁸ (FINGERUT, 2009, p. 125-126).

Unidos por redes pessoais intensas comuns a igrejas evangélicas e pentecostais, os membros [da direita cristã] tendem a confiar em algumas poucas fontes de informação – principalmente o púlpito, jornais, web sites, mala direta por correios e mídia de massa – que levam uma mensagem teológica e política clara e altamente partidária. (MARTIN, 1999, p. 71)

Influenciado por Ralph Reed (ativista evangélico ligado à Assembleia de Deus), Pat Robertson cria a *Christian Coalition of America*, em 1988. A primeira missão da organização foi trazer novos eleitores para viabilizar a candidatura de Robertson à presidência pelo Partido Republicano⁹. A Coalizão Cristã seguiu bastante articulada com outros grupos da direita americana, nos níveis local e nacional. Com 1,7 milhão de membros e 1700 escritórios espalhados por todo o país, a organização de Pat Robson compôs um dos maiores *lobbies* no congresso nacional (PEREIRA, 2009, p. 229).

A ideia era não somente montar uma campanha presidencial mas também construir uma duradoura plataforma política que pudesse,

⁸ Os nomes citados foram assessores, respectivamente, na Secretaria da Educação, Saúde Pública, Assuntos de Família e Secretaria do Interior durante a gestão Reagan.

⁹ O método revolucionário de *marketing* político inaugurado pela Coalizão Cristã foi utilizar o envio de material de campanha via correios para milhões de americanos.

a partir do Partido Republicano, transformar os valores americanos, priorizando os temas da educação e família – o ativismo cristão deveria estar em prol da mudança política. Não obstante tenha conseguido arrecadar US\$30 milhões para a campanha de Robertson, em doações de fiéis e telespectadores da CBN, os pouco mais de um milhão de votos (cerca de 9% do total) não foram suficientes para vencer George H. W. Bush nas prévias republicanas.

O tabuleiro político dos Estados Unidos da década de 80 foi influenciado pela aliança entre a direita cristã e os neoconservadores, cujas agendas convergiam na defesa dos valores da família americana. Esta aliança é um dos pilares do conservadorismo americano moderno, que influiu profundamente nos rumos políticos dos EUA nas últimas quatro décadas, destacadamente nas presidências de Reagan e Bush filho (FINGERUT, 2014).

Os anos 90 serviram para que a direita cristã pudesse recompor seu arsenal político. O movimento contava, na convenção nacional do Partido Republicano de 1992, com metade dos delegados “cristãos renascidos”. De fato, 40% dos candidatos apoiados pela direita cristã venceram nas eleições legislativas, aumentando o peso relativo da direita religiosa no Congresso e no Partido Republicano (FINGERUT, 2009, p. 131).

No final do século XX, a direita religiosa liderava pelo menos um terço dos comitês estaduais republicanos, elegendo políticos conservadores principalmente no Meio Oeste e no Sul dos EUA, e empurrando a agenda do partido cada vez mais à direita. “Tornou-se impossível, para qualquer candidato republicano à presidência ignorar as demandas da direita cristã sobre aborto, direitos gay e outros temas sociais”. (WILLIAMS, 2010, p. 8)

Nas eleições congressuais de 1994, a direita religiosa teve papel importante na guinada republicana, que ganhou o controle de ambas as casas no Congresso. A Coalizão Cristã, de Pat Robertson e Ralph Reed, distribuiu 40 milhões de cópias do *Family Values Voters Guides* em 100 mil igrejas por todos os EUA, além de organizar uma massiva campanha de arrecadação de fundos. Pesquisas indicaram que, naquele ano, 75% dos evangélicos votaram em candidatos republicanos e 29% de todos os votos no Partido Republicano vieram desse fiéis (MISZTAL; SHUPE, 1998, p. 193).

Em 1996, durante as prévias do Partido Republicano, a direita cristã apoiou a candidatura do fundador da organização conservadora *The American Cause*, Pat Buchanan. Com apenas 20% dos votos, Buchanan perdeu a nomeação para George H. W. Bush. Ainda que a base eleitoral da direita cristã fosse grande (20% do eleitorado se identificou como evangélico ou fundamentalista), os republicanos perderam as eleições e Bill Clinton conseguiu mais um mandato à frente da Casa Branca.

Já nesta corrida eleitoral, pode-se observar o poder de voto do bloco religioso: 63% dos evangélicos votaram em Bush pai, assim como 70% daqueles que frequentam a igreja semanalmente. A força da direita cristã se revela pelo controle de “dezotto escritórios estaduais do Partido Republicano e grande influência sobre outros treze” (WILLIAMS, 2010, p. 232). Dois anos mais tarde, os republicanos e principalmente a direita cristã saíram como grandes vitoriosos das eleições congressuais.

Os anos 2000 seriam definitivos para a experiência da direita cristã em Washington. O movimento religioso conservador reconheceu o potencial de atuação política a partir das primárias no Partido Republicano em 1988. A *Coalizão Cristã*, de Pat Robertson, foi responsável por aprofundar os laços entre as lideranças da direita religiosa, sua base de apoio popular, e o Partido Republicano. Ficou claro, ao final do século XX, que a adesão dos votantes conservadores, com sua agenda moral, seria indispensável para qualquer vitória política nos EUA. Foi esta relação que o estrategista político Karl Rove soube explorar nas campanhas presidenciais bem-sucedidas de George W. Bush em 2000 e 2004 (MASDEN, 2010).

Foi exitosa [...] a estratégia histórica da articulação da direita cristã ao Partido Republicano datada da década de 1980 e, da mesma forma, a instrumentalização do “nascer de novo” de Bush acabou por angariar o apoio dessa porção da sociedade civil organizada e esperançosa na obtenção de recursos e apoio governamental para a sua ação e reprodução. (PEREIRA, 2009, p. 206)

George W. Bush era um renascido evangélico (metodista) que explorou abertamente sua fé pessoal para se comunicar com sua base eleitoral. A direita cristã apostou todas suas fichas no texano que apresentava o slogan do “conservadorismo com compaixão”. A parceria formada entre Reed, Dobson e Richard Land foi fundamental na mobilização do eleitorado religioso americano.

Em 2000, 68% dos evangélicos brancos votaram em Bush filho, proporção que aumenta na ocasião de sua reeleição. Em 2004, 78% dos evangélicos brancos confiaram seus votos ao republicano. O ganho de poder evangélico também aparece com o aumento da bancada religiosa no Congresso, que passou de 10% em ambas as casas em 1970 para 25% em 2004. Nesta época, de um total populacional com 300 milhões nos EUA, 60 milhões se identificaram como membros ou simpatizantes da direita religiosa (MEAD, 2007, p. 111-12).

A gestão George W. Bush foi de todas a mais propensa a apoiar as demandas da direita cristã. O presidente era visto como um líder do movimento, e vários cargos em Washington foram concedidos a conservadores morais. Uma das consequências do apoio da direita religiosa à Bush foi a abertura das portas da Casa Branca para seus líderes, que passaram a ser consultados regularmente para discutir temas administrativos e políticos.

A seleção dos membros de gabinete fez da administração George W. Bush a mais abertamente evangélica de todos os tempos. O presidente frequentemente discutia sua fé e experiência de conversão, ou “renascimento” cristão. Ele começava cada dia de trabalho no Salão Oval com uma oração e frequentava, junto a 40% de seus colegas de Casa Branca, os estudos semanais da Bíblia (WILLIAMS, 2010, p. 252).

Nesta administração, a direita religiosa celebrou alguns ganhos tangíveis – Bush assinou o *Partial-Birth Abortion Act* (2003), o *Unborn Victims of Violence Act* (2004), aumentou o financiamento para campanhas de educação sexual pela abstinência, restringiu a pesquisa com células tronco-embriónárias e deu uma ordem executiva, dias após sua posse em Washington, para estabelecer as *Faith Based Initiatives*. Além dos evangélicos que ocuparam assentos no Executivo, Bush apontou conservadores sociais para a Suprema Corte e importantes postos no exterior (entre diplomatas e militares).

Conquanto 70% dos evangélicos tivessem votado em candidatos republicanos nas eleições congressuais de 2006, preponderava uma desilusão do movimento religioso, principalmente dos jovens, com o Partido Republicano. Isto se deveu ao lento avanço da agenda moral, ao desgaste do discurso da “guerra cultural” e aos escândalos pessoais envolvendo líderes da direita cristã, como o processo de corrupção envolvendo o ex-deputado republicano Tom DeLay. Em 2007, apenas 40% dos jovens evangélicos se identificavam como republicanos (comparado com 55% dois anos antes).

A juventude religiosa do século XXI começava a se preocupar com outros temas como meio ambiente, pobreza, AIDS e tráfico de pessoas. Em suma, a agenda moral e o estilo combativo de Falwell, Robertson e Dobson estavam em crise. “Os conservadores evangélicos descobriram que podiam ganhar eleições, mas não mudar a cultura. Havia capturado um partido, mas falharam em recuperar a nação”. (WILLIAMS, 2010, p. 8)

Muitos analistas americanos diagnosticaram, com o final da administração George W. Bush, um franco declínio da direita cristã. Apesar da derrota nas urnas, destaca-se o apoio do voto religioso nas eleições de 2008, principalmente após a escolha da conservadora pró-vida Sara Palin como vice na chapa de John McCain. As pesquisas apontaram que com a adesão de Palin, proeminente liderança do *Tea Party*¹⁰, a intenção de voto dos evangélicos para McCain aumentou de 61% para 71%.

Aqui se destaca a aliança entre dois setores conservadores da política americana, entre a direita cristã e o *Tea Party*.¹¹ De fato, a fidelidade dos evangélicos ao Partido Republicano foi tão importante na campanha de McCain (quando os fiéis confirmaram 38,5% do total de votos) quanto nas campanhas de Bush em 2000 (40%) e 2004 (36%). McCain recebeu o apoio nas urnas de 73% dos evangélicos e 80% dos evangélicos brancos que iam semanalmente à igreja (WILLIAMS, 2010, p. 274-275).

Apesar do desgaste da imagem pública de muitas lideranças da direita religiosa e do encolhimento do poder republicano com as eleições de 2006 e 2008, o Partido Republicano ainda parece ser o único caminho para conservadores religiosos que pretendem “retornar a alma da América”. Segundo Lee Marsden, a vitória democrata nas eleições de 2008 não marcou a extinção da direita religiosa, apenas reduziu seu espaço de atuação. O diálogo com a Casa Branca de Barack Obama, permaneceu aberto e foi capitaneado por uma segunda geração da direita cristã, como Rick

¹⁰ O *Tea Party* é um movimento que se organizou nos EUA ao final do ano 2000, com uma pauta ultraconservadora e libertária. São conhecidos pela defesa do estado mínimo (sobretudo no que tange ao excesso de impostos) e das liberdades individuais. Ron Paul e Sara Palin são os nomes mais conhecidos desse movimento que é muito heterogêneo em seu discurso e composição. Dentre seus apoiadores, figuram inclusive muitos conservadores religiosos.

¹¹ Além das alianças estratégicas firmadas entre líderes da direita cristã e do movimento *Tea Party*, observa-se uma identificação dos americanos ligados ao *Tea Party* com posicionamento conservador não somente em matéria econômica mas também nos temas sociais. Pelo menos 42% daqueles que se identificam como apoiadores do *Tea Party* também concordam com as pautas da direita cristã (PEW FORUM, 2011).

Warren e TD Jakes (MARDSEN, 2010). Seu espaço de influência no processo decisório, entretanto, passou a ser compartilhado com setores cristãos mais liberais e moderados, além de representantes de outras fés, como judeus, muçumanos e hindus (MARDSEN, 2011, p. 340).

Neste período, os maiores avanços da direita cristã se deram na política de nível micro. Seus líderes conseguiram operar de dentro dos partidos republicanos locais e fazer *lobby* para que congressistas votassem conforme a agenda moral do movimento. A moeda de troca continuou sendo a capacidade de mobilização para o voto, fato comprovado mais uma vez nas eleições de 2012.

Neste ano, 79% dos eleitores evangélicos votaram no candidato republicano à presidência, Mitt Romney, mantendo o mesmo patamar de adesão das três últimas eleições para a Casa Branca (THE PEW FORUM, 2012b). De maneira semelhante, a mobilização da base evangélica para o voto foi importante para as eleições de meio de mandato em 2014, quando o Partido Republicano conquistou a maioria em ambas as casas do Congresso. Pesquisas de intenção de voto reportaram que 61% dos evangélicos brancos escolheram candidatos republicanos (THE PEW FORUM, 2014).

2 A INFLUÊNCIA DA DIREITA CRISTÃ NA POLÍTICA EXTERNA AMERICANA

A direita cristã foi ampliando progressivamente o escopo de sua agenda e incorporando temas de política externa. Durante muito tempo, a única preocupação internacional dos conservadores religiosos foi o combate ao comunismo ateu. Nos anos 80, a famosa caracterização da União Soviética como o “império do mal” foi primeiro exposta num encontro da Associação Nacional dos Evangélicos, e depois incorporada pelo discurso oficial dos EUA na Guerra Fria (DURHAM, 2004, p. 146). Durante o governo Reagan, lideranças da direita cristã apoiaram abertamente a corrida armamentista contra a União Soviética e o combate aos movimentos de esquerda na América Central. A CBN, de Pat Robertson, financiou parcela das operações anticomunistas na Nicarágua, Honduras e Guatemala.

A Maioria Moral de Jerry Falwell, o Freedom Council de Pat Robertson e a Heritage Foundation foram alguns dos muitos grupos de di-

reita envolvidos no Outreach Working Party on Central America da administração Reagan, elaborando propaganda e estratégia no apoio à campanha de assassinatos seletivos e outras atividades anticomunistas. (MARDSEN, 2008, p. 32)

No plano internacional, as bandeiras defendidas pela direita cristã são similares àquelas da agenda doméstica: descrença nas instituições seculares¹², combate às ameaças que ferem a tradição e os valores familiares, liberdade para pregar e praticar sua religião sem restrições. Assim, um dos primeiros alvos dos ativistas morais foram as organizações internacionais relacionadas aos direitos humanos. A direita cristã teve influência, por exemplo, no posicionamento diplomático americano durante a Convenção sobre os Direitos da Criança (1989) e da Conferência Mundial da Mulher em Beijing (1995). Em 1998, deputados ligados à direita cristã conseguiram bloquear US\$18 bilhões em fundos ao Fundo Monetário Internacional que iriam para organizações que apoiam o aborto como método de controle de natalidade (MARTIN, 1999, p. 77-79).

Durante administrações refratárias à influência da direita religiosa, como as presidências de Carter, Bush pai e Clinton, o avanço de sua agenda internacional se dava através da formação de opinião pública (na massiva estrutura da mídia cristã) e do *lobby* congressional em Washington capital. Destaca-se também a articulação da direita cristã com setores conservadores (como os neoconservadores e libertários) e com lideranças religiosas entre mórmons, católicos, judeus e muçumanos nos EUA (DURHAM, 2004, p. 146).

Exemplo disso foi a mobilização de ampla coalizão formada ao longo da década de 90 em defesa da liberdade religiosa internacional. No Congresso, tentaram barrar parcerias com países perseguidores de minorias religiosas, tais como Arábia Saudita e Paquistão. Pressionaram contra a inclusão da China ao *status* comercial de “nação mais favorecida” devido aos níveis de perseguição religiosa avalizados pelo governo comunista chinês (CROFT, 2007).

Neste período, o líder evangélico Chuck Colson empreendeu uma campanha nas igrejas e mídias religiosas para divulgar o sofrimento

¹² Discursos de importantes lideranças da direita cristã, como Falwell e Robertson, associaram instituições seculares como as Nações Unidas e a Corte Penal International como a imagem do Anticristo e a aproximação do fim dos tempos. Nutriam, assim, a convicção de que a globalização seria o cumprimento da profecia bíblica do Armagedon. (MARTIN, 1999, p. 67)

dos cristãos perseguidos ao redor do mundo. Michael Horowitz¹³ assume, então, o protagonismo do movimento em prol da liberdade religiosa, adotando como principal bandeira a defesa dos perseguidos cristãos. Em janeiro de 1996, Horowitz e Nina Shea¹⁴ organizaram a “Cúpula sobre Perseguição Religiosa no Mundo” para líderes religiosos americanos, em Washington capital (MATEO, 2012, p. 9).

Neste encontro, a Associação Nacional de Evangélicos fez uma “declaração de consciência” na qual se comprometia com o combate à perseguição aos cristãos e com a criação de um mecanismo em defesa da liberdade religiosa na política externa dos EUA. Participaram do encontro mais de cem importantes líderes religiosos, inclusive Chuck Colson, Richard Cizik, Richard Land, Don Argue, Janet Parshall, Gary Bouer, Ravi Zacharias, dentre outros (SHEA, 2008, p. 25-26).

Se esta mobilização congregou inicialmente igrejas evangélicas ligadas aos círculos da direita cristã, logo conseguiu transcender estes limites políticos e religiosos. Configurou-se, então, uma coalizão heterogênea que congregava protestantes tradicionais, católicos, judeus, budistas tibetanos e baha'i iranianos, logrando apoio de instituições tão diversas como a Igreja Episcopal e o *American Jewish Committee*. A perseguição religiosa tornou-se uma agenda comum para igrejas que estiveram por muito tempo em lados opostos da “guerra cultural” americana.

Em novembro de 1996, a NAE organizou uma rodada de palestras e documentários sobre a perseguição de cristãos pelo globo, inaugurando o “Dia de Oração pela Igreja Perseguida” Chris Smith (R/NJ), então líder do Subcomitê de Direitos Humanos na Comissão de relações internacionais da Câmara de Representantes, deu início a uma série de audiências públicas sobre a perseguição de cristãos. Neste mesmo ano, uma dupla resolução passou no Congresso, intitulada “Condenando a Perseguição aos Cristãos” (MATEO, 2012, p. 10).

Após dois anos de negociações, foi aprovado o *International Religious Freedom Act* (IRFA) em 1998, no final do governo Clinton. A legislação deu origem a um Escritório para Liberdade Religiosa Internacional no Departamento de Estado, uma Comissão de Liberdade Religiosa

¹³ Michael Horowitz é um judeu neoconservador ligado ao *Hudson Institute*. Participou da administração Ronald Reagan como Conselheiro Plenipotenciário no *Office of Management and Budget*.

¹⁴ Nina Shea é uma ativista do movimento pelos direitos humanos, ligada ao think tank neoconservador *Freedom House* onde dirige o *Center for Religious Freedom*.

sa Internacional¹⁵ e um conselheiro especial em Liberdade Religiosa Internacional no Conselho de Segurança Nacional.

Os novos postos criados na estrutura diplomática pelo IRFA deveriam garantir que a política externa dos EUA passasse a considerar o respeito à liberdade religiosa como prioridade nas negociações bi e multilaterais: “O avanço da liberdade religiosa é uma prioridade da política externa americana, por ser um direito humano universal e um pilar de sociedades livres e estáveis”. (DEPARTMENT OF STATE, 2003)

Os relatórios anuais sobre liberdade religiosa internacional abrangem 200 países e identificam os casos mais graves de perseguição religiosa, chamados *countries of special concern*. A Casa Branca e o Departamento de Estado teriam, assim, o dever de pressionar diplomaticamente os países perseguidores. Em geral, as negociações realizadas pelo governo americano lograram reduzir o nível de perseguição e encarceramento ilegal de indivíduos motivados por sua opção religiosa. Por vezes, Washington ofereceu asilo àqueles que, na condição de minoria religiosa, corriam risco de vida nos países infratores (FARR, 2008, p. 123).

Nos casos mais bem-sucedidos, como Afeganistão, Iraque, Sérvia, Rússia e Vietnã, os países perseguidores implementaram reformas constitucionais para garantir a liberdade religiosa e conseguiram sair da lista de *countries of special concern* (MATEO, 2012, p. 20). No último relatório do Departamento de Estado, em 2013, os países perseguidores destacados foram Birmânia, China, Eritreia, Irã, Coreia do Norte, Arábia Saudita, Sudão, Turcomenistão e Uzbequistão.

O IRFA ficou estigmatizado, no entanto, como um instrumento da direita religiosa visando abrir caminho para seus missionários.¹⁶ Seto-

¹⁵ Comissão para Liberdade Religiosa Internacional foi pensada para funcionar como um órgão independente do governo, cuja função seria monitorar a defesa da liberdade religiosa (fazendo seus próprios relatórios) bem como a atuação do Departamento de Estado, e elaborar recomendações diretamente ao presidente e ao Legislativo nacional. Devido à sua composição bipartidária, a Comissão teria ainda o papel de manter vivo o debate sobre a questão da liberdade religiosa no Congresso e no debate político nacional (MATEO, 2012, p. 14).

¹⁶ A centralização da perseguição dos cristãos dividiu até mesmo a opinião dos evangélicos, dos quais muitos temiam que a política de liberdade religiosa incentivasse a migração de comunidades cristãs originárias, diminuindo o número de fiéis em locais como o Oriente Médio (Israel, Palestina, Egito, Síria, Líbano, Turquia, Irã, Iraque), mas também no Sudão, Coreia do Norte, Birmânia, China, Vietnã, Eritreia, Nigéria, Indonésia ou mesmo na Europa Oriental.

res liberais da diplomacia americana foram relutantes no engajamento com a defesa da liberdade religiosa. “*Um tipo de secularismo fundamentalista no nosso governo impediu que a religião ocupasse seu lugar legítimo na mesa das relações internacionais*” (SEIPLE, 2006, p. 22). Com os desdobramentos da guerra ao terrorismo a partir de 2001, a política de liberdade religiosa foi vista como um “cavalo de Troia” de forças ocidentais anti-islâmicas (FARR, 2008, p. 124).

A direita cristã também se preocupou com outros temas de direitos humanos, tendo influenciado particularmente a aprovação do *Trafficking Victims Protection Act* de 2000, do *The Sudan Peace Act* de 2002 e do *North Korea Human Rights Act* de 2004 (HAYNES, 2008, p. 75). Destaca-se, neste contexto, uma preocupação especial com o continente africano, que pode ser exemplificada pelo aumento de 67% no volume de ajuda externa destinado à África durante o primeiro mandato de W. Bush (MEAD, 2007, p. 112-13).

No discurso do Estado da União de 2003, Bush filho destacou a ameaça internacional colocada pela epidemia de AIDS, sobretudo na África subsaariana, e anunciou o lançamento do *President's Emergency Plan for AIDS Relief* (PEPFAR). Com este volumoso programa de ajuda externa, o governo americano se comprometeu a investir US\$15 bilhões, em três anos, no combate à AIDS. Em 2007, o programa foi renovado com mais US\$30 bilhões para os cinco anos seguintes.

A criação do PEPFAR foi amplamente apoiada pela direita cristã e defendida sobretudo pelo pastor Rick Warren¹⁷. A retórica religiosa de Bush filho demarcou o contexto da iniciativa de combate à AIDS, que foi definida em termos de obrigação moral dos Estados Unidos:

Enquanto nossa nação move tropas e faz alianças para tornar nosso mundo mais proveitoso, nós precisamos também lembrar do nosso chamado enquanto nação cristã, para agir contra as crises globais de saúde [...] Este é o caso da doença homossexual da AIDS. Hoje, no continente africano quase 30 milhões de sodomitas tem o vírus da AIDS, incluindo 3 milhões de crianças abaixo dos 15 anos. (BUSH, 2003)

¹⁷ O pastor evangélico Rick Warren é o fundador da megaigreja *Saddleback church*, na Califórnia (a oitava maior nos EUA). Escritor de vários best-sellers, ele é um dos mais populares e influentes líderes religiosos conservadores no país.

No Congresso americano, a aprovação de considerável soma de dólares empregados à causa humanitária também foi influenciada pelo “conservadorismo compassivo” e pode ser observado na fala do então senador republicano, Jesse Helms (2002): “*Eu sei que, como o samaritano viajando de Jerusalém para Jericó, nós não podemos nos recusar a ajudar um irmão em necessidade*”. Contrariando a comunidade médica estadunidense, 20% dos recursos do PEPFAR foram destacados para a prevenção da AIDS, priorizando os métodos de abstinência sexual e fidelidade no casamento em detrimento do uso de preservativos.

Ainda no tocante à ajuda externa, destaca-se a presença de organizações filantrópicas na promoção do desenvolvimento pelos EUA. Em janeiro de 2001, logo após a posse de Bush filho, foi criado o *Office of Faith Based and Community Initiatives*, por muitos considerado como uma recompensa pelo apoio maciço dos evangélicos nas eleições de 2000, verdadeiro patrocínio estatal para a direita cristã. Este escritório, criado no âmbito da Casa Branca, se projetou ainda sobre cinco núcleos nos ministérios da Saúde e Serviços Humanitários, Habitação e Desenvolvimento Urbano, Educação, Trabalho e Justiça.

Criou-se, assim, um mecanismo institucional que permitiu a projeção de organizações religiosas voltado à entrega de serviços de bem-estar social. A gestão Bush diminuiu barreiras regulatórias e aproximou a sociedade civil religiosa do governo federal, facilitando o acesso a fundos públicos. Somaram-se às reformas legislativas muitas campanhas para aumentar o acesso à informação e o treinamento técnico para capacitar as organizações religiosas. Após alguns anos construindo *know how* em casa, estas organizações (de maioria cristã) passam a atuar no exterior através da *U.S. Agency for International Development* (USAID).

A USAID administra aproximadamente US\$10 bilhões anuais em programas de ajuda externa em 84 países subdesenvolvidos, dos quais pelo menos metade têm população de maioria muçulmana. Paradoxalmente, a maior parte das organizações islâmicas falha na solicitação dos fundos pelas *Faith Based Initiatives*. Do montante destinado aos projetos de ajuda externa, 98% são manejados por organizações cristãs. Da mesma forma, muitas organizações seculares têm projetos negados pela USAID por defenderem, por exemplo, o aborto como uma opção para o planejamento familiar e saúde reprodutiva (MARDEN, 2008, p. 125).

Muitas organizações da direita cristã, como a *World Vision*, a *Operation Blessing* e a *Samaritan's Purse* (de Franklin Graham) receberam dezenas de milhões de dólares para executar projetos da USAID e

puderam aumentar sua presença missionária pelo globo (MARDSEN, 2008, p. 72). A predileção pelas organizações religiosas é tácita nos gabinetes em Washington, defendida por membros da direita cristã que ocupam cadeiras importantes no Departamento de Estado e na USAID.

Nos anos Bush filho, a luta por corações e mentes na guerra contra o terror catalisou o aumento do orçamento dos programas de ajuda externa americana. De 2002 a 2004, o orçamento da USAID dobrou de US\$7 bilhões para US\$14 bilhões. Os gastos exclusivos com as *Faith Based Initiatives* somaram US\$1,1 bilhão em 2003 US\$2,15 bilhões em 2005. Estima-se que 57% das congregações religiosas americanas estejam engajadas em algum serviço social, geralmente com projetos para atender necessidades imediatas como comida, roupa e abrigo (PEREIRA, 2009, p. 218).

Apesar de formalmente renunciarem ao proselitismo, por uma restrição constitucional nos EUA, muitas organizações acabam vinculando sua formação religiosa aos serviços prestados. Há relatos de que mensagens religiosas estejam associadas ao auxílio humanitário, como as caixas de mantimentos e alimentos da organização filantrópica da Convenção Batista do Sul, que traziam a grafia, em árabe, do versículo 1:17 de João: “Porque a Lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo”. (PEREIRA, 2009, p. 227)

Na África subsaariana, os condicionantes colocados para o financiamento de programas de saúde e construção de instalações médicas são importantes fronts para a evangelização. “Juntamente com assistência de saúde, os pacientes são sujeitados à leitura de versos bíblicos, mostras de filmes sobre Jesus e ao proselitismo dos médicos e enfermeiros” (MARDSEN, 2008, p. 128-129). Muitas destas organizações só contratam cristãos e incentivam seus membros a converterem os que recebem ajuda.

A mobilização dentro do aparato estatal é ainda complementada por dezenas de milhares de voluntários que excursionam pelo mundo para “salvar almas”. São jovens americanos instruídos por seus mentores espirituais a começarem negócios ou trabalharem em diversos países subdesenvolvidos, principalmente nas áreas da saúde e educação. Fundamentalistas como Franklin Graham e Pat Robertson não escondem sua visão sobre o islã e apontam países muçumanos como alvos de campanhas missionárias para conversão.

A direita cristã também tem um papel ativo no apoio aos elevados nível de ajuda externa que os EUA concedem a Israel, em torno de

US\$ 3 bilhões anuais. Juntamente com a comunidade judaica do país e com nomes importantes do movimento neoconservador, a direita cristã faz parte do que ficou conhecido como “lobby de Israel” que opera através de think tanks como o *American-Israel Public Affairs Committee* e o *Washington Institute for Near East Policy*, para moldar a “relação especial” entre estos dois países.

Além da ajuda financeira e militar, o apoio dos EUA a Israel se revela, por exemplo, pelos vetos americanos a causas prejudiciais a Tel Aviv no Conselho de Segurança da ONU. Foi durante a administração Bush-filho que membros do lobby de Israel assumiram postos altos na equipe governamental, donde se destacam Elliot Abrams (diretor sênior do Conselho de Segurança Nacional para assuntos do Oriente Próximo e Norte da África), John Bolton (subsecretário para controle de armas e segurança internacional), Douglas Feith (subsecretário de defesa), “Scooter” Libby (assessor do vice-presidente Dick Cheney para questões de segurança nacional), Richard Perle (presidente do Conselho de Política de Defesa) e Paul Wolfowitz (subsecretário do Departamento de Defesa e posteriormente presidente do Banco Mundial) (WALT e MEARSHEIMER, 2006, p. 63).

No púlpito das igrejas e na mídia religiosa, destacam-se Falwell, Robertson e Reed como lideranças pró-Israel. A operacionalização do lobby de Israel pela direita cristã vai da organização de caravanas de turismo religioso à Terra Santa ao financiamento de assentamentos na faixa de Gaza e à defesa da transferência da embaixada americana de Tel Aviv para Jerusalém, a “capital indivisível” de Israel.

Em 1967, no contexto do conflito árabe-israelense, foi criada a *National Christian Leadership Conference for Israel*. Em 1982, por exemplo, Falwell assinou uma carta de apoio à invasão israelense no Líbano. Em 1995, em clara resposta aos Acordos de Paz de Oslo, foi criada a *Christian Friends for Israeli Communities* para fazer o elo entre congregações cristãs e comunidades israelenses (DURHAN, 2004, p. 151).

Em 1998, o então primeiro-ministro Benjamin Netanyahu compareceu a um encontro nos EUA com mais de três mil evangélicos apoiadores de Israel. Netanyahu se reuniu com Richard Land e compareceu ao *The 700 Club*, de Pat Robertson. Em 2002, Gary Bauer (ex-diretor da organização cristã *Family Research Council*) e Daniel Lapin (presidente da *Toward Tradition*, um grupo conservador judeu aliado à direita reli-

giosa) fundaram a *American Alliance of Jews and Christians*, que contou com o apoio de Robertson, Falwell e Dobson. Outras iniciativas similares que se destacam são o *Christian Solidarity with Israel*, o *Jerusalem Prayer Team*, o *Stand for Israel*, o *International Fellowship of Christians and Jews* (DURHAN, 2004, p. 151).

Os exemplos de discursos inflamados em favor de Israel são abundantes. Jerry Falwell declarou que “*se colocar contra Israel é se colocar contra Deus*” (DURHAN, 2004, p. 151). Ed McAteer, fundador do *Religious Roundtable*, declarou que o apoio dos EUA às negociações entre Israel e Palestina seria um erro fatal e que por mais que o presidente dos EUA “...*seja provavelmente o homem mais poderoso do mundo, ele não é mais poderoso que Deus. E Deus deu a eles [os israelenses] aquela terra*”. McAteer lançou, inclusive, uma campanha publicitária chamando os americanos fiéis a “*rezarem para que o presidente Bush honre seu compromisso com Israel*”. (DURHAN, 2004, p. 152)

Um dos fundamentos do chamado “sionismo cristão” tem origem teológica e se apoia na interpretação bíblica literal em que Deus teria dado as terras de Israel aos judeus. Prevalece entre os fundamentalistas a crença de que Israel estaria no centro dos eventos apocalípticos que prenunciam a segunda vinda de Jesus à Terra. Assim, muitos sionistas cristãos creem que a criação do Estado de Israel (1948) e a retomada da cidade antiga de Jerusalém (1967) denotariam o cumprimento de profecias bíblicas (DURHAN, 2004, p. 153-154).

Esta tese é conhecida como pós-milenarismo e tem origem na interpretação literal do Primeiro Testamento, sustentando que o retorno do messias acontecerá somente quando os judeus estiverem reunidos na Terra Santa. Ao defender a “relação especial” com Israel, os sionistas cristãos acreditam que os EUA estariam “apressando” a virada apocalíptica (MARDSEN, 2008, p. 184). É importante salientar que nem todos os membros da direita cristã são sionistas cristãos. Uma pequena minoria defende que a igreja ocupou o lugar de Israel na aliança com Deus, outros defendem simplesmente a conversão dos judeus ao cristianismo.

Conforme apresentado anteriormente, foi durante a administração Bush filho, que a direita cristã se tornou um relevante ator da política externa americana, ocupando cargos importantes em Washington e representando os EUA no mundo através de suas organizações. A direita religiosa estabeleceu um discurso messiânico de amplo apoio à política externa americana de combate ao terrorismo internacional.

[...] a partir do 11 de setembro, a direita cristã teve sua maior oportunidade para influenciar a política externa dos Estados Unidos. Eles tomaram estas oportunidades oferecidas pelo Partido Republicano, Congresso e administração George W. Bush, para influenciar, em termos de assistência humanitária, a condução da política norte-americana de expansão democrática, direitos humanos, ajuda externa, meio ambiente, a questão de Israel e a guerra ao terror. (MARDSEN, 2008, p. 21)

A guerra ao terror ajudou a unificar e reavivar a direita religiosa, estreitando seus laços com o então presidente republicano. “Depois de setembro de 2001, Bush se tornou o líder de facto da direita evangélica” (WILLIAMS, 2010, p. 254). Dois dias após os ataques, Jerry Falwell e Pat Robertson falaram no *The 700 Club* que os eventos de 11 de setembro eram consequência do julgamento de Deus sobre os pecados sexuais, prática do aborto e humanismo secular que dominavam a América. O terrorismo era visto, pela direita cristã, como um arqui-inimigo, o “novo comunismo”.

Jerry Falwell afirmou publicamente que Mohamed era um terrorista. Jerry Vines (então presidente da Convenção Batista do Sul) disse que Maomé foi um “pedófilo possuído pelo demônio”. Pat Robertson disse que o islamismo simplesmente não é uma religião pacífica e que os muçumanos são piores que os nazistas. Franklin Graham declarou que “*Nós não atacamos o Islã, mas o Islã nos atacou...eu creio que esta é uma religião muito má e perversa*”. (Apud DURHAM, 2004, p. 148)

Após afirmações de grave conteúdo islamofóbico feitas por influentes lideranças do movimento cristão com profundas conexões com os republicanos, a Casa Branca foi obrigada a se esclarecer publicamente, afirmando que “o Islã é uma religião que prega a paz”. Em diversos discursos oficiais, George W. Bush procurou diferenciar entre bons e maus muçumanos, afirmando que a Al Qaeda não representava o verdadeiro islã, e destacando os valores comuns compartilhados por todas as religiões universais (MARDSEN, 2010).

De todo modo, os discursos feitos por Bush após 11 de setembro foram marcados pelo sentido de luta entre o bem e o mal e pela diferenciação entre nós e “os outros”. Os ataques terroristas foram interpretados como um “chamado” à América contra as “forças do mal” representadas pelo terrorismo fundamentalista islâmico, exemplificados pelo discurso do pre-

sidente: “[...] liberdade e medo, justiça e crueldade têm estado em guerra, e nós sabemos que Deus não é neutro entre eles”. (BUSH, 2001)

Para Amy E. Black (2004), a retórica religiosa de Bush é a mais pronunciada e politizada de todos os presidentes americanos modernos. Sua linguagem marcadamente evangélica, possui múltiplas facetas: diz respeito à fé pessoal do metodista renascido, representa um elo com sua base eleitoral e uma peça fundamental da estratégia de agregar legitimidade à guerra contra o terrorismo.

Além do *God talk* de Bush, sua própria concepção teológica lhe dava a “confiança de que poderia discernir entre o bem e o mal” (BACEVICH; PROMODOU, 2004, p. 46). Renascido para a fé aos quarenta anos de idade, George W. Bush revelava a crença pessoal de que tinha sido escolhido por Deus para esta missão à frente da presidência dos EUA. As abundantes metáforas religiosas derivavam, também, do próprio “acervo bíblico” do ex-presidente. “Quando Bush fala, ele se coloca como um evangélico conservador e um membro da direita religiosa”. (MARSEDN, 2008, p. 106)

O simbolismo religioso foi associado ao patriotismo, reforçando a noção de excepcionalidade da nação americana. Três dias após os ataques terroristas, num discurso na Catedral Nacional em Washington, Bush enfatizou o “papel histórico” dos EUA ao responder aos ataques e “livrar o mundo do mal” (BACEVICH; PROMODOU, 2004, p. 45). O emprego de expressões como *chamado divino* e *cruzada*, além da própria citação do Salmo 23¹⁸ no pronunciamento à nação da noite dos atentados, além de recorrentes pedidos de bençãos e preces, reforçaram o sentido de legitimidade moral que se procurou conferir à guerra ao terror (RESENDE; MATEO, 2013, p. 251).

Outra passagem ilustrativa é o discurso de Bush no Capitólio em 20 de setembro 2001: “Liberdade e medo, justiça e crueldade sempre estiveram em guerra, e nós sabemos que Deus não é neutro entre eles [...] nós vamos enfrentar a violência com justiça paciente – seguros da integridade de nossa causa e confiantes das vitórias por vir. Que Deus nos dê sabedoria, que ele possa zelar pelos Estados Unidos da América”. (Apud KELLEY, 2005, p. 5)

O apoio da direita cristã à guerra contra o terrorismo se desdobrou, por consequência, ao entusiasmo quanto às intervenções militares

¹⁸ Salmo 23: “Ainda que eu ande pelo vale da sombra da morte, não temeria mal algum, porque Vós estais comigo; a Vossa vara e o Vosso cajado me consolam”.

dos EUA no Afeganistão e no Iraque. Mesmo quando a aprovação da opinião pública começou a dar sinais de desgaste, as lideranças do movimento religioso mantiveram-se ao lado de Bush filho, defendendo as intervenções como parte de uma “guerra justa” (MARDEN, 2010). Respeitados líderes evangélicos, dentre eles Richard Land e Charles Colson, organizaram um abaixo-assinado enviado à Casa Branca pedindo pela guerra contra Saddam Hussein. Às vésperas do ataque à Bagdá, em fevereiro de 2003, levantamentos mostraram que 65% dos evangélicos apoiavam a decisão de ir à guerra (WILLIAMS, 2010, p. 255).

Além da aliança bastante próxima entre a direita religiosa e os neoconservadores, ou o difundido sentido de *missão* para levar a liberdade aos povos oprimidos, alguns elementos teológicos também auxiliaram na composição do apoio de setores do fundamentalismo cristão à guerra do Iraque. Dentre eles, a menção bíblica às terras ao longo do rio Eufrates (hoje em território iraquiano), onde se daria o início do Armagedon, quando o Anticristo tentaria construir seu reino – a Nova Babilônia – na Terra. Tim LaHaye publicou uma série de romances apocalípticos (*best sellers* que venderam 40 milhões de exemplares) cujo enredo consistia numa luta de vida e morte entre evangélicos e o Anticristo, a fim de evitar a tirania do mal sediada na Nova Babilônia (DURHAN, 2004, p. 155).

Para além da construção do imaginário favorável à guerra contra o terrorismo e do apoio expresso às decisões de Bush no plano externo, a influência da direita cristã também pode ser observada nos campos de batalha do Afeganistão e do Iraque. Ao longo da 1ª década dos anos 2000, os evangélicos conservadores assumiram quase sessenta por cento dos postos de capelania militar no exterior. “Cada vez mais, os capelões militares são fontes essenciais da inteligência e contato com líderes muçumanos no Iraque e Afeganistão, o que se torna problemático na medida em que capelões evangélicos conservadores consideram seus interlocutores como inimigos espirituais”. (MARDEN, 2010)

Na cidade de Najaf, um capelão americano ofereceu aos soldados a possibilidade de nadarem na piscina do quartel em troca de sua conversão e batismo. Mesmo em serviço militar no exterior, os soldados recebem mídias com os cultos gravados em suas igrejas nos EUA, e nos alojamentos eles realizam estudos da Bíblia e formam grupos de oração (MARDEN, 2011, p. 339).

Um vídeo veiculado pela Al Jazeera em maio de 2009, mostra capelões do exército americano no Afeganistão distribuindo bíblias tradu-

zidas para línguas locais (pachto e dari) e fazendo o proselitismo. O jornalista investigativo Jeff Sharlet (2009) retratou um veículo blindado das Forças Especiais americanas andando pelas ruas de Samarra (no Iraque) com a frase gravada em árabe “Jesus matou Maomé”. Estes são alguns sinais indicativos da presença ostensiva de evangélicos com *boots on the ground* autoidentificando-se como o “exército de Cristo” (MARDSEN, 2011, p. 339).

Observa-se, também, uma profusão de renascidos cristãos e evangélicos nomeados para o alto escalão das Forças Armadas (especialmente durante o governo Bush). Em 2006, um vídeo produzido pela organização evangélica *Christian Embassy* mostra sete oficiais de alta patente exaltando sua religiosidade em uniforme militar. Uma série de escândalos e investigações nas Forças Armadas revela uma cultura militar abertamente religiosa e um ambiente que encoraja a conversão e evangelização dos cadetes (SHARLET, 2009).

Investigações a partir de denúncias do Instituto Militar da Virgínia, da Academia da Força Aérea, Academia Naval em Anápolis e West Point, entre 2004 e 2009 revelam grande pressão sobre os cadetes e aspirantes da marinha para que se convertam ao cristianismo evangélico. A Fundação Militar Liberdade Religiosa recebeu mais de quinhentas reclamações de preconceito religioso por mês. (MARDSEN, 2009, p. 12)

Apesar de um certo declínio da influência da direita religiosa nos últimos dois mandatos de Obama, observa-se ainda uma presença grande da direita religiosa apoiando uma política externa militarista, interessando-se pelos temas tradicionais da agenda moral e principalmente mantendo sua presença na entrega de programas de ajuda externa. Com Obama, as *Faith Based Initiatives* foram mantidas e aprofundadas, incluindo a “redução da necessidade de aborto, promoção da paternidade responsável, incentivo ao diálogo inter-religioso, principalmente com o mundo muçulmano” (GILGOFF, 2009). Em suma, “A direita cristã foi marginalizada na medida em que a administração Obama aumentou a representação de outras religiões nos papéis consultivos, mas ela continua a exercer influência na entrega de política externa”. (MARDSEN, 2010)

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo teve como objetivo entender a consolidação histórica da direita cristã, apontando os principais nomes à frente do movimento, a construção de sua agenda política e principalmente seu ativismo em temas de política externa. Organizações evangélicas como a Maioria Moral e a Coalizão Cristã, ou líderes de igrejas populares como a Convenção Batista do Sul e a Assembleia de Deus conquistaram crescente influência no jogo político dos EUA.

Através dos púlpitos das igrejas, dos livros *best sellers* e programas de rádio e televisão, levaram sua mensagem a milhões de americanos, moldando suas expectativas e participação política. A direita cristã construiu, assim, um discurso em torno da tradição e da moral com grande apelo popular, explorando o sentido de religião civil e associando seu ativismo religioso ao próprio sentido de *americanidade*. Devido à sua capacidade de somar fundos para financiar campanhas e mobilizar a população para o voto, a direita cristã ganhou poder e conseguiu se instalar no seio do Partido Republicano.

Na história contemporânea dos EUA, todas as eleições foram profundamente influenciadas pelo apoio da direita cristã. Contando com grande base política nos níveis locais (sobretudo no Meio Oeste e Sul do país), o movimento conservador por vezes conseguiu eleger bancadas cristãs consideráveis no Congresso americano, ou mesmo abrir frentes de negociação diretas na Casa Branca (como foi o caso das presidências de Reagan e Bush filho). Em suma, a direita cristã se colocou como um importante movimento dentro da nova direita americana, que, em maior ou menor grau, esteve presente desde a década de 70 no processo de *decision making*, associando-se estratégicamente a outros movimentos (como os neoconservadores e o *Tea Party*) para avançar sua agenda conservadora.

Quanto à política externa, mantiveram seu ativismo em temas como a relação especial com Israel, a defesa dos direitos humanos e da ajuda externa (como a promoção da liberdade religiosa e o combate à AIDS na África). O apoio popular catalisado pelas lideranças da direita cristã foi essencial para a luta contra o comunismo durante a Guerra Fria ou contra o terrorismo nos anos 2000. Nestes casos, a América era descrita pelo movimento como uma nação especial, atendendo a um chamado, uma “cidade sobre uma colina” que deveria inspirar e levar a liberdade para o mundo.

As implicações da presença da direita cristã na política externa dos EUA são profundas e controversas. Conforme destacado, o proselitismo (a necessidade de levar a palavra de Cristo para o mundo) aparece como grande questão para os membros do movimento religioso. Os esforços de conversão presenciados durante a entrega de ajuda humanitária ou nos teatros de combate e posteriormente reconstrução no Iraque e Afeganistão, geram pontos de conflito com as sociedades locais. Em tempos de desgaste da legitimidade da liderança americana, a ostentação deste espírito missionário pode gerar rancor e alimentar o antiamericanismo ao redor do globo.

4 REFERÊNCIAS

- BACEVICH, Andrew; PROMODOU, Elizabeth. God is not neutral: religion and US foreign policy after 9/11. *Orbis*, v.48, p. 43-54, 2004.
- BLACK, Amy E. With God on our side: religion in George W. Bush's foreign policy speeches. In: *American Political Science Association, Annual Meeting*, Chicago (USA), 2004.
- BUSH, George W. Address to a joint session of Congress and the nation. The *Washington Post*, 20 set. 2001. Disponível em: <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/bushaddress_092001.html>. Acesso em: 19 ago. 2008.
- BUSH, George W. *The 2003 State of the Union Address*. Washington, D.C. 28 jan. 2003. Disponível em: <<http://whitehouse.georgewbush.org/news/2003/012803-SOTU.asp>>.
- CROFT, Stuart. Thy will be done: The new foreign policy of America's Christian Right. *International Politics*, n. 44, 2007.
- DEPARTMENT OF STATE. *Report on International Religious Freedom*. Washington, D.C. 2003. Disponível em: <<http://www.state.gov/g/drl/rlf/rpt/2003>>. Acesso em: 19 ago. 2008.
- DURHAM, Martin. Evangelical Protestantism and foreign policy in the United States after September 11. *Patterns of Prejudice*, v. 38, n. 2, 2004.
- FARR, Thomas F. *World of Faith and Freedom: Why International Religious Liberty is Vital to American National Security*. New York: Oxford University Press, 2008.
- FINGUERUT, Ariel. Formação, crescimento e apogeu da direita cristã nos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org). *Uma nação com alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- FINGUERUT, Ariel. *Entre George W. Bush (2000 – 2008) e Barack H. Obama (2009): a efetividade da Nova Direita no consenso político norte-americano*. Tese (doutorado), Universidade de Campinas, 2014.
- FONSECA, Carlos da. Deus está do nosso lado: excepcionalismo e religião nos EUA. *Contexto Internacional*. Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 149-185, 2007.
- GILGOFF, D. A New Role for Religion in Obama's White House. *U.S. News & World Report*, 1 jul. 2009. Disponível em: <<http://www.usnews.com/news/religion/articles/2009/07/01/a-new-role-for-religion-in-obamas-white-house>>. Acesso em: 17 out. 2011.
- HAYNES, Jeffrey. Religion and Human Rights Culture in America. *Review of Faith & International Affairs*, p. 73-81, 2008.
- HELMS, Jesse. We cannot turn away. *Washington Post*, 24 mar. 2002.
- KELLEY, Coleen E. With God on his side: Deconstructing the post-9/11 discourse of President George W. Bush. In: *Encontro Anual da Australian and New Zealand Communication Association*. Christchurch (New Zeland), jul. 2005.
- MARSDEN, Lee. *For God's sake: the Christian Right and US Foreign Policy*. New York: Zed Books, 2008.
- MARSDEN, Lee. Civil Religion and US Foreign Policy. *Revista NURES*, n. 14, 2009.
- MARSDEN, Lee. The Christian Right and US Foreign Policy today. *E-International Relations*, 14 abr. 2010. Disponível em: <<http://www.e-ir.info/2010/04/14/the-christian-right-and-us-foreign-policy-today/>>. Acesso em: 01 fev. 2015.
- MARSDEN, Lee. Religion, identity and American power in the age of Obama. *International Politics*, v. 48, p. 326-343, 2011.
- MARSDEN, Lee. Faith-based diplomacy: Conservative Evangelicals and the United States Military. *Polities and Religion* v.7, n. 3, p. 1-24, 2013.
- MARTIN, William. The Christian Right and American Foreign Policy. *Foreign Policy*, n.114, p. 66-80, 1999.
- MATEO, Luiza Rodrigues. *Deus abencoe a América: religião, política e relações internacionais dos Estados Unidos*. Dissertação (mestrado), Programa San Tiago Dantas (Unesp, Unicamp e PUC-SP), 2011.
- MATEO, Luiza Rodrigues. Contrastando discurso e prática: o caso da liberdade religiosa internacional na política externa dos Estados Unidos. *Caderno CEDOC*, v. 110, p. 1-27, 2012.
- MEAD, Walter R. País de Deus? *Política Externa*, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 103-130, 2007.
- MEARSHEIMER, John; WALT, Stephen. O Lobby de Israel. *Novos Estudos Cebrap*, n.76, p. 43-73, nov. 2006.
- MISZTAL, Bonislaw; SHUPE, Anson. *Religion, Mobilization and social action*. Westport: Praeger, 1998.
- PEREIRA, Paulo José dos Reis. A influência da religiosidade sobre as políticas públicas no governo Bush. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org). *Uma nação com alma de Igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- WILLIAMS, Daniel K. *God's own party: the making of the Christian Right*. New York: Oxford University Press, 2010.

- RESENDE, Erica S. A.; MATEO, Luiza R. O papel da religião na cultura política norte-americana. In: TOSTES, Ana Paula; RESENDE, Erica S. A.; TEIXEIRA, Tatiana (Org.). *Americanos em perspectiva: relações internacionais, política externa e ideologias políticas*. Curitiba: Appris, 2013.
- SEIPLE, Chris. Time to talk Religion and Politics. *Review of Faith & International Affairs*, p. 21-29, mar. 2006.
- HARLET, J. Jesus killed Mohammed: The crusade for a Christian military. *Harpers Magazine May*, maio 2009. Disponível em: <<http://harpers.org/archive/2009/05/jesus-killed-mohammed/>>. Acesso em: 01 fev. 2015.
- SHEA, Nina. The origins and legacy of the movement to fight religious persecution. *Review of Faith & International Affairs*, summer, 2008.
- THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. American Grace: how religion divides and unites us (evento transcrito), dez. 2010. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2010/12/16/american-grace-how-religion-divides-and-unites-us/>>. Acesso em: 19 jan. 2008.
- THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE (2011, 23 fev.). Tea Party and religion. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2011/02/23/tea-party-and-religion/>>. Acesso em: 01 fev. 2015.
- THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE Nones on the rise, 9 out. 2012a. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/>>. Acesso em: 01 fev. 2015.
- THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. How the faithful voted: preliminary analysis, 7 nov. 2012b. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2014/11/05/how-the-faithful-voted-2014-preliminary-analysis/>>. Acesso em: 01 fev. 2015.
- THE PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. Faith on the hill: the religious composition of the 114th Congress, 5 jan. 2014. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2015/01/05/faith-on-the-hill/>>. Acesso em: 01 fev. 2015.

A POLÍTICA EXTERNA DO IRÁ E O WILAYAT AL-FAQIH SOB A ÓTICA DOS LÍDERES DA REVOLUÇÃO ISLÂMICA

Marcos Alan S. V. Ferreira¹
Renan Honorato²

Sumário: 1 Introdução; 2 Metodologia de pesquisa; 2.1 Referencial teórico; 2.2 Khomeini e sua perspectiva sobre o Wilayat al-Faqih; 2.3 Khamenei e sua percepção sobre o Wilayat al-Faqih; 2.4 Política externa e relações internacionais sob a ótica de Khomeini; 2.5 Política externa e relações internacionais sob a ótica de Khamenei; 3 Considerações finais; 4 Apêndice I: Listagem dos pronunciamentos que constituíram o corpus da pesquisa; 5 Referências.

1 INTRODUÇÃO

Este capítulo tem o intuito de comparar a perspectiva política de duas figuras-chave do processo da Revolução Islâmica ocorrida no

¹ Docente do Departamento de Relações Internacionais da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e coordenador do Grupo de Estudos em Religião e Relações Internacionais na mesma instituição. E-mail: marcosalan@gmail.com

² Graduado em Relações Internacionais pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e membro do Grupo de Estudos em Religião e Relações Internacionais na mesma instituição. E-mail: renanhm@gmail.com

Irã em 1979: os Aiatolás Ruhollah Khomeini e Ali Khamenei. O primeiro foi o grande líder da revolução, tendo sido elevado posteriormente ao cargo de Supremo Líder do Irã. Já o segundo foi um grande apoiador da palavra de Khomeini durante os seus vários anos de exílio impostos pelo então Xá do Irã Reza Pahlavi, e continuou a espalhar a mensagem do Líder Supremo da Revolução mesmo em momentos de opressão. Tal esforço fez com que Khamenei se tornasse o braço direito de Khomeini e viesse a sucedê-lo após sua morte em 1989, ocupando o cargo de Líder Supremo do país, ainda que tal sucessão não tenha se dado de maneira natural diante da concorrência ao cargo (DELKHASTEH, 2014).

Para além dos debates presentes sobre o programa nuclear já amplamente discutidos na literatura de relações internacionais (ROSE & TEPPERMAN, 2012; POLLACK, 2013), a peculiaridade do sistema político iraniano dá ao indivíduo um papel preponderante na formulação e/ou influência da política externa. Acima dos três poderes republicanos, o Irã conta com o Líder Supremo da Revolução, designado pela Assembleia dos Peritos, composta por 86 membros do clero xiita eleitos por sufrágio universal. O Líder Supremo é, ao mesmo tempo, o líder político e religioso mais importante no país. Sua capacidade de chancelar nomes para as eleições presidenciais, somada a sua autoridade religiosa, são capazes de ditar as linhas mestras da política doméstica e externa deste relevante ator regional do Oriente Médio.

Diante dessa peculiaridade *sui generis* da política iraniana, esse capítulo se propõe a comparar as visões dos Aiatolás Khomeini e Khamenei no período de 1962 a 2014 a partir de uma amostra de 70 discursos. Em específico, buscou-se identificar e comparar as perspectivas de ambos em torno do sistema político e política externa. Aqui partimos do pressuposto de que para compreender a política externa do Irã é igualmente necessária uma clareza do que é o regime de governo islâmico do país, o *wilayat al-faqih*, dado que as decisões políticas se dão dentro desse modelo *sui generis*. Nesse mote, explicaremos a seguir a metodologia utilizada para o objetivo acima. Em seguida, será apresentado o referencial teórico-metodológico que fundamentou essa pesquisa. Por fim, serão apresentados os resultados da investigação dentro de quatro categorias temáticas.

2 METODOLOGIA DE PESQUISA

O capítulo se propõe a analisar comparativamente a perspectiva dos dois atores mais relevantes politicamente no Irã com relação ao sistema de governo islâmico (*wilayat al-faqih*) e aos ideais de política externa e relações internacionais. Para tal empreendimento, o capítulo utilizou-se da abordagem de caráter qualitativo e usa como ferramenta metodológica a análise de conteúdo. Esta se caracteriza por compreender como um determinado indivíduo de destaque dentro de um dado objeto comunica suas posições e percepções diante de uma conjuntura social e política.

Tal abordagem metodológica abre as seguintes questões: Como podemos acessar tais componentes para realizarmos uma análise apropriada sobre o indivíduo? Ainda, como distinguir que situações vividas pelo indivíduo podem vir a afetar a tomada de decisão do mesmo? Devido à falta de informações *in loco* como psicanálises ou testes de personalidade, a coleta deste tipo de dados se torna difícil. Não obstante, no campo da análise de política externa, Valerie Hudson (2007) afirma que há dois métodos que facilitam a aquisição destes dados de forma satisfatória: a psicobiografia e a análise de conteúdo.

A psicobiografia consiste basicamente de uma análise das experiências de vida e fatores emocionais do líder para a compreensão de como ele contribui na formação de política externa. O segundo método, a análise de conteúdo, pode ser subdividida em duas categorias principais: temática e quantitativa. A primeira, consiste na categorização de temas que um teórico pretende examinar, observando a dinâmica entre os mesmos e o modo como o líder fala sobre eles. Já a segunda, analisa a ausência ou presença de certas palavras no discurso de um líder para traçar um perfil ou compará-los (quando mais de um), assim como compreender como tais afirmativas refletem seu posicionamento em política externa (HUDSON, 2007).

Uma terceira abordagem possível não citada por Hudson (2007) é a análise de discurso. Nessa abordagem, torna-se fundamental uma compreensão histórica de onde a fala é produzida, sendo assim necessária inicialmente uma análise da conjuntura da qual o discurso é parte. Em seguida, pressupõe-se uma análise da prática particular, enfatizando a prática em foco no discurso e, por fim, a análise do discurso propriamente dita, que consistirá em entender a estrutura discursiva e sua interação (RESENDE & RAMALHO, 2006, p. 36-37).

Ainda que esta última abordagem seja válida e de profunda relevância para diversos objetos de investigação, entende-se que a análise de conteúdo do tipo temática³ se adequa melhor ao que se propõe aqui. O período aqui abarcado é relativamente longo com o objetivo de comparar as perspectivas individuais da evolução do pensamento sobre sistema político e política externa dos dois líderes supremos do Irã. Logo, a análise da conjuntura do qual cada discurso é parte tornaria o trabalho demasiado longo e nos distanciaria do objetivo proposto. Ainda, analisar cada prática em particular e a estrutura de uma amostra de discursos seria relevante para a compreensão de discursos dentro de um dado evento ou dirigido a determinado ator em específico. Isso não é o caso deste capítulo, já que o que se espera é uma compreensão em perspectiva comparada do conteúdo geral do pensamento de Khomeini e Khamenei em torno de dois temas fundamentais para a compreensão política da República Islâmica do Irã: o sistema político e a política externa.

Assim, foram utilizados os procedimentos de análise de conteúdo descritos por Bardin (1977), haja vista que este tipo de abordagem fornece uma técnica adequada para a análise do conteúdo de um conjunto de discursos de políticos de relevância para um recorte temporal mais longo. Neste sentido, partiu-se da premissa que a análise de conteúdo é “(...) um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens”. (BARDIN, 1977, p. 42)

Considerando que a ideia aqui foi verificar o que os Aiatolás Khomeini e Khamenei entendem sobre sistema político e política externa, a técnica de análise de conteúdo nos auxiliou de maneira ímpar, haja vista seu princípio ser “desmontar a estrutura e os elementos desse conteúdo para esclarecer suas diferentes características e extrair sua significação” (LAVILLE & DIONNE, 1999, p. 214).

Bardin descreve que a etapa de organização da análise de conteúdo se divide respectivamente em: 1) pré-análise; 2) exploração do

³ Embora haja a possibilidade de criar categorias através de termos/palavras, entendo que para esta pesquisa o uso de categorias temáticas se mostra a mais adequada dentro dos objetivos propostos e do que tem sido produzido acerca do tema, tal como proposto por Laville & Dionne (1999, p. 223).

material e; 3) tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação (BARDIN, 1977, p. 95). Na fase de pré-análise, foi feita uma exaustiva leitura flutuante sobre a política iraniana, esperando com isto que a leitura se tornasse “mais precisa, em função de hipóteses emergentes, da projeção de teorias adaptadas sobre o material e da possível aplicação de técnicas utilizadas sobre materiais análogos” (BARDIN, 1977, p. 96). Foram usados materiais disponibilizados nos websites oficiais dos dois aiatolás, como as biografias dos atores, por exemplo. Adicionalmente às obras e artigos que tratam da política iraniana pós Revolução Islâmica de 1979, adentrou-se na obra “*Islamic Government: Governance of the Jurist*”, de autoria de Khomeini. Esta última foi utilizada a fim de compreendermos aspectos intrínsecos do sistema de governo islâmico, também conhecido como *Wilayat al-Faqih*.

Contudo, a principal e mais substancial fonte para a pré-análise, exploração de material e interpretação dos resultados da pesquisa foram os discursos de Khomeini e Khamenei. Para os fins dessa pesquisa, setenta (70) discursos foram analisados⁴. Trinta e um (31) deles foram discursos de Khomeini, sendo esses proferidos entre os dias 11.11.1962 a 11.12.1978⁵. No tocante a Khamenei, trinta e nove (39) discursos foram selecionados entre o período que abrange 22 de setembro de 1987 a 29.07.2014. A amostragem abrange os discursos disponíveis em inglês no website oficial dos dois Aiatolás. Neste sentido, procurou-se cruzar as informações dos discursos de Khomeini e Khamenei com outras percepções e constatações trazidas por acadêmicos e especialistas na política iraniana.

No processo de pré-análise do material foram anotados pontos de interesse à luz de cinco critérios (ver Quadro I), que nos auxiliou a direcionar nossa análise conforme o objetivo geral proposto para esta pesquisa, constituindo desta maneira seu *corpus* – ou seja, “a definição do conjunto de documentos a serem submetidos à análise” (FONSECA JR., 2005, p. 292). Tais critérios obedeceram à regra de pertinência aos objetivos da pesquisa.

⁴ Listagem disponível no Apêndice 1.

⁵ Infelizmente não há registros no website de discursos posteriores à sua ascensão a Supremo Líder, o que impediua análise durante esse período.

Quadro I
GRADE DE CRITÉRIOS DE INTERESSE NAS FONTES
DE PESQUISA

- 1) Referência ao *Wilayat-al-Faqih*
- 2) Referência a política das grandes potências no período analisado
- 3) Referência ao relacionamento do Irã com os países vizinhos
- 4) Referência ao papel do Estado e suas instituições
- 5) Referência ao posicionamento externo adotado/a ser adotado pelo Irã

Tendo o *corpus* sido definido conforme os critérios acima colocados, a próxima etapa foi explorar e interpretar os resultados, na qual o conteúdo foi categorizado conforme os principais pontos e temas que nascem do material coletado (BARDIN, 1977, p. 103-132). As categorias de análise foram fornecidas *a priori* conforme os objetivos da pesquisa, a saber: 1) Ruhollah Khomeini e sua perspectiva sobre o *Wilayat al-Faqih*; 2) Ali Khamenei e sua, sobre o *Wilayat al-Faqih*; 3) Política externa e relações internacionais nos discursos de Ruhollah Khomeini; e 4) Política externa e relações internacionais nos discursos de Khamenei. Esses mesmos tópicos são as seções do capítulo que se seguem ao referencial teórico que o suporta.

Cabe salientar que a abordagem metodológica aqui utilizada traz algumas limitações que merecem ser clarificadas. Ainda que os autores não dominem o farsi, os discursos em língua inglesa são versões disponibilizadas pelos próprios *sites* oficiais dos dois Aiatolás. Na amostragem, não foi possível encontrar discursos de Khomeini nos anos 1980. Ainda que seja um período importante da Revolução Islâmica, acreditamos que a ausência de seus discursos neste período não impede de comparar sua visão com a de Khamenei no que tange à política externa e relações internacionais, objetivo central que esse capítulo busca responder.

2.1 Referencial teórico

Valerie Hudson (2007) descreve uma série de condições nas quais a figura de um líder pode ser mais proeminente dentro da toma-

da de decisão sobre política externa. Um ponto de destaque que ela enfatiza é a experiência de vida de um indivíduo, já que esta poderia vir a ajudar a formar as percepções do mesmo e pode formar os “*componentes da mente*” (HUDSON, 2007, p. 39). Para ela, a compreensão dessa experiência auxilia o analista na análise da estrutura mental de um indivíduo e das atitudes que o mesmo toma ao chegar ao poder como um líder.

As análises da experiência de vida e do comportamento dos indivíduos permitiria compreender o pensamento de tais pessoas no processo de formulação e execução de política externa. Dado o papel fundamental do Líder Supremo na realidade política iraniana, entende-se que os referenciais acima nos ajudam a situar a importância deste indivíduo na política externa e no sistema político do país. Contudo, particularidades do nosso objeto de pesquisa, em especial no que tange ao fator da religiosidade, nos remetem à necessidade de compreender como a variável da religião afeta o indivíduo com um influente papel em dado contexto político.

Diante desse desafio, Mona Sheik (2012) nos lembra que a religião pode ser utilizada por um ator qualificado como um ato discursivo a fim de criar um senso comum de ameaça e, então, cimentar a securitização do tema. Para chegar a esta percepção, Sheik (2012) expõe o argumento de Laustsen e Wæver (autores da Escola de Copenhague), segundo os quais a religião seria um meio eficiente para se alcançar tal senso comum de ameaça devido ao fato de constituir um método convincente e legítimo de fornecer tal conceptualização através da fé dos indivíduos (LAUSTSEN & WÆVER, 2000). Eles argumentam que a ideia de securitização através do uso de conceitos como bem e mal ajudariam a criar uma ideia de ameaça que seria facilmente absorvida pelos fiéis, já que suas crenças são levadas em conta na hora em que estes indivíduos decidem, ou não, aderir a um movimento revolucionário, por exemplo (LAUSTSEN & WÆVER *apud* SHEIKH, 2012).

Isso será especialmente presente no caso dos aiatolás aqui analisados, na qual há uma constante securitização no conteúdo de seus discursos, na qual o Ocidente é visto como ameaça à existência do Islã e do Irã. No entanto, a própria Sheik (2012) afirma que as premissas em torno da securitização do discurso não podem ser utilizadas como única variável explicativa do papel de um religioso na política. Ela argumenta que nem todas as religiões possuem uma linha tão bem definida entre o bem e o mal, o que torna difícil a aplicação do método a religiões como o

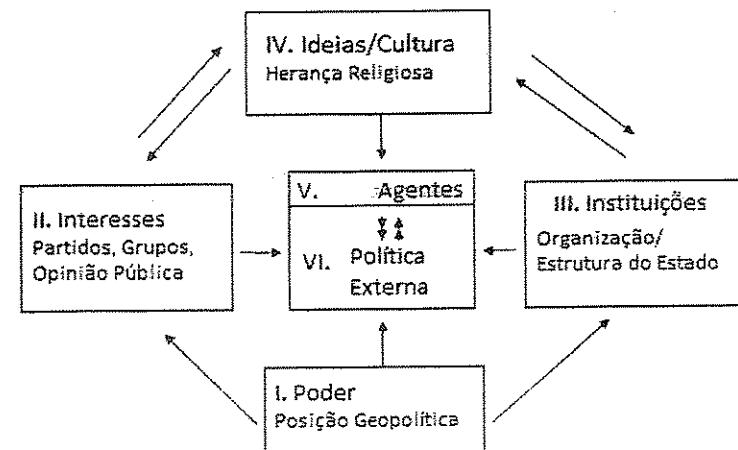
tacismo, no qual o equilíbrio entre os opostos (yin e yang) é um valor central (SHEIKH, 2012).

Sheikh também introduz o conceito de doutrina como primordial para a metodologia da religião como ato discursivo. De acordo com ela, todas as religiões possuem doutrinas, elementos considerados por ela como sendo princípios absolutos e inegociáveis, fazendo com que seja possível que os indivíduos sejam orientados a partir de suas religiões (SHEIKH, 2012, p. 389). Baseado nessa premissa, é fundamental a compreensão da doutrina do *wilayat al-faqih* para um posterior entendimento da inserção iraniana no cenário internacional.

Em complemento a esse referencial, Warner e Walker (2011) buscam compreender se a religião de um líder pode de fato afetar a política externa empregada pelo mesmo ou se esta é apenas uma retórica utilizada para persuadir outros indivíduos. De acordo com eles, a religião afeta as decisões de política externa à medida que os indivíduos constituem as ideias e as organizações domésticas são o caminho pelo qual tais ideias passam a influenciar as decisões políticas. Adicionalmente, os autores afirmam que a religião de um país pode afetar completamente a orientação que um Estado segue dentro de sua política externa, inclusive delimitando seus prováveis aliados e inimigos.

A figura 1 procura representar a maneira como a religião pode afetar as decisões de política externa. Warner e Walker (2011) traçam as setas a fim de representarem mecanismos causais. Dessa forma, eles argumentam que do quadro IV se originam informações que afetam os boxes II e III e que tais informações são basicamente as ações apropriadas a se tomar em determinada decisão baseadas em crenças religiosas sobre a natureza humana, a sociedade e o mundo. Ou seja, a informação sobre a visão de mundo de uma religião em particular pode identificar aspectos relevantes da política universal e fornecer um guia de ação em tal cenário. Além disso, Warner e Walker (2011) ainda expõem os argumentos de Hermann sobre como a religião pode afetar um líder de Estado e como os líderes podem afetar a política externa do mesmo. Dessa forma, a influência da religião na política externa seria condicionada ao estilo de liderança do indivíduo (dogmático ou pragmático, por exemplo) e do quanto os valores da religião estivessem enraizados no líder. Dessa forma, a influência da religião na política externa dependeria da força com a qual a mensagem fosse passada ao agente (líder) e deste para o Estado.

Figura 1
MAPA MACROSCÓPICO DE RELIGIÃO E POLÍTICA EXTERNA



Fonte: WARNER & WALKER, 2011, p. 117, tradução nossa.

Tendo em mente que no caso iraniano os líderes supremos são, ao mesmo tempo, líderes religiosos e também políticos do país, a abordagem de Warner e Walker se adequa para a compreensão do objeto aqui estudado. Os artigos 5º e 109º da Constituição do Irã ressaltam o papel de liderança política do Líder Supremo da Revolução, sendo que é responsabilidade deste último conhecer a jurisprudência islâmica, ser justo e piedoso e gozar de estima entre a população, obtida através de uma personalidade que demonstre sua argúcia política e social. Logo, não é exagero afirmar que a alta posição religiosa em paralelo ao mais alto cargo político do país muitas vezes se misturam e influem na maneira como sistema político e política externa é percebida na República Islâmica do Irã. Ainda que haja forças políticas opostas no jogo de poder iraniano, a figura do Líder Supremo continua a ser predominante e de fundamental importância para a compreensão do Irã atual⁶.

⁶ Não se negligencia aqui o papel importante que tem o jogo de forças políticas, especialmente após o mandato de Ali Rafsanjani. No entanto, não é nosso objetivo aqui disser-

A liderança de Khomeini – herdada posteriormente por Khomeini –, especialmente entre a juventude de sua época, se consolidou com um discurso em oposição ao secularismo do Estado e crítico à ameaça da modernização do país sob os moldes ocidentais (Calvocoressi 2009, p. 383). Enfim, foi uma liderança que via o Ocidente como ameaça ao Irã e ao Islã – similar ao que foi conceituado por Sheikh (2012) – e que tornou indissociável a conexão entre as ideias religiosas e sua postura sobre política externa – tal como conceituado por Warner e Walker (2011).

Tendo as premissas acima como referencial teórico-conceitual, as seções seguintes apresentarão os resultados da análise dos discursos dos dois líderes supremos da Revolução Islâmica no Irã, focando em suas percepções em torno de temas internacionais e políticos. Buscou-se consolidar temas comuns em seus discursos dentro dos períodos da amostragem, permitindo assim uma interpretação mais dinâmica e menos parcimoniosa dos temas que os aiatolás abordam quando se referem a sistema político e política externa.

2.2 Khomeini e sua perspectiva sobre o *Wilayat al-Faqih*

No contexto da Revolução vivida pelo Irã entre os anos de 1978 e 1979, é quase um consenso entre historiadores e analistas que a chegada do Aiatolá Khomeini do exílio em 01.02.1979 marcou a esperança do país em olhar para o futuro (AXWORTHY, 2008, p. 260). Com o passar dos meses e a gradual eliminação de adversários políticos da esquerda – anteriormente aliados –, Khomeini proclamou a República Islâmica e instituiu um regime mais intolerante do que o do Xá, embora com um número maior de eliminação de inimigos políticos (CALVOCORESSI, 2009, p. 383).

O cenário do evento acima já poderia ser imaginado a partir dos discursos históricos de Khomeini. Um cuidadoso exame dos pronunciamentos do líder da Revolução Iraniana demonstra que a visão acerca do regime político centrada na corrente religiosa islâmica xiita já remontava a discursos anteriormente proclamados por ele. Como um dos líderes mais eminentes no xiismo, Khomeini interpretava que os clérigos desta corrente devem fazer parte ativamente no cotidiano político de um Estado, afirmando que os interesses de tais homens deveriam girar em torno

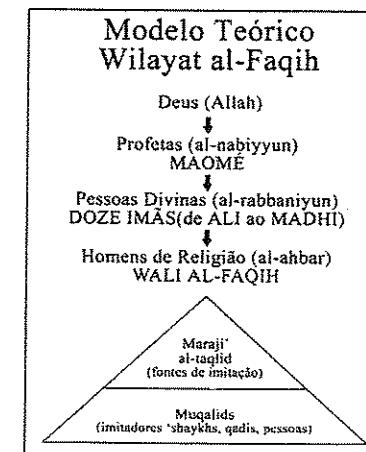
tar e analisar sobre essas forças, haja vista que a abordagem do trabalho se focaliza no papel do indivíduo. Para mais sobre o jogo político pós Revolução, ver Abrahamian (2008).

do bem-estar da população como um todo, não sendo eles sujeitos à ganância, como são os homens no geral (KHOMEINI, 1962b).

Foi com essa mentalidade que o próprio Khomeini criou um código político que se estabeleceria posteriormente em um sistema político *sui generis*, em que elementos do republicanismo se misturam com a teologia xiita. Tal sistema é o chamado *Wilayat al-Faqih*. Como dito por Renatho Costa (2013, p. 25), “(...) o *wilayat al-faqih* [surgiu] para sustentar a Revolução. No entanto, o *wilayat al-faqih* é muito mais que um sistema de governo, ele significou a chave de poder para os ulemás, uma vez que legitimou a necessidade de um jurisconsulto guiar politicamente os xiitas e atribuiu aos próprios esse direito”.

Nota-se no conteúdo de seus discursos que Khomeini não só tinha uma posição particular de sistema político como também foi peça-chave no novo modelo político iraniano pós-Revolução de 1979. Como demonstrado na figura 1, tal sistema de governo coloca os homens de religião – em que se incluem os aiatolás – logo abaixo dos doze imãs, que são os seres mais sagrados do Islã xiita depois do Profeta Muhammad.

Figura 1
ESTRUTURA DO WILAYAT AL-FAQIH



Fonte: COSTA, apud HAMZEH, 2013, p. 211.

Perante o contexto acima explanado, não é de se estranhar as constantes tentativas de Khomeini em delinear em seus discursos o caráter esperado do *Wilayat al-Faqih*. Nessa tentativa, é comum encontrarmos críticas de Khomeini a governos que não seguem a lei islâmica.

Em um desses pontos, ele enfatiza a necessidade de conter o gasto excessivo por parte do governo. Ao observar o governo do Xá, muitas vezes o aiatolá faz referência aos gastos exorbitantes por parte da monarquia, o que faz com que o país se veja em um débito pesado e, então, seja obrigado a requerer empréstimos por parte das potências (especialmente os EUA), que deverão ser pagos com juros relativamente altos. Assim, Khomeini observa uma dependência crescente do governo do Xá aos EUA, algo que é visto com reservas devido à importância da liberdade dentro do Islamismo de acordo com ele (KHOMEINI, 1971).

Consequentemente, para ele, a verdadeira liberdade estaria na anuência às regras corânicas que só seria encontrada nos clérigos xiitas. Isso fazia com que Khomeini rejeitasse regimes políticos como a monarquia. De acordo com ele, monarcas podem não ter conhecimento profundo das leis islâmicas e, desta forma, não devem governar um país. Assim, Khomeini sempre destacou que os governantes devem ser aqueles que possuírem conhecimento profundo acerca do Islã para que a sociedade possa alcançar o progresso e a igualdade (KHOMEINI, 1978b). Tal aspecto se mostrava como uma clara crítica ao então Xá do Irã, Reza Pahlevi, derribado justamente por movimentos políticos nos anos de 1978 e 1979 amplamente apoiados pelo clero xiita e por Khomeini a partir do exílio.

A oposição a um modelo político que preconizasse elementos inter-religiosos já era criticado por Khomeini décadas antes da Revolução e mesmo antes de ele alcançar a posição de um jurisconsulto do xiismo – a função de Aiatolá. Nos seus discursos dos anos 60, ele criticava a prática de os políticos no Congresso iraniano poderem fazer seus juramentos sobre qualquer livro sagrado de qualquer religião. Neste momento em específico, a comunidade de Qom veio a Khomeini questionar a então nova lei do Congresso iraniano, o que já lhe dava um papel de guia espiritual, mesmo não sendo um aiatolá ainda – fato que só viria a ocorrer em 1963 (ITF, 2013a). Khomeini argumentou contra tal opção afirmando que tal atitude não seria representativa de uma verdadeira República Islâmica, já que a base para tal regime advém da conformação do mesmo com as regras e leis explicitadas no Alcorão (KHOMEINI, 1962a).

Outro ponto de destaque dentro dos discursos de Khomeini é a amplitude da lei islâmica na condução dos assuntos políticos. Ele

critica outras religiões – em especial o cristianismo – por considerá-las apenas uma conexão entre o homem e Deus, não representando algo maior na vida de um indivíduo. Seu argumento é o de que o Islã pode preencher todos os aspectos da vida individual, podendo fornecer instruções e estabelecer normas, formando, assim, uma espécie de código de governança ao qual nenhuma outra denominação religiosa se equipararia. Desta maneira, o Islã pode preencher todos os aspectos da vida de um ser humano, o que faz com que Khomeini considere esta religião superior às demais do ponto de vista de proposições políticas (KHOMEINI, 1965)⁷.

O caso acima é um exemplo relevante de boa parte das ideias proferidas por Khomeini, que giram em torno de um elemento fundamental, considerado por ele como o centro e o objetivo da República Islâmica ideal: a justiça. Para ele, a justiça da lei islâmica busca sempre alcançar a igualdade dentro de uma sociedade e um líder verdadeiramente justo deverá ser incorruptível e buscar apenas o bem da população. Desta forma, ele considera que, por terem grande contato com o Alcorão, os clérigos xiitas são os indivíduos mais propensos a serem justos, o que justifica a posição dos mesmos como essenciais para a liderança de um país (KHOMEINI, 1964).

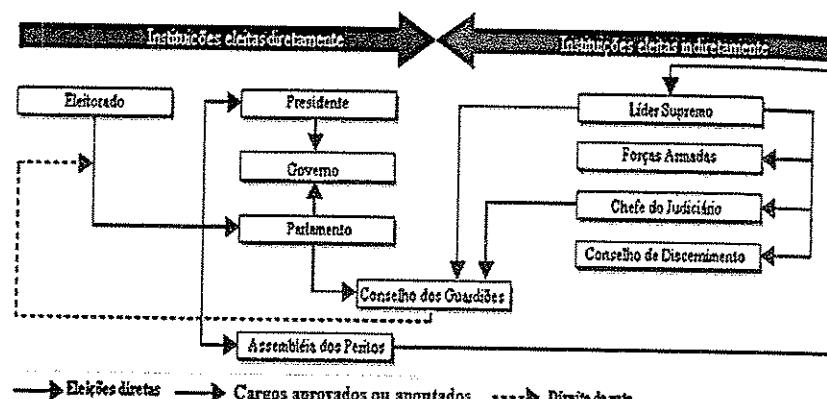
Tendo isso em mente, Khomeini dá destaque ao papel dos jurisconsultos islâmicos – aiatolás – dentro do *Wilayat al-Faqih*. Segundo ele, não há expressamente no Alcorão a afirmativa específica de que os juristas devem governar os muçulmanos. Porém, tal afirmativa poderia ser feita a partir de inferências de algumas passagens do Livro Sagrado.

Uma dessas passagens decorre de uma fala do primeiro profeta do islamismo xiita, Imam ‘Ali, que, em certo momento de sua vida, afirmou a um juiz: “‘O assento [de juiz] que você está ocupando é preenchido por alguém que é um profeta, o legatário de um profeta, ou um miserável pecador’” (KHOMEINI, 2013, p. 48). Assim, Khomeini argumenta que o termo “juiz” deve se referir a juristas treinados (os chamados *fujaha*, plural de *faqih*) e, tendo em vista o fato de eles não serem profetas e não deverem ser pecadores, por eliminação, restam os chamados legatários de um profeta (KHOMEINI, 2013).

⁷ Isso não significou necessariamente o desprezo ao cristianismo. Juntamente com o judaísmo e zoroastrianismo (religião surgida no Irã por volta de 1200 a.C.), o cristianismo é representado no Congresso (*Majlis*). Porém, a maior minoria religiosa do Irã – a Fé Bahá’í, fundada em 1844 – é perseguida por ser considerado que nenhuma religião poderia vir após o Islã.

Khomeini afirma que os legatários de um profeta possuem a mesma legitimidade de governarem uma República Islâmica do Profeta Maomé e – de acordo com a corrente xiita do Islã – dos imãs (líderes religiosos). Desta forma, o aiatolá demonstra que os juristas islâmicos possuem a legitimidade para governarem os muçulmanos, cunhando a ideologia do *Wilayat al-Faqih* que seria a base do sistema político pós-Revolução de 1979. Neste contexto, o organograma que se consolida na estrutura política iraniana pode ser visto logo abaixo na figura 2.

Figura 2
ORGANOGRAMA DA ESTRUTURA DE GOVERNO DENOMINADA WILAYAT AL-FAQIH



Fonte: Guide 2009.

Ainda que permaneça a presença de instituições eleitas, pode-se notar um grande papel de controle da figura do líder supremo, podendo inclusive pedir o *impeachment* do presidente da nação. Ao mesmo tempo em que todas as esferas de poder possuem alguma aprovação e/ou controle, o líder supremo só responde à Assembleia dos Peritos – essa também composta de clérigos. Não obstante, essa tem se privado de opinar no posicionamento político da liderança suprema diante dos contratempos que isso poderia gerar ao funcionamento do regime.

Como se verá adiante, a subida ao poder de Ali Khamenei após a morte de Khomeini em 1989, não impediu que esse sistema de governo se mantivesse na estrutura do país. O papel dado aos aiatolás, em paralelo

ao carisma de Khomeini, manteve intacta essa estrutura única dentre os sistemas políticos dos países do mundo atual.

2.3 Khamenei e sua percepção sobre o *Wilayat al-Faqih*

Tal é a importância do *Wilayat al-Faqih*, que, como dito por Costa (2013),

(...) foi a partir dele que a República Islâmica se estruturou (...). Passados trinta anos de sua implantação, a necessidade de avaliar seu entendimento por parte dos seus condutores (aiatolás) do sistema se torna providencial, haja vista viabilizar, também, a possibilidade de constatar se houve sedimentação dos conceitos ditados por Khomeini ou se a mesma "flexibilidade interpretativa" (*ijtihad*) que teria instrumentalizado a Revolução estaria propiciando a fragmentação e/ou estagnação. (COSTA, 2013, p. 25)

Um dos grandes responsáveis em manter a integridade e sedimentar o sistema político proposto por Khomeini foi Ali Khamenei. Este último desde sua juventude foi influenciado pelas ideias de jurisprudência islâmica de Khomeini, como ele mesmo admite ao afirmar que "(...) nas áreas das ideias políticas e revolucionárias e jurisprudência islâmica, eu sou certamente um discípulo de Imã Khomeini" (C.P.P.A.A.K., 2007) Neste sentido, não é surpresa notar que as opiniões do atual líder supremo da República Islâmica do Irã são muito semelhantes às do seu antecessor, tendo em vista os vários anos que Khamenei apoiou Khomeini internamente durante o seu exílio (C.P.P.A.A.K., 2007).

Os discursos de Khamenei diferem dos de Khomeini basicamente quanto aos públicos a que são dirigidos. Isso é resultado da conjuntura política em que ele se insere. Enquanto boa parte dos discursos de caráter político de Khomeini se enquadra em um período histórico de luta contra o regime do Xá Reza Pahlevi, Khamenei já se enquadraria em um momento de consolidação do regime após um longo período de conflito contra o Iraque. Adicionalmente, Khamenei teve um desafio maior de consolidar sua posição política e religiosa, haja vista não possuir a mesma história e carisma que Khomeini.

Ainda que Khamenei expanda o público de Khomeini ao comunicar sobre o *Wilayat al-Faqih*, ele procura passar a mesma mensa-

gem básica. Enquanto os comentários de Khomeini partem de uma análise mais teórica, Khamenei tem uma tarefa árdua de colocar em prática algo em que ele acreditava, mas não era seu criador. Assim, enquanto seu antecessor tinha conduzido algo que ele mesmo criou e poderia moldar conforme sua interpretação, Khamenei se deparou com o desafio de ser fiel ao modelo criado pelo inspirador da Revolução Islâmica. Mais que isso, o segundo líder supremo na história da República Islâmica do Irã via a importância de encontrar a aplicabilidade dos princípios do governo dos juriconsultos diante de um modelo republicano. Isso não significa que Khomeini estivesse alienado na busca da aplicabilidade do *Wilayat al-Faqih*. Não obstante, sua palavra por si só era a aplicação. Khamenei se via no desafio mais complexo de aprofundar o debate sem necessariamente ter o carisma e a legitimidade plena da qual gozava seu predecessor.

Khamenei se aprofunda no tocante à implementação da República Islâmica, sendo a dinâmica entre os poderes do Estado um destaque dentro deste cenário, especialmente devido ao fato de ele considerar que a união entre os poderes é essencial para o sucesso de uma República Islâmica (KHAMENEI, 2010c; KHAMENEI, 2008b). De acordo com Khamenei, todos os poderes do Estado possuem a sua devida importância, mas o executivo possui mais responsabilidades, já que este deve sempre tomar as rédeas do país para que os princípios basilares da República Islâmica não sejam esquecidos, o que faz com que haja a necessidade de constante controle e supervisão aos membros deste poder (KHAMENEI, 2010b).

O outro poder do Estado muito destacado nos discursos de Khamenei é o judiciário. De acordo com ele, o judiciário é importante para a República Islâmica a partir do momento em que nos lembramos que a premissa básica do *wilayat al-faqih* é a justiça. Para Khamenei, o poder judiciário deve refletir a justiça, fazendo com que este se torne o santuário do povo. Desta forma, outra premissa da República Islâmica estaria garantida: a equidade (KHAMENEI, 2010a; KHAMENEI, 2008a).

Apesar de não se aprofundar sobre tal quesito, Khamenei afirma que a justiça deve ser administrada em todos os setores de um país para que haja progresso real. Desta forma, o atual líder supremo considera que seja necessário elaborar padrões de justiça para cada um dos setores do país nas áreas econômica, cultural e de educação. Ele não afirma como tais padrões devem ser gerados, mas deixa claro que os mesmos devem ser utilizados como “modelos” para cada um dos setores. Isso serviria de base de comparação para os dados empíricos, que devem se aproximar

dos primeiros para que haja progresso e justiça reais (KHAMENEI, 2010c). Ele afirma:

Como a justiça pode ser assegurada? É necessário especificarmos um padrão com antecedência para que possamos incluir o mesmo em nosso planejamento e administrar o tipo de justiça que queremos. Enquanto não tivermos especificado o padrão, será impossível administrar o tipo de justiça que queremos administrar. Portanto, a especificação de um padrão de justiça em diferentes áreas é um passo importante. (KHAMENEI, 2010c)⁸

Tal colocação pode ser resultado da adaptação pela qual Khamenei se obriga a passar devido à já comentada dificuldade de comandar um governo moldado pelo carisma e pela legitimidade de Khomeini. É possível observarmos que o líder não impõe a criação de tais padrões, sendo cuidadoso ao propor os mesmos. Desta forma, podemos considerar esta uma tentativa por parte de Khamenei de alterar ou até mesmo “evoluir” o *Wilayat al-Faqih* herdado de Khomeini sem necessariamente alterá-lo (já que ele mantém a justiça como fator preponderante neste discurso).

Assim, em uma análise sobre os elementos dos discursos de Khamenei que comentam o *Wilayat al-Faqih*, observa-se que ele segue os mesmos princípios básicos que Khomeini pregava, mas os coloca “um passo à frente” no tocante à evolução de uma República Islâmica. Isso é demonstrado nas tentativas de conciliar o funcionamento de um regime teocrático que tem elementos de republicanismo.

A defesa deste modelo seria um desafio a Khamenei após as eleições de 2009. Naquele ano, os incidentes gerados pelos protestos contra a possível fraude às eleições presidenciais colocaram em xeque o funcionamento de um regime metade teocrático, metade republicano. A grande onda de repressão por parte do governo do então presidente Mahmoud Ahmadinejad, pôs em xeque a legitimidade do regime frente à população e precisou de uma defesa mais ativa de Khamenei. Apesar de terem sido relativamente grandes e se tornado destaque nos noticiários internacionais, o aiatolá apenas cita os eventos algum tempo depois de os protestos terem se encerrado. Ele parabeniza as ações do governo, alegando que as mesmas representaram uma defesa à República Islâmica, já

⁸ Cabe afirmar que todas as citações de Khomeini e Khamenei neste capítulo são traduções nossas. Eventuais erros são de nossa responsabilidade.

que os protestos possuíam um cunho ocidental (KHAMENEI, 2010b). Sua postura tímida ao comentar esses acontecimentos pode ser vista como estratégica, haja vista que uma defesa mais ativa do regime poderia retomar a fúria das massas que paralisaram o país em 2009.

Passado esse momento mais caloroso de contestação, Khamenei voltou a defender o regime em datas importantes, estrategicamente pouco contestadas e de grande comoção nacional. Por exemplo, durante as festividades que comemoram os aniversários da morte de Khomeini (ocorrida em 03.06.1989), Khamenei discursa sobre o seu mentor e, em algumas oportunidades, sobre seus ensinamentos acerca do *Wilayat al-Faqih* ou de fatores importantes ligados ao mesmo.

Também é possível observarmos que a idolatria a Khomeini não se limita ao âmbito do sistema de governo xiita, mas também a outros aspectos de sua escola de pensamento, dividida nas dimensões racional e espiritual, na qual a importância da justiça⁹, assim como no *Wilayat al-Faqih*, se faz presente (KHAMENEI, 2011b). A dimensão racional da escola de pensamento de Khomeini reflete-se fortemente em alguns dos aspectos observáveis no *Wilayat al-Faqih*. Khamenei (2011b) cita dois principais: a escolha da democracia como sistema de governo e os esforços dos clérigos na preparação da constituição iraniana.

A primeira, segundo o atual Líder, é a mais marcante manifestação da racionalidade de Khomeini e livrou o país dos governos ditatoriais que haviam assolado o país nos últimos anos. Também, Khamenei enfatiza a importância do povo nos rumos que o Irã tomou após esse período, já que a maioria dos tomadores de decisão foi escolhida – ao menos de forma indireta – pelo próprio povo. A partir deste ponto, podemos observar a conexão com o segundo aspecto mencionado aqui, pois, de acordo com o aiatolá, o próprio povo elegeu especialistas para redigirem a constituição que, depois de concluída, ainda teria de ser aceita pela população em um referendo. Desta forma, ao fazer com que os próprios muçulmanos escolhessem por que caminho percorrer, Khomeini estava estabelecendo uma base firme para uma civilização islâmica (KHAMENEI, 2011b; KHAMENEI, 2014b).

Em outra ocasião, durante as comemorações do 25º aniversário da morte de Khomeini, Khamenei enfatiza mais uma vez o caráter democrático que o *Wilayat al-Faqih* possui, demonstrando sua ligação com a

sharia (o código moral de leis fundamentada no Alcorão). De acordo com ele, Khomeini não se espelhou no Ocidente para idealizar eleições em um sistema de governo islâmico. Na realidade, Khamenei afirma, a democracia é parte do Islã e, logo, tal aspecto foi baseado na *sharia*. Infelizmente, Khamenei não afirma em que parte da *sharia* ou do Alcorão tal princípio é levantado e nem se aprofunda nesta explicação, apenas demonstra as características democráticas do *Wilayat al-Faqih* listando os cargos eleitos pela população de maneira direta ou indireta (KHAMENEI, 2014b).

Por fim, podemos observar ao analisar o conteúdo de seus discursos que enfatizar a importância do *Wilayat al-Faqih* não constituiu uma prioridade durante o governo de Khamenei até 2009, quando grandes protestos contra uma possível fraude eleitoral varrem o país. Isso se dá em grande parte devido ao fato de o atual líder não ter mais a preocupação de consolidar o regime, já que o mesmo já está estabelecido há mais de 30 anos. Ainda que não haja a necessidade constante de enfatizar os pontos positivos de tal forma de governo, de 2009 a 2014 foram comuns menções em defesa do caráter legítimo do regime islâmico iraniano.

Outra preocupação de Khamenei seria espalhar a revolução pelos demais países islâmicos, mas sem a mesma agressividade da época de Khomeini. Transbordar o *wilayat al-faqih* para além das fronteiras persas sempre foi uma máxima presente no pensamento do mentor da revolução. Isso se enquadra no tema de política externa que será abordado a seguir, iniciando pelas percepções de Ruhollah Khomeini.

2.4 Política externa e relações internacionais sob a ótica de Khomeini

Assim como na questão política doméstica, no tocante à visão de política externa de Khomeini pode-se afirmar que ela é também resultado de sua interpretação à luz do islamismo xiita. As críticas à política externa do regime monárquico, uma oposição à influência americana e uma defesa da unidade islâmica – de preferência sob o modelo do *wilayat al-faqih* –, figurariam entre os tópicos mais importantes para o líder supremo e se configuraria posteriormente nas linhas mestras da inserção internacional do país após 1979.

A política externa do Irã sob a ótica de Khomeini figuraria como completamente diferente daquela implementada pela monarquia que reinava durante o período prévio à Revolução. A campanha de Khomeini

⁹ Na interpretação de Khamenei (2011b), a justiça é uma terceira dimensão da racionalidade de Khomeini, oriunda das outras duas.

em Qom (cidade onde ele começou seu ativismo contra a monarquia) teve início através de fortes críticas do mesmo às relações do Irã com países que ele considerava imperialistas, especialmente os EUA (KHOMEINI, 1964; KHOMEINI, 1967).

Khomeini pregava que o Irã do Xá Reza Pahlavi sofria um grande número de intervenções dos EUA através de seus acordos privilegiados de cooperação nos mais diferentes setores. Para o líder supremo, isso fazia com que o país persa não fosse devidamente livre, mas sim, uma marionete do gigante americano. Assim, tal política externa iria contra os princípios islâmicos de liberdade, já que Khomeini considerava tal cenário um tipo de imperialismo imposto pelos EUA ao Irã (KHOMEINI, 1978c).

Tal cenário nasceu, segundo Khomeini, durante a II Guerra Mundial, onde as tropas dos Aliados ocuparam o país e apoiaram o pai do então Xá Reza Pahlavi, gerando uma monarquia ilegítima aos olhos da população e que feria os princípios de justiça e liberdade islâmicas. Assim, ao fazerem isso, os Aliados se tornaram inimigos do Islã e, consequentemente, da nação iraniana¹⁰ (KHOMEINI, 1971).

Um exemplo de tal postura crítica de Khomeini aos EUA pode ser observada durante o discurso que o mesmo deu, criticando a aprovação da chamada *Capitulation Bill* no Irã, em 1964. Durante este discurso, o aiatolá expressou seu descontentamento com os membros do parlamento da época devido à aprovação de uma medida que, segundo ele, tornava os militares americanos superiores aos iranianos em razão da imunidade que os primeiros passariam a possuir no Irã a partir da aprovação da *Capitulation Bill* (KHOMEINI, 1964).

De acordo com Khomeini, esta lei afirmava que qualquer militar estadunidense que cometesse um crime no Irã não poderia ser julgado por tribunais locais, mas sim, por tribunais americanos. Isso fazia com que o país persa, de acordo com a mentalidade do Imã, não passasse de uma mera colônia estadunidense, já que teria vendido sua independência em troca de um empréstimo de US\$ 200 milhões que deveria ser pago com juros dentro de 10 anos, alcançando o valor total de US\$ 300 milhões a ser pago pelo governo iraniano (KHOMEINI, 1964). De acordo com ele,

Desde o inicio do periodo constitucional no Irã segundo o texto da lei, de acordo com o artigo 2º da Lei Constitucional Complementar, ne-

¹⁰ É importante afirmarmos que esse repúdio aos Aliados é direcionado principalmente aos três grandes países do grupo: EUA, Reino Unido e URSS.

nhuma lei é válida a menos que os mujtahids (jurisprudentes islâmicos) exerçam uma função de supervisão no Parlamento. Qual mujtahid está supervisionando o Parlamento agora? Eles têm de destruir a influência dos clérigos! Se houvesse cinco clérigos neste Parlamento, se houvesse apenas um clérigo neste Parlamento, ele iria socá-los na boca! Ele não permitiria que este projeto de lei fosse promulgado. (KHOMEINI, 1964)

Desta forma, Khomeini argumenta que a liberdade do povo iraniano está sendo trocada pelo dinheiro do empréstimo, o que não configura a justiça dentro da sociedade. Para evitar tal falácia, o próprio aiatolá argumenta, no mesmo discurso, que a inclusão de clérigos no processo de tomada de decisão impediria que o país se submetesse a tal vergonha e injustiça, já que seu conhecimento da lei islâmica não permite que o mesmo aceite este tipo de submissão (KHOMEINI, 1964).

Posteriormente, em seus discursos pré-Revolução, Khomeini já criticava as atitudes do governo dos EUA¹¹ e de sua aproximação ao xá iraniano, como fica claro na passagem seguinte:

Desde o inicio, nosso argumento tem sido e ainda é que temos nosso país que queremos manter para nós mesmos. Nós não queremos a América para ser o nosso guardião. Nós não queremos que todos os ativos do país sejam tomados pelos Estados Unidos, ou pela União Soviética. Nós não queremos que o nosso gás seja tomado pela União Soviética e nosso petróleo seja tomado pela América. (KHOMEINI, 1978a)

A compreensão dessa mentalidade antiamericana nos ajuda a compreender em parte o distanciamento do Irã frente aos EUA após a subida de Khomeini ao poder. Além de uma memória e percepção profundamente crítica a Washington que já era histórica, o líder supremo assistiu diversos eventos referendaria sua visão negativa, tal como o apoio norte-americano ao inimigo Iraque na guerra de 1980 a 1988, as

¹¹ É observado também um descontentamento com a URSS. No primeiro ano de governo de Khomeini, o Irã aderiu ao Movimento dos Países Não Alinhados, declarando oficialmente que não apoiava nenhuma das duas causas das superpotências (Kapur 1986). Tal posicionamento do Irã é mantido até hoje, com Khamenei não apenas tendo mantido o país no grupo, mas assumindo a presidência do mesmo (NNN-FNA 2012).

sanções econômicas contra o regime, as votações contra o Irã na Comissão de Direitos Humanos na ONU e, finalmente, o ataque naval ao país na Operação Praying Mantis de 1988. Em paralelo, a tomada da Embaixada dos EUA em Teerã contribuiria para uma visão igualmente negativa dos EUA frente ao Irã.

Em complemento às críticas incisivas aos EUA e ao Ocidente, o principal ponto a que Khomeini recorria durante seus discursos para as massas com relação à política externa e inserção internacional adequada para o Irã era a unidade islâmica. De acordo com Khomeini, o Profeta do Islã propunha a união do mundo sob um só Deus, o que faz com que Khomeini pregue por uma união entre os povos islâmicos para que, juntos, alcancem o objetivo maior da justiça e da equidade (KHOMEINI, 1965). Ainda, Khomeini afirma que um dos objetivos do Profeta Maomé ao espalhar a palavra do Islamismo era criar um tipo de união ideológica no mundo se utilizando do Islã para tal tarefa. No entanto, o Imã afirma que dois fatores foram fundamentais para que não houvesse tal união: 1) o preconceito dos judeus e cristãos aos muçulmanos; e 2) a ganância dos chefes de Estado dos países muçulmanos (KHOMEINI, 1965).

O primeiro fator, de acordo com o primeiro líder supremo do Irã (KHOMEINI, 1965), impediu o avanço da fé islâmica ao não permitir que tal religião adentrasse os domínios da cristandade. Crítica similar é feita por Khomeini ao catolicismo, à qual ele chama de “cristandade nominal”, afirmando que ela espalha uma ideia falsa e incompleta da fé cristã. Segundo ele, o cristianismo, assim como o judaísmo, não possui um programa individual e social tão extenso quanto o Islã, já que, como afirmamos anteriormente, representam apenas conexões entre Deus e o homem, algo que o islamismo superaria na visão do Aiatolá.

Já o segundo fator foi motivado pelo interesse de líderes de Estado. Segundo Khomeini (1965), a proteção das leis, costumes e, mais importante, da unidade ideológica do Islã foram confiadas por Deus a estes indivíduos. Além disso, eles são também responsáveis por introduzir o islamismo no mundo civilizado a fim de que tal religião não seja comparada, por exemplo, ao cristianismo. Por estas razões, o Aiatolá considera que o dever dos líderes é, talvez, o mais importante de todas as classes, e, por isso, eles possuem o dever de executar os compromissos com o povo e o Islã. Tal apontamento estaria fundamentado no fato de Maomé ter enviado cinco cartas a chefes de Estado (Heráclio, do Império Bizantino e para os imperadores do Irã, do Egito, de Roma e da Abissinia), convidando-os a aderirem à nova religião, mas obteve resposta posi-

tiva de apenas um deles. Desta forma, ele insinua que, caso estes imperadores houvessem todos aceitado, os muçulmanos teriam formado uma frente unida e forte (KHOMEINI, 1965).

Khomeini também alerta em seus discursos contra os perigos e desvantagens da desunião dos povos muçulmanos (KHOMEINI, 1965; KHOMEINI, 1966). Segundo ele, diversos dos problemas contemporâneos que afetam os povos muçulmanos não ocorreriam caso os países islâmicos formassem uma frente unida, citando as ofensivas da Índia na Cachemira e os problemas entre Israel e a Palestina como exemplos (KHOMEINI, 1965).

Posteriormente em sua defesa dessa unidade, seria comum um discurso de exportação do modelo da Revolução Islâmica. Longe de unir os países islâmicos, essa postura contribuiu para uma polarização regional entre o sunismo capitaneado pela Arábia Saudita – apoiando monarquias do Golfo e EUA – e o xiismo do governo iraniano¹² – apoiando movimentos de seu ramo do Islã na Síria, Iraque e Líbano¹³.

Este ponto controverso na política externa de Khomeini seria visto na guerra Irã-Iraque (1980-1988). Ao mesmo tempo em que ele pregava a união dos povos islâmicos, ele também contribuiu para o fomento do conflito. Mesmo que o provocador do conflito tenha sido o Iraque, o confronto foi alimentado também pela propaganda xiita da Revolução Islâmica no país do ditador Saddam Hussein, um sunita – fato que desagradou e foi um dos fatores para o acirramento das tensões.

Assim, ao mesmo tempo em que afirma que “(...) aqueles que tentam causar discordia entre nossos irmãos sunitas e xiitas são pessoas que conspiram para os inimigos do Islã e querem que os inimigos do Islã triunfem sobre os muçulmanos” (ITF, 2013b), Khomeini trouxe uma postura contraditória ao contribuir para a discordia ao fomentar a propaganda xiita e, consequentemente, almejar uma desestabilização interna no país vizinho.

¹² Uma reunião das lideranças no ano da morte de Muhammad (632 d.C.) teria escolhido Abu Bakr, no papel de califa. De outro lado, os seguidores da linha consanguínea queriam indicar Ali ibn Abi Talib, primo e filho de adoção do Profeta. Posteriormente os seguidores do califa seriam vistos como sunitas. Os seguidores de Ali seriam os xiitas. Para mais sobre o tema, ver Hourani (2005).

¹³ Durante o governo de Khomeini o país aderiu a muitas organizações internacionais islâmicas, mas seus esforços deveras agressivos na exportação da Revolução puseram a sua intenção inicial em xeque. Para mais sobre o assunto, ver Costa (2013).

2.5 Política externa e relações internacionais sob a ótica de Khamenei

Com a morte do carismático Ruhollah Khomeini em 1989, Khamenei se via no desafio de guiar os poderes do país fornecendo linhas mestras para a política externa e inserção internacional iraniana. Como no caso do sistema político, a política externa de Khamenei também sofre da pesada influência de Khomeini. Contudo, como ocorreu no caso do *wilayat al-faqih*, Khamenei dá um passo à frente no tocante aos discursos proferidos por Khomeini sobre o assunto de política externa, especialmente no que tange à consolidação das linhas mestras do seu antecessor.

A rejeição aos EUA é um exemplo claro de tal continuidade. Khamenei mantém discursos contra os EUA tal qual Khomeini, criticando as atitudes do governo estadunidense, como é possível observarmos no trecho abaixo:

Arrogância por parte de qualquer governo é como uma praga para a humanidade. É claro que os EUA e o regime sionista são a personificação da arrogância hoje. Mas de modo geral, em qualquer parte do mundo qualquer governo e qualquer grupo de pessoas que mostram arrogância para com outras pessoas atormentam a humanidade e a vida humana. Combater esta situação é algo positivo do ponto de vista islâmico. (KHAMENEI 2008c)

Ao falar sobre a atitude dos EUA na região, mas sem nem sequer mencionar que o Iraque era alvo dos americanos, Khamenei criticou o posicionamento estadunidense de se envolver nos assuntos de outras regiões. Após tal crítica, ele afirma que o poderio norte-americano estava sendo superestimado e que uma união de países islâmicos poderia fazer frente à superpotência. Ele então formula duas responsabilidades ao mundo islâmico: 1) reconhecer a séria ameaça ao mundo que é a superpotência arrogante; e 2) os muçulmanos devem tomar, juntos, uma decisão firme, a fim de prevenir esta ameaça (KHAMENEI 1991).

Como seu antigo tutor, Khamenei também se preocupa com a unidade dos países islâmicos. Neste sentido, o atual líder supremo do Irã atuou ativamente no âmbito da Organização da Conferência Islâmica (OCI), na qual propôs a intensificação do processo de integração entre os 57 países membros da organização (KHAMENEI 1987). Em um discurso

durante o 8º Encontro da OCI, realizado em Teerã, Khamenei procurou enfatizar a necessidade de união entre os países islâmicos através da formação de uma organização semelhante à União Europeia, além da importância de um assento da OCI no Conselho de Segurança da ONU, já que falta um representante islâmico (KHAMENEI, 1997).

Semelhantemente a Khomeini (1965), Khamenei também fala sobre os fatores que promovem a desunião entre os povos muçulmanos. O atual líder supremo frequentemente cita como fator primordial para tal conjuntura as políticas empregadas pelos Estados muçulmanos. Enfatizando que é natural a divergência de opiniões dentro da Comunidade Islâmica (*Ummah*), Khamenei afirma que os ensinamentos deixados por Maomé refletem a importância da criação de uma comunidade islâmica forte e unida, mesmo com tais divergências. O *Faqih* então afirma que motivações políticas e por tomada de poder são o principal motivo para tal separação. Neste momento, o pensamento de Khamenei mais uma vez converge com o de Khomeini no sentido de que podemos interpretar tal afirmação como uma crítica aos chefes de Estados islâmicos da mesma maneira que o imã fazia (KHAMENEI, 2014a).

Outro tema relevante que Khamenei incrementa dentro das premissas da unidade islâmica foi a postura favorável aos palestinos. Além de afirmar que os ataques de Israel – a quem ele chama de “o agressor sionista” – são injustos, e questionar a legitimidade dos recentes bombardeios, o líder supremo propôs uma unidade islâmica em torno da causa da Palestina, propondo duas tarefas aos países muçulmanos: 1) o envio de remédios, comida e outros suprimentos essenciais; e 2) o envio de armas para que os palestinos possam revidar tais agressões. Logo, os acontecimentos na Faixa de Gaza são utilizados discursivamente como uma motivação para a unidade islâmica, haja vista que neste território ocupado a religião é de maioria sunita (KHAMENEI, 2014a).

Tal discurso de união voltou à tona durante os eventos da Primavera Árabe. Khamenei apoia a maioria dos movimentos islâmicos, em especial Egito, Tunísia, Líbia, Iêmen e Bahrein. Ainda, Khamenei afirmou que o movimento do despertar islâmico representava a concretização do momento pelo qual o Aiatolá Khomeini esperava e desejava, alegando que o imã chegou a prever tal acontecimento (KHAMENEI, 2011b). Ele afirma que os movimentos que ocorreram em 2011 nesses países refletem um novo momento de despertar islâmico (“*Islamic Awakening*”) e que o mesmo pode determinar uma mudança na história da comunidade islâmica (*Ummah*) (KHAMENEI, 2011a). De acordo com ele,

Hoje, a comunidade islâmica (ummah) está envolvida em grandes eventos. O meu entendimento é que as experiências pelas quais certos países islâmicos passaram é uma das experiências mais essenciais e preciosas da história do Islã. O Despertar Islâmico motivou os povos muçulmanos a estarem presentes na arena para determinarem seu próprio destino. O que você vê no Egito, Tunísia, Líbia, Iêmen, Bahrein e em outros países é um daqueles acontecimentos extremamente grandes e decisivos: o povo entrou na arena, determinado a tomar o controle de seu destino. Isso pode determinar o caminho da história do povo islâmico e o destino desta região por um longo tempo. (KHAMENEI, 2011a)

Porém, é importante afirmarmos que os movimentos apoiados por Khamenei são aqueles ocorridos em países cujos líderes seguiam correntes sunitas do islamismo – com exceção de Ali Abdullah Saleh, do Iêmen, devoto de uma corrente xiita criticada pelas demais por ser muito semelhante à sunita, a corrente zaidita. Também, é importante enfatizarmos que Khamenei considera que os movimentos nestes países determinaram a derrubada de regimes ditatoriais, o que faz com que tais movimentos representem o momento de libertação dos povos destes países, semelhante ao ocorrido durante a Revolução Islâmica (KHAMENEI, 2011a).

Não é surpresa notar em seus discursos que o movimento que ocorre na Síria contra Bashar al-Assad, não possui apoio do governo iraniano. De acordo com Khamenei, o movimento na Síria sofre forte influência americana, o que não o caracteriza como um movimento pela libertação impulsionado pelo povo. Assim, para Khamenei, enquanto os movimentos dos países descritos acima representam a libertação do povo, a busca pela justiça – representando os ideais do sistema de governo islâmico –, o movimento na Síria é impulsionado pelos EUA, o que faz com que o mesmo não represente um movimento atrelado ao despertar islâmico (KHAMENEI, 2013).

É importante frisarmos que al-Assad é devoto de uma corrente xiita do islamismo, a alauíta. Desta forma, o conceito de unidade islâmica é mais uma vez utilizado dentro do contexto explicitado por Khomeini, com forte ênfase na corrente xiita do islamismo, já que os movimentos contra governos representados por indivíduos sunitas são elogiados, enquanto o movimento na Síria é criticado.

Outro tema discutido recentemente, as críticas estadunidenses ao programa nuclear iraniano, eram vistos por Khamenei como uma tentativa do país norte-americano de retomar o imperialismo implementado durante a administração da dinastia Pahlavi. De acordo com ele, a tentativa norte-americana de parar o projeto de desenvolvimento de tecnologia

nuclear iraniana é interpretada como imperialismo devido ao fato de ferir o princípio basilar do islamismo da liberdade. Assim, Khamenei critica fortemente tal atitude dos EUA, embora as negociações estejam concentradas no poder executivo (KHAMENEI, 2010d).

Por fim, um significativo efeito causado pela Revolução Islâmica à política externa do Irã sob o comando tanto de Khomeini quanto de Khamenei é, talvez, a grande mudança no panorama de suas exportações. Antes, o Xá pregava uma política de aproximação ao Ocidente como um todo, o que fazia com que o Irã fosse um grande fornecedor de petróleo para os EUA e o Reino Unido. No entanto, a partir da administração de Khomeini, as exportações de petróleo para os EUA foram zeradas e as remessas para o Reino Unido acumulam menos de 1% das exportações da commodity na balança comercial do Irã¹⁴.

Tal efeito decorre principalmente da aversão criada por Khomeini aos interesses supostamente imperialistas dos EUA no Irã, o que feria o princípio basilar da liberdade citado anteriormente. Logo, tal mudança na política externa foi impulsionada pelos valores islâmicos empregados pelas administrações de Khomeini e Khamenei. Somam-se a esses valores as tensões criadas a partir da tomada por radicais da Embaixada dos EUA no Irã em 1979, fato que contou com uma estratégica neutralidade do líder supremo e deteriorou de vez o relacionamento entre os dois países (AXWORTHY, 2008).

Por fim, podemos observar que, semelhantemente a Khomeini, o traço mais forte da política externa de Khamenei relacionada ao *Wilayat al-Faqih*, foi a unidade islâmica. O princípio fundamental para Khomeini de um governo justo se manteve fortemente encrustado nas posições de política externa de Khamenei. Não obstante, este último aparentemente procurou dar um passo à frente ao pensado por Khomeini, haja vista que buscou iniciativas menos divisíveis que promovessem tal unidade, como, por exemplo, os discursos em favor de uma união em torno dos palestinos e o pedido de representação da OCI nas Nações Unidas.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi possível observarmos em uma análise do conteúdo de seus discursos, os dois aiatolás que representam as duas primeiras – e

¹⁴ Para ler mais sobre o comércio exterior do Irã, ver U.S.C.B. (2014) e T.P.O.I. (2014).

únicas – lideranças supremas da República Islâmica do Irã após a Revolução de 1979, possuem ideias semelhantes no tocante aos dois pontos abordados aqui neste trabalho: o sistema político – *Wilayat al-Faqih* – e sua visão sobre política externa. Isso se dá em parte pela grande influência que Khomeini teve sobre Khamenei durante boa parte de sua vida como professor e, posteriormente, como líder nas atividades militantes islâmicas pré-Revolução (*Iran Chamber Society* 2014)¹⁵.

Esse fato se soma ao interesse da manutenção de um regime que lhes confere amplos poderes. É comum em ambos a securitização de temas que possam ameaçar a existência do regime – tal como conceituado por Sheikh (2012). Esse ambiente político permite a manutenção da Revolução trinta e cinco anos depois de sua efetivação. Mesmo diante de eventos relevantes como o fim da Guerra Fria, as ameaças contra o programa nuclear e um movimento de massas de profunda relevância em 2009, o sistema se manteve e se aprofundou em uma estrutura política única.

No tocante ao *Wilayat al-Faqih*, o fato de o atual líder supremo não ter modificado a estrutura de governo demonstra que a sua interpretação e a de seu antecessor convergem fortemente em prol de uma continuidade inabalável do sistema. Como já afirmado, a mudança mais importante de um líder para o outro foi o público para o qual eles discursaram. Enquanto Khomeini procurava demonstrar ao povo iraniano os pontos positivos do *Wilayat al-Faqih* na esperança de iniciar sua Revolução Islâmica, Khamenei já assumiu o poder com o sistema de governo islâmico fortemente enraizado, o que fez com que não fosse necessária uma constante defesa do mesmo. Restou a ele proteger o regime em momentos de contestação, como após 2009, fundamentando a existência do mesmo através de explicações teológicas em conjunto a uma racionalidade política.

No que tange à política externa, como já conceituado por Warner & Walker (2011), a religião tem sua influência na medida em que valores da religião estivessem enraizados no líder. No caso iraniano em particular, o agente executor da política doméstica e externa responde diretamente a um líder religioso. Ainda, essa política externa está condicionada a uma estrutura de governo construída e liderada por um alto membro do clero islâmico xiita, o que torna indissociável a compreensão

¹⁵ Khamenei ainda se tornaria um dos líderes do movimento pró-islamismo no Irã após o exílio de Khomeini, tendo sido um dos fundadores da Jame'ye Rouhaniyat Mobarez (Associação dos Clérigos Combatentes, em tradução livre), que viria a se tornar a base do Partido da República Islâmica (*Iran Chamber Society*, 2014).

da figura do líder supremo para o entendimento da inserção internacional iraniana.

Dentro deste contexto, as mudanças no cenário global não trouxeram necessariamente significativas alterações nas percepções sobre a política internacional. A própria natureza contestatória ao Ocidente no nascimento da Revolução Islâmica propiciou um desafio a mudanças de rumo de um líder supremo para outro. Permanece em ambos um discurso contra os EUA e o Ocidente, em paralelo a uma defesa – ainda que contraditória do ponto de vista teológico – de unidade do Islã. Isso é compreendido a partir da necessidade de esses líderes religiosos e políticos securitizarem um discurso político cimentado em valores religiosos (SHEIKH, 2012), na qual é gradualmente construída uma ameaça fundamental ao regime na figura dos EUA e do Ocidente. Para lidar com tal ameaça, restaria a construção de uma unidade forte que fizesse frente à potência mais poderosa do planeta.

Neste contexto, apesar de Khomeini possuir os interesses e ideias similares a seu discípulo, os discursos do Imã tinha um caráter mais de formação de pressupostos gerais de política externa e inserção internacional que buscavam dar as bases para exportar a Revolução a outros países. Já Khamenei tem concentrado seus esforços na disseminação do conceito da unidade islâmica, sem necessariamente pressionar pela adoção do modelo do *wilayat al-faqih*. O atual líder supremo busca disseminar essa ideia há décadas, como pode ser observado no seu discurso em 1987 na Assembleia Geral da ONU, quando ele pediu um assento para a OCI no Conselho de Segurança da ONU (KHAMENEI, 1987).

Finalmente, nota-se que os movimentos políticos e sociais que sacodem o Oriente Médio e Ásia Central não têm impedido que o regime se mantenha através de um modelo republicano que tem no topo de seu organograma um líder que é ao mesmo tempo um religioso e um político. Essa configuração permite um controle governamental das instâncias de poder e uma forte influência na estrutura política doméstica e na formulação de política externa. Ao possuir no seu posto mais alto uma figura que goza de autoridade religiosa tradicional e burocrática – e até carismática no caso de Khomeini –, o regime se protege de grandes contestações e permite manter uma linha de continuidade para o seu sucessor. Ainda que seja difícil saber o prazo de permanência do *Wilayat al-Faqih* e seus pressupostos básicos de política externa, fundados na unidade islâmica e nos seus valores antiocidentais, é igualmente difícil desenhar cenários factíveis do que pode realmente abalar um regime claramente consolidado e aprofundado em trinta e cinco anos de existência.

4 APÊNDICE I: LISTAGEM DOS PRONUNCIAMENTOS QUE CONSTITUÍRAM O CORPUS DA PESQUISA

a) Discursos de Ruhollah Khomeini (data e título do discurso no *site oficial*)

01	11/11/1962	Discurso a empresários e lojistas de Qom, estudantes religiosos e visitantes do santuário de Hazrat Ma'suma
02	02/12/1962	Discurso a estudiosos das ciências religiosas e aos moradores de Qom
03	01/1963	Discurso a aiatolás e outros estudiosos de Qom
04	20/03/1963	Discurso a estudantes e seguidores
05	02/05/1963	Discurso a estudantes, clérigos e ao povo de Qom
06	26/10/1964	Discurso a estudantes, clérigos e ao povo de Qom
07	14/11/1965	Discurso a estudantes e clérigos do islamismo em Najaf, Iraque
08	Set/1966	Discurso a estudantes e clérigos do islamismo em Najaf, Iraque
09	08/09/1967	Discurso a estudantes e clérigos do islamismo em Najaf, Iraque
10	09/04/1968	Discurso a estudantes do islamismo em Karbala, Iraque
11	22/06/1971	Discurso a estudantes e clérigos do islamismo em Najaf, Iraque
12	28/09/1977	Discurso a estudantes e clérigos do islamismo em Najaf, Iraque
13	13/05/1978	Discurso a estudantes, clérigos e iranianos residentes no Iraque
14	09/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
15	16/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
16	16/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
17	20/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
18	21/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
19	21/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
20	22/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
21	22/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
22	24/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
23	24/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
24	28/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
25	29/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
26	29/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
27	30/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
28	31/10/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
29	24/11/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
30	26/11/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país
31	11/12/1978	Discurso a estudantes e iranianos morando fora do país

b) Discursos de Ali Khamenei (data e título do discurso no *site oficial*)

01	22/09/1987	Assembleia Geral da ONU
02	13/03/1990	Encontro com seminaristas
03	13/03/1990	Encontro com oficiais do governo
04	06/02/1991	Encontro com participantes estrangeiros para as comemorações da vitória da Rev. Islâmica
05	09/12/1997	Discurso no 8º Encontro da <i>Organization of Islamic Conference</i>
06	30/08/2005	Reunião com o Presidente Ahmadinejad e seus membros de gabinete
07	30/10/2005	Reunião com oficiais do governo
08	-19/01/2006	Encontro com acadêmicos e estudantes da Universidade Imā Sadiq
09	19/06/2006	Discurso durante reunião com oficiais do governo
10	11/07/2007	Discurso durante reunião com o <i>Guardian Council</i>
11	28/07/2007	Comemorações do aniversário de Ali ibn Abi Talib
12	11/08/2007	Reunião durante a ocasião do <i>Mab'ath</i>
13	19/08/2007	Encontro durante o IV <i>International Congress on Holy Prophets</i>
14	22/09/2007	Encontro com oficiais do governo
15	05/12/2007	Discurso aos chefes de judiciário dos países islâmicos
16	30/04/2008	Discurso a um grupo de clérigos em Shiraz
17	03/06/2008	Discurso na ocasião do 19º aniversário da morte de Khomeini
18	17/07/2008	Discurso durante reunião com oficiais do judiciário
19	16/07/2008	Discurso à nação
20	23/08/2008	Discurso a oficiais do poder executivo
21	09/09/2008	Discurso aos chefes e oficiais dos três poderes
22	01/10/2008	Discurso a oficiais do governo
23	01/10/2008	Discurso a oficiais do governo
24	19/10/2008	Discurso a membros do exército
25	07/02/2009	Discurso a membros da força aérea
26	04/03/2009	Discurso durante a IV <i>International Conference for Support of Palestine</i>
27	15/03/2009	Discurso durante as comemorações do aniversário de nascimento do profeta Imā Sadiq
28	13/05/2009	Discurso a muçulmanos xiitas e sunitas no Curdistão
29	04/06/2009	Discurso ao povo iraniano no aniversário da morte de Khomeini
30	05/04/2010	Discurso a um grupo de oficiais do governo
31	28/06/2010	Discurso a um grupo de oficiais do judiciário
32	18/08/2010	Discurso durante uma reunião com oficiais do governo
33	30/08/2010	Reunião com o Presidente Ahmadinejad e seus membros de gabinete
34	31/08/2011	Reunião com oficiais do governo e embaixadores de países islâmicos
35	18/06/2012	Discurso a oficiais do governo e embaixadores de países muçulmanos
36	28/08/2013	Discurso durante reunião com o presidente Rouhani e membros do gabinete
37	04/06/2011	Discurso durante a celebração do aniversário da morte de Khomeini
38	04/06/2014	Discurso durante a celebração do aniversário da morte de Khomeini
39	29/07/2014	Discurso a embaixadores de países islâmicos

5 REFERÊNCIAS

- ABRAHAMIAN, Ervand. *The History of Modern Iran*. New York: Cambridge, 2008.
- AXWORTHY, Michael. *Empire of the Mind: a History of Iran*. New York: Perseus, 2008.
- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- C.P.P.A.K. – (The Center for Preserving and Publishing the Works of Grand Ayatollah Sayyid Ali Khamenei. *Biography of the Life of his Eminence Ayatollah Khamenei, Leader of the Islamic Republic of Iran*), 2007. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=57&Itemid=20>. Acesso em: 31 ago. 2008.
- CALVOCORESSI, Peter. *A Política Mundial a partir de 1945*. 9. ed. Porto Alegre: Penso, 2011.
- COSTA, Renatho. *A influência dos ulemás xiitas nas transformações políticas ocorridas no Irã durante o século XX – o Wilayat al-Faqih e o pragmatismo dos aiatolás como inviabilizadores da Revolução Iraniana*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2013.
- DELKHASTEH, Mahmood. *Khamenei: A Counterfeit Leader*. *Iranian News*, 2014. Disponível em: <<http://iranian.com/posts/view/post/27581>>. Acesso em: 22 ago. 2014.
- DEUTSCH, Karl Wolfgang. *Análise das Relações Internacionais*. Brasília: UnB, 1982.
- FONSECA JR., Wilson Corrêa. Análise de Conteúdo. In: DUARTE, Jorge & BARROS, Antonio. *Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação*. São Paulo: Atlas, 2005.
- GUIDE: *How Iran is Ruled*. BBC News. Londres, 9 jun. 2009. Disponível em: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/8051750.stm>>. Acesso em: 22 ago. 2014.
- HOURANI, Albert, 2005. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Cia. Das Letras.
- HUDSON, Valerie. *Foreign Policy Analysis: Classic and Contemporary Theory*. New York: Rowman & Littlefield, 2007.
- IRAN CHAMBER SOCIETY. *History of Iran – Ayatollah Seyed Ali Khamenei*. Disponível em: <http://www.iranchamber.com/history/akhamenei/ali_khamenei.php>. Acesso em: 18 ago. 2014.
- ITF – (Islamic Thought Foundation). *Imam Khomeini's Biography*. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1351&h=13&f=14&pid=1444>>. Acesso em: 31 ago. 2013a.
- *Imam Khomeini's viewpoint on Islamic Unity*. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1330&h=13&f=14&pid=1418>>. Acesso em: 31 ago. 2013b.
- KAPUR, Harish. *Great powers and the Indian Ocean: A non-aligned perspective*. The Round Table, 75(297), p. 50-59, 1986.

- KHAMENEI, Sayyid Ali. *Leader's Speech at Inaugural Ceremony of 8th Summit of OIC*. Teerã, 09.12.1997. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=177&Itemid=4>. Acesso em: 31 ago. 2013.
- *Public Address on the Occasion of Imam Ali's (a.s.) Birth Anniversary*. Teerã, 17.07.2008a. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=842&Itemid=4>. Acesso em: 31 ago. 2013.
- *Supreme Leader's Speech at UN General Assembly*. Nova York, 22.09.1987. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1413&Itemid=4>. Acesso em: 22 ago. 2014.
- *Supreme Leader's Speech in a Meeting with Foreign Participants of Ten-Day Fajr Ceremonies*. Teerã, 06.02.1991. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1869&Itemid=4>. Acesso em: 22 ago. 2014.
- 2014a, julho. *Supreme Leader's Speech in Meeting with Officials and Ambassadors of Islamic Countries*. Teerã, 29.07.2014a. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1939&Itemid=4>. Acesso em: 14 ago. 2014.
- *Supreme Leader's Speech in Meeting with President Rouhani and Cabinet Members*. Teerã, 28.08.2013. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1821&Itemid=4>. Acesso em: 14 ago. 2014.
- *Supreme Leader's Speech on 25th Demise Anniversary of Imam Khomeini (r.a.)*. Teerã, 04.06.2014b. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1921&Itemid=4>. Acesso em: 13 ago. 2014.
- *Supreme Leader's Speech on the Occasion of Imam Khomeini's 22nd Demise Anniversary*. Teerã, 04.06.2011b. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1467&Itemid=4>. Acesso em: 12 ago. 2014.
- *Supreme Leader's Address to Judiciary Officials*. Teerã, 28.06.2010a. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1325&Itemid=4>. Acesso em: 31 ago. 2013.
- *Supreme Leader's Speech to Cabinet Members*. Teerã, 30.08.2010b. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1623&Itemid=4>. Acesso em: 31 ago. 2013.
- *Supreme Leader's Speech to Government Officials and Ambassadors of Islamic Countries*. Teerã, 31.08.2011a. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1514&Itemid=4>. Acesso em: 06 set. 2013.
- *Supreme Leader's Speech to Judiciary Officials of Islamic Countries*. Teerã, 05.12.2007. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1560&Itemid=4>. Acesso em: 31 ago. 2013.

Supreme Leader's Speech to Government Officials. Teerā, 06.04.2010c. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1299&Itemid=4>. Acesso em: 31 ago. 2013.

Supreme Leader's Speech to Government Officials. Teerā, 18.08.2010d. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=1354&Itemid=4>. Acesso em: 31 ago. 2013.

Supreme Leader's Speech to Government Officials. Teerā, 09.09.2008b. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=989&Itemid=4>. Acesso em: 31 ago. 2013.

Supreme Leader's Speech to Officials of the Executive Branch. Teerā, 23.08.2008c. Disponível em: <http://english.khamenei.ir/index.php?option=com_content&task=view&id=873&Itemid=4>. Acesso em: 18 ago. 2013.

KHOMEINI, Ruhollah. An excerpt of Imam's speech to Businessmen and shopkeepers of Qom, religious students and a number of visitors to the holy shrine of Hazrat Ma'suma. Qom, 11.11.1962a. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1190&pid=1276&h=13&f=14>>. Acesso em: 31 ago. 2013.

Islamic government: governance of the jurist. Teerā: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (International Affairs Division), 2013.

The Imam's speech to 'ulama, scholars and students of Islamic subjects at the Najaf centre of theology. Najaf, 14.11.1965. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1205&pid=1291&h=13&f=14>>. Acesso em: 31 ago. 2013.

The Imam's speech to 'ulama, scholars and students of religious sciences of the Najaf theological centre. Najaf, 09/1966. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1206&pid=1292&h=13&f=14>>. Acesso em: 14 ago. 2014.

The Imam's speech to a group of students and Iranians residing abroad. Paris, 09.10.1978a. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1249&pid=1332&h=13&f=14>>. Acesso em: 15 ago. 2014.

The Imam's speech to a group of students and Iranians residing abroad. Paris, 16.10.1978b. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1253&pid=1336&h=13&f=14>>. Acesso em: 31 ago. 2013.

The Imam's speech to Religious students and clergy of Najaf. Qom, 08.09.1967. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1207&pid=1293&h=13&f=14>>. Acesso em: 31 ago. 2013.

The Imam's speech to Religious students, clergymen and a number of Iranians residing in Iraq. Najaf, 13/05/1978c. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1247&pid=1330&h=13&f=14>>. Acesso em: 30 ago. 2013.

The Imam's speech to Religious students, clerics, merchants of the bazaar, university students and academics and people from other walks of life from Qom and other cities. Qom, 26.10.1964. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1204&pid=1290&h=13&f=14>>. Acesso em: 30 ago. 2013.

The Imam's speech to Students and clergy of the Najaf theological centre. Najaf, 22.06.1971. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1209&pid=1295&h=13&f=14>>. Acesso em: 30 ago. 2013.

The Imam's speech to The 'ulama, instructors and students of religious sciences and several residents of Qom. Qom, 02.12.1962b. Disponível em: <<http://imam-khomeini.com/web1/english/showitem.aspx?cid=1193&pid=1279&h=13&f=14>>. Acesso em: 30 ago. 2013.

LASTSEN, C. B. & Wæver, Ole. In defence of religion: Sacred referent objects for securitization. *Millennium – Journal of International Studies*, 29(3), p.705-739, 2000.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. *A Construção do Saber: Manual de Metodologia da Pesquisa em Ciências Humanas*. Belo Horizonte: UFMG/Artmed, 1999.

Egyptian President Hands Over NAM's Presidency to Iran. 2012. Non-Aligned Movement News Network. Teerā, 30 ago. Teerā, 30.08.2012. Disponível em: <<http://www.namnewsnetwork.org/v3/read.php?id=MjA0NzY4>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

POLLACK, Kenneth. *Unthinkable: Iran, the Bomb, and American Strategy*. Nova York: Simon & Schulster, 2013.

RESENDE, Viviane de Melo; Ramalho, Viviane. *Análise de discurso crítica*. São Paulo: Contexto, 2006.

ROSE, Gideon; TEPPERMAN, Jonathan (ed.). *Iran and the Bomb*. Washington: Foreign Affairs, 2012.

SHEIKH, Mona Kanwal. How does the religion matter? Pathways to religion in international relations. *Review of International Studies*, 38(2), p. 365-392, 2012.

T.P.O.I. – (Trade Promotion Organization of Iran). *Trade of Iran*. Disponível em: <<http://eng.tpo.ir/>>. Acesso em: 21 ago. 2014.

U.S.C.B. – (United States Census Bureau). *Trade in Goods with Iran*. Disponível em: <<http://www.census.gov/foreign-trade/balance/c5070.html>>. Acesso em: 21 ago. 2014.

WALTZ, Kenneth N. *O homem, o Estado e a guerra: uma análise teórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WARNER, Carolyn M.; WALKER, Stephen G. Thinking about the role of religion in foreign policy: a framework for analysis. *Foreign Policy Analysis*, 7(1), p.113-135, 2011.

ISLÃ POLÍTICO E MITOS DE TRANSNACIONALIDADE: NARRATIVAS SOBRE A IRMANDADE MUÇULMANA NO EGITO E O ESTADO ISLÂMICO

Fernando Brancoli¹
Carolina Grinsztajn²

Sumário: 1 *Introdução*; 2 *Religião política e política religiosa no mundo islâmico*; 3 *Irmadade muçulmana: nascimento e atuação no Egito*; 3.1 *A atuação da Irmadade Muçulmana na Revolução Egípcia*; 3.2 *Islã Político e Irmandade Muçulmana: interpretações específicas*; 4 *Estado Islâmico: midiatização e narrativas homogeneizantes*; 4.1 *O califado*; 4.2 *Governança e recursos*; 4.3 *"Relações exteriores"*; 5 *Conclusão*; 6 *Referências*.

1 INTRODUÇÃO

Os estudos apontando o Islã como principal elemento explicativo para ações de determinados grupos políticos se expandiram consi-

¹ Professor Assistente da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Professor do MBA em Relações Internacionais da FGV-RJ.

² Graduada em Relações Internacionais pela PUC-Rio, pesquisadora PET na mesma instituição.

deravelmente nas últimas décadas, especialmente desde os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos (HUNTINGTON, 1997; GABRIEL, 2002; DANCHIN, 2010). Essas narrativas, provenientes tanto de acadêmicos quanto de políticos, partem muitas vezes de premissas homogeneizantes e respostas consolidadas, nas quais todo grupo que articula considerações religiosas ligadas com tal religião teriam uma coincidência de práticas, independente do contexto em que estão inseridos.

Essa linha argumentativa ganha força com notícias recorrentes em que muçulmanos são postos como violadores crônicos de direitos inalienáveis. Os assassinatos em Paris, em 2015, no semanário Charlie Hebdo, o sequestro de crianças justificados por práticas religiosas, na Nigéria, pelo grupo extremista Boko Haran, ou assassinatos de civis a sangue frio pelo grupo Estado Islâmico do Iraque e do Levante (ISIS, na sigla em inglês), no Iraque, exemplificam bem essa construção. Além disso, análises quantitativas apontam que países de maioria islâmica possuem problemas na constituição de ferramentas representativas de governo e seriam naturalmente não democráticos (LEWIS, 2003). Apesar de controversos, índices ocidentais que buscam medir e classificar a democracia no mundo, por exemplo, costumam colocar países islâmicos com valores bastante baixos. Tanto o *Freedom House*, do governo norte-americano, quanto o Democracy Index, da revista *The Economist*, apontam que apenas a Indonésia, de todos os países que incluem o Islã no código legal, seria democrática³. A linha construída, simplista, indica um mesmo caminho: grupos ligados ao Islã estariam interconectados, partem dos mesmos princípios ontológicos e filosóficos e são, essencialmente, autoritários e violadores de Direitos Humanos.

O presente capítulo pretende apresentar uma narrativa distinta. O primeiro objetivo é apontar como a religião islâmica é ressignificada por múltiplos agentes internacionais, gerando distintas ações. Além de uma breve apresentação do surgimento do Islã, pretende-se enfrentar o que chamamos aqui de “mito da transnacionalidade”: justamente essa suposta ligação e justaposição de práticas entre todo e qualquer grupo desse tipo. Acreditamos que tal argumento facilita a

³ A Turquia, apesar de ter a maioria da sua população seguidora do Islã, não inclui formalmente questões religiosas em seu arcabouço jurídico. Apesar de a questão ser discutível, preferiu-se não incluí-la.

criação de inimigos etéreos, sempre presentes, com quem não se pode estabelecer diálogo algum. Ao apresentar como dois grupos islâmicos contemporâneos, o Estado islâmico e a Irmandade Muçulmana, apresentam ações completamente distintas, apesar de partirem de premissas muitas vezes semelhantes, acreditamos que clarificamos tal argumento. Apesar de existir um número expressivo de grupos políticos ligados ao islã, pelo globo, escolheu-se esses dois principalmente pela presença no imaginário ocidental, uma vez que estiveram presentes em articulações políticas importantes nas últimas décadas, a chamada Primavera Árabe e a Guerra Civil da Síria. Mais importante, os dois grupos foram comparados e mesmo apontados como pertencentes à mesma organização diversas vezes por relevantes fontes que incidem na opinião pública (New York Times, 2008; Fox News, 2014). Acredita-se que a demonstração de suas profundas diferenças reforça nosso argumento de que é necessário, para a compreensão de grupos que empregam um discurso de articulação entre Islã e política, uma análise centralizada nas micropráticas específicas, setoriais e históricas, e não aquelas ligadas a previsões homogeneinizantes.

Para isso, o texto está dividido em três partes: a primeira, faz uma breve apresentação da religião islâmica e demonstra como tais premissas podem ser articuladas com considerações políticas. Depois, apresenta-se a Irmandade Muçulmana e seu papel dentro da chamada Primavera Árabe, demonstrando como articulou práticas islâmicas com suas ações durante a revolução. Na terceira parte, passamos para o Estado islâmico, grupo que tem galvanizado a atenção midiática após ocupar parte da Síria e do Iraque, além de realizar execuções de reféns ocidentais. Por fim, encerramos com considerações parciais e chamadas para novas pesquisas sobre o tema.

2 RELIGIÃO POLÍTICA E POLÍTICA RELIGIOSA NO MUNDO ISLÂMICO

Antes de qualquer análise, é necessário se buscar uma definição adequada de Islã político – ou seja, da religião como uma ideologia política ao invés de uma filosofia teológica. O Islã surgiu no século VII, na região da Península Arábica, estruturado através de premissas proféticas, quando o mercador Maomé – Mohammed – teria recebido mensagens

divinas, que posteriormente teriam sido condensadas em um livro sagrado, o Corão. A conjunção dos códigos estabelecidos nesse momento⁴, é denominada de *Sharia*, reunindo não só as leis postas no livro como também a jurisprudência baseada em ações de Maomé que foram documentadas (*hadiths*). A comunidade formada pelos seguidores desse aparato jurídico e filosófico seria conhecida como *umma*, representando o conglomerado político mais importante na lógica islâmica. É esse conjunto de normas que irá, muitas vezes, servir como arcabouço máximo da política de alguns países – até mesmo servindo como base constitucional.

Pinto (2010) aponta que Mohamed combinou elementos de liderança política, religiosa e militar. Antes mesmo de receber as mensagens divinas, o comerciante já era uma respeitada liderança política. Após sua consolidação como elemento profético muçulmano, essas características foram ainda mais galvanizadas. A constituição dessa “identidade tripla” é lembrada, muitas vezes, como parâmetro para que questões religiosas transbordem para o mundo das relações de poder.

O Islã político, dentro dessa lógica, pode ser definido como “uma forma de instrumentalização desta religião por indivíduos, grupos e organizações que possuem objetivos políticos” (GRAHAM, 2003: 45). De acordo com essa definição, o islamismo “fornece respostas políticas para os desafios da sociedade contemporânea, baseados em fundamentos articulados e reapropriados da tradição islâmica” (*Ibidem*). É interessante apontar que essa articulação se dá de forma comparativa com uma fictícia e socialmente construída “época de ouro”, em que a religião recém-fundada estaria livre de influências negativas. A reapropriação do passado, através da “invenção de tradições”, é um dos principais aspectos desse modelo político (DENOEUX, 2002), principalmente por tais tradições serem capazes de se apresentar como descoladas da história. Essa descontextualização do Islã permite, em teoria, que atores locais ignorem marcos históricos, sociais e políticos em que as sociedades muçulmanas operam. Esse discurso gera ferramentas ideológicas pouco cristalizadas, que podem ser escolhidas e moldadas para fins políticos específicos.

⁴ O Islã possui uma série de normas e regras – principalmente após a criação de grupos específicos. Contudo, os “Cinco Pilares” descrevem bem suas obrigações: (1) Só há um Deus e Maomé é seu profeta (2) Deve-se rezar cinco vezes por dia, voltado para Meca, a cidade sagrada (3) Uma vez por ano, deve-se fazer jejum durante o dia, durante o mês sagrado do Ramadã (4) Caso possível, deve-se visitar Meca, uma vez na vida (5) Doar parte do salário para caridade, Sanualmente.

Esse cenário fica ainda mais complexo ao se argumentar que esse discurso de “retorno ao passado mítico” começou a ser mais fortemente empregado em um cenário de dominação europeia, com os países muçulmanos em um contexto de controle colonial. A atividade política em nome do Islã contemporânea é derivada desse encontro com forças ocidentais, a partir do século XVIII, com Estados europeus se estabelecendo como os agentes mais fortes da região. Esse cenário, na interpretação islâmica, representava a inversão de uma realidade divina, em que a comunidade muçulmana deveria estar na vanguarda das capacidades globais (BROWN, 2000: 77).

Novamente, esse passado mítico, decorrente de interpretações politicamente escolhidas, servia como base justificativa para determinadas ações, que poderiam ser enquadradas de acordo com interesses específicos. Contudo, foi principalmente com a substituição de lideranças locais por agentes europeus que esse discurso iniciou seu crescimento na região (COOK, 2003). Enquanto os países eram governados por elites muçulmanas, as ferramentas discursivas relacionando estes com questões religiosas, principalmente o profeta Mohammed, poderiam ser empregadas. Contudo, a chegada de estrangeiros colocou a questão da legitimidade no centro das discussões no mundo muçulmano. Nesse sentido, o Islã político se misturou com a questão colonial na medida em que iniciou a discussão fundamental de se os países muçulmanos dominados pertenciam ao *dar al-Islam*, a casa do Islã, a argumentação na qual as fronteiras religiosas – entre fiéis e infiéis – compõe a única demarcação política válida. Segundo essa lógica, se o país estivesse *fora* do mundo islâmico, era obrigação de todos os fiéis do mundo auxiliar no processo de restauração para a situação original. Caso o país ainda fosse considerado islâmico, seria ilegal, pela lei religiosa, ser governado por um infiel, fazendo com que todo muçulmano, individualmente ou coletivamente, fosse obrigado a lutar pela sua independência.

A experiência colonial resultou ainda no emprego dos conceitos islâmicos de *jihad*⁵ por liberdade e independência contra Estados imperialistas. O Islã político, dessa forma, forneceu o motivo e a justificativa para inúmeras disputas anticoloniais – como, por exemplo, na Líbia e no Egito. Consequentemente, a defesa do país e a obrigação religiosa em

⁵ Jihad é comumente traduzida como “guerra santa”, apesar de a melhor tradução ser algo entre “empenho” e “esforço”. Denota qualquer movimentação ativa em busca de se alcançar a fé perfeita.

manter o *dar al-Islam* se misturaram inexoravelmente no imaginário islâmico (ENAYAT, 1982: 192). A resistência contra dominação estrangeira seja ela a ocupação direta ou contra um sistema internacional que seria necessariamente ocidental, se dá dentro de um *aspecto duplo* em que a ação política e a justificativa religiosa se combinam em uma só ação social. Esse movimento de emancipação, contudo, não representou necessariamente uma ruptura com modelos ocidentais de organização – apesar de em alguns momentos, uma espécie de discurso de *jogo de soma zero* tenha acontecido.

Uma boa forma de compreender a multiplicidade de interpretações sobre possibilidades de hibridismo entre o Islã e ferramentas organizacionais ocidentais é a de se fazer uma breve análise sobre dois distintos intelectuais do fim do século XVIII e início do XIX, enquadrados nesse momento de dominação colonial. Ambos tentavam articular conceitos religiosos com uma realidade em que a intrusão física e conceitual dos europeus era cada vez maior – e, por conseguinte, valores tradicionais estavam perdendo espaço. Não se pretende explanar de forma exaustiva o pensamento de ambos – mas apenas exemplificar as distintas e opostas forma de se interpretar o contato entre Ocidente e Islã.

O primeiro é Muhammad ibn Abdal-Wahhab (1703-1792) que atuou essencialmente na península arábica. Ligado a interpretações mais radicais no Islã sunita, Wahhab se posicionou desde jovem com uma linha de raciocínio que apontava para uma total incompatibilidade entre o que ele interpretava como conceituações ocidentais. O cálculo feito por Wahhab era simples: o sucesso da comunidade islâmica estaria atrelado à repetição absoluta das ações determinadas pelo Corão. Dentro dessa premissa e de uma interpretação bastante própria do livro sagrado, o intelectual apontava que a adoção de práticas ocidentais, dentre elas “*a industrialização exacerbada e demasiada pulverização de escolhas*” (AL-UTHAYMIN, 2009:67) afastava o verdadeiro crente de Deus. A solução seria abandonar qualquer tipo de ferramenta ocidental e se voltar para práticas religiosas originais, que teriam sido deixadas por Mohhammed. Não há, nas palavras de Wahhab, “*espaço para idolatrar os que estão fora do dar-Islam, não há espaço para sermos como eles*”. Wahhab é o fundador do chamado “wahhabismo”, doutrina sunita oficial da Arábia Saudita contemporânea.

O segundo pensador, Jamalal-Din al-Afghani (1838-1897), tem uma experiência um pouco menos localizada. Apesar de nascer no Afeganistão, viajou, durante toda a vida, pelo norte da África e Europa. Esta-

beleciondo indagações parecidas com Wahhab, sobre a razão do declínio dos países muçulmanos, Afghani chega a conclusões opostas. Para ele, o enfraquecimento se deu pela falta de capacidade dos seguidores do Islã de se adaptarem aos novos tempos. Para o pensador, esse novo momento estava definido principalmente pela adoção de um modelo em que a maior parte da população tivesse acesso ao processo decisório político. Assim “*quanto mais irmãos muçulmanos puderem ajudar a decidir sobre o futuro da umma, mais fortes estaremos*”. A adoção de modelos ocidentais galvanizaria, ainda, características próprias do Islã, dentre elas a centralidade decisória da comunidade religiosa. Relatando uma passagem corânica, Afghani aponta assim que “*o profeta sempre quis que os crentes pudessem escolher, pudessem opinar – seguir os princípios [ocidentais] é uma forma de retomar a essas questões*”. A adoção e combinação com princípios ocidentais, assim, seria uma forma de interpretar as determinações corânicas pela luz dos novos tempos.

É interessante demonstrar que as interpretações específicas sobre “democracia”, nesse momento, divergem bastante das articulações contemporâneas – já que não há, por exemplo, inclusão de setores essenciais da sociedade, como as mulheres, no processo consultivo. Contudo, ficam claras as distintas interpretações possíveis de serem feitas sobre as articulações do Islã. No caso de Afghani e Wahhab, é interessante que ambos usaram a mesma passagem corânica, a Sura número 21, para defender seus argumentos. Nela, Mohamed diz que “*minha comunidade [umma] nunca concordaria com o erro*”. Para Afghani, essa passagem indica que o profeta tenderia para que os processos decisórios fossem coletivos, o que se encaixaria, na visão do pensador, com valorizações ocidentais. Wahhab, por sua vez, afirma que a passagem aponta que todos aqueles que erram, dentro de sua interpretação específica sobre o Islã, estariam automaticamente excluídos da comunidade islâmica e, por conseguinte, passíveis de serem tratados como forasteiros.

Independente da interpretação, uma constância se mostra na análise: a permanência da anexação entre Islã e Política dentro da comunidade. Apesar de matizes distintos, os pensadores concordam que não há razão – ou mesmo capacidade – de separação das articulações entre a religião muçulmana e as ferramentas de organização política.

No entanto, apesar de nesse momento, entre os séculos XVIII e XIX, e mesmo atualmente, ser difícil para um muçulmano comum separar as dimensões políticas e religiosas da resistência à dominação estrangeira, existiam – e ainda existem – diferenças sobre qual seria a melhor

estratégia. Demonstrando a pluralidade de visões islâmicas, as ações vão desde apenas expulsar o ator estrangeiro a criar um Estado baseado em um modelo imaginário, inspirado em uma época dourada do Islã. O primeiro seria apenas um passo para a execução do último, mais importante. Esse ponto é significativo, uma vez que grande parte da literatura acadêmica (COOK, 2003) frequentemente assume que não há separação entre as esferas religiosas e políticas no Islã. Apesar de essa combinação estar muito presente, ela não é automática e não deve ser tomada, nas análises, como um pressuposto. Esse mito foi construído com a ajuda de parte do discurso islâmico, com suas constantes menções às leis religiosas e ao “Estado islâmico”. Dessa forma, formou-se uma imagem não só do caráter indissociável da religião e do Estado – mas também a de a filosofia religiosa ser o principal mecanismo da trajetória política da sociedade muçulmana, o que a separaria inerentemente da democracia, por exemplo.

Não há como, dentro dessa premissa, estabelecer metanarrativas homogêneas sobre a aplicabilidade do Islã como ferramenta de organização política. A forma escolhida, considerada mais adequada, é a de se estabelecer uma análise das microestruturas, do fenômeno local, estabelecido dentro de um contexto histórico específico. Para isso, irá se apresentar, em seguida, dois grupos distintos: a Irmandade muçulmana e o Estado islâmico, a fim de demonstrar como tais considerações religiosas são variáveis.

3 IRMANDADE MUÇULMANA: NASCIMENTO E ATUAÇÃO NO EGITO

A fim de se compreender alguns pontos importantes acerca da Irmandade muçulmana enquanto ator político, faz-se necessária uma breve apresentação de seu histórico e vertentes de interpretação do islã político. A Irmandade Muçulmana – também referida como Sociedade dos Irmãos Muçulmanos ou Fraternidade muçulmana – foi criada por Hassan al-Banna em 1928 na cidade de Ismailiyya, no Egito. Em meio ao descontentamento com a dominação pelos britânicos, al-Banna – um professor de escola primária de 22 anos – lidera a recém-criada sociedade religiosa que tinha como objetivo restabelecer a dignidade dos árabes e muçulmanos, cuja situação política teria sido prejudicada pela imposição autóctone do secularismo.

Nesse sentido, a Irmandade muçulmana tem no centro de sua ideologia a busca pela criação de um Estado islâmico, no qual a lei islâmica (*shari'a*) seja implementada, porém sem se limitar a esse pilar do islã político. Al-Banna entendia a Irmandade não somente nesses termos político-institucionais mas como um movimento social mais abrangente, “que mobilizasse os egípcios em torno do islã e criasse as bases da verdadeira liberdade” (PINTO, 2010, p. 148). O repúdio aos modelos impostos pelo Ocidente, a centralidade do islã na vida de seus membros e a inserção social do movimento serão marcas prevalecentes ao longo de sua trajetória.

A Irmandade Muçulmana passa a ganhar notoriedade e se torna um dos atores políticos mais importantes do Egito somente com a eclosão da Segunda Guerra Mundial (MITCHELL, 1993, p. 12), conseguindo adeptos tanto entre a classe média e os servidores públicos como em meio aos trabalhadores urbanos e camponeses. Nesse estágio, al-Banna, define o escopo de atuação do movimento que ganhava cada vez *mais adeptos no coração do Cairo e que se robustecia em estrutura como:* “uma mensagem salafita⁶, uma via sunita⁷ uma verdade sufi⁸, uma organização política, uma associação atlética, uma sociedade educacional e cultural, uma companhia econômica e uma ideia social” (idem, p. 14). Essa concepção reflete os primórdios da organização da Irmandade, que, desde seu surgimento na cidade de Ismailiyya, baseava-se na fundação de uma sede, seguida pela criação de algum outro projeto – uma mesquita, um clube, uma escola, uma pequena fábrica-, que funcionava como um centro para as atividades e para a socialização da comunidade local (Idem, p. 9).

Mostrando-se cada vez mais como uma ameaça ao *status quo* no Egito do rei Faruk I, Hassan al-Banna foi assassinado em 1949 pelo serviço secreto do país. Com a perda de seu grande líder e mentor, a Irmandade muçulmana optou por apoiar o golpe orquestrado pelo Movimento dos Oficiais Livres, no qual viam um meio para livrar o Egito da corrupção, intrigas internas e intromissão estrangeira que criticavam como características do regime monárquico. Com o sucesso do golpe, Gamal Abdel al-Nasser e seu movimento nacionalista assumiram o poder do

⁶ Salaf é uma abordagem rigorista e puritana do islã.

⁷ Sunita é a maior das duas principais linhagens do islã, sendo a outra, a xiita.

⁸ Sufi é o braço místico do islã, pregando a purificação, meditação e contemplação como modo de elevação espiritual.

país em 1952, com a anuência e esperança de melhorias por parte dos Irmãos muçulmanos. No entanto, a parceria entre esses dois movimentos políticos durou pouco, e Nasser logo começou a reprimir os Irmãos muçulmanos entendendo-os como um possível foco de oposição.

Os anos de perseguição, prisão, tortura e, por vezes, execução dos membros da Irmandade muçulmana foram responsáveis por uma divisão interna na organização na qual uma vertente optou pela radicalização e pelo recurso à violência como via de ação e de resistência política. Nesse processo, Sayyid Qutb, membro da Irmandade muçulmana aprisionado pelo governo de Nasser desponhou como uma liderança ideológica para o movimento a partir de suas reflexões no cárcere. Qutb reforça a compreensão do islã como um sistema que perpassa todos os aspectos da vida de seus seguidores e que lhes possibilita a liberdade. O argumento central de Qutb é que uma sociedade que se afasta dos mandamentos de Deus revelados pelo profeta Maomé, sofre de *jahaliyya* (o estado de ignorância de uma sociedade ímpia), o que se manifesta através da falta de justiça social, obsessão por bens materiais, falta de ligação dos homens com Deus, dentre outros aspectos (COOK, 2012, p. 87).

Qutb costuma ser apontado como uma figura que influenciou os grupos islâmicos radicais que proliferaram no mundo muçulmano nos anos 70 e até mesmo a al-Qaeda. Entretanto, como defende Paulo Gabriel Pinto, uma leitura seletiva e estritamente política de seus ideais foi responsável por alimentar essa onda de radicalismo, sendo possíveis outras interpretações de seus textos focadas na reforma moral do indivíduo e não na luta armada. Como aponta o autor, o termo *jihad* se distinguia para os teólogos medievais em dois tipos: a “grande *jihad*”, que parte do esforço de cada indivíduo para controlar seus impulsos e orientá-los para a devação a Deus, e a “pequena *jihad*”, consistindo na luta armada pela defesa da comunidade islâmica (PINTO, 2010, p. 152).

Independentemente da perspectiva que se adote dos ensinamentos de Qutb, eles tiveram um papel central nos rumos da Irmandade muçulmana e do islã político no Norte da África e Oriente Médio e acabaram por render a Qutb sua morte por enforcamento em agosto de 1966. Os membros da Irmandade vão se dividir a partir de então: entre os seguidores de Qutb que se desligaram da organização e formaram uma “vanguarda” para defender seus ideais – ou uma interpretação específica deles – e aqueles que permaneceram organizados no âmbito da Irmandade, buscando evitar confrontações diretas com o regime depois da onda de repressão. A Irmandade Muçulmana passa a se comprometer, a partir de então, com um caminho de

relativa moderação, renunciando o recurso à violência e buscando trabalhar com as estruturas políticas existentes, sem abrir mão de suas organizações locais, estruturando-se “de baixo para cima”.

3.1 A atuação da Irmandade Muçulmana na Revolução Egípcia

Na década anterior aos levantes populares conhecidos como Primavera Árabe, que se iniciaram no Egito em 2011, a economia do país teve seu melhor momento na história moderna. Auxiliada especialmente por investimentos externos avolumados, que alcançaram mais de US\$ 10 bilhões em 2007, as finanças dessa nação com mais de 80 milhões de habitantes eram uma das grandes promessas da região. A entrada de dólares foi provocada principalmente por reformas liberais efetuadas pelo governo e se consubstanciaram em programas de privatização de inúmeras companhias, viabilizados por empréstimos do FMI. De 2000 a 2007, o Egito cresceu em média 5,3% ao ano e, durante a crise econômica, apresentou uma baixa menor que os Estados europeus, já sinalizando uma rápida retomada em 2010 (COOK, 2011).

O processo de desestatização das empresas causava relativo desgosto por parte da população, sobretudo porque era visto como uma forma de Mubarak e seus aliados se beneficiarem financeiramente. Grandes empresas estatais foram vendidas para empresários ligados ao regime, com acusações de que os preços teriam sido reduzidos de modo artificial. Entretanto, assim como na Tunísia, esse crescimento econômico não era sentido por importantes parcelas da população, especialmente pelos jovens com formação universitária. Apesar do suposto dinamismo do país e de as, lideranças políticas afirmarem que havia oportunidades para todos, grande parte dos egípcios recebia salários baixíssimos, sendo que mais de 20% de toda a comunidade estava abaixo da linha de pobreza. Ilustrando esse cenário, Khalil destaca que “(...) *mais de 7% das crianças egípcias com menos de cinco anos se encontravam desnutridas e com peso abaixo do recomendado pela Organização Mundial de Saúde* – e metade das casas não tinha acesso a tratamento de esgoto, que era lançado in natura no meio ambiente, com 35% dos habitantes analfabetos”. (2012, p. 191)

As disparidades entre as classes sociais também vinham aumentando na última década, com grandes diferenças entre o campo e as regiões

mais urbanizadas. Com isso, verificou-se um crescimento acelerado da população das cidades, elevando de forma considerável a pressão nos já problemáticos serviços públicos, como hospitais e escolas. O Cairo, marcado por suas ruas e prédios manchados de areia do deserto e poluição, observava impotente a criação semanal de bairros pobres, onde se abrigavam os recém-chegados do campo.

Como apontado acima, o crescimento econômico também não representava melhoria para um crescente número de jovens, que, assim como na Tunísia, terminavam as faculdades sem perspectivas de futuro. Das 2,5 milhões de pessoas desempregadas, cerca de 850 mil possuíam alguma formação universitária, com o número aumentando ainda mais no Cairo (DE LEON e JONES, 2011). A maior parte desse contingente de desempregados era obrigada a atuar no mercado informal, sem registro ou proteção judicial de quaisquer abusos de patrões. Em visita ao país, em 2012, era comum encontrar jovens formados em cursos concorridos, como Engenharia, trabalhando em lanchonetes e restaurantes. Piada recorrente: alguns afirmavam que logo teriam que ser PhDs para conseguir lavar pratos. Com os baixos salários, as variações na economia atingiam com força essa parcela do povo, sobretudo com uma inflação galopante, com média de 16,5% ao ano. O poder central reagia com donativos de mantimentos, principalmente pães. Centros de doações cercados por filas quilométricas, em que mães eram obrigadas a passar as noites abraçadas aos filhos, contribuíam para a percepção de que país era um Estado decadente.

Dessa forma, manifestações e protestos contra o regime ecoavam no Egito havia pelo menos dez anos, quase sempre reprimidos com violência. O movimento “*kefaya*” (“já chega”, em árabe) já mobilizava indivíduos nos anos 2000, principalmente acusando a falta de comprometimento do governo com as causas do mundo árabe. Visto por grande parte da população como subserviente ao Ocidente, Mubarak era criticado por ser demasiado próximo de Israel e não ter se posicionado em relação às revoltas palestinas do início do século XXI. Era citada ainda a falta de críticas à presença militar norte-americana no Oriente Médio. Em muitos cartazes brandidos durante as manifestações de 2011, podia-se ler: “o presidente só sabe falar hebraico”.

Outra estratégia de reivindicação popular eram as greves, organizadas por grupos trabalhistas com relativa independência ao regime. Mais de três mil paralisações aconteceram nos doze anos antes das revoltas, com demandas, como avanço nos salários e melhor ambiente de tra-

balho (COOK, 2011). As greves, que tinham como face mais visível longas marchas, acabavam por reunir pessoas que não necessariamente faziam parte das classes em questão, mas que se sentiam insatisfeitas com o governo. Já usando mídias sociais, a frase “está com raiva? Acompanhe a marcha da greve” era disseminada pela internet para convocar jovens e descontentes. O governo, preocupado com a Irmandade muçulmana, pareceu não perceber o poder que tais movimentações poderiam angariar.

Dentro dessas premissas foi que começou a chamar atenção, entre os grupos que tentavam dar a mínima coordenação às entrópicas greves, o chamado *Movimento 6 de abril*. Organizado em sua maioria por jovens que usavam incipientemente as redes sociais, o grupo já vinha conseguindo reunir conglomerações menores em sua área de influência. Assim, em 2010, quando o jovem ativista egípcio Khaled Said foi espancado até a morte pela polícia, em Alexandria, o ato de violência rapidamente se tornou um símbolo dessas lutas, principalmente através da maciça divulgação em canais como *Facebook* e *twitter*. A frase “somos todos Khaled Said” se tornou um mote, reunindo em páginas de discussão centenas de insatisfeitos com a corrupção e violência que parecia ter se tornado rotina para o governo do Egito (PETRAS, 2012). Ao se voltar para o campo político, os insatisfeitos não encontravam espaço de manobra, constrangidos por um Poder Executivo centralizador e um Judiciário controlado por Mubarak, produtor de leis que impediam qualquer participação oposicionista mais reformadora.

Embora a Irmandade não tenha participado das manifestações iniciais em 25 de janeiro, organizadas essencialmente por estudantes e ativistas de direitos humanos, seu papel foi se destacando exponencialmente ao longo do tempo. É importante ressaltar que não se pode apontar, nesse caso, a Irmandade Muçulmana como um grupo coeso (HAMID, 2012.b), mas diferentes segmentos que ainda discutem, internamente, quais seriam os próximos passos do grupo. Contudo, uma das justificativas para o crescimento de sua participação ao longo dos protestos está justamente no grau de organização do grupo, que conseguiu coordenar suas bases de forma bastante rápida, não obstante as divisões internas. Apesar dessa participação inexpressiva nos momentos iniciais da Revolução, a Irmandade foi ironicamente anexada quase que automaticamente pelo governo à ocorrência das revoltas. Tratava-se da antiga estratégia de Mubarak, principalmente para ganhar apoio externo, mas acabou por consolidar um imaginário, inclusive na mídia internacional, em que o grupo ocupava papel predominante nas revoltas. Assim, tendo enfrentado a repressão do governo durante anos, os membros da Irmandade

estavam entre o mais bem preparados para enfrentar a subsequente onda de violência exercida pelo governo.

É interessante notar, ainda, que as revoltas e confrontos aproximaram a Irmandade de egípcios que até então não tinham maior contato com o grupo. A Irmandade Muçulmana, desta forma, teve de adotar políticas novas para responder a inquietações e considerações da população. Outro ponto importante, decorrente dessa consideração da Irmandade Muçulmana como ponta-de-lança da revolução, foi a movimentação de governos estrangeiros para diálogo com o grupo. Em fevereiro de 2011, com Mubarak ainda no poder e a organização na ilegalidade, o Departamento de Estado norte-americano iniciou conversas públicas com a organização, inclusive afirmando que ela comporia “importante elo para a transição política do país” (WASHINGTON Post, 2011). Hamid (2012.b) aponta ainda que o grupo atuou de forma ainda mais presente nos bastidores, fornecendo, por exemplo, mantimentos para os manifestantes da Praça Tahrir. O impacto real do grupo dentro da revolução e principalmente dentro do imaginário da população local é, dessa forma, incerto, uma vez que as ações da Irmandade podem ser vistas como reativas ao quadro de contestações instalado, ao mesmo tempo em que contribuíram para o sucesso na derrubada de Hosni Mubarak.

Nota-se uma dupla característica explicativa do papel da Irmandade Muçulmana nas revoltas. Primeiramente, o grupo era uma das agremiações mais organizadas do país, capaz de mobilizar rapidamente seus membros, além de ser vista positivamente pela população pelos serviços sociais de longa data. Além disso, percebe-se a construção de uma imagem, durante as revoltas, de liderança para o grupo, o que auxilia a explicar, por exemplo, por que se tornou um dos interlocutores das manifestações, inclusive internacionalmente.

Com a queda de Mubarak e a ascensão do Conselho Supremo das Forças Armadas (SCAF, na sigla em inglês), foram marcadas eleições para compor o Parlamento e a formação de um bloco presidencial.

3.2 Islã Político e Irmandade Muçulmana: interpretações específicas

É necessário, nesse momento, se fazer uma pequena digressão sobre a interpretação, feita por alguns intelectuais e membros de partidos

políticos do mundo islâmico. Ressalta-se que essa análise não se pretende representativa de todos os pensadores da região, vista aqui como multifacetada e abrigando diversos pensamentos. Contudo, acredita-se que o ponto agora abordado irá auxiliar na compreensão dos acontecimentos políticos no Egito.

Em 1982, durante um discurso em Trípoli, o então ditador Iúlio Muammar Gaddafi afirmava que o “*grande problema do mundo árabe se chama Tratado de Vestfália*” (GADDAFI et al, 2001). Independente se o ditador realmente acreditava na questão, ela é representativa de um sentimento presente na região. Hamid (2010) aponta que existe uma crescente correlação, dentro do imaginário de certos segmentos árabes, de que a ascensão do Ocidente promove, necessariamente, a queda do Islã. Em uma clássica movimentação de “jogo de soma zero”, a distribuição de poder global é finita e terá de ser ocupada por um desses dois pólos. O exemplo maior seria o período compreendido entre a Idade Média e o Renascimento. Durante a chamada “Idade das Trevas”, o Mundo Árabe teria tido seu auge, reunindo cientistas, pesquisadores e a amplitude geográfica do seu império, enquanto a Europa era acometida por atrasos e falta de influência. Por outro lado, com a unificação dos poderes no Velho Continente, representado justamente, pela ascensão do Estado-nação, o Islã teria perdido espaço, prestígio e influência. As ferramentas de organização criadas pelo Ocidente, notadamente o Estado-nação, teriam, assim, sido criadas oportunamente para conter o inexorável espírito árabe, tolhendo as características que o faziam grande. Gaddafi, por exemplo, cita os “grandes prejuízos” provocados pela separação da religião da esfera política, a criação de soldados necessariamente nacionais para as Forças Armadas e a inexistência de fronteiras orgânicas.

Esse discurso, por mais conspiratório que possa soar, teve repercussões, em menor e maior grau, na Irmandade muçulmana. Nessa análise, identificamos duas respostas para tais questões, baseadas fortemente na estruturação histórica da Irmandade. Esses segmentos parecem ter assimilado tais questões e gerado ferramentas para tentar lidar com as pressões externas e os desafios internos de forma distinta mas não necessariamente oposta.

O primeiro grupo, que podemos conjecturar mais próximo do fundador do grupo, Hassan al-Banna, acredita na capacidade de se criar métodos organizacionais que misturem pressupostos ocidentais com questões naturais do Islã. Morsi poderia, dessa forma, se enquadrar dentro desse segmento, uma vez que decide realizar os embates políticos dentro

das regras impostas pelo mundo ocidental, sem necessariamente objetivar destruí-las. Assim, o Estado-nação, essencialmente ocidental, poderia ser aplicado no Egito, desde que pressupostos islâmicos fossem atrelados.

A solução para que o Cairo voltasse a possuir prestígio na arquitetura internacional estaria justamente na capacidade das lideranças de encontrar o equilíbrio entre o Estado – organização política aceita pelos poderes internacionais – e as ferramentas dadas pelo Islã, que anteriormente serviram para que o mundo árabe fosse uma das grandes potências do globo. A própria construção imagética que Morsi tenta estabelecer resume bem tal questão: por um lado, moderado, cientista formado pelo Ocidente e fluente em inglês. Por outro, islâmico, membro de um grupo árabe notório e representante da população.

Além desses pontos, surge a discussão, em outros segmentos da Irmandade, da necessidade de se criar formas próprias, também baseadas no Islã, para organizar a sociedade. Apesar de não apregoarem o fim do Estado, membros da Irmandade Muçulmana vêm estabelecendo, ou pelo menos imaginando, formas distintas de tentar constituir o país. Essas atitudes tiveram sua intensidade aumentada após o fechamento do Parlamento pela Suprema Corte, vista por alguns segmentos do grupo como mais uma forma das forças ocidentais enfraquecerem as aspirações islâmicas. Dentro dessa perspectiva, não há como se estabelecer esse *meshment* pretendido pelo segmento de Morsi.

A repercussão mais clara de tais interpretações foi a criação de bolsões de governança própria dentro do Egito (Coleman, 2012). Tais locais, iniciados no Cairo e depois espalhados por todo o país, formam *clusters* organizacionais, criados e dirigidos pela Irmandade. Dentro deles, a segurança e a administração são feitas por lideranças da Organização e existem planos para o estabelecimento de escolas próprias. A criação desses locais foi radicalizada após o fechamento do Congresso, mas sua existência remonta a uma dinâmica anterior. Pode-se ainda fazer uma relação de tal fenômeno com movimentações clássicas da urbe islâmica: em momentos de crise, era comum que os bairros, vistos como um prolongamento das famílias, se fechassem, principalmente para garantir a segurança. Bissio (2008, p. 311) aponta que tal movimentação fazia com que se estabelecessem relações mais próximas entre tais indivíduos. Isso estabeleceria ainda confluência com o objetivo da Irmandade de retornar a sua origem, reforçando seu caráter socializante e próximo da comunidade.

Como forma de continuar o argumento de que não é possível estabelecer metanarrativas homogeneizantes em relação ao Islã político, serão analisados em seguida os discursos e práticas do chamado Estado islâmico, na tentativa de contrastar a aplicação do islã como ferramenta política em relação à Irmandade muçulmana.

4 ESTADO ISLÂMICO: MIDIATIZAÇÃO E NARRATIVAS HOMOGENEIZANTES

O autointitulado Estado islâmico (EI) surgiu em um contexto bastante distinto da Irmandade muçulmana, descrito anteriormente. Sendo ao mesmo tempo “filho” da invasão dos EUA ao Iraque e dos ecos da Primavera Árabe transformada em guerra civil na Síria, o EI chamou atenção da mídia ocidental em 2014 com seus ataques violentos, a rápida conquista de cidades no Iraque e na Síria, a declaração do retorno do califado e a decapitação de reféns ocidentais (cada um desses será detalhado tópicos adiante). O grupo se distinguiu de outras entidades classificadas como terroristas, também por seus métodos de conquista e controle, que levaram ao desenvolvimento de mecanismos de governança normalmente atribuídos a um Estado de fato, como economia própria, cortes de justiça e serviços administrativos e de infraestrutura. Ao mesmo tempo, as articulações do discurso islamista feitas pelo grupo nos apresenta um caso interessante para entendermos o argumento do mito da transnacionalidade do islã.

O surgimento do EI, como já mencionado, remonta aos contextos políticos no Iraque e na Síria, principalmente após a guerra do Iraque de 2003. Com a derrubada de Saddam Hussein naquele ano, caiu também o domínio político da minoria sunita iraquiana, que passa em grande parte a ser renegada e perseguida pela política sectária dos xiitas que assumiam o governo com apoio norte-americano (notadamente o primeiro-ministro interino, Nouri Al Maliki), e que enxerga em grupos rebeldes a possibilidade de um retorno ao poder (BARRET, 2014). Também foi durante a invasão norte-americana que Abu Bakr Al-Baghdadi – que se tornaria o líder do EI – foi detido no campo de detenção de Bucca, onde conheceria os grandes inimigos da ocupação, tanto militares que serviram a Hussein quanto militantes islamistas, que depois formariam a elite do EI. Abu Bakr assumiu o comando da organização quando ela ainda era uma afiliada da

Al Qaeda, e atendia pelo nome Al Qaeda no Iraque, fundada por Abu Musab al Zarqawi, considerado pelo EI, seu fundador e sua inspiração (BARRET, 2014).

O movimento que começou como uma forma de insurgência no Iraque, logo expandiu suas operações para a Síria, onde apareceram combatentes em diversas frentes rebeldes contra o regime de Bashar Al-Assad. A guerra civil síria naquele momento eclipsava a insurgência no Iraque tornando-se um grande desastre humanitário e recebendo grande atenção da mídia internacional (BARRET, 2014). Buscando afirmar sua liderança, Abu Bakr declarou a Frente Al Nusrah (braço armado da Al Qaeda na Síria) como sua subordinada, movimento repelido pela liderança da Al Nusrah e que acaba levando à ruptura do EI com a Al Qaeda em fevereiro de 2014 (CARIS & REYNOLDS, 2014). A essa altura, o grupo liderado por Abu Bakr já havia bombardeado os ministérios de Relações Exteriores e Finanças do Iraque, e tomado várias cidades da Síria e do Iraque, incluindo Raqqa, que se tornaria sua capital *de facto*.

A declaração do califado feita por Abu Bakr veio em junho de 2014, após a tomada de Mosul (segunda maior cidade iraquiana) e da destruição de uma parte do muro que dividia a Síria e o Iraque. O novo autointitulado califa declarou o retorno do califado e a autoridade da lei islâmica sob o novo título de Estado Islâmico (em oposição a vários títulos anteriores que incluem Estado Islâmico do Iraque e Estado Islâmico do Iraque e Al-Sham, frequentemente traduzido como Levante). O novo “Estado” não foi reconhecido por nenhum país, e mesmo o título “Estado Islâmico” é contestado tanto por sua capacidade de atuar como Estado, quanto por sua pretensão de representar o islã – (opositores do grupo frequentemente se referem a ele como Daesh, sigla equivalente à ISIL, mas que em árabe teria uma conotação pejorativa – o EI teria jurado cortar as línguas de qualquer um que os chamassem dessa forma, o que obviamente apenas tornou mais interessante o seu uso (HILLEARY, 2014)). É importante ressaltar aqui, que diversos grupos muçulmanos do mundo inteiro se posicionaram abertamente contra o EI e sua pretensão de representá-los.

O EI baseia sua doutrina principalmente nos teóricos islâmicos Ibn Taymiya, Wahab (citado anteriormente por sua visão anti-oidental e maniqueísta) e ideólogos salafistas contemporâneos (BARRET, 2014). Desses ideólogos vem a rejeição a qualquer inovação após os tempos do profeta, uma visão literal e puritana do Corão que avalia possíveis inter-

pretações como traições ao texto original, o que justificaria a perseguição de qualquer um que assim fizesse.

Para nosso argumento aqui, é importante ressaltar que o EI se destaca ao se estabelecer não apenas como grupo rebelde ou insurgente, mas também como um ator que pretende estabelecer um novo Estado, destruindo fronteiras já existentes – faz parte do seu discurso, por exemplo, o repúdio às fronteiras estabelecidas pelo Acordo Sykes-Picot, que dividiu o Oriente Médio entre colônias e mandatos – elaborando mecanismos de governança e controle da população. Essas práticas vêm entrelaçadas com práticas e discursos que se afirmam como o legítimo islã.

4.1 O califado

Um dos principais elementos de legitimação das ações do EI é sua declaração do reestabelecimento do califado. O califado, em árabe *khilafa* (sucessão) data da morte do profeta Maomé, que por este não haver deixado herdeiros, gera disputas sobre quem seria seu sucessor (califa). Os primeiros quatro sucessores de Maomé são chamados *rashidun* (bem guiados), e foram seguidos por diversas dinastias de califas, principalmente a Omíada, Abassiada e a última delas, Otomana. O califado se pretendia ao mesmo tempo como autoridade política e religiosa, representando a união da *umma*, a nação muçulmana. A abolição do Califado Otomano em 1924 pela revolução nacionalista liderada por Mustafa Kemal é bastante representativa da tentativa de secularização e nacionalização da política apresentada como embate à visão da unidade entre política e religião – e interpretada por alguns na época como vitória das ideias seculares ocidentais sobre as ideias religiosas orientais (THE ECONOMIST, 1924). A declaração do retorno do califado por Abu Bakr Al-Baghdadi evoca um discurso histórico e, ao mesmo tempo, profético da volta aos tempos gloriosos do islã.

O califado é um dos centros da teoria política islâmica nessa interpretação, na qual a unidade entre política e religião reflete o conceito de *tawhid* (união divina), no qual o divino possui autoridade absoluta sobre o mundano. Assim, a organização da relação entre os seres humanos deveria ser um reflexo da relação entre o ser humano e o próprio Deus, na qual o homem aceita o total subjugado (ARDIC, 2012).

É interessante notar que diversas declarações emitidas pelo EI condenam o nacionalismo e o secularismo político. São recorrentes as afirmações de que “A Síria não é para os sírios, e o Iraque não é para o Iraque; a Terra é de Deus” e que “*chegará o dia em que todo muçulmano andará como mestre em qualquer lugar*” (DABIQ, 2014a). Por isso, um dos pilares do esforço desse grupo é a *hijrah*, a imigração para o Estado muçulmano como uma obrigação. As críticas ao nacionalismo frequentemente remontam a medidas tomadas por potências coloniais no Oriente Médio, como o acordo Sykes-Picot mencionado anteriormente, e o orgulho ferido de uma nação que teria sido subjugada por potências ocidentais, seja França, Inglaterra ou EUA, e que busca eliminar seus “*traços restantes de fronteiras nacionalistas e apóstatas do coração dos muçulmanos*”. (DABIQ, 2014d)

Deve-se notar também, a forte associação entre o EI e ex-membros do partido nacionalista laico Baath, ao qual pertencia Saddam Hussein (e ironicamente também Bashar Al Assad). Como já mencionado, Abu Bakr se aliou a vários membros do deposto governo Hussein. Em comum, as ideologias do partido Baath e do EI possuem um recomeço político que traria de volta os tempos de ouro já vividos por aquele povo.

O aumento em abrangência dos nomes adotados pelo movimento (Iraque, Iraque e Al-Sham e em seguida apenas Estado islâmico) demonstra como o grupo conseguiu capitalizar sobre diversos conflitos nacionais, e nota-se que o EI se mostra determinado a ocupar territórios sempre que possível, sob o slogan *remaining and expanding*, enquanto os objetivos imediatos pouco foram expandidos para além do Iraque e da Síria (notadamente Líbano e o Sinai). O discurso anticolonial de Abu Bakr busca apelar, ao mesmo tempo, para tribos locais, nacionalistas árabes e aos religiosos que acreditam na união da *umma*. A própria identidade dessa *umma*, entretanto, é vagamente definida, e apesar de demonstrar certas solidariedades com conflitos e temas relativos a muçulmanos de outras áreas- como palestinos- o EI limita o lugar dessa *umma* aos territórios por ele conquistados. Assim, o califado se constitui como uma organização política e religiosa ao mesmo tempo, e a transição do processo de conquista para o de governança é essencial para a sustentabilidade do califado, apresentando diversos obstáculos (BARRET, 2014).

4.2 Governança e recursos

Em dezembro de 2014, o EI já controlava grandes cidades na Síria e no Iraque, como Mosul, Fallujah, Aleppo e Raqqah, mantendo escritórios e administrando os principais serviços locais. Os serviços oferecidos se dividem em administrativos e “serviços islâmicos”.

Os serviços administrativos incluem departamentos como a polícia religiosa (Al-Hisbah), educação, cortes, polícia local, escritórios de recrutamento e relações públicas/tribais. A polícia religiosa se encarrega de documentar, punir, e demandar que todos cumpram deveres religiosos como comparecer às rezas nas sextas-feiras, não consumam álcool ou drogas e sejam honestos nas transações comerciais. Sua presença é essencial para a legitimidade da empreitada do EI que se baseia em grande parte no seu discurso de retidão religiosa. Os demais departamentos também apresentam essa característica: as escolas, por exemplo, enfocam apenas os estudos do Corão e das práticas islâmicas, não transmitindo ciências secundares ou mesmo conhecimentos técnicos – o que, a longo prazo, pode representar uma deficiência para o califado – que precisa de pessoas qualificadas, atualmente recrutadas entre estrangeiros (DABIQ, 2014b). Deve-se ressaltar que o EI não se vê como um grupo terrorista que doutrina crianças, mas como um Estado que oferece educação para formar seus futuros cidadãos – lógica semelhante ao escritório de recrutamento em relação a um exército regular (CARIS & REYNOLDS, 2014). As cortes, por sua vez, também executam diversas penas baseadas na interpretação da Sharia utilizada pelo EI, incluindo punições capitais e humilhações públicas – além de oferecerem válvulas de escape para o descontentamento da população na forma de Cortes de Denúncia contra autoridades. O departamento de relações públicas/tribais, por sua vez, é essencial para manter o apoio de líderes tribais e manter a estabilidade nos territórios conquistados. Assim, o objetivo geral dos serviços administrativos é a manutenção da ordem (da forma como o EI a comprehende). É importante notar que, apesar da brutalidade com que muitos desses serviços são executados, eles representam o mínimo de reestabelecimento de ordem em meio ao caos da guerra civil síria e da insurgência iraquiana, o que pode acarretar o eventual apoio da população, pelo menos em um primeiro momento.

Os “serviços islâmicos”, por sua vez, incluem projetos de infraestrutura, ajuda humanitária e padarias. A ajuda humanitária costuma ser

uma das primeiras medidas a ser implementada no território conquistado, buscando ganhar corações e mentes com a distribuição de comida, roupas e medicamentos. De forma semelhante, as padarias se constituem como a estrutura mais simples para a provisão de alimento essencial e barato. Governar, entretanto, também exige a administração de serviços de infraestrutura mais robustos, como manutenção de canais de esgoto, linhas de energia elétrica e água corrente.

Nem todos esses serviços, entretanto, são oferecidos em todas as cidades conquistadas. A cidade de Raqqa, na Síria, é considerada como uma “vitrine”-e-capital para o EI, baseado no conceito de *imamah* (liderança) através do qual o EI busca controlar a vida religiosa e política da população. As áreas sob seu controle são divididas em um sistema de *Wilayat* (uma espécie de província), no qual cada *Wilayat* possui seu governador (*wali*)

O EI também possui uma estrutura administrativa que transmite comandos e divide tarefas por Conselhos, que incluem o Conselho Militar, de Inteligência e Segurança, de Finanças, de Mídia, e de Sharia. A *Business Week* chegou a afirmar que sua estrutura de comando se assemelha mais à da *General Motors* do que a uma dinastia religiosa, através de uma forma de gerenciamento chamada “hierarquia multidivisional”, na qual a companhia é dividida em divisões semiautônomas e autossustentáveis, o que libera os líderes de decisões cotidianas e dificulta a interceptação dos recursos por agentes externos (SIMPSON, 2014).

Toda essa estrutura, por sua vez, precisa se manter financeiramente. O EI se preocupa também em ocupar territórios ricos em recursos como poços de petróleo, reservas de água e plantações de trigo (um dos produtos mais importantes no setor de exportação sírio), além de lucrar com resgates de reféns, pilhagens, apropriação de bairros inteiros de cristãos e outros “infiéis”, cobrança de impostos e a operação de fábricas roubadas (BARRET, 2014). Estima-se que em agosto de 2014 o grupo controlava mais de uma dúzia de poços, podendo gerar mais de 70 mil barris por dia. Apesar de os ataques aéreos norte-americanos terem diminuído esse número significativamente, o grupo segue lucrando com os poços sob seu controle. Estima-se que seus ativos girem em torno de 2 bilhões de dólares – mais do que o PIB de países como Djibouti e Liberia na mesma época (TRADING ECONOMICS, 2014). Em 2014, a revista oficial do grupo em inglês declarou também que o novo Estado passou a circular uma moeda própria, para desvincular-se da “corrupta” economia dos “cruzados” (DABIQ, 2014e).

4.3 “Relações Exteriores”

O EI depende de diversas forças para manter o controle de seu território. Primeiramente, como já mencionado acima, o grupo mantém alianças com tribos sunitas e dissidências sírias e iraquianas. Além dessas alianças, o EI também depende do delicado equilíbrio de rivalidades e alianças na região, como a relação negativa entre os países do Golfo e o Irã, entre os governos locais e os rebeldes e entre atores externos e atores regionais.

A relação com o Ocidente é essencial para o discurso extremista do grupo. Ocidentais são frequentemente chamados de cruzados (DABIQ, 2014a), termo que carrega consigo não só uma longa história de embates entre cristãos e muçulmanos, mas também uma espécie de “choque de civilizações” nos termos de Huntington (HUNTINGTON, 1994). O grupo usa uma terminologia comum, aplicada ao califado que divide o mundo entre Dar-Al-Islam (domínio do islã) e Dar-Al-Harb (domínio da guerra), tendo, portanto, uma visão exclusivista na qual todo domínio fora do seu próprio, é propício para a guerra e conquista.

Ao mesmo tempo em que critica o Ocidente, entretanto, o grupo utiliza seus artifícios a seu favor, como as mídias sociais e o largo alcance da língua inglesa. O EI possui grande interesse de recrutar membros de países ocidentais, e o simbolismo de ter entre seus membros norte-americanos e europeus funciona como uma espécie de exibição da vitória moral do islã sobre a sociedade rival. Essa vitória moral é orgulhosamente exibida em redes sociais como o Twitter e o Facebook, e em vídeos e revistas em inglês lançados pela mídia oficial do grupo, a *Al-Hayat Media Center*.

O grupo conseguiu capitalizar também sobre a reação ocidental a ele. Em agosto de 2014, os EUA começaram uma série de ataques aéreos a territórios sob controle do EI. Apesar de os ataques terem atingido ponto importantes de retirada de recursos, e matado vários militantes, o EI utilizou a fama negativa que intervenções ocidentais possuem na região para agregar mais membros. Apenas nas três primeiras semanas de ataques, mais de 5000 sírios e iraquianos se juntaram ao EI, de acordo com o Observatório Sírio para Direitos Humanos (FAROOQ, 2014). O próprio discurso do grupo se agrava em relação aos inimigos: enquanto inicialmente os discursos se focavam no conceito de *hijrah* (imigração), chamando pessoas para virem para a Síria e Iraque para construir o novo

Estado, em 19 de agosto o grupo liberou o primeiro vídeo da decapitação de um ocidental, o jornalista norte-americano James Foley, e em setembro de 2014, o porta-voz do EI incitou ataques a cidadãos membros da coalizão que se uniu aos EUA contra o grupo (BARRET, 2014) – que inclui atores regionais (Jordânia, Egito, Turquia, Arábia Saudita, Emirados Árabes, Qatar, Bahrain e o controverso Curdistão Iraquiano) e não regionais (Austrália, Reino Unido, França, Alemanha, Canadá e Holanda). Em dezembro de 2014, a revista oficial do grupo louvou os atentados realizados no café Lindt em Sidney por um “lobo solitário” que atribuiu seu impulso terrorista à ideologia do EI (DABIQ, 2014f).

A narrativa construída pelo EI do retorno a um passado glorioso do califado muçulmano vem acompanhada de uma realidade local bem mais mundana: a necessidade de governar, estabelecer limites, administrar serviços e reunir recursos.

O combate a essa narrativa, entretanto, esbarra com a falta de alternativas atrativas a sírios e iraquianos que buscam mudar sua realidade local e dar identidade e propósito para sua luta. É verdade que o EI tem que seu governo também depende de um equilíbrio delicado entre medo e consentimento, e que conquista não é suficiente e nem é o objetivo final. Entretanto, o EI é um exemplo de como a associação entre nacionalidade, transnacionalidade e islã pode ser bastante complexa, envolvendo diferentes discursos e tipos de organização política. Afinal, o EI se propõe como Estado de fato, assumindo tarefas como prover serviços de infraestrutura, recolher impostos, policiar, julgar e punir, exercendo controle de fato sobre uma porção considerável de território e população, ao mesmo tempo em que exibe um discurso expansionista e exclusivista que envolve a ressignificação de diversos aspectos religiosos para aquele determinado contexto político.

5 CONCLUSÃO

Em julho de 2014, em meio às violências entre palestinos e israelenses na Faixa de Gaza, o então primeiro-ministro israelense, Benjamin Netanyahu, argumentou que o “Hamas, ISIS e Al-Qaeda são essencialmente a mesma coisa” (NBC News, 2014). A narrativa, que deve ser compreendida dentro do contexto político desse momento, mostra o quanto o “mito da transnacionalidade islâmica” está presente em práticas

contemporâneas. Ao apontar que se trata de grupos coincidentes, a criação de um inimigo sempre presente, etéreo, é facilitada. Não é à toa que Samuel Huntington é citado como um dos acadêmicos mais influentes entre as *policy makers* (RICKS, 2014). O autor de “O Choque de Civilizações” propõe exatamente a ideia de um embate entre a civilização “ocidental” e a civilização “muçulmana”, ambas homogêneas e necessariamente em disputa.

Um dos críticos dessa abordagem é Edward Said. Ele propôs uma espécie de paródia, o Choque de Ignorâncias (SAID, 2001). Para Said, Huntington ignora as dinâmicas internas e a pluralidade de toda civilização, além da possibilidade de “uma grande parcela de demagogia e completa ignorância estar envolvida ao presumir que se fala por uma grande religião ou civilização” (SAID, 2001, p. 12). Como consequência, podemos ter a abundância de ações que colocam toda uma população dentro da mesma premissa, muitas vezes carregada de preconceitos ligados a práticas que Said (2004) apontou como “orientalistas”.

A descontextualização ao aplicar ferramentas do islã à política e o reforço do mito da transnacionalidade do islã estão presentes no discurso ocidental, mas também no de grupos islamistas como os que vimos acima. Tanto o Estado islâmico quanto a Irmandade muçulmana fazem uso de um imaginário comum de um passado glorioso compartilhado e de uma nação muçulmana. Entretanto, a análise desses dois fenômenos nos possibilitou ilustrar a falácia presente nesse discurso de homogeneização.

6 REFERÊNCIAS

- AL-UTAHAYMIN, Abd Allah Salih. *Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab: The Man and his Works*. 2a ed. I. B. Washington, Tauris, 2010
- ARDIC, Nurullah. *Islam and the Politics of Secularism*. Routledge, 2012.
- BARRET, Richard. *The Islamic State*. The Soufan Group, November 2014. Disponível em: <<http://soufangroup.com/wp-content/uploads/2014/10/TSG-The-Islamic-State-Nov14.pdf>>. Acesso em: dez. 2014.
- BROWN, L. Carl. *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*. 3. ed. Nova York, Columbia University Press, 2000.
- CARIS, Charles C.; REYNOLDS, Samuel. *ISIS Governance in Syria*. Middle East Security Report 22. Institute for the Study of War. July 2014. Disponível

- em: <http://www.understandingwar.org/sites/default/files/ISIS_Governance.pdf>. Acesso em: dez. 2014.
- COOK, Michael. **Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought**. 1. ed. Nova York, Cambridge University Press, 2003.
- DABIQ. **Dabiq Magazine, issue 1**, 2014a. Disponível em: <<http://media.clarionproject.org/files/09-2014/isis-isil-islamic-state-magazine-Issue-1-the-return-of-khilafah.pdf>>. Acesso em: jun. 2014.
- DABIQ. **Dabiq Magazine, issue 2**, 2014b. Disponível em: <<http://media.clarionproject.org/files/09-2014/isis-isil-islamic-state-magazine-Issue-2-the-flood.pdf>>. Acesso em: jun. 2014.
- DABIQ. **Dabiq Magazine, issue 3**, 2014c. Disponível em: <<http://media.clarionproject.org/files/09-2014/isis-isil-islamic-state-magazine-Issue-3-the-call-to-hijrah.pdf>>. Acesso em: jun. 2014.
- DABIQ. **Dabiq Magazine, issue 4**, 2014d. Disponível em: <<http://media.clarionproject.org/files/islamic-state/isis-magazine-Issue-4-the-failed-crusade.pdf>>. Acesso em: jun 2014.
- DABIQ. **Dabiq Magazine, issue 5**, 2014e. Disponível em: <<http://media.clarionproject.org/files/isis-isil-islamic-state-magazine-issue-5-remaining-and-expanding.pdf>>. Acesso em: jun. 2014.
- DABIQ. **Dabiq Magazine, issue 6**, 2014f. Disponível em: <<http://media.clarionproject.org/files/islamic-state/isis-isil-islamic-state-magazine-issue-6-al-qaeda-of-waziristan.pdf>>. Acesso em: jun. 2014.
- DENOUEX, Guilian. **The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam**. Nova York, Middle East Policy, 2002.
- DONNELLY, Jack. **Universal Human Rights in Theory and Practice**. 3. ed. Nova York, Cornell University Press, 2012.
- ECONOMIST, THE. **From the archive: The abolition of the caliphate March 8th 1924**. Disponível em: <<http://www.economist.com/node/11829711>>. Acesso em: dez. 2014.
- ENAYAT, Hamid. **Modern Islamic Political Thought**. 3. ed. Austin, University of Texas Press, 1982.
- FAROOQ, Umar. **Syria Blowback: U.S. Air Campaign Lethal, but Drives IS Recruitment**. World Politics Review, December, 2014. Disponível em <<http://www.worldpoliticsreview.com/articles/14654/syria-blowback-u-s-air-campaign-lethal-but-drives-is-recruitment>> Acesso em: dez. 2014.
- HILLEARY, Cecily. **What's in a name: The ISIS-ISIL debate**. Global Security, October 2014. Disponível em: <<http://www.globalsecurity.org/security/library/news/2014/10/sec-141004-voa02.htm>>. Acesso em: dez. 2014.
- HUNT, Lynn. **Inventing Human Rights: A History**. 1. ed. Nova York, W. W. Norton & Company, 2008.
- HUNTINGTON, S. **Choque de civilizações e a reconstrução da ordem mundial**. 4. ed. Rio de Janeiro, Objetiva, 1997.
- MITCHELL, Richard P. **The Society of the Muslim Brothers**. 2. ed. Nova York, Oxford University Press, 1993.

- PINTO, Paulo G. H. R. **Islã: Religião e Civilização, Uma Abordagem Antropológica**. 1. ed. Aparecida, Santuário, 2010.
- RESENDE, E. S. A. **Americanidade, puritanismo e política externa: a (re)produção da ideologia puritana e a construção da identidade nacional nas práticas discursivas da política externa norte-americana**. 1. ed. Rio de Janeiro, Contracapa, 2012.
- RICKS, T. E. 2014. **Who are the top international-relations specialists?** Surprise! Scholars have a very different view than policymakers do. Foreign Policy, 2014. Disponível em: <<http://foreignpolicy.com/2014/09/25/who-are-the-top-international-relations-specialists-surprise-scholars-have-a-very-different-view-than-policymakers-do/>>. Acesso em: jan. 2015.
- SAID, E. W. **The Clash of Ignorance**. The Nation, October 22, 2001.
- . **Orientalismo**. Rio de Janeiro: ia das Letras, 2004.
- SHARANSKY, Natan; DERMER, Ron. **The Case For Democracy: The Power Of Freedom to Overcome Tyranny And Terror**. 1a ed. Nova York, Publicaffairs, 2006.
- SIMPSON, Cam. **The Banality of Islamic State**. Business Week, November, 2014. Disponível em: <<http://www.businessweek.com/interactive/2014-the-business-of-isis-spreadsheets-annual-reports-and-terror/#/>>. Acesso em: dez. 2014.
- TRADING ECONOMICS. **Liberia PIB**. Disponível em: <<http://es.tradingeconomics.com/liberia/gdpDjiboutiPIB>> Disponível em: <<http://es.tradingeconomics.com/djibouti/gdp>>. Acesso em: dez. 2014.

ÍNDICE ALFABÉTICO

A

- A direita cristã e a política externa dos Estados Unidos. Luiza Rodrigues Mateo 227
- A política externa do Irã e o *Wilayat Al-Faqih* sob a ótica dos líderes da Revolução Islâmica. Marcos Alan S. V. Ferreira e Renan Honorato 255
- América Central. Cristianismo da libertação na América Central. Fábio Régio Bento ... 155
- Anna Carletti. Religião e revolução: as relações diplomáticas entre a Santa Sé e Cuba (1959-2012). Anna Carletti e Cassio Ferreira Dias 123
- Anna Carletti. Religiões e relações internacionais: um enquadramento teórico. Pasquale Ferrara – Tradução de Anna Carletti 87

B

- Brasil. Reliosidade, cultura nacional e política externa: um ensaio sobre Estados Unidos e Brasil. Igor Castellano da Silva 185

C

- Carolina Grinsztajn. Islã político e mitos de transnacionalidade: narrativas sobre a irmandade muçulmana no Egito e o estado islâmico. Fernando Brancoli e Carolina Grinsztajn 291
- Cassio Ferreira Dias. Religião e revolução: as relações diplomáticas entre a Santa Sé e Cuba (1959-2012). Anna Carletti e Cassio Ferreira Dias 123
- Crença. Religião nas relações internacionais: teoria e prática. Jeffrey Haynes – Tradução de Rodrigo Duque Estrada 21
- Crença. Religiões e relações internacionais: um enquadramento teórico. Pasquale Ferrara – Tradução de Anna Carletti 87
- Cristianismo da libertação na América central. Fábio Régio Bento 155
- Cristianismo. A direita cristã e a política externa dos Estados Unidos. Luiza Rodrigues Mateo 227
- Cristianismo. Estudos de caso sobre religião e relações internacionais: análises acerca do cristianismo e do Islã 121

- Cuba. Religião e revolução: as relações diplomáticas entre a Santa Sé e Cuba (1959-2012). Anna Carletti e Cassio Ferreira Dias 123
- Cultura nacional. Religiosidade, cultura nacional e política externa: um ensaio sobre Estados Unidos e Brasil. Igor Castellano da Silva..... 185

D

- Direita cristã e a política externa dos Estados Unidos. Luiza Rodrigues Mateo..... 227

E

- Egito. Islã político e mitos de transnacionalidade: narrativas sobre a irmandade muçulmana no Egito e o estado islâmico. Fernando Brancoli e Carolina Grinsztajn ...291
- Estado islâmico. Islã político e mitos de transnacionalidade: narrativas sobre a irmandade muçulmana no Egito e o estado islâmico. Fernando Brancoli e Carolina Grinsztajn
- Estados Unidos. A direita cristã e a política externa dos Estados Unidos. Luiza Rodrigues Mateo
- Estados Unidos. Religiosidade, cultura nacional e política externa: um ensaio sobre Estados Unidos e Brasil. Igor Castellano da Silva..... 185
- Estudos de caso sobre religião e relações internacionais: análises acerca do cristianismo e do Islã

F

- Fábio Régio Bento. Cristianismo da libertação na América central 155
- Fernando Brancoli. Islã político e mitos de transnacionalidade: narrativas sobre a irmandade muçulmana no Egito e o estado islâmico. Fernando Brancoli e Carolina Grinsztajn

I

- Igor Castellano da Silva. Religiosidade, cultura nacional e política externa: um ensaio sobre Estados Unidos e Brasil..... 185
- Introdução 13
- Irã. A política externa do Irã e o *Wilayat Al-Faqih* sob a ótica dos líderes da Revolução Islâmica. Marcos Alan S. V. Ferreira e Renan Honorato 255
- Irmandade muçulmana. Islã político e mitos de transnacionalidade: narrativas sobre a irmandade muçulmana no Egito e o estado islâmico. Fernando Brancoli e Carolina Grinsztajn
- Islã político e mitos de transnacionalidade: narrativas sobre a irmandade muçulmana no Egito e o estado islâmico. Fernando Brancoli e Carolina Grinsztajn

- Islã. Estudos de caso sobre religião e relações internacionais: análises acerca do cristianismo e do Islã

J

- Jeffrey Haynes. Religião nas relações internacionais: teoria e prática. Jeffrey Haynes – Tradução de Rodrigo Duque Estrada

L

- Libertação. Cristianismo da libertação na América central. Fábio Régio Bento
- Luiza Rodrigues Mateo. A direita cristã e a política externa dos Estados Unidos

M

- Marcos Alan S. V. Ferreira. A política externa do Irã e o *Wilayat Al-Faqih* sob a ótica dos líderes da Revolução Islâmica. Marcos Alan S. V. Ferreira e Renan Honorato

N

- Notas preliminares para uma agenda de pesquisa em religião e relações internacionais. Rodrigo Duque Estrada..... 53

P

- Pasquale Ferrara. Religiões e relações internacionais: um enquadramento teórico. Pasquale Ferrara – Tradução de Anna Carletti..... 87
- Pesquisa. Notas preliminares para uma agenda de pesquisa em religião e relações internacionais. Rodrigo Duque Estrada..... 53
- Política externa do Irã e o *Wilayat Al-Faqih* sob a ótica dos líderes da Revolução Islâmica. Marcos Alan S. V. Ferreira e Renan Honorato
- Política externa. A direita cristã e a política externa dos Estados Unidos. Luiza Rodrigues Mateo
- Política externa. Religiosidade, cultura nacional e política externa: um ensaio sobre Estados Unidos e Brasil. Igor Castellano da Silva

R

- Relações diplomáticas. Religião e revolução: as relações diplomáticas entre a Santa Sé e Cuba (1959-2012). Anna Carletti e Cassio Ferreira Dias

• Relações internacionais. Estudos de caso sobre religião e relações internacionais: análises acerca do cristianismo e do Islã	121
• Relações internacionais. Notas preliminares para uma agenda de pesquisa em religião e relações internacionais. Rodrigo Duque Estrada	53
• Relações internacionais. Religião nas relações internacionais: teoria e prática. Jeffrey Haynes – Tradução de Rodrigo Duque Estrada.....	21
• Relações internacionais. Religiões e relações internacionais: um enquadramento teórico. Pasquale Ferrara – Tradução de Anna Carletti	87
• Religião e revolução: as relações diplomáticas entre a Santa Sé e Cuba (1959-2012). Anna Carletti e Cassio Ferreira Dias	123
• Religião nas relações internacionais: teoria e prática. Jeffrey Haynes – Tradução de Rodrigo Duque Estrada	21
• Religião. Estudos de caso sobre religião e relações internacionais: análises acerca do cristianismo e do Islã.....	121
• Religião. Notas preliminares para uma agenda de pesquisa em religião e relações internacionais. Rodrigo Duque Estrada	53
• Religiões e relações internacionais: um enquadramento teórico. Pasquale Ferrara – Tradução de Anna Carletti	87
• Religiosidade, cultura nacional e política externa: um ensaio sobre Estados Unidos e Brasil. Igor Castellano da Silva	185
• Renan Honorato. A política externa do Irã e o <i>Wilayat Al-Faqih</i> sob a ótica dos líderes da Revolução Islâmica. Marcos Alan S. V. Ferreira e Renan Honorato	255
• Revolução Islâmica. A política externa do Irã e o <i>Wilayat Al-Faqih</i> sob a ótica dos líderes da Revolução Islâmica. Marcos Alan S. V. Ferreira e Renan Honorato	255
• Revolução. Religião e revolução: as relações diplomáticas entre a Santa Sé e Cuba (1959-2012). Anna Carletti e Cassio Ferreira Dias	123
• Rodrigo Duque Estrada. Notas preliminares para uma agenda de pesquisa em religião e relações internacionais.....	53
• Rodrigo Duque Estrada. Religião nas relações internacionais: teoria e prática. Jeffrey Haynes – Tradução de Rodrigo Duque Estrada.....	21

S

• Santa Sé. Religião e revolução: as relações diplomáticas entre a Santa Sé e Cuba (1959-2012). Anna Carletti e Cassio Ferreira Dias	123
--	-----

T

• Transnacionalidade. Islã político e mitos de transnacionalidade: narrativas sobre a irmandade muçulmana no Egito e o estado islâmico. Fernando Brancoli e Carolina Grinsztajn	291
---	-----

Integrantes dos CONSELHOS EDITORIAIS da *JURUÁ EDITORA* nas áreas de DIREITO, CONTABILIDADE, ADMINISTRAÇÃO, ECONOMIA E FILOSOFIA

Adel El Tasse

Me. e doutorando em Direito Penal. Proc. Federal. Prof. Universitário.

Aderbal Nicolas Müller

Dr. pela UFSC. Me. em Ciências Sociais Aplicadas. Esp. em Administração/Finâncias. Graduado em Ciências Contábeis pela FAE Business School. Prof. Universitário.

André G. Dias Pereira

Me. e doutorando pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

Ailton Cerqueira Leite Seelaender

Dr. em Direito pela Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. Me. e graduado em Direito. Pres. do Instituto Brasileiro de História do Direito. Prof. Universitário.

Alessandra Silveira

Dra. em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra: Direito público – Direito da União Europeia, Direito constitucional e ciência política. Prof.^a da Escola de Direito da Universidade do Minho.

Alessandra Galli

Doutora Tecnologia e Sociedade (UTFPR/Università Degli Studi di Padova). M.^a em Direito Econômico e Social e Especialista em Direito Socioambiental (PUC/PR). Prof.^a Universitária.

Alexandre L. Dias Pereira

Dr. em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Prof. da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

Alexandre Mota Pinto

Dr. em Direito pelo Instituto Europeu de Florença: Direito privado – Direito do trabalho e Direito comercial e civil em geral. Docente da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

Alexandre Coutinho Pagliarini

Pós-Dr. pela Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. Dr. e Me. em Direito do Estado. Prof. Pesquisador. Proc. Municipal.

Aloísio Khroling

Pós-Dr. em Filosofia Política. Dr. em Filosofia. Me. em Teologia e Filosofia e em Sociologia Política. Graduado em Filosofia e em Ciências Sociais.

Ana Paula Gularce Liberato

M.^a em Direito Socioambiental pela PUCPR. Adv. Membro da Comissão Interna de Meio Ambiente da PUCPR. Prof.^a Universitária.

Andrei Koerner

Dr. e Me. em Ciência Política pela Universidade de São Paulo. Graduado em Direito. Prof. Universitário.

Anélio Berti

Me. em Ciências Contábeis e Esp. em Auditoria contábil. Graduado em Ciências Econômicas. Prof. Universitário.

Antônio Caron

Dr. em Engenharia de Produção e Me. em Desenvolvimento Econômico. Graduado em Administração de Empresas. Prof. Universitário.

Antônio Carlos Efing

Dr. e Me. pela PUC-SP. Prof. Universitário na graduação, especialização, mestrado e doutorado.

Antônio Carlos Wolkmer

Dr. em Direito. Me. em Ciência Política. Esp. em Metodologia do Ensino Superior. Graduado em Direito. Prof. Universitário.

Antônio Pereira Gaio Júnior

Dr. em Direito pela UGF. Pós-Dr. Direito pela Universidade de Coimbra-Pt. e em Democracia e Direitos Humanos, pelo *Ius Gentium Conimbrigae* – Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra-Pt. Me. em Direito pela UGF. Pós-graduado em Direito Processual pela UGF – Prisma. Prof. da UFRRJ.

Antônio Veloso Peleja Júnior

Me. em Direito pela UERJ; Pós-graduado em Direito Eleitoral pela UnB; Juiz de Direito no TJMT.

Arno Dal Ri Júnior

Pós-Dr. pela Université Paris I (Panthéon-Sorbonne). Dr. em Direito Internacional pela Università Luigi Bocconi de Milão. Me. em Direito e Política da União Europeia pela Università degli Studi di Padova. Bel. em Ciências Jurídicas. Prof. Universitário.

Artur Stamford da Silva

Dr. em Teoria, Filosofia e Sociologia do Direito. Me. em Direito Público pela UFPE. Diplomado em Estudios Avanzados de Tercer Ciclo do Doutorado de Derechos Humanos y Desarrollo pela Universidad Pablo de Olavide-Sevilla, Espanha. Graduado em Direito pela Unicap. Prof. Universitário.

Beltrina da Purificação da Corte Pereira

Pós-Dra. e Dra. em Ciências da Comunicação pela USP. M.^a em Planejamento e Administração do Desenvolvimento Regional, pela Universidad de los Andes – Bogotá, Colômbia. Graduada em Jornalismo. Prof.^a Universitária.

Benedito Gonçalves da Silva

Me. em Contabilidade e Contabilidade. Graduado em Ciências Contábeis. Graduado e Lic. em Ciências. Graduado e Lic. em Matemática. Prof. Universitário.

Carlos Diogenes Cortes Tourinho

Dr. e Me. em Filosofia. Esp. em Filosofia Contemporânea. Graduado em Psicologia e em Filosofia. Prof. Universitário.

Carlos Eduardo Batalha da Silva e Costa

Dr. em Filosofia e Me. em Direito pela USP. Graduado em Direito e em Filosofia. Prof. Universitário e Pesquisador.

Carlyle Popp

Dr. em Direito Civil. Me. em Direito Público. Membro do Instituto dos Advogados do Paraná e da Academia Paranaense de Letras Jurídicas. Prof. Universitário.

Carolina Machado Saraiva de Albuquerque Maranhão

Dra. em Administração. M.^a em Marketing. Graduada em Administração. Prof.^a Universitária.

Clarice von Oertzen de Araujo

Dra. e M.^a em Direito pela PUC/SP. Graduada em Direito e LD. em Direito.

Cláudia Viana

Dra. em Direito Público pela Faculdade de Direito da Universidade da Corunha. Prof.^a da Escola Superior de Gestão do Instituto Politécnico do Cávado e do Ave.

Christian Baldus

Prof. da Faculdade de Direito da Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Deutschland (Alemanha). Director no Institut für geschichtliche Rechtswissenschaft "Instituto para a Ciência Jurídica e Jurisprudencial Histórica": História do Direito; Direito romano; Direito civil (Direito das coisas; Direito das sucessões); Direito alemão e europeu e Direito comparado.

Claudia Maria Barbosa

Dra., M.^a e Graduada em Direito. Prof.^a Universitária. Membro do Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos – ILSA, com sede na Colômbia. Consultora *ad hoc* do MEC.

Cleverson Vitorio Andreoli

Dr. em Meio Ambiente e Desenvolvimento. Me. em Ciências do Solo. Eng. Agrônomo. Prof. Universitário.

Cristina Zanotto

M.^a em Direito Negocial pela UEL. Esp. em Direito e Negócios Internacionais pela UFSC. Graduada em Direito pela PUCPR. Graduada em Economia pela UFPR. Prof.^a Universitária. Membro do Instituto de Direito Tributário de Curitiba e Membro da Comissão de Direito Tributário da OAB-PR. Adv. em Curitiba, atuante no âmbito do Direito Tributário, Empresarial, Administrativo e Civil, com experiência adquirida, inclusive, na gerência de setor jurídico de empresas nacionais e multinacionais.

Daniilo Borges dos Santos Gomes de Araujo

Dr. em Direito. Graduado em Direito e em Administração de Empresas. Prof. Universitário.

Dário Manuel Lentz de Moura Vicente

Dr. e Agregado em Direito pela Universidade de Lisboa. Prof. Catedrático da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.

Deise Luiza da Silva Ferraz

Dra., M.^a e Bela. em Administração. Estágio-doutoral no Centro de Investigação em Sociologia Económica e das Organizações (SOCIUS) do Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa.

Dennison de Oliveira

Prof. do Departamento de História da UFPR. Dr. em Sociologia (Unicamp). Me. em Ciência Política (Unicamp). Graduado em História (UFPR).

Eduardo Biacchi Gomes

Pós-Dr. em Estudos Culturais pela UFRJ. Dr. em Direito. Prof. Universitário.

Eduardo Ely Mendes Ribeiro

Dr. em Antropologia Social. Me. em Filosofia. Graduada em Filosofia.

Elizabeth Accioly

Dra. em Direito Internacional e Diplomada em Estudos Europeus pela Faculdade de Direito de Lisboa. Prof.^a Universitária. Adv. e consultora jurídica internacional.

Eloísa Helena Livramento Dellagnelo

Pós-Dra. pela Universidade de Essex – Inglaterra. Dra. em Engenharia de Produção. M.^a em Administração. Bela. em Administração e em Letras – Português e Inglês. Bolsa sanduíche na Escola de Administração Pública da University of Southern California (USC) em Los Angeles. Prof.^a Universitária.

Everton das Neves Gonçalves

Dr. em Derecho Internacional pela Universidad de Buenos Aires. Dr. e Me. em Direito, área de concentração em Instituições Jurídico-Políticas. Graduado em Ciências Econômicas e em Direito pela Faculdade de Direito. Professor.

Fabiana Del Padre Tomé

Dra. e M.^a em Direito. Graduada em Direito. Prof.^a Universitária.

Fernando Galvão da Rocha

Dr. em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade do Museu Social Argentino. Me. em Direito. Esp. em Filosofia. Graduado em Direito. Juiz do Tribunal de Justiça Militar de Minas Gerais. Prof. Universitário.

Fernando Rister de Souza Lima

Dr. em Filosofia de Direito e do Estado pela PUC/SP, com estágio doutoral sanduíche na *Università degli Studi di Macerata*, Itália. Segundo Vice-presidente da ABRA-SD. Editor da Revista Brasileira de Sociologia do Direito – publ. oficial da ABRA-SD. Membro do Research Committee on Sociology of Law – Working Group Sociology of Constitution. Prof. Universitário.

Filipe Avides Moreira

Lic. em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra: Direito público e Direito privado. Formador da Ordem dos Advogados. Prof. em pós-graduações na Faculdade de Direito da Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional do Porto.

Florence Cronemberger Haret

Dra. em Direito Tributário pela USP. Graduada em Direito. Prof.^a conferencista.

Francis Kanashiro Meneghetti

Dr. em Educação. Me. e graduado em Administração. Prof. Universitário.

Francisco Carlos Duarte

Dr. pela Universidade Técnica de Lisboa e pela Universidad de Granada – Espanha. Dr. em Ciências Jurídicas e Sociais. Me. em Direito. Graduado em Direito. Proc. do Estado do Paraná. Prof. Universitário.

Geraldo Balduíno Horn

Dr. em Filosofia da Educação. Me. em Educação. Esp. em Antropologia Filosófica. Graduado em Filosofia. Prof. Universitário.

Germano André Doederlein Schwartz

Dr., Me. e graduado em Direito. Estágio doutoral sanduíche na Université Paris X-Nanterre. Estágio Pós-Doutoral na University of Reading (UK). Prof. Universitário.

Gilberto Bercovici

Dr. em Direito do Estado. Graduado em Direito. Prof. Universitário.

Gilberto Gaertner

Me. em Engenharia de Produção. Esp. em: Formação em Psicologia Somática Biossintese; Formação em Integração Estrutural Método Rolf; Formação em Bioenergia Raízes; e Psicologia Corporal – Orgone.

Gonçalo S. de Melo Bandeira

Dr. em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Me. em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Católica Portuguesa e Esp. em Ciências Jurídico-Criminais pela mesma instituição. Lic. em Direito. Prof. da Escola Estatal Superior de Gestão do Instituto Politécnico do Cávado e do Ave – Portugal. Prof. Universitário.

Helena de Toledo Coelho Gonçalves

Dra. e M.^a em Direito. Graduada em Direito pela PUCPR. Prof.^a Universitária.

Iiton Garcia da Costa

Dr. em Direito. Me. em Administração e Direito. Graduado em Matemática. Prof. Universitário.

Irene M. Portela

Dra. em Direito Público pela Faculdade de Direito da Universidade de Santiago de Compostela. Prof.^a da Escola Superior de Gestão e Provedora do Estudante, do Instituto Politécnico do Cávado e do Ave.

Ivo Dantas

Dr. em Direito Constitucional. Prof. Titular da Faculdade de Direito do Recife – UFPE. LD. em Direito Constitucional – UERJ. LD. em Teoria do Estado – UFPE. Membro da Academia Brasileira de Letras Jurídicas e da Academia Brasileira de Ciências Moraes e Políticas. Miembro del Instituto Ibero-Americano de Derecho Constitucional – México. Miembro del Consejo Asesor del Anuario Ibero-Americano de Justicia Constitucional, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC) – Madrid. Prof. Universitário.

James José Marins de Souza

Pós-Dr. em Direito do Estado pela Universitat de Barcelona – Espanha. Dr. em Direito do Estado pela PUC/SP. Professor.

Jan-Michael Simon

Jurista pela Faculdade de Direito de Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn – Alemanha: Direito penal, Direito processual penal, Direito internacional penal e Criminologia.

Jane Lúcia Wilhelm Berwanger

Doutora em Direito Previdenciário. M.^a em Direitos sociais e Políticas Públicas. Prof.^a Universitária.

João Bosco Lee

Dr. em Direito Internacional pela Université de Paris II. Me. em Direito Internacional Privado e do Comércio Internacional pela Université de Paris II. Graduado em Direito. Prof. Universitário.

João Paulo F. Remédio Marques

Dr. em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra e Prof. Universitário da mesma instituição.

- João Ibaixe Junior**
Me. em Direito. Pós-graduado em Filosofia. Pres. do CEADJUS.
- Jorge Cesar de Assis**
Graduado em Direito e em Curso de Formação de Oficiais pela Academia Policial Militar do Guatupê. Prom. da Justiça Militar. Prof. da Escola Superior do Ministério Público da União. Membro do Ministério Público da União.
- José Antonio Savaris**
Dr. em Direito da Seguridade Social. Me. em Direito Econômico e Social. Juiz Federal.
- José Augusto Delgado.**
Esp. em Direito Civil e Comercial. Bel. em Direito.
- José Carlos Couto de Carvalho**
Subprocurador geral da Justiça Militar aposentado. Prof. Universitário.
- Jose Edmilson de Souza Lima**
Dr. em Meio Ambiente e Desenvolvimento. Me. em Sociologia Política.
- José Elias Dubard de Moura Rocha**
Dr., Me. e graduado em Direito pela UFPE. Prof. Universitário.
- José Engrácia Antunes**
Dr. em Direito pelo Instituto Europeu de Florença: Direito privado. Prof. da Faculdade de Direito da Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional do Porto.
- José Henrique de Faria**
Pós-Dr. em Labor Relations pelo Institute of Labor and Industrial Relations – ILR – University of Michigan (2003). Dr. e Me. em Administração. Graduação em Ciências Económicas. Prof. Universitário.
- José Ramón Narváez**
Dr. em Teoria e História do Direito pela Universidade de Florença. Prof. associado da Universidade Nacional Autônoma do México.
- José Renato Gaziero Cella**
Dr. em Filosofia e Teoria do Direito. Me. em Direito do Estado. Pesquisador da Universidade de Zaragoza – Espanha. Prof. Universitário.
- José Renato Martins**
Dr. em Direito Penal. Me. em Direito Constitucional. Bel. em Direito. Prof. Universitário.
- José Ricardo Vargas de Faria**
Doutorando pelo Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional. Me. em Administração e Eng. Civil. Prof. Universitário.
- José Sérgio da Silva Cristóvam**
Dr. em Direito Administrativo pela UFSC, com estágio de doutoramento na Universidade de Lisboa. Me. em Direito Constitucional pela UFSC. Advogado de publicista. Professor em cursos de graduação e pós-graduação em Direito.
- Joseli Nunes Mendonça**
Dra., M.^a e Graduada em História. Prof.^a Universitária.
- Julimar Luiz Pereira**
Me. em Educação Física pela UFPR. Esp. em Treinamento Desportivo. Graduação em Lic. em Educação Física. Prof. Universitário.
- Lafayette Santos Neves**
Dr. em Desenvolvimento Econômico. Me. e graduado em História. Prof. Universitário.
- Lafayette Pozzoli**
Pós-Dr. pela Universidade La Sapienza – Roma. Dr. e Me. em Filosofia do Direito. Graduado em Direito. Adv. Prof. Universitário.
- Lauro Brito de Almeida**
Dr. e Me. em Controladoria e Contabilidade pela USP. Prof. Adjunto da UFPR.
- Liana Maria da Frota Carleial**
Pós-Dra. pela Université Paris XIII, no Centre de Recherche en Économie Industrielle (CREI) – França. Dra. e M.^a em Economia. Graduada em Ciências Económicas. Prof.^a Universitária.
- Lucas Abreu Barroso**
Dr. em Direito. Prof. da Universidade Federal do Espírito Santo.
- Lúcia Helena Briski Young**
Esp. em Auditoria e Controladoria Interna, Gestão Empresarial e Direito, Direito Tributário e Metodologia do Ensino Superior.
- Luciano Salamacha**
Dr. em Administração. Me. em Engenharia de Produção. Pós-graduado em Gestão Industrial e MBA em Gestão Empresarial. Prof. Universitário.
- Luis Alexandre Carta Winter**
Dr. em Integração da América Latina. Me. em Integração Latino-americana. Esp. em Filosofia da Educação. Graduado em Direito. Prof. Universitário.
- Luis Fernando Lopes Pereira**
Pós-Dr. pela Università degli Studi di Firenze – Itália. Dr. em História Social. Me. em História. Esp. em Pensamento Contemporâneo e em História e Cidade. Graduado em Direito e em História. Prof. Universitário.
- Luisa Neto**
Dra. em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade do Porto – Direito constitucional – Di-

- reito biomédico e Direito da medicina. Prof.^a da Faculdade de Direito da Universidade do Porto.
- Marcos Wachowicz**
Dr. em Direito. Me. em Direito pela Universidade Clássica de Lisboa – Portugal. Graduado em Direito. Prof. Universitário.
- Luiz Antonio Câmara**
Dr. e Me. em Direito. Prof. Universitário em cursos de graduação, especialização e mestrado.
- Luiz Carlos de Souza**
Me. em Ciências Contábeis e Atuariais. Esp. em Administração Financeira e em Política e Estratégia. Prof. Universitário.
- Luiz Henrique Sormani Barbugiani**
Me. em Direito pela USP. Pós-graduado *lato sensu* em Direito Processual Civil, Direito Material e Processual do Trabalho, Direito Tributário e Direito Sanitário. Graduado em Direito pela UNESP, com habilitação especial em Direito Empresarial. Membro Pesquisador do Instituto Brasileiro de Direito Social Cesário Junior, Seção brasileira da "Société Internationale de Droit du Travail et de la Sécurité Sociale" – SIDTSS. Membro do Instituto Brasileiro de Ciências Criminais – IBCCRIM. Membro do Instituto Brasileiro de Advocacia Pública – IBAP.
- Margarida Azevedo Almeida**
Doutoranda pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra: Direito privado. M.^a Prof.^a do Instituto de Contabilidade e Administração do Porto, Instituto Politécnico do Porto.
- Margarida da Costa Andrade**
Doutoranda pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra: Direito privado. M.^a Prof.^a da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.
- Maria Elizabeth Guimarães Teixeira Rocha**
Pós-doutoranda em Direito. Dra. em Direito Constitucional. M.^a em Ciências Jurídico-Políticas. Esp. em Direito Constitucional. Prof.^a Universitária.
- Mário João Ferreira Monte**
Dr. em Ciências Jurídico-Criminais pela Universidade de Minho. Me. e Pós-graduado em ciências jurídico-criminais. Prof. Universitário.
- Masako Shirai**
Dra., M.^a e Graduada em Direito. Membro da Comissão de Exame da Ordem da OAB-SP e da Comissão de Ensino Jurídico da DAB-SP.
- Massimo Meccarelli**
Prof. Catedrático de História do Direito Medieval e Moderno. Coord. do Programa de Doutorado em História do Direito da Università degli Studi di Macerata – Itália.
- Manuel da Costa Andrade**
Dr. em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra; Direito público – Direito penal e Direito processual penal. Prof. Catedrático da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.
- Manuel Martínez Neira**
Dr. em Direito. Prof. Universitário na Universidade Carlos III – Madrid.
- Mara Regina de Oliveira**
Dra., M.^a e Bela. em Direito. Prof.^a Universitária.
- Marcelo Pereira de Mello**
Dr. em Ciência Política. Me. em Sociologia. Graduado em Ciências Sociais. Prof. Universitário.
- Marcelo Weitzel Rabello de Souza**
MSc. em Coimbra – Portugal. Pres. da Associação Nacional do Ministério Público. Subprocurador geral da Justiça Militar em Brasília.
- Márcio Bambirra Santos**
Dr. em Administração. Me. em Economia. Professor, Administrador de Empresas, Economista, Esp. em "Computação" e "Política Científico-Tecnológica".
- Marcio Pugliesi**
Dr. e LD. em Direito. Dr. em Filosofia. Dr. em Educação. Bel. em Direito. Graduado em Filosofia. Prof. Universitário.
- Marcos Kahtalian**
Me. em Multimeios pela Unicamp. Pós-graduado em Administração de Marketing. Prof. de graduação e pós-graduação.
- Nuria Belloso Martín**
Dra. em Direito pela Universidade de Valladolid. Prof. Titular de Filosofia do Direito na Universidade de Burgos (Espanha). Coord. do Programa de Doutorado em Direito Público. Repres. do Dpto. de Direito na Comissão de Doutorado. Dirigente do Curso de Pós-graduação "Especialista Universitário em Mediação Familiar" na Universidade de Burgos.

Octavio Augusto Simon de Souza

Me. no Alabama, EUA. Juiz do Tribunal de Justiça Militar do Rio Grande do Sul.

Oksandro Osdival Gonçalves

Dr. em Direito Comercial – Direito das Relações Sociais. Me. em Direito Econômico. Prof. Universitário.

Osmar Ponchirolli

Dr. e Me. em Engenharia de Produção. Esp. em Didática do Ensino Superior. Graduado em Filosofia. Bel. em Teologia. Prof. Universitário.

Pablo Galain Palermo

Doutor em Direito pela Universidade de Salamanca – Espanha; Direito penal; Direito processual penal e Criminologia.

Paolo Cappellini

Prof. Catedrático de História do Direito Medieval e Moderno. Coord. do Programa de Doutorado em Teoria e História do Direito. Diretor da Faculdade de Direito Università degli Studi di Firenze – Itália.

Paula Távora

Doutoranda pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra; Direito privado. M.^a Prof.^a da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

Paulo Ferreira da Cunha

Dr. em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra e Dr. em Direito pela Universidade de Paris II. Prof. Catedrático da Faculdade de Direito da Universidade do Porto.

Paulo Gomes Pimentel Júnior

Doutorando da Universidade de Salamanca – Espanha. Me. e graduado em Direito. Esp. em Direito e Cidadania. Pós-graduado em Jurisdição Constitucional e Processos Constitucionais.

Paulo Mota Pinto

Dr. em Direito Privado pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Prof. da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Deputado da Assembleia da República Portuguesa.

Paulo Nalin

Dr. em Direito das Relações Sociais. Pesquisa em nível de Doutorado na Università degli Studi di Camerino. Me. em Direito Privado. Prof. Universitário.

Paulo Ricardo Opuszka

Dr. em Direito. Me. em Direito, na área de Direito Cooperativo e Cidadania. Bel. em Direito. Prof. Universitário.

Pedro Costa Gonçalves

Dr. em Direito Público pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra e Prof. Universitário da mesma instituição.

Rafael Rodrigo Mueller

Dr. e Me. em Educação. Graduado em Administração de Empresas. Prof. do Programa de Mestrado Interdisciplinar em Organizações e Desenvolvimento.

Rainer Czajkowski

Me. e graduado em Direito. Pró-Reitor Acadêmico e Prof. Universitário.

Renata Ceschin Melfi de Macedo

M.^a e Graduada em Direito. Prof.^a Universitária Lic.

Ricardo Tinoco de Góes

Doutorando em Filosofia do Direito. Me. em Direito. Prof. Universitário.

Rival Carvalho Rolim

Pós-Dr. na Universidade de Barcelona em Sociologia Jurídica e Criminologia. Dr. em História. Prof. Universitário.

Roberto Catalano Botelho Ferraz

Dr. em Direito Econômico e Financeiro. Me. em Direito Público. Prof. Universitário.

Roland Hasson

Dr., Me. e graduado em Direito. Prof. Universitário.

Ronaldo João Roth

Juiz de Direito da Justiça Militar do Estado de São Paulo. Membro correspondente da Academia Mineira de Direito Militar. Prof. Universitário.

Rui Bittencourt

Me. em Direito. Advogado. Membro do Núcleo de Pesquisa em Direito Civil e Constituição. Prof. Universitário.

Sady Ivo Pezzi Júnior

Me. em Educação e Trabalho pela UFPR. Pós-graduado em Gestão da Qualidade pelo Instituto de Tecnologia do Paraná. Pós-graduado em Marketing. Prof. e Coord. do Curso de Administração.

Salvador Antonio Mireles Sandoval

Pós-Dr. pelo Center for the Study of Social Change, New School for Social Research. Dr. e Me. em Ciência Política pela University of Michigan. Me. em Ciência Política pela University of Texas – El Paso. Graduado em Latin American Studies pela University of Texas – El Paso. Prof. Universitário. Prof. Assistente. Pesquisador convidado no David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University como J. P. Lemann Visiting Scholar.

Samuel Rodrigues Barbosa

Dr. em Teoria do Direito. Me. em Ciências da Religião. Graduado em Direito. Prof. Universitário.

Saulo Tarso Rodrigues

Pós-Dr. em Direito Constitucional e Teoria do Estado pela Uppsala University – Suécia. Dr. em Sociologia do Estado e do Direito na disciplina de Direitos Humanos pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Me. em Direito do Estado pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Prof. Universitário e Pesquisador.

Sergio Said Staut Jr.

Dr. em Direito. Prof. Universitário.

Silma Mendes Berti

Dra. e M.^a Graduada em Direito. Prof.^a Universitária. Juiz Auditor do Tribunal Eclesiástico da Arquidiocese.

Silvia Hunold Lara

Dra. em História Social. Graduada em História. Prof.^a Universitária.

Tercio Sampaio Ferraz Jr.

Dr. em Direito. Dr. em Filosofia pela Johannes Gutenberg Universität de Mainz. Graduado em Filosofia, Letras e Ciências Humanas, e em Ciências Jurídicas e Sociais. Prof. Universitário.

Thiago Rodrigues Pereira

Pós-Dr. em Direitos Humanos pela Universidade Católica de Petrópolis – UCP. Dr. e Me. em Direito pela UNESPA/RJ. Prof. adjunto da UERJ e do PPGD da UCP. Coord. adjunto do PPGD da UCP. Advogado e Consultor Jurídico.

Valdir Fernandes

Pós-Dr. em Saúde Ambiental. Dr. em Engenharia Ambiental. Me. em Engenharia Ambiental. Graduado em Ciências Sociais. Academic Partner do projeto Advancing Sustainability da Alcoa Foundation.

Vanessa Hernandez Caporlingua

Dra. e M.^a em Educação Ambiental. Graduada em Direito. Prof.^a e pesquisadora em cursos de grá-

duação e no Programa de Pós-graduação em Educação Ambiental.

Vicente Brasil Jr.

Me. e Esp. em Direito. Juiz do Tribunal Administrativo Tributário do RS (TARF). Advogado e Consultor Fiscal. Perito e Auditor Tributário. Professor Universitário.

Vittorio Olgiati

Dr. em Sociologia do Direito. Prof. Associado da Faculdade de Direito da Universidade de Macerata – Itália.

Vladimir Passos de Freitas

Dr., Me. e Lic. em Direito. Prof. – Universitário de graduação e de pós-graduação.

Vladimir Oliveira da Silveira

Pós-Dr., Dr. e Me. em Direito. Graduado em Direito e em Relações Internacionais. Prof. Universitário.

Wladimir Brito

Dr. em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra; Direito público. Prof. da Escola de Direito da Universidade do Minho.

Willis Santiago Guerra Filho

Pós-Dr. em Filosofia. Dr. em Ciência do Direito pela Fakultät für Rechtswissenschaft der Universität Bielefeld. Me. e graduado em Direito. LD. em Filosofia do Direito. Prof. Universitário.

Wilson Alberto Zappa Hoog

Me. em Ciência Jurídica. Perito Contador Auditor. Prof. Doutorando de Perícia contábil. Direito contábil e de Empresas em cursos de pós-graduação.

Wilson Furtado Roberto

Me. e Esp. em Ciências Jurídico-internacionais pela Faculdade de Direito da Universidade Clásica de Lisboa. MBA em Gestão Empresarial pela Fundação Getulio Vargas. Bel. em Direito.



Esta obra foi impressa em oficinas próprias,
utilizando moderno sistema de impressão digital.
Ela é fruto do trabalho das seguintes pessoas:

Editoração:

Elisabeth Padilha
Uybara Z. Amora

Índices:

Emilio Sabatovski
Iara P. Fontoura
Tania Saiki

Impressão:

Lucas Fontoura
Marcelo Schwb
Marlisson Cardoso

Acabamento:

Afonso P. T. Neto
Anderson A. Marques
Carlos A. P. Teixeira
Lucia H. Rodrigues
Maria José V. Rocha
Marilene de O. Guimarães
Nádia Sabatovski
Rosinilda G. Machado
Terezinha F. Oliveira
Vanuza Maciel dos Santos

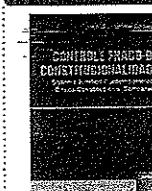
“As religiões são caminhos diferentes convergindo para o mesmo ponto. Que importância faz se seguimos por caminhos diferentes, desde que alcancemos o mesmo objetivo?”

Mahatma Gandhi

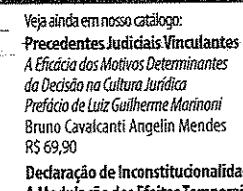
009990

ÚLTIMOS LANÇAMENTOS JURUÁ EDITORA

DIREITO



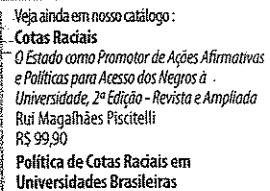
Controle Fraco de Constitucionalidade
Sistema Jurídico Contemporâneo e Direito Constitucional Comparado
José Guilherme Berman - 258p
ISSN: 978853624923-0
R\$ 79,90



Controle de Constitucionalidade
A Tipologia das Decisões do STF
Léo Brust
R\$ 97,70



Cotas no Ensino Superior
Ações Affirmativas para a Igualdade Constitucional e a Equalização de Oportunidades
Vanessa Cristina Gavião Bastos - 226p
ISBN: 978853624933-9
R\$ 69,90



Veja ainda em nosso catálogo:
Cotas Raciais
O Estado como Promotor de Ações Affirmativas e Políticas para Acesso dos Negros à Universidade, 2ª Edição - Revista e Ampliada
Rui Magalhães Piscitelli
R\$ 99,90
Política de Cotas Raciais em Universidades Brasileiras
Entre a Legitimidade e a Eficácia
Geziela Jensen
R\$ 99,90
Cotas Raciais no Ensino Superior
Entre o Jurídico e o Político
Coord.: Evandro C. P. Duarte, Dora L. L. Bertúlio e Paulo V. B. Silva
R\$ 69,90

Encontre estas obras nas melhores livrarias ou faça seu pedido pelo nosso
Televendas: (41) 3352-1200
E-mail: televendas@jurua.com.br
ou através do site

www.jurua.com.br



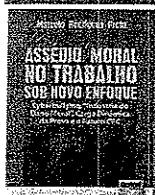
Análise Econômica do Direito Penal e Teoria Sistêmica
Gustavo André Olsson - 288p
ISBN: 978853624927-8
R\$ 87,70

Crimes Empresariais
Não Autoincriminação, Cautelas Pessoais e Sigilo Processual
Coord: Luiz Antônio Câmara
R\$ 94,70
Direito Penal Econômico e Teoria da Adequação Econômica da Conduta
Ivan Luiz da Silva
R\$ 134,70

EM BREVE

JURUÁ DIGITAL
UM APPLICATIVO EXCLUSIVO PARA A LEITURA DAS
OBRAS DA JURUÁ EM SEU SMARTPHONE E TABLET.

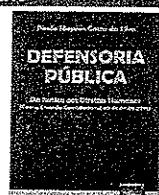


DIREITO

Assédio Moral no Trabalho sob Novo Enfoque
Cyberbullying "Indústria do Dano Moral", Carga Dinâmica da Prava e o Futuro CPC
 Marcelo Rodrigues Prata - 252p
 ISBN: 978853624929-2
 R\$ 77,70

Veja ainda em nosso catálogo:
Assédio Moral na Relação de Trabalho - 3ª Ed.
 Maria Aparecida Alkimim R\$ 59,90
Assédio Moral no Trabalho
Crime e Vergonha pela Humilhação Social
 Ivonete Steinbach Garcia e Suzana da Rosa Tolfo R\$ 59,90

Características do Assédio Moral
Cyberbullying "Indústria do Dano Moral", Carga Dinâmica da Prava e o Futuro CPC
 Marcelo Rodrigues Prata - 252p
 ISBN: 978853624929-2
 R\$ 77,70



Defensoria Pública
Da Justiça aos Direitos Humanos & Políticas Sociais
 Cláudia Maria Costa Gonçalves R\$ 34,70
Assédio - Do Moral ao Psicosocial
Desvendando os Enigmas da Organização do Trabalho
 Carlos Eduardo Carrusca Vieira R\$ 49,90

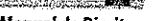
Veja ainda em nosso catálogo:
Ilícito Administrativo Disciplinar em Espécie - 2ª Ed.
Comentários às Infrações Previstas na Lei 8.112/90
 Sandro Lucio Dezan R\$ 154,70
Fundamentos de Direito Administrativo Disciplinar - 2ª Ed.
 Sandro Lucio Dezan R\$ 199,90
Direito Administrativo Disciplinar
Direito Processual - Volume III
 Sandro Lucio Dezan R\$ 139,90
Resumo Prático de Procedimentos Administrativos Disciplinares
Instrumentos de Garantia da Cidadania
 Gilberto Clementino dos Santos R\$ 59,90



Veja ainda em nosso catálogo:
Manual de Direito Penal - 11ª Ed.
Volumen I - Parte Geral Arts. 1º a 120
 César Dario Mariano da Silva - 498p
 ISBN: 978853624952-0
 R\$ 149,90



Veja ainda em nosso catálogo:
Comentários ao Código Penal - 2ª Ed.
Para Concursos e Sala de Aula - Parte Especial - Arts. 121 ao 183
 Agnaldo Viana R\$ 79,90
Comentários ao Código Penal
para Concursos e Sala de Aula - Parte Especial - Arts. 184 ao 259
 Agnaldo Viana R\$ 87,70
Direito Penal - 3ª Ed.
Para Provas e Concursos - Mais de 600 Questões Dissertativas de Direito Penal dos Melhores Concursos Jurídicos do País (respondidas fundamentadamente)
 Wanderlei José dos Reis R\$ 99,90



Veja ainda em nosso catálogo:
Manual de Direito Penal - 11ª Ed.
Volume III - Parte Especial Arts. 235 a 361
 César Dario Mariano da Silva - 484p
 ISBN: 978853624959-9
 R\$ 147,70

DIREITO

Veja ainda em nosso catálogo:
Experimentação Animal e Direito Penal
O Crime de Crueldade e Maus-Tratos à Luz do Teor do Bem Jurídico
 Cleópatras Isaías Santos - 176p.
 ISBN: 978853624942-1
 R\$ 54,70

Veja ainda em nosso catálogo:
Microsistema Processual Coletivo
E a Tutela do Patrimônio Público
Manual de Direito Processual Coletivo - 3ª Ed.
 Inacio de Carvalho Neto R\$ 84,70
Microsistema Processual Coletivo
Acesso Material à Jurisdição
Da Legitimidade Ministerial na Defesa dos Interesses Individuais Homogêneos
 Valtair Lemos Loureiro - 172p.
 ISBN: 978853624958-2
 R\$ 49,90



Veja ainda em nosso catálogo:
Estatuto do Desarmamento e sua Regulamentação - 5ª Ed.
 Orgs.: Emílio Sabatovski, Iara P. Fontoura R\$ 34,70
Atividade Policial e o Confronto Armado
 João Cavalim de Lima R\$ 57,70
Estatuto do Desarmamento - 6ª Ed.
La Ley de las Armas de Fuego
Ley 10.826, de 22.12.2003, (actualizada por las Leyes 10.867/04, 10.884/04, 11.118/05, 11.191/05, 11.501/07, 11.706/08 y 11.922/09) commentada - Texto en Español de la Ley Brasileña
 Angelo Fernando Faccioli R\$ 99,70



Veja ainda em nosso catálogo:
Adoção para Homossexuais - 2ª Ed.
Uma Abordagem Ética, Filosófica e Normativa
 Danielle Teté Rodrigues R\$ 74,70
A Tutela Jurídica da Fauna Selvagem Terrestre
Uma Abordagem Compartilhada dos Ordenamentos Português e Brasileiro
 Helena Telmo Neves Godinho R\$ 49,70
Biopirataria e Biotecnologia
A tutela Penal da Biodiversidade Amazônica
 Alessandra Figueiredo dos Santos Bosqué R\$ 74,70



Veja ainda em nosso catálogo:
União Estável entre Homossexuais
Comentários à Decisão do STF face à ADI 4.277/09 e à ADPF 132/08
 Luiz Carlos de Barros Figueiredo - 216p.
 ISBN: 978853624949-0
 R\$ 64,70

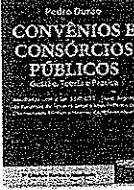
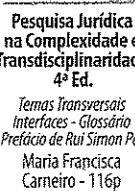
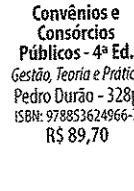
Veja ainda em nosso catálogo:
A Possibilidade Jurídica de Adoção por Casais Homossexuais - 5ª Ed.
Conforme as Decisões do STJ (2010) e do STF (2011)
 Enézio de Deus Silva Júnior R\$ 77,70
Adoção por Homossexuais
A Família Homoparental sob o Olhar da Psicologia Jurídica
 Mariana de Oliveira Farias e Ana Cláudia Bortolozzi R\$ 69,70

Veja ainda em nosso catálogo:
Direitos Humanos das Mulheres
Amini Haddad Campos e Lindinalva Rodrigues Corrêa
 R\$ 249,90
União Homoafetiva Feminina e Dupla Maternidade
A Possibilidade Jurídica de Duas Mães e Um Filho ante as Técnicas de Reprodução Humana Assistida
 Ana Amélia Ribeiro Sales R\$ 54,70
Gênero e Negociação Coletiva
Desigualdade Entre Homens e Mulheres nas Relações de Trabalho
 Eneida Lima de Almeida R\$ 77,70



Veja ainda em nosso catálogo:
O Supremo Tribunal Federal e a Decisão de Questões Políticas
A Postura do Juiz
 Danielle Anne Pamplona R\$ 74,70
Jurisdição Crise, Efetividade e Plenitude Institucional - Volume II
 Coords.: Luiz Eduardo Gunther e William Franklin Lira dos Santos R\$ 149,90
Controle Judicial do Veto Jurídico
Uma Análise Constitucional e Processual
 Paulo Henrique Resende Marques - 132p.
 ISBN: 978853624926-1
 R\$ 39,90

Veja ainda em nosso catálogo:
Constitucionalismo Contemporâneo
Questões Fundamentais da Teoria da Constituição
 Coords.: Maria Garcia, Renata Falson Cavalca e Zélia Maria Cardoso Montal R\$ 99,90

DIREITO	DIREITO	DIREITO	DIREITO
 <p>Vade Mecum Minas Gerais Formato Especial de 30x21 cm Atualizado até 01/12/2014 Orgs.: Emilio Sabatovski e Iara P. Fontoura - 288p ISBN: 978853624951-3 R\$ 174,70</p>	 <p>Veja ainda em nosso catálogo: Justiça Restaurativa <i>Direito Penal do Inimigo versus Direito Penal do Cidadão</i> Déa Carla Pereira Nery R\$ 64,70 Constituição do Estado de Minas Gerais - 10ª Ed. <i>Emendas Constitucionais - Detalhado Índice Alfabético - Especial para Concursos</i> Edição Atualizada até 01/12/2014 R\$ 49,90 Regimento Interno do Tribunal de Justiça de Minas Gerais, 3ª Ed. Orgs.: Emilio Sabatovski, Iara P. Fontoura e Karla Knihs R\$ 29,90</p>	 <p>Veja ainda em nosso catálogo: Justiça Restaurativa <i>Direito Penal do Inimigo versus Direito Penal do Cidadão</i> Déa Carla Pereira Nery R\$ 64,70 Lavagem de Dinheiro & Ações Neutras <i>Critérios de Imputação Penal Legítima</i> Prefácio de Lenio Luiz Streck Vinicio de Melo Lima R\$ 54,70 Segurança Pública <i>Os Reflexos da Falta de Eficiência do Sistema Criminal</i> Leonir Batisti R\$ 149,90 Prisão Preventiva <i>O STF e a Política Criminal Sobre Restrição Cautelar de Liberdade - Prefácio de Mário Ferreira Monte Isaac Sabbá Guimarães</i> R\$ 39,90</p>	 <p>Veja ainda em nosso catálogo outras obras da Biblioteca de Estudos de Direito Militar Coordenada por Jorge Cesar de Assis: Execução da Sentença na Justiça Militar - 3ª Ed. Jorge César de Assis e Cláudia Rocha Lamas R\$ 59,90 Legitimidade do Ministério Público Militar para a Interposição da Ação Civil Pública Homenagem ao Professor José Carlos Couto de Carvalho Biblioteca de Estudos de Direito Militar Coordenada por Jorge Cesar de Assis Coord.: Antônio Pereira Duarte - 136p. ISBN: 978853624957-5 R\$ 39,90</p>
 <p>COLLEÇÃO DIREITO INTERNACIONAL MULTIFACETADO Volume I - Prefácio de Flávia Piovesan Coord.: Larissa Ramina e Tatyana Scheila Friedrich R\$ 64,70 Direitos Humanos, Meio Ambiente e Segurança - Volume II - Prefácio de Valerio de Oliveira Mazzuoli Coord.: Larissa Ramina e Tatyana Scheila Friedrich R\$ 99,90 Direitos Humanos, Guerra e Paz - Volume III - Prefácio de Caroline Proner Coord.: Larissa Ramina e Tatyana Scheila Friedrich R\$ 99,90</p>	 <p>Veja ainda em nosso catálogo: Direito Internacional Contemporâneo Coords.: Luiz Olavo Baptista, Larissa Ramina e Tatyana Scheila Friedrich R\$ 199,70 Segurança Internacional <i>Desenvolvimento Teórico, Desafios Concretos e Paradoxos</i> Larissa Ramina e Valter Fernandes da Cunha Filho R\$ 67,70 Direito Internacional dos Investimentos <i>Solução de Controvérsias entre Estados e Empresas Transnacionais</i> Larissa Ramina R\$ 179,70 Ação Internacional Contra a Corrupção Biblioteca de Direito Internacional - Volume 1 Larissa L.O. Ramina R\$ 69,90</p>	 <p>Veja ainda em nosso catálogo: Diferença Cultural - 2ª Ed. <i>O Direito à Igualdade e à Diversidade Cultural dos Seres Humanos</i> Maria Costa Neves Machado R\$ 84,70 Imigração e Fluência Cultural <i>Dispositivos Cognitivos da Comunicação Entre Culturas Legais - Biblioteca de Filosofia, Sociologia e Teoria do Direito - Coord.: Fernando Rister de Souza Lima</i> Marcelo Pereira de Mello R\$ 39,90 Cultura e Identidade em Tempo de Transformação <i>Reflexões a Partir da Teoria do Direito e da Sociologia</i> Orgs.: Albert Noguera Fernández e Germano Schwartz R\$ 74,70</p>	 <p>Veja ainda em nosso catálogo: Controle de Constitucionalidade dos Atos Jurisdicionais Transitados em Julgado Andreó Aleksandro Nobre Marques R\$ 69,90 Manual do Controle Concentrado de Constitucionalidade Charles Andrade Froehlich e Elia Denise Hammes R\$ 84,70 Efeito Vinculante & Declaração Incidental de Inconstitucionalidade Biblioteca de Estudos em Homenagem ao Professor Arnuda Alvim Daniel Bijos Faitilda R\$ 59,90 Controle de Constitucionalidade dos Atos Jurisdicionais Transitados em Julgado Andreó Aleksandro Nobre Marques R\$ 69,90</p>
 <p>Pesquisa Jurídica - 9ª Ed. Metodologia da Aprendizagem Aspectos, Questões e Aproximações Maria Francisca Carneiro - 202p ISBN: 978853624943-8 R\$ 59,90</p>	 <p>Veja ainda em nosso catálogo: Ensino Jurídico <i>Formação e Trabalho Docente</i> Reynaldo Irapuã Camargo Mello R\$ 39,90 Manual de Apresentação de Trabalhos Técnicos, Acadêmicos e Científicos Ronaldo Sérgio de Araújo Coelho R\$ 49,90</p>	 <p>Veja ainda em nosso catálogo: Petição Cível <i>Modelos para o Dia a Dia, Concursos e Provas</i> Antônio Devechi R\$ 89,90 Manual do Escrivão do Cível - 4ª Ed. <i>Manual Teórico e Prático Preparatório para Concursos</i> Aldo Safrader R\$ 69,90 Diretoria de Foro <i>e Administração Judiciária</i> Para Concursos da Magistratura Prefaciado pelo Ministro do STF Gilmar Mendes Wanderlei José dos Reis R\$ 79,90</p>	 <p>Veja ainda em nosso catálogo: Convênio Administrativo <i>Instrumento Jurídico Eficiente para o Fomento e Desenvolvimento do Estado</i> Luciano Elias Reis R\$ 89,90 Licitações, Contratos & Convênios - 3ª Ed. Incluindo a Modalidade de Pregão, o Registro de Preços e a Contratação de Publicidade - Revista e Atualizada de Acordo com a Lei Complementar 147/14 e a Lei 12.846/13 (Lei Anticorrupção)</p>
	 <p>Veja ainda em nosso catálogo: Pesquisa Científica <i>Roteiro Prático para Desenvolver Projetos e Teses</i> Marta Cristina Biagi R\$ 39,90 Metodologia do Trabalho Acadêmico - 3ª Ed. Elisabeth P. Tafner/Everaldo Silva/Julianne Fischer/Malcon A. Tafner R\$ 39,90</p>	<p>Veja ainda em nosso catálogo: Manual do Oficial de Justiça - 4ª Ed. <i>Teoria e Prática - Preparatório para Concursos, Revista e Atualizada/2010</i> Aldo Safrader R\$ 89,90</p>	 <p>Veja ainda em nosso catálogo: Pregão Eletrônico Eficaz <i>Como Realizar Contratos Econômicos e Eficientes</i> Ronaldo Coelho Lamarão R\$ 29,90 Curso de Licitações e Contratos Administrativos Isaias Fonseca Moraes R\$ 139,90</p>

DIREITO

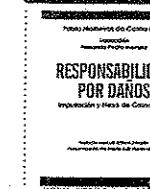
Pollamore e Direito das Famílias
Reconhecimento e Consequências Jurídicas
Rafael da Silva Santiago - 262p
ISBN: 978853624959-8 R\$ 79,90

Veja ainda em nosso catálogo:
Planejamento Familiar
O Estado na Construção de uma Sociedade Inclusiva e a Participação Social para o Bem Comum
Maria Amélia Belomo Castanho R\$ 59,90
O Afeto Como Paradigma da Parentalidade
Os Laços e os Nós na Constituição dos Vínculos Parentais
Silmara Domingues Araújo Amarilla R\$ 69,70
Direito de Família e Princípio da Solidariedade
O Princípio Constitucional da Solidariedade como Direito Fundamental e sua Incidência nas Relações Familiares
Luís Fernando Lopes de Oliveira R\$ 54,70



Aborto e Anencefalia - 2ªEd.
Direitos Fundamentais em Colisão - Revisão e Atualizada com Comentários à ADPF 54 do STF
Carolina Alves de Souza Lima - 240p
ISBN: 978853624970-4 R\$ 69,90

Veja ainda em nosso catálogo:
Aborto Seletivo, 2ª Ed.
Anelise Tessaro R\$ 39,90
Aborto Eugênico
Delito Qualificado pelo Preconceito ou Discriminação
Frediano José Momesso Teodoro R\$ 77,70
A Dignidade da Pessoa Humana e a Condicão Feminina
Um olhar sobre a descriminização do aborto - Prefácio de Flávia Piovesan João Batista do Nascimento Filho
R\$ 47,70
Reprodução Humana Assistida
A Título dos Direitos Fundamentais das Mulheres
Ana Paula Pellegrimello R\$ 69,90

JURÍDICO/INTERNACIONAL

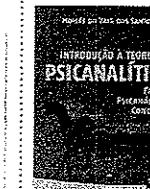
Responsabilidad por Daños
Imputación y Nexo de Causalidad
Pablo Malheiros da Cunha Frot
Traducción: Fernando Pedro Meiré - 328p
ISBN: 978853624944-5 R\$ 99,90

Veja ainda em nosso catálogo:
Responsabilidade Civil e o Caráter Punitivo da Reparação
Fernanda Ivo Pires R\$ 94,70
Responsabilidade Pessoal do Agente Público
por Danos ao Contribuinte
Joyce Chagas de Oliveira R\$ 59,90
A Cláusula de Não Indenizar
Uma Exercitação do Direito Contratual à Regra da Responsabilidade Civil
Leticia Marquez de Avelar R\$ 74,70



Trabajo Autónomo
Régimen Jurídico de la Prestación de Servicios
Teoría y Práctica Colección Derecho del Trabajo y Seguridad Social
Coord.: Yolanda S. Urián Azuña
Sira Pérez Aguila - 164p
ISBN: 978853624950-6 R\$ 49,90

Veja ainda em nosso catálogo:
Reformas Laborales Frente a la Crisis a la Luz de los Estándares de la OIT
Un análisis crítico desde las perspectivas internacionales, nacionales y comparadas
Director: José Luis Gil y Gil R\$ 99,70
Derecho Sindical - 2ª Ed.
Cuestiones Actuales En España, Jordi García Vira R\$ 149,90
Responsabilidad Empresarial y Protección de la Salud Laboral
Análisis Jurídico Interdisciplinario
Director: José Eduardo López Ahumada R\$ 139,90

PSICOLOGIA

Introdução à Teoria Psicanalítica
Freud, Psicanálise e Conceitos
Coord.: Maria Garcia, Renata Falson Cavalcá e Zélia Maria Cardoso Montal R\$ 99,90

Veja ainda em nosso catálogo:
O Dediñho da Interpretação
Experiência e Intervenção em Psicanálise
Roberto Braga R\$ 49,70



Práticas do Psicólogo em Políticas Públicas
Orgs.: Maria Sá de Lima Dias e Marilene Zazula Beatriz - 148p
ISBN: 978853624941-4 R\$ 44,90

Veja ainda em nosso catálogo:
Psicologia Social
Sobre Desigualdades e Enfrentamentos
Orgs.: Claudia Mayorga, Emerson F. Rasera, Maristela S. Pereira R\$ 89,90

Cidadania e Participação
Impactos da Política Social num Enfoque Psicopolítico
Giseli Palm Costa R\$ 69,70
As Representações Sociais da Reabilitação Psicosocial
Um Estudo sobre os CAPS
Maria Ifigênia Costa Sidrim R\$ 39,90



Pós-Adoção
Depois que o Filho Chegar
Hália Pauliv de Souza - 104p
ISBN: 978853624971-1 R\$ 34,90

Veja ainda em nosso catálogo:
Adoção e a Preparação dos Pretendentes
Roteiro para o Trabalho nos Grupos Preparatórios
Hália Pauliv de Souza e Renata Pauliv de Souza Casanova R\$ 49,90



Travestis Brasileiras
Dos Estigmas à Cidadania
Wiliam Siqueira Peres - 190p
ISBN: 978853624936-0 R\$ 49,90

Veja ainda em nosso catálogo:
Transsexualidade e Direitos Humanos
O Reconhecimento da Identidade de Gênero entre os Direitos da Personalidade
Camila de Jesus Mello Gonçalves R\$ 89,90

Psicanálise e Transsexualismo
Desconstruindo Gêneros e Patologias com Judith Butler - Biblioteca Jurídica de Práxis Psicanalítica - Coordenado por Jorge Broide
Patrícia Porchat R\$ 49,90
Direitos Humanos e Diversidade
Coord.: Ana Teresa Silva de Freitas, Cláudia Maria da Costa Gonçalves e Yuri Costa R\$ 49,90



Introdução ao Pensamento Político de Hans Kelsen
Gaetano Pecora Tradução de Carlos Magno Sprüngel Venerio - 144p ISBN: 978853624973-5 R\$ 44,90

Veja ainda em nosso catálogo:
Sistemas Jurídicos na Visão dos Jusfilósofos - 2ª Ed.
Alf Ross - Emil Lask - Hans Kelsen Herbert L. A. Hart - Louival Vilanova Tercio Sampaio Feraz Junior João Carlos Medeiros de Aragão R\$ 39,90



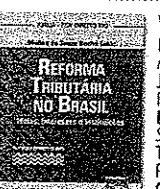
Competência do Juiz Constitucional
Limites de Atuação à Luz da Separação dos Poderes e do Controle de Constitucionalidade Flávio Hiroshi Kubota - 318p ISBN: 978853624912-4 R\$ 97,70

Veja ainda em nosso catálogo:
Novo Código Florestal Comentado
Thiago Lacerda Nobre R\$ 59,90
O Novo Código Florestal Comentado
Artigo por Artigo, Lei 12.651/2012, Com as Alterações Traídas pela Lei 12.727/2012 e Referências ao Decreto 7.830/2012 Lucas Azevedo de Carvalho R\$ 177,70

Novo Código Florestal Brasileiro
Anotações à Lei 12.651/12 com as alterações da Lei 12.727/12 Júlio Cezar Lima Brandão R\$ 89,90
Curso de Direito Florestal Brasileiro
Sistematizado e Esquematizado, 2ª Impressão Revista e atualizado 2014 Edson Ferreira de Carvalho R\$ 279,90

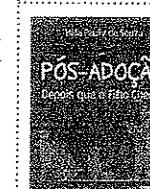


Nova Código Florestal
& Pagamentos por Serviços Ambientais Regime Proprietário sobre os Bens Comuns Larissa Ambrosano Packer - 268p ISBN: 978853624953-7 R\$ 79,90



Reforma Tributária no Brasil
Idéias, Interesses e Instituições - Coleção FGv Direito Rio Melina de Souza Rocha Lukic - 476p ISBN: 978853624938-4 R\$ 144,70

Veja ainda em nosso catálogo:
Reforma Tributária Mercosul e União Europeia
J.K. Nakayama R\$ 59,90
direito Tributário Eletrônico SPED e os Direitos Fundamentais do Contribuinte
Tiago Cappi Janini R\$ 79,90
Crise Julgada Tributária
Cessação da Eficácia e as Repercussões das Decisões do STF à Luz do Princípio da Livre Concorrência
Anderson Ricardo Gomes R\$ 59,90
Transação Tributária
O Direito Brasileiro e a Eficácia da Recuperação do Crédito Público à Luz do Modelo Norte Americano
Tarsila Ribeiro Marques Fernandes R\$ 49,90



Pós-Adoção
Depois que o Filho Chegar Hália Pauliv de Souza - 104p ISBN: 978853624971-1 R\$ 34,90

Adoção
O Amor faz o Mundo Girar mais Rápido, 4º Tríptico Hália Pauliv de Souza e Renata Pauliv de Souza Casanova R\$ 39,90

CONTABILIDADE

Código Civil - 7ª Ed.
Especial para Contadores
Uivo II - Do Direito de Empresa - Comentado, com Entas em Temas Destacados e Anotado nos Demais Temas - Comparativo com a legislação revogada e derogada
Wilson Alberto Zappa Hoog - 432p
ISBN: 978853624940-7
R\$ 129,90

Veja ainda em nosso catálogo outras obras do autor Wilson Alberto Zappa Hoog:
Dicionário de Direito Empresarial - 6ª Ed.
Relativa ao Livro II do Código Civil/2002 Para Contadores, Administradores, Advogados e Economistas
R\$ 39,90
Lei das Sociedades Anônimas Comentada - 5ª Ed.
Com Ênfase em Temas Destacados e Anotado nos Demais Temas
R\$ 139,90
Balanço Especial para Apuração de Haveres e Reembolso de Ações - 4ª Ed.
Nos termos do art. 45 da Lei 6.404/76 e art. 1.031 da Lei 10.406/02
R\$ 79,90
Sociedade Limitada - 4ª Ed.
Aspectos Administrativos, Jurídicos & Contábeis Ênfase no Direito e na Contabilidade
R\$ 79,90



Manual de Contabilidade - 4ª Ed.
Planos de Contas, Escrituração e as Demonstrações Financeiras de Acordo com os IFRS - Com Ênfase nos Novos Padrões de Contabilidade e Destaque para as Particularidades das Sociedades Limitadas e das Anônimas
Wilson Alberto Zappa Hoog - 616p
ISBN: 978853624975-9
R\$ 184,70

Veja ainda em nosso catálogo outras obras do autor Wilson Alberto Zappa Hoog:
Filosofia Aplicada à Contabilidade - 2ª Ed.
R\$ 49,90
Moderno Dicionário Contábil - 8ª Ed.
da Retaguarda à Vanguarda - Contém os Conceitos das IFRS
Org.: Wilson Alberto Zappa Hoog
R\$ 147,70
Fundo de Comércio Goodwill - 5ª Ed.
Apuração de Haveres - Balanço Patrimonial
Dano Emergente - Lucro Cessante
Locação Não Residencial - Desapropriações Cooperativas - Frangulas
Reembolso de Ações - Acervos Técnicos
R\$ 99,90
Contabilidade - 2ª Ed.
Teoria Básica e Fundamentos
R\$ 97,70

LITERATURA

Poética de Quinta
Diálogo e Reflexões de um Inconsciente Psicanalítico
Marcio Martins - 94p
ISBN: 978853624946-9
R\$ 29,90

Veja ainda em nosso catálogo:
Freud em Diálogos
A Psicanálise em Poesia
Marcio Martins
R\$ 29,90
O (Psico) Drama do Ser Humano Quixotesco
Arthur Henrique Pereira
R\$ 29,90
A Pessoa Humana Segundo Erich Fromm
Sílvio Firmino do Nascimento
R\$ 49,90
Escrita e Leitura
A Produção de Subjetividade na Experiência Literária
Leonardo Pinto de Almeida
R\$ 59,90



Veja ainda em nosso catálogo:
A Lenda do Guerreiro do Sol
A Jornada pela Honra e os Invasores da Cidade Sagrada
Fabiano Franco
R\$ 59,90
Escrita & Autoria
Internet, Literatura e Ontologia
Leonardo Pinto de Almeida
R\$ 49,90
Os Décadentes
Um Estudo de História da Literatura Universal de Fins do Século XIX e Começos do Século XX e sua Importância para a Teoria Literária
Newton Sabbá Guimarães
R\$ 89,90
O Canto do Uirapuru
Retratos da Vida em Poesia
Roseles Bittencourt
R\$ 29,90

CONFIRA NOSSO CATÁLOGO COMPLETO EM:

www.jurua.com.br

Brasil Europa

Av. Munhoz da Rocha, 143 Rua General Torres, 1.220 - Lojas 15 e 16
Juvevê - CEP: 80.030-475 Centro Comercial D'Ouro - 4400-096
Curitiba/Paraná Vila Nova de Gaia/Portugal
Fone: +55 (41) 4009-3900 Fone: +351 223 710 600
editora@jurua.com.br
Preços sujeitos a alterações sem aviso-prévio.

Outras obras da Juruá Editora:



