

---

# Relações internacionais e religião

reflexões rumo a um contexto pós-laicista

Anna Carletti  
Fábio R. F. Nobre  
Marcos Alan S. V. Ferreira  
(Organizadores)

---

# **RELAÇÕES INTERNACIONAIS E RELIGIÃO**

**Reflexões rumo a um contexto pós-laicista**



**Reitor**  
**Vice-Reitora**  
**Pró-Reitor PRPG**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**

VALDINEY VELOSO GOUVEIA  
LIANA FILGUEIRA ALBUQUERQUE  
GUILHERME ATAÍDE DIAS



**Editor**  
**Coordenadora de editoração**  
**Revisora gráfica**  
**Revisor de pré-impressão**  
**Chefe de produção**

**EDITORA UFPB**

REINALDO FARIAS PAIVA DE LUCENA  
SÂMELLA ARRUDA ARAÚJO  
ALICE BRITO  
WELLINGTON COSTA OLIVEIRA  
JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

**Conselho editorial**

Adailson Pereira de Souza (Ciências Agrárias)  
Eliana Vasconcelos da Silva Esrael (Linguística, Letras e Artes)  
Fabiana Sena da Silva (Interdisciplinar)  
Gisele Rocha Côrtes (Ciências Sociais Aplicadas)  
Ilda Antonieta Salata Toscano (Ciências Exatas e da Terra)  
Luana Rodrigues de Almeida (Ciências da Saúde)  
Maria de Lourdes Barreto Gomes (Engenharias)  
Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Humanas)  
Maria Regina Vasconcelos Barbosa (Ciências Biológicas)

**Conselho científico**

Maria Aurora Cuevas-Cerveró (Universidad Complutense Madrid/ES)  
José Miguel de Abreu (UC/PT)  
Joan Manuel Rodriguez Diaz (Universidade Técnica de Manabí/EC)  
José Manuel Peixoto Caldas (USP/SP)  
Letícia Palazzi Perez (Unesp/Marília/SP)  
Anete Roese (PUC Minas/MG)  
Rosângela Rodrigues Borges (UNIFAL/MG)  
Silvana Aparecida Borsetti Gregorio Vidotti (Unesp/Marília/SP)  
Leilah Santiago Bufrem (UFPR/PR)  
Marta Maria Leone Lima (UNEB/BA)  
Lia Machado Fiuza Fialho (UECE/CE)  
Valdonilson Barbosa dos Santos (UFCG/PB)

**Editora filiada à:**



**Anna Carletti**  
**Fábio R. F. Nobre**  
**Marcos Alan S. V. Ferreira**  
(Organizadores)

# **RELAÇÕES INTERNACIONAIS E RELIGIÃO**

**Reflexões rumo a um contexto pós-laicista**

João Pessoa  
Editora UFPB  
2020

Direitos autorais 2020 – Editora UFPB  
Efetuado o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a  
Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

**TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA UFPB**

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou  
por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998)

é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Editora UFPB

Josué Santiago

**Projeto Gráfico**  
**Editoração Eletrônica**

**Catálogo na fonte:**

**Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba**

---

R382      Relações internacionais e religião: reflexões rumo a um contexto  
                 pós-laicista / Anna Carletti, Fábio R. F. Nobre, Marcos S. V.  
                 Ferreira (organizadores) - João Pessoa : Editora UFPB, 2020.

288 p. : il.

Recurso digital (2,45MB)

Formato: PDF

Requisito do Sistema: Adobe Acrobat Reader

E-book

ISBN 978-65-5942-014-8

1. Relações internacionais. 2. Religião. 3. Política. 4.  
Secularismo. 5. Liberdade religiosa. 6. Laicismo. I. Carletti, Anna.  
II. Nobre, Fábio R. F. III. Ferreira, Marcos S. V. IV. Título.

UFPB/BC

CDU 327:2

---

*Livro aprovado para publicação através do Edital Nº 01/2020/Editora Universitária/  
UFPB - Programa de Publicação de E-books.*

**EDITORA UFPB**

Cidade Universitária, Campus I, Prédio da editora Universitária, s/n

João Pessoa – PB

CEP 58.051-970

<http://www.editora.ufpb.br>

E-mail: [editora@ufpb.br](mailto:editora@ufpb.br)

Fone: (83) 3216.7147

Dedicado a Lucas Barbosa da Silva  
*(in memoriam)*

# SUMÁRIO

**APRESENTAÇÃO..... 8**

**1 RELAÇÕES INTERNACIONAIS E RELIGIÃO –**  
hipóteses sobre possíveis causas de uma negligência  
investigativa no Brasil..... **13**  
*Fábio Régio Bento*

**2 O SECULAR, O SECULARISMO E A**  
**SECULARIZAÇÃO: CONCEITOS ANÁLOGOS**  
**E CONCEPÇÕES DIVERGENTES..... 39**  
*Pedro Gustavo Cavalcanti Soares*

**3 PAZ JUSTA:** a nova teologia da  
construção da paz no cristianismo ..... **60**  
*Joyce Kelly Costa Silva*

**4 A NOVA GEOPOLÍTICA PAPAL DE**  
**FRANCISCO E SEU IMPACTO NA**  
**ATUAL ORDEM MUNDIAL ..... 79**  
*Anna Carletti*  
*Fábio R. F. Nobre*

**5 A POSIÇÃO POLÍTICA DA SANTA SÉ**  
**FRENTE À ISLAMIZAÇÃO DO ESTADO**  
**DA NIGÉRIA NA QUARTA REPÚBLICA ..... 112**  
*Pedro Aluízio Resende Leão*

**6 A REPAM E SEU POSICIONAMENTO**  
**ESTRATÉGICO ENTRE O VATICANO**  
**E A PAN-AMAZÔNIA ..... 141**  
*Michel Santana de Souza*  
*Marcos Vinicius de Freitas Reis*

**7 O PAPEL DO DIVINO NA CONSTRUÇÃO**  
**DA RETÓRICA DA GUERRA AO TERROR..... 155**  
*Aline Gomes de Albuquerque*

**8 O PAPEL DA LIBERDADE RELIGIOSA  
NA POLÍTICA EXTERNA DOS ESTADOS  
UNIDOS PARA O IRAQUE E A SÍRIA (2012-2016)..... 176**

*Igor Henriques Sabino de Farias*

**9 “E O PARAÍSO ESTÁ AOS PÉS DAS MÃES”:  
O PAPEL DA MULHER MUÇULMANA XIITA  
NA TRANSMISSÃO, CONSTRUÇÃO E  
MANUTENÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA  
E POLÍTICA: um estudo de caso..... 203**

*Patrícia Simone do Prado*

**10 REFUGIADOS DA BIRMÂNIA  
NA TAILÂNDIA: da solidariedade  
à criação de políticas públicas..... 236**

*Nivaldo Inojosa de Farias*

*Marcos Alan S. V. Ferreira*

**SOBRE OS AUTORES..... 283**

# APRESENTAÇÃO

*Anna Carletti*  
*Fábio R. F. Nobre*  
*Marcos Alan S. V. Ferreira*

Há quatro anos dois dos organizadores desta obra publicaram “Religião e Relações Internacionais: dos debates teóricos ao papel do Cristianismo e do Islã”, obra com temática inédita e pouco explorada no Brasil. Mesmo diante de eventos como os atentados de 11 de Setembro, Revolução Islâmica, papel da Igreja Católica na mediação de conflitos, dentre outros, não se via ainda no país a consolidação de estudos sobre como a religião e as relações internacionais são fenômenos complexos que podem dialogar para a compreensão da realidade.

Desde então, mudanças significativas puderam ser testemunhadas dentro da temática acima. É de se surpreender o avanço do campo de estudo da religião nas relações internacionais, ainda que muito ainda possa ser desenvolvido. Desde então, inúmeras pequenas e significativas vitórias elevaram o debate da temática no Brasil.

Primeiramente, é notável a qualidade e quantidade de novos pesquisadores se debruçando em compreender como o transcendente afeta a política internacional. Tem sido cada vez mais natural a busca de discentes em pesquisar temas como o papel da Igreja Católica na mediação de conflitos, os aportes das tradições hindus e budistas na paz, a contribuição das religiões africanas na compreensão da política, dentre outros temas de igual relevância.

Intrinsecamente ligado a este primeiro aspecto, está a realização de eventos sobre o tema no país. Dentre estes, destacamos aqui o I Encontro Nacional de Política, Religião e Relações Internacionais (ENAPRIR), realizado em 2019 na Universidade Federal da Paraíba

(UFPB), realizado pelo CEPRIIR (Centro de Estudos em Política, Religião e Relações Internacionais). O Centro surge, no ano de 2017, com o objetivo de preencher uma lacuna de amplo diâmetro existente entre os internacionalistas brasileiros, que resulta de um profundo vazio de produção e reflexão sobre tal tema, um mais emblemáticos da interação humana. Sua formação está ligada à identificação, por parte de seus fundadores, do pouco espaço fornecido pelas instituições e, por conseguinte, grandes eventos de Relações Internacionais e Política no Brasil, para o debate aberto sobre a religião e seus temas correlatos.

Dessa forma, o Encontro congregou cerca de cem pesquisadores de todos os cantos do país e permitiu um frutífero debate sobre a atuação da religião no contexto contemporâneo de uma política polarizada e que flerta com um passado que gostaríamos de ter esquecido.

Na ocasião, os organizadores notaram que os debates ali propostos não poderiam ficar limitados aos muros da universidade. Logo se notou que ampliar o debate, compartilhar os achados científicos e explorar novos caminhos da interconexão religião/relações internacionais seria fundamental.

Esta obra é fruto deste memorável encontro. Ele congrega perspectivas diversas de intelectuais de todo o Brasil. Suas análises apresentam em comum um aspecto: religião e relações internacionais podem, definitivamente, ser reconciliadas e compreendidas como dois fenômenos sociais que dialogam – e precisam dialogar – na construção de atores e processos sociais.

Por outro lado, os capítulos trazem também a diversidade de temáticas que o diálogo entre religião e política internacional pode permitir. Ainda que haja ainda um grande caminho a ser percorrido – como bem apresenta Fábio Bento no capítulo que abre a obra – outras pedras já foram assentadas nesta mesma vereda. Exemplo disso são as contribuições de Pedro Soares ao examinar o suposto processo de secularização pelo qual a política internacional teria passado, resultando em um também suposto secularismo.

Por outro lado, Joyce Silva demonstra a evolução dos debates sobre o conceito de paz e guerra, binômio fundador da disciplina de Relações Internacionais, sob o prisma do cristianismo, assim como o desenvolvimento e evolução dos temas na alçada cristã na ainda presente discussão sobre Guerra Justa.

Parece evidente, portanto, a irracionalidade na escolha por ignorar a cristandade e seus representantes na política internacional. Exemplo indivisível da sua atuação é o Vaticano, micro-Estado que representa, como ator político do sistema, não só um país, como uma religião global com mais de 1 bilhão de seguidores através das fronteiras nacionais. Partindo dessa certeza, Anna Carletti e Fábio Nobre se debruçam sobre as transformações geoestratégicas que o Papa Francisco parece oferecer ao Vaticano.

No capítulo que segue tal abordagem, Pedro Leão amplia os horizontes da atuação da Santa Sé, ao dissecar a atuação do centro do pensamento político católico em reação ao processo de islamização da Nigéria, no período conhecido como a Quarta República. Tamanho é o alcance da influência da Igreja Católica como ator político, que o capítulo seguinte, de autoria de Michel Souza e Marcos Vinicius Reis observa as condições do catolicismo na chamada Pan-Amazônia, em especial observando o Sínodo da Amazônia e a atuação da Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM).

Atores notadamente religiosos como a Igreja Católica, possuem canais de atuação visíveis e formalmente estabelecidos, como os supracitados. Mas os Estados-nacionais, repetidamente apresentados como o resultado glorioso da separação entre a autoridade política e a influência religiosa, também são palco de interações constantes entre as duas dimensões em seu tecido social. Aline Albuquerque reforça tal debate em sua contribuição para esse livro, ao demonstrar a forma como os Estados Unidos se apropriam de um discurso religioso na formulação da sua política externa e de segurança.

A importância da religião e do divino para os estadunidenses também é objeto do capítulo seguinte, de Igor Sabino, que aplica seu ponto de vista à atuação do país no Iraque e na Síria, enquanto ressalta o valor da liberdade religiosa em tais contextos.

A religião não está sozinha no grupo dos debates e variáveis que foram consideradas perturbadoras demais e, portanto, negligenciadas pelo *mainstream* das Relações Internacionais. A presente obra acaba tocando em temas como o pós-colonialismo, pós-estruturalismo e diversas questões de gênero - embora apenas risque a superfície dessas temáticas, dada a sua complexidade, que as fazem dignas de inúmeras obras para seu próprio esclarecimento. E é na intersecção entre o papel da mulher e a religião, que a valiosa contribuição de Patrícia Prado reside, ao tentar entender as possibilidades de aplicação da sua *Pedagogia do Martírio*, na transmissão da identidade islâmica, no Líbano.

O livro é encerrado pelo capítulo de Nivaldo Inojosa, que aplica sua experiência pessoal e prática na convivência com a formulação de políticas públicas na Tailândia, a uma leitura sobre solidariedade em relação aos deslocados birmaneses, em especial, os *rohingya*.

Espera-se que o livro organizado não apenas para a comunidade acadêmica, mas também para o público em geral, possa incentivar a reflexão sobre o anacronismo da pressuposta dicotomia entre religião e política internacional. O título do livro: "Relações Internacionais e Religião: reflexões rumo a um contexto pós-laicista" nos remete, de fato, a uma convicção presente nos artigos de todos os autores: de que é necessário superar a posição laicista herdada do ambiente liberal europeu do século XIX mas ainda presente nos debates contemporâneos.

À diferença do conceito de Laicidade que, por meio da separação entre Igreja e Estado, garante liberdade de credo religioso a todos e autonomia às diferentes instituições religiosas, o Laicismo invoca uma oposição sistemática a toda influência sobre o ser humano exercida por parte de uma determinada religião, contendo, portanto, no seu âmago, atitudes claramente anticlericalistas e, em substância verdadeira

desconfiança em relação à Igreja e o mundo religioso (SPINELLI, 1988). A intenção dessa obra é, portanto, a de incentivar a abertura intelectual a discussões de caráter plural vindas de posições religiosas e não religiosas, mas que visem a difusão nos meios acadêmicos e não de leituras analíticas dos fenômenos religiosos no mundo contemporâneo contribuindo, dessa forma, também a fortalecer o conceito inclusivo de Laicidade ao invés que o conceito exclusivo de Laicismo.

*Os organizadores  
Abril de 2020*

# 1 RELAÇÕES INTERNACIONAIS E RELIGIÃO – hipóteses sobre possíveis causas de uma negligência investigativa no Brasil

*Fábio Régio Bento*

## 1.1 INTRODUÇÃO

Ao contrário do que possa parecer, o comunismo soviético não foi o criador do ateísmo militante. Ele apenas deu continuidade, nos países e grupos sob sua influência, durante seus quase cem anos de existência, a uma produção cultural que foi típica da burguesia revolucionária francesa, iluminista-positivista, a mesma que influenciará os militares positivistas brasileiros que em novembro de 1889 deram o golpe que destronou Dom Pedro II e, sucessivamente, orientaram as universidades e escolas brasileiras para a ideologia da ciência vinculada à indústria e lucro, exaltadora do saber técnico-produtivista. Tal ideologia se mostrou hostil às religiões em duplo sentido: como exaltação da superioridade do dinheiro como instrumento de identificação do sucesso ou fracasso pessoal e coletivo (bem-sucedidos são os países com PIB alto, independente de como chegaram a isso), e como combate às religiões em si, como anomalias epistemológicas independente de como atuam historicamente, e anomalias de pensamento a serem superadas pelo pensamento técnico-positivista burguês, esse sim pensamento válido, para valer ao qual todos chegaríamos segundo da ideologia do progresso positivista contida na Lei dos 03 Estados de Augusto Comte (COMTE, 1848).

As religiões organizadas reagiram às investidas antirreligiosas além de anticlericais dos positivistas brasileiros (ROSÁRIO, 1962), e será

dentro dessa “guerra dos deuses”, como confronto histórico de crenças coletivas, na expressão weberiana (*Ciência como Vocação, 1919*), que se desenvolverá o confronto entre religião tradicional e ateísmo positivista nos debates culturais brasileiros.

Positivistas afirmaram que o mundo moderno não seria mais religioso como o foi o mundo do Antigo Regime. Mas tal afirmação é científica, fundada em dados, ou se trata mais que tudo do desejo positivista, com aparência de previsão científica? O fim das religiões justificaria a perda de sentido em estudá-las também cientificamente. Mas será que as religiões realmente saíram do cenário internacional e nacional?

Segundo o Censo 2010, apenas 8% dos brasileiros se declararam sem religião<sup>1</sup>. Difícil perceber Ásia, África e América como sendo um mundo sem religião do ponto de vista fático. E mesmo na Europa Ocidental algumas crenças religiosas tradicionais foram substituídas por espiritualidades que tentam se desvincular institucionalmente das religiões tradicionais, mas continuam sendo sistema de crença relativamente confessional (SHELDRAKE, 2016).

No caso do Brasil, onde é que ele não seria mais religioso? Nas ruas e bairros é que não, pois não faltam templos, igrejas, terreiros. No tecido social as religiões nunca foram embora, apenas se transformaram na sua forma de ação e reflexão. O Brasil talvez seja antirreligioso (diferente de laicidade) somente em alguns centros de pesquisa. Conforme relatos recebidos via narrativa pessoal, num curso de Medicina no sul do país, um professor afirmou a uma aluna da sexta fase do curso que lamentava o fato que ela, mesmo sendo tão inteligente, ainda continuasse sendo “crente” e torcia para que conseguisse se livrar um dia dessa “superstição irracional” chamada religião. Num curso de Direito do sudeste uma aluna não pode realizar seu Trabalho de Conclusão de

---

1 Disponível em <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>. Acesso em 02/04/20.

Curso envolvendo uma temática religiosa em relação com o Direito Constitucional porque, segundo o coordenador dos TCCs, “universidade não é lugar para assuntos de religião”.

Certo que universidade não é lugar para pregação religiosa, mas pode-se fazer o oposto, pregação de ateísmo como se fosse ciência. Ateísmo, porém, é uma posição religiosa, diversa de laicidade. E a raiva dos cientistas antirreligiosos contra religiões não parece ser política, movida por ações de grupos religiosos, mas epistemológica, não reconhecem o direito à existência das religiões como forma de saber, ou seja, uma herança positivista mesmo. Lógico que criticar condutas movidas por ideologias de tipo confessional é algo normal numa sociedade plural, diferente, porém da posição caracterizada pela negação da religião enquanto epistemologia específica. Além disso, uma coisa é tratar sobre religião na universidade de forma proselitista e catequética (doutrinal), como talvez desejem alguns grupos fundamentalistas religiosos, outra, diferente, é não permitir que um fenômeno típico do povo brasileiro, a prática religiosa, seja estudado academicamente nas universidades, e sem o viés positivista de quem estuda culturas de povos “primitivos”, “ainda” religiosos, movido por uma curiosidade desqualificadora tendente a reforçar certa posição etológica de superioridade eurocêntrica.

A universidade se diz leiga quando, de fato, poder ser mais laicista do que leiga.

Laicidade, ao contrário de laicismo, não significa rejeição preconceituosa da fenomenologia confessional, mas abertura intelectual à pluralidade de credos e não-credos no estudo analiticamente compreensivo dos fenômenos religiosos.

## 1.2 RELAÇÕES INTERNACIONAIS E RELIGIÃO

Um professor de uma universidade brasileira afirmou em um debate que não deveriam ser considerados “científicos” os estudos de Relações Internacionais sobre temática confessional pois “superstição é para ser combatida e não para ser estudada”. Qual a origem dessa posição que sustenta uma espécie de coercitividade do ateísmo como posição oficial de universidades, excluindo a temática religião das pesquisas acadêmicas?

Na Sociologia da Religião há quem fale em recomposição do sagrado nas sociedades contemporâneas. Mas como seria recomposição se a religião nunca se decompôs, apenas se fragmentou a partir da perda de hegemonias confessionais? Na verdade, trata-se de estudar um fenômeno que nunca saiu da sociedade, apenas foi expulso da mente de pesquisadores e universidades que adotaram a tese positivista segundo a qual a religião estava destinada ao desaparecimento (morte) e substituição pela “ciência positivista”, erigida ao rango de deusa tecnicista.

Em Relações Internacionais fala-se em volta do exílio, retorno das religiões ao cenário internacional depois, sobretudo, da Revolução Iraniana e eventos do 11 de Setembro. Todavia, tratar-se-ia da volta dos que não foram, dado que as religiões nunca saíram do cenário local e internacional. O que ocorreu foi a rejeição do estudo delas (exílio intelectual) em algumas áreas da pesquisa universitária. Então as religiões mundiais estavam ali, realizando sua influência, só que tal influência não era estudada. Assim, o desaparecimento ocorreu somente em algumas mentalidades e não no tecido social local nem no cenário internacional.

As religiões mundiais são anteriores aos Estados nacionais e a internacionalidade delas é anterior à ciência das Relações Internacionais. Religiões já funcionavam de forma local/internacional muito antes do

incremento dos fenômenos de comunicação internacional definidos como globalização.

Durante o período colonial, houve a imposição da religião do colonizador no confronto entre religiões “primitivas dos selvagens” e as dos “civilizados”, e a criação de adaptações culturais de sobrevivência, como ocorreu em relação às religiões dos escravizados africanos, no Brasil, por exemplo, onde imagens da religião dos colonizadores foram ressignificadas com teses específicas de religiões dos escravizados. De um jeito ou outro, porém, do ponto de vista fático religiões estiveram presentes no cenário local/internacional antes, durante e depois de Vestefália.

A Paz de Vestefália (1648) não produziu o desaparecimento das religiões, nem “decretou” o fim da influência política delas. O que Vestefália produziu foi a fragmentação da influência das religiões, o rompimento da unidade do “espelho” religião. Assim os vários cacos continuaram influenciando só que agora de forma fragmentada.

O princípio *Cuius regio eius religio* (de quem é a região dele se siga a religião), amplificado por Vestefália, segundo o qual os súditos devem seguir a religião do governante de dado território, não significa fim da religião mas sua reorganização política fragmentada.

As religiões mundiais, portanto, não voltaram do exílio porque nunca foram exiladas do tecido social nem do cenário local/internacional. O que mudou foi sua forma de atuação coletiva, fragmentada. Assim, em vez de retorno das religiões nas Relações Internacionais dever-se-ia falar na chegada delas na mente de pesquisadores e nos centros de pesquisa que antes não as estudavam porque a ideologia positivista não o permitia. Religiões não desapareceram em nenhum dos continentes e o que se promoveu com a ideologia do “faz de conta que foram embora” não foi seu desaparecimento, mas a ignorância analítica em relação a elas em universidades de algumas áreas geográficas do mundo. Em vez de retorno das religiões nas Relações Internacionais, o que está ocorrendo é a troca do laicismo pela laicidade no estatuto epistemológico das

Relações Internacionais em áreas geográficas antes dominadas pelo laicismo do positivismo.

### 1.3 TRADIÇÃO INGLESA E FRANCESA

Em 2015, alguns membros do Centro (brasileiro) de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (CEPRIR) participaram da *9th Pan-European Conference on International Relations*. No evento, em inglês e com forte influência de pesquisadores de países de língua inglesa, havia um número expressivo de mesas temáticas tratando sobre Religião e Relações Internacionais, com a apresentação de vários estudos de caso sobre questões específicas envolvendo as religiões mundiais e sua influência política como sujeitos coletivos geograficamente localizados e atuando internacionalmente a partir de suas ideologias de caráter confessional.

Percebemos que para os membros assíduos desse evento era absolutamente “normal”, padrão, estudar Política, Religião e Relações Internacionais, pois isso fazia parte da “tradição inglesa”, como destacou um conferencista.

Em outra ocasião, dois anos depois, alguns docentes do CEPRIR encontraram, em Roma, um professor italiano que pesquisa sobre Direito e Liberdade Religiosa segundo o qual os países que sofreram influência cultural francesa nos seus processos de descolonização adotaram o padrão laicista-ateísta do iluminismo-positivismo francês na organização político-institucional e acadêmica desses novos Estados. Posição diferente dos países influenciados pela tradição inglesa. No caso do Brasil, como sabemos, Augusto Comte entrou até na bandeira dos militares positivistas brasileiros que, em 15 de novembro de 1889 destronaram Dom Pedro II.

A importação do positivismo comtiano encontra-se, a nosso aviso, na origem do ateísmo intelectual militante erigido à posição oficial

da pesquisa universitária no Brasil. Da mesma forma como a burguesia francesa combateu a religião por ela estar vinculada ao antigo regime, no Brasil, os intelectuais positivistas teriam combatido a religião por ela estar vinculada ao “atraso” representado pelo antigo regime brasileiro pré-republicano, o que é até irônico, pois Dom Pedro II, como é notório, era um amante do saber, talvez bem mais informado intelectualmente que os marechais que o golpearam. Dessa forma, porém, junto com a crítica política do clericalismo os positivistas brasileiros trouxeram também a rejeição epistemológica da religião, o que foi alvo da reação católica liderada por alguns leigos e pelo Cardeal Leme, do Rio de Janeiro (ROSÁRIO, 1962).

Assim, depois de entrar na bandeira com o lema Ordem e Progresso (suprimiram o amor), o positivismo entrou também em escolas e universidades (ZANOTTO, 2005) promovendo aquele tipo de ideologia do saber técnico (estado positivo ou científico) que teria vindo para substituir o saber primitivo (estado teológico), atrasado, arcaico, supersticioso chamado religião, mas desvalorizando também outras formas “não-produtivas” de saber como poesia, literatura, música.

Dessa forma, estaria nessa herança positivista a origem do preconceito laicista contra a religião alimentado e promovido pelas elites intelectuais brasileiras. Consideradas como resíduo de irracionalidade, religiões não deveriam ser estudadas como fenômeno social, de forma leiga, mas combatidas e substituídas pela crença messiânica no saber técnico, esse sim “progressista” segundo a dogmática laicista da neoburguesia positivista brasileira e seus intelectuais universitários. Depois, com a fundação do Partido Comunista Brasileiro, em 1922, a tese antirreligiosa positivista ganha aliados na esquerda dado que, como veremos, Lenin adotou o ateísmo positivista como dogma do seu socialismo soviético e o exportou para o Brasil via Partido Comunista Brasileiro, um partido que nasce sob o comando intelectual de Moscou, ou seja, sob o comando ideológico leninista e não marxista, cujo pensamento sobre a religião foi político e não ontológico. Um estudo

interessante a ser feito é sobre as mudanças de posição do revolucionário Carlos Marighella sobre a religião no Brasil. Enquanto militava no Partido Comunista, fez declarações tipicamente leninistas sobre a religião. Depois, quando vai do Partido Comunista, desvinculando-se de Moscou (e leninismo) para a Ação Libertadora Nacional (ALN), possui uma outra visão sobre religião, contando na ALN com muitos católicos, sobretudo o núcleo dos dominicanos da ALN, com a presença de uma dezena de freis. No próprio Manual do Guerrilheiro Urbano Marighella se dirige duas vezes ao núcleo dos religiosos da ALN. Dessa forma, percebe-se que quando abandona Moscou abandona também o preconceito leninista contra a religião (BETTO, 2006; MAGALHÃES, 2012) que não tem origem em Marx, mas na burguesia revolucionária francesa.

Portanto, temos uma tradição intelectual inglesa, mais laica do que laicista no estudo dos fenômenos religiosos, e uma tradição francesa, mais laicista-ateísta do que laica e tais tradições estariam por trás da posição aberta ou hostil ao estudo científico dos sujeitos coletivos dotados de ideologias de tipo confessional em universidades e centros de estudos de áreas geográficas específicas influenciados por tais tradições distintas.

A hipótese da influência da tradição inglesa, laica, e da tradição francesa, laicista-positivista pode, de fato, deslocar a interpretação da rejeição praticada por pesquisadores em relação às religiões do âmbito da simpatia ou antipatia pessoal do pesquisador para o âmbito dos legados histórico-intelectuais. O que explicaria o motivo de, no Brasil, termos esta pouca oferta, nos cursos de graduação em Relações Internacionais, de disciplinas voltadas para o estudo da influência política das religiões mundiais no cenário internacional (CARLETTI; FERREIRA, 2018), apesar da inegável influência eleitoral e articulação internacional dos sujeitos coletivos dotados de ideologia confessional.

França e Inglaterra percorreram efetivamente caminhos coletivos diferentes na transição do antigo regime para o sistema de hegemonia da burguesia e do capital, e tais caminhos diferentes produziram

interpretações e valorações distintas também na compreensão da atuação dos sujeitos coletivos confessionais no espaço público.

Na França, como se sabe, tal transição ocorreu como ruptura.

Na sua luta contra a hegemonia monárquico-clerical, a burguesia revolucionária francesa fechou conventos, suprimiu ordens e congregações religiosas, apropriou-se de bens eclesiásticos, passou freiras e padres na lâmina da guilhotina, e celebrou, na Catedral de Notre-Dame, em novembro de 1793, a Festa da Deusa Razão, que libertaria a “humanidade” das trevas da religião (MARTINA, 1995, p.15-17). Ações que faziam parte do “sonho de Robespierre de descristianizar a França” (Ibidem, p.21).

Segundo Lönne (1991, p.95), a “hostilidade contra a igreja e contra a prática religiosa, de fato, partia da burguesia e, sobretudo, daquela burguesia liberal-profissional que estava na linha de frente na revolução”. Assim, com o Estado liberal-burguês, passa-se da confessionalidade de Estado, dos séculos anteriores, ao Estado laicista, mais antirreligioso do que laico (SPINELLI, 1988, p.59-63).

A hermenêutica do social produzida pela Igreja Católica do antigo regime servia para dar legitimidade teológica à dominação monarquista. Por isso, a burguesia revolucionária francesa, em sua luta pela deposição do antigo regime e construção de sua hegemonia, no confronto com a resistência monarquista a tal processo de substituição de hegemonia, combateu também a base ideológica confessional que sustentava intelectualmente o antigo regime monárquico. Assim, do ponto de vista político-econômico, combateu-se junto com a base estrutural monarquista também a ideologia confessional católico-monarquista que a sustentava. O problema é que tal luta francesa contra a religião em vez de ser somente política, foi também epistemológica, deixando o ateísmo como herança “científica” que desqualifica o saber religioso em si, independente de sua coloração histórico-política e de sua repaginação no tempo e espaço.

Ao contrário, na Inglaterra, tal transição ocorreu pela via da adaptação da Monarquia e da Igreja (Anglicana) ao novo (em sentido meramente cronológico) sistema de hegemonia da burguesia e do capital.

Consequentemente, países e universidades influenciados pelo modelo inglês de transição do antigo regime vão desenvolver uma concepção laica de relação entre religião e ciência, diferente dos países e universidades influenciados pelo modelo francês de transição, que desenvolverão uma relação hostil entre ciência e negação epistemológica da religião. E, como veremos em seguida, tal militância burguês-positivista contra a religião acabou entrando também no socialismo soviético, que o difundiu internacionalmente, via Manuais (positivistas) de Moscou, também para fora dele.

Assim, no Brasil, a religião será combatida pela direita positivista e pela esquerda soviética; pelos intelectuais burgueses positivistas e pelos intelectuais brasileiros de esquerda que aderiram ao credo socialista-positivista de Moscou, que é de origem leninista, e não marxista.

A partir de Lenin, como veremos, e Manuais de Moscou a dialética de Marx deixou de ser somente histórica para ser confessional ateísta. Marx foi ateu, mas não ateísta. Lenin, ao contrário, que tinha 13 anos quando Marx morreu (Lenin nasceu em 1870; Marx faleceu em 1883), levou para dentro do socialismo soviético o ateísmo da burguesia francesa, transformando-o em ingrediente do seu socialismo leninista, uma posição que é só sua, leninista, e não de Marx.

## **1.4 MARX E ROSA LUXEMBURGO NÃO FORAM LENINISTAS**

Marx não foi defensor de religiões, nem ateísta militante. Para ele “a religião deve ser criticada mais através de uma crítica da situação

política do que a situação política ser criticada através da religião” (*apud* MCLELLAN, 1990, p.71).

Bakunin, Bruno Bauer, Feuerbach, Lenin militaram filosoficamente, além de politicamente, contra a religião. Marx não. Suas considerações críticas sobre a religião foram histórico-políticas e não filosóficas (*Sagrada Família; Questão Judaica* etc.). No marxismo de Marx a religião entra como ideologia confessional situada historicamente na luta de classes e não fora dela. Nas suas divergências com Feuerbach, destacou que não é o ser humano que cria a religião, mas o mundo (histórico, material) do ser humano (*Ibidem*, p.102).

Nesse sentido, o materialismo de Marx não é crente nem ateu. É materialismo analítico, político, sociológico. Foram os positivistas soviéticos os responsáveis pela “ateização” do materialismo laico, analítico de Marx e sua exportação para outras revoluções inspiradas na tradição ateísta leninista. Dessa forma, quando se fala em anticomunismo por razões de confronto com o ateísmo deveria se pensar em leninismo e soviétismo e não em marxismo, pois foi o comunismo de Lenin e não o de Marx que fez do ateísmo a religião oficial do socialismo. Marx não fez a crítica do céu, como o fizeram Bauer e Feuerbach, mas a crítica da terra. Foi no contexto da luta histórica de classes que Marx compreendeu o papel político dos grupos dotados de ideologia confessional.

Ora, mesmo as pessoas religiosas sabem que religiões produzem formulações teórico-práticas, na terra, para fins de adaptação historicamente situada dos grupos religiosos às transformações sociais. Assim temos religião e monarquia, religião e capitalismo etc.

Dessa forma, nas lutas históricas religiões podem ser “ópio do povo”, uma expressão que não é de Marx, mas citada por ele em livro de 1844, mas podem ser, também, “protesto contra a miséria real” (MARX, 2010, p.145), numa interpretação dialética típica de Marx, apesar de ter sido difundido somente o chavão “ópio do povo”.

A trajetória de Marx não se confunde com a de Lenin que foi buscar no iluminismo francês o ateísmo burguês que ele levou para

dentro do socialismo soviético, promovendo a difusão da associação entre socialismo e ateísmo em Estados e partidos sob a influência soviética, alimentando uma “luta religiosa” entre socialistas crentes e socialistas ateus a nosso aviso desnecessária do ponto de vista socialista.

De fato, em *Socialismo e Religião* (Sotsializm i Religia), texto publicado em 03 de dezembro de 1905 no número 28 da revista *Novaia Zhizn* (Nova Vida), Vladimir Lenin sustentou que os revolucionários socialistas deveriam dar continuidade à luta antirreligiosa desenvolvida pela burguesia revolucionária francesa: “Teremos agora de seguir o conselho que Engels deu certa vez aos socialistas alemães: traduzir e difundir maciçamente a literatura iluminista e ateuista francesa do século XVIII” (1905, s/p). Por isso, nesse mesmo texto afirmará que “nossa propaganda também inclui necessariamente a propaganda do ateísmo” (Ibidem).

Posição diferente da adotada por Rosa Luxemburgo, para a qual “a socialdemocracia não retira a fé de ninguém e não combate a religião. Ao contrário, exige a completa liberdade de consciência para cada um e o respeito a qualquer confissão e convicção” (apud LOUREIRO, 2011, p.206)

Em *O Que Queremos?* (1906), Rosa Luxemburgo, no 9º item desse texto sustentará que a liberdade religiosa é parte constitutiva do programa socialista-revolucionário do seu partido socialdemocrata, e uma questão de civilização: “A socialdemocracia considera que perseguição pela fé ou pela falta dela é uma barbaridade, indigna da liberdade cidadã e da civilização” (Ibidem, p.240-241).

Luxemburgo não privilegia os crentes em relação aos ateus nem o contrário. Para ela, “a completa liberdade de consciência não existe onde alguma fé é considerada como do Estado” (Ibidem, p.241). Sua visão sobre a liberdade de credo emerge quase como um manifesto: “Cada pessoa adulta deve ter uma completa liberdade de credo, em que e como deseja. A crença religiosa ou o ateísmo é uma questão de

convencimento, da consciência da pessoa e de sua felicidade espiritual” (Ibidem, p.241).

Rosa Luxemburgo foi ateia, mas não ateísta. A sua compreensão sobre socialismo e religião não pedia profissão de fé no ateísmo porque, para ela, o ateísmo não é a religião oficial do marxismo nem do socialismo. Tal posição pela laicidade do socialismo, nem crente nem ateu, foi também a do católico socialista irlandês James Connolly, sustentada também em seu artigo de 1899 intitulado *Socialismo e Religião* (2019, p.12-15).

Posição diferente da leninista e da que foi praticada no socialismo soviético e sua área internacional de influência, onde se exigiu profissão de fé no ateísmo para se ingressar nas fileiras do partido e, assim, ter acesso a carreiras políticas e profissionais que dependiam desse ingresso (BENTO 2016; 2018).

Apesar de Rosa ter sofrido ataques machistas, foi chamada de “materialista histórica” (LOUREIRO, 2017), também no que diz respeito às relações entre socialismo e religião a nosso aviso há mais proximidade entre Marx e Rosa do que entre Marx e Lenin.

De fato, em sua carta de 23 novembro de 1871 a Friedrich Bolte, Marx rejeitou firmemente o que classificou como “programa de proposições pequeno-burguesas” de Mikhail Bakunin (1814-1876) porque o russo sustentou, entre outras proposições, que deveria ser imposto, de antemão, “o ateísmo como dogma obrigatório para os membros da Internacional” (MARX, 2003, s/p).

Além disso, nos Estatutos da Associação Internacional dos Trabalhadores, de sua autoria, Marx (1982, s/p) sustentou “que todas as sociedades e indivíduos a ela filiados reconhecerão a verdade, a justiça, e a moral como base de suas relações recíprocas e para com a humanidade em geral, *independentemente de cor, credo ou nacionalidade*” (Ibidem).

Nada de militância ateísta, portanto, nos textos do ateu Marx. Ausência de relação de continuidade entre Lenin e Marx.

Aliás, o acoplamento Marx e Lenin não foi criação do primeiro. A expressão marxismo-leninismo foi uma criação dos leninistas. E a leninista é uma entre as interpretações do marxismo. A mais famosa, mas não necessariamente vinculante. Como já citamos, quando Marx morreu, em 1883 (14 de março), Lenin era um adolescente de 13 anos.

Portanto, além do positivismo burguês, da tradição francesa, também o positivismo soviético, de matriz leninista, influenciará na negligência do estudo científico das religiões naqueles espaços políticos e acadêmicos ocupados pela esquerda de tipo leninista. Além disso, servirá para aumentar o distanciamento entre catolicismo social e esquerda leiga socialista. De fato, foi no vácuo dessa aproximação forçada que se criou a internacional anticomunista confessional, que recebeu do papa Pio XI forte impulso.

## 1.5 INTERNACIONAL ANTICOMUNISTA CONFSSIONAL

Em sua encíclica de 1937 “sobre o comunismo ateu” (*Divinis Redemptoris*), o Papa Pio XI reduz o marxismo ao leninismo e o socialismo ao positivismo soviético. Cita Marx, o bolchevismo e os bolchevistas (n.7) como se fosse tudo a mesma coisa e critica o materialismo de Marx porque tal materialismo defenderia “a matéria”, em oposição ao “espírito” (n.09). Todavia, qualquer curso crítico de filosofia explica que o materialismo histórico de Marx não se opõe ao “espírito”, no sentido espiritual-religioso, mas ao idealismo de Hegel, uma concepção filosófica.

O materialismo de Marx é o mesmo materialismo metodológico de qualquer sociólogo burguês ou socialista: centralidade dos fatos sociais (Durkheim), das ações sociais (Weber), das relações materiais de produção (Marx). É uma questão de diferença entre método dedutivo (da filosofia) e o método indutivo da sociologia (análise materialista) e não uma espécie de luta cósmica da “matéria” contra “espíritos”.

O que Marx tenta fazer é colocar Hegel de cabeça para baixo: em vez de idealismo dialético, sugere uma concepção histórica da dialética com foco nas relações materiais (históricas) e conflitivas de produção. Em suma, um método de análise que não sustenta a tese vulgar e banal da superioridade da “matéria” em relação ao “espiritual”. Sustenta a necessidade de se analisar as relações materiais de produção, relações caracterizadas por conflitos coletivos, como lugar também de produção de ideias para a legitimação de tais relações. Além disso, Marx não quer promover ódio como afirma o mesmo papa no texto supracitado (n.09). Ele apenas reconhece que as relações materiais de produção não são territórios caracterizados por consenso (Durkheim), mas por conflitos.

Como é noto, no Manifesto Comunista, Marx e Engels sustentaram que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich, 2007b, p.40). Porém, a expressão “luta de classes”, em Marx, é descritiva e não prescritiva. Descreve conflitos sociais pensando em como superá-los. Não é, em suma, uma recomendação. De fato, em uma sua ponderação sobre tal tema fático, ele destacou: “Pelo que me diz respeito, não me cabe o mérito de ter descoberto a existência das classes na sociedade moderna, nem a luta entre elas. Muito antes de mim, alguns historiadores burgueses tinham exposto o desenvolvimento histórico desta luta de classes” (1975, p.481).

O que é fundamental, portanto, no materialismo de Marx é a centralidade da análise das relações sociais materiais de produção (*Ideologia Alemã*, 1846 e outros), e não uma suposta luta da “matéria” contra o espírito e a espiritualidade, conforme foi posto no documento papal de 1937 que, mesmo sendo analiticamente pobre, servirá para alimentar a base teórica das ações criminosas da internacional anticomunista católica.

No Vietnã, para citar um exemplo, a posição anticomunista levou a Igreja Católica a assumir uma posição não de neutralidade, mas

de parceria (cumplicidade) com as potências ocidentais invasoras do território vietnamita (HUNG, p.07).

Na hagiografia do bispo Van Thuan, seu hagiógrafo, André Van Chau, relata que o bispo Thuan circulava normalmente pelas três grandes bases militares estadunidenses de sua diocese, as bases de Nha Trang, Cam Ranh Bay e Thap Cham, dando “assistência espiritual” aos “militares estrangeiros, soldados e oficiais”(CHAU, 2004, p.224-225), ou seja, forças armadas invasoras que estavam assassinando os vietnamitas do norte que lutavam pela descolonização plena e unificação do Vietnã. Segundo Chau (Ibidem, p.225), o bispo Thuan “transcorria muito tempo falando com os capelães militares estadunidenses e se tornou o orador mais popular nos retiros espirituais (na base militar estadunidense) de Cam Ranh Bay”.

Depois da liberação de Saigon, quando os últimos soldados estadunidenses foram expulsos do território vietnamita, o bispo Thuan foi preso e ficou encarcerado por 13 anos. Não foi preso, porém, por questões de fé religiosa, mas por questões políticas. Pode-se imaginar que para os vietnamitas que expulsaram os exércitos invasores, o cidadão Thuan, bispo ou não, era mais uma possibilidade conspiratória personificada do que um aliado da luta pela descolonização plena do Vietnã. Mas seu hagiógrafo, visceralmente anticomunista, não identifica nenhum valor nos vietnamitas do norte que seriam apenas comunistas terríveis a serem combatidos. De outro lado, enxerga os invasores estadunidenses como forças do bem e lamenta a saída deles do território vietnamita em 1975 (Ibidem, p.239-240). Se, de um lado, trata os vietnamitas do norte como se fossem seres humanos menos humanos por serem “comunistas”, de outro chega quase a exaltar como se fossem heróis nacionais os estadunidenses “Richard Nixon e Kissinger”, dos quais esperava garantias de que não “abandonariam” o Vietnã do Sul (Ibidem, p.228).

Então, mesmo sendo contra a prisão do bispo Thuan, a própria hagiografia sobre ele já revela que as razões do seu encarceramento,

porém, foram políticas. Pode-se destacar também que o tio do bispo Thuan, o Presidente Diem, não foi deposto e executado (em 1963) pelos perigosos “comunistas do norte”, mas pelas forças políticas locais e estrangeiras do sul. Mesmo assim, para o hagiógrafo anticomunista do bispo Thuan, o sul era símbolo do bem e o norte comunista símbolo do mal na sua visão maniqueísta.

Com isso não queremos “santificar” as posições dos vietnamitas do norte, mas relativizar a demonização deles produzida pela ideologia anticomunista e relativizar também a narrativa santificadora da ação do exército estadunidense publicizada por essa hagiografia unilateral.

Segundo Visentini (2007, p.89), “a vitória do Vietnã sobre os Estados Unidos só foi possível porque a guerra representou a expressão nacional de uma revolução social”. A revolução vietnamita foi mais descolonizadora do que “comunista”. É verdade que, pelo que podemos ler nos Escritos de Ho Chi Minh (2016) e de Truong Chinh (2014), os revolucionários vietnamitas foram mais leninistas do que marxistas. Os vietnamitas do norte, porém, buscaram no leninismo um instrumento político rápido e sintético de luta de emancipação da opressão produzida pelas potências estrangeiras, sobretudo França e EUA, e não tanto um instrumento de organização da sociedade vietnamita. Para se compreender a questão da relação entre religião e socialismo seria necessário estudar o Vietnã pós-1975.

Na Argentina, para citar um segundo exemplo, setores da hierarquia católica e capelães militares católicos anticomunistas não consideravam a tortura como crime nem como “problema moral”, mas tratavam a sua prática como uma normal “arma de combate” (VERBITSKY, 2005, p.33-39). Torturavam e matavam em nome da sagrada cruzada anticomunista (MORELLO, 2014, p.24, 99, 125, 144).

A internacional anticomunista legitimou invasões de território por exércitos estrangeiros, golpes de Estado, assassinatos e prática da tortura em nome da “fé cristã”.

## 1.6 MARX, ENGELS E ROSA

Se ao invés da posição leninista tivesse predominado a posição luxemburguista sobre as relações entre socialismo e religião essa questão provavelmente teria tido uma outra trajetória. De outro lado, porém, mesmo num socialismo com liberdade de fé, a internacional reacionária continuaria em luta pois, para ela, o que está em jogo é, sobretudo, a defesa da propriedade de classe dos meios de produção. Nos nossos dias, a oposição da internacional católica reacionária ao papa Francisco mostra isso. Sendo ele um papa, não dizem que não tenha fé. Chamam-no de herético, pois, de fato, ele protesta contra a sacralidade do capital.

Além disso, no âmbito de alguns grupos de esquerda, ainda hoje Rosa Luxemburgo continua sendo vista como herética, em vez de intérprete lúcida de Marx. Em tais ambientes, a dialética continua sendo vista como religião do ateísmo e não como ingrediente de uma metodologia laica de análise e de ação desenvolvida de forma excepcional por Marx e Engels.

Aliás, assim como Marx, Engels também era ateu, porém, do ponto de vista analítico, sustentou a mesma tese de Marx da conexão entre relações materiais de produção e reproduções ideológicas (inclusive as confessionais). Em sua *Carta a Bloch* (21/09/1890), 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 (ENGELS, 1975, p.520-521).

Em suma, relação de reciprocidade entre luta de classes e “guerra dos deuses”.

Engels sustenta que as ideias religiosas, ao lado de outros elementos ideológicos da superestrutura (guerra dos deuses), funcionais à manutenção das relações de produção (luta de classes), não são apenas reflexo, mas podem ser, também, causa. De qualquer forma, causa ou reflexo, ou causa e reflexo (conexão), a tese de Engels é a da compreensão histórico-científica de um fenômeno complexo (religião) no contexto material das lutas de classe. E ele não tratou de forma panfletária essa temática complexa nem mesmo em seus textos de juventude. De fato, em *A Ideologia Alemã* (1846) Marx e Engels (2007, p.47) explicaram que

as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual.

As produções ideológicas de tipo confessional são geralmente parceiras conservadoras das classes dominantes, mas podem ser, também, parceiras subversivas das classes dominadas. Nesse sentido, conforme destacou Michael Löwy (1998, p.170), Marx e Engels foram criadores de “um novo modo de análise da religião, baseado no estudo dos vínculos entre alterações econômicas, conflitos de classe e transformações religiosas” (Ibidem, p.170).

Em suma, a posição que sustenta o socialismo como proposição constitutivamente ateísta é de matriz leninista e não marxista. E tal proposição leninista é de matriz iluminista-positivista francesa. Correta ou não – a nosso aviso é incorreta – foi tal proposição leninista que predominou na esquerda internacional, inclusive nos meios acadêmicos, como se fosse teoria marxista e sugerindo que tal suposta teoria “marxista” (de fato leninista) seria absolutamente oposta às religiões e ao estudo científico delas. Dessa forma, religiões não seriam estudadas nem em escolas influenciadas pelo cientificismo positivista burguês nem em escolas influenciadas pelo positivismo leninista.

Marcello Musto, em seu livro *O Velho Marx. Uma biografia de seus últimos anos* (1881-1883), publicou o último retrato tirado por Marx, sorridente, maio de 1882 em Argel (2018, p.14). Não é o Marx carrancudo dos soviéticos. É o Marx de Marx, o avô que gostava de visitar as filhas e brincar com as crianças (Ibidem, p.101, 107, 123). E é a partir dessa repaginação pós-soviética, pós-leninista de Marx que pode ser compreendida a construção de uma teoria marxista-luxemburguista de análise política das religiões mundiais no âmbito das Relações Internacionais.

## 1.7 CONCLUSÃO

A exclusão, em setores da investigação científica, da análise política das religiões por razões de ateísmo intelectual é uma produção tipicamente iluminista-positivista que se expandiu, via URSS, também para a área internacional de influência leninista. Em Cuba, por exemplo, somente após o fim da URSS e enfraquecimento do leninismo ocorrerão mudanças significativas na interpretação das relações entre socialismo e religião, com a eliminação da obrigatoriedade de se professar credo ateu para ingressar no Partido Comunista Cubano (1991) e com mudanças na Constituição (1992) que transformaram Cuba de Estado confessional (ateu) em Estado laico, transformações que ocorreram por meio da contribuição decisiva do brasileiro Frei Betto (BENTO, 2018, p.64-81).

A burguesia positivista, porém, que começou ateu na sua luta contra a ideologia confessional do antigo regime, negando existência epistemológica ao saber religioso, gradualmente trocará o ateísmo pela idolatria do capital, criando uma sua religião própria, com a exaltação do lucro, fetichização da mercadoria e do consumo, coisificação das relações, magificação da demissão (fecho uma porta para que a “vida” abra um portão).

Tal processo de aproximação entre capitalismo e religião, especificamente em relação ao cristianismo protestante, foi analisado por Max Weber em sua obra clássica *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1904-1905).

Em síntese, com certo tipo de protestantismo descrito por Weber, o trabalho “nas coisas do mundo” passa a ser valorizado também como ascese religiosa. Posso me santificar pelo trabalho, não preciso mais fugir do mundo, ir morar num convento para me santificar. Depois, à ascese do trabalho se acrescenta a valorização religiosa do homem de negócios bem-sucedido, e o êxito econômico passa a ser visto como benção de Deus, sucesso como sinal de que se está entre os predestinados à

salvação. Vai sendo gradualmente criada uma relação de afinidade entre o espírito do capitalismo, que é ganhar dinheiro, e um determinado tipo de ética protestante que considera o sucesso econômico como bênção de Deus. Ao invés da metáfora do “é mais fácil um camelo passar numa rua bem estreita do que um rico entrar no céu”, passa-se à legitimação religiosa da riqueza. Antes visto como obstáculo à salvação, o dinheiro é elevado à sinal visível de salvação. Tal protestante, porém, ganhava dinheiro mas não gastava. Era austero. Remendava sapatos e calças pois o prazer de comprar era considerado ruim, junto com outros tipos de prazer. Dessa forma, buscava-se o dinheiro para provar que se estava entre os salvos, mas não se gastava, e esse dinheiro era investido no trabalho. Em suma, afinidade entre um dado tipo de ética protestante e espírito do capitalismo. No final dessa sua obra, Weber emite um juízo de valor considerando tal sistema de vida focado no lucro como uma “jaula de aço” da qual dificilmente conseguiremos sair. O liberal Weber, assim, se dissocia do capitalismo por ele não ser sistema de liberdade mas de escravidão, em suma, “jaula de aço”.

Na obra de Weber é descrita a posição do protestante austero que valoriza o trabalho, a acumulação do capital como benção, “graça” de Deus, mas não gasta, investe. A transformação posterior, com o surgimento do protestante que gasta e celebra o consumo, é outra questão. O estudo de Ricardo Mariano intitulado *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil* (Loyola, 2018) pode indicar pistas para a compreensão dessa transição.

Dessa forma, com a ajuda hermenêutica e prática de certo protestantismo, a burguesia constrói uma sua nova religião, tipicamente sacrificial, onde em nome dos mistérios do capital, das oscilações das bolsas de valores, da coercitividade do aumento da produção e do lucro deve-se sacrificar o planeta, com o envenenamento e destruição da terra, do ar, da água; deve-se sacrificar o tempo de vida fora do tempo de trabalho, pois o único tempo válido é o tempo economicamente produtivo.

Portanto, identificamos na influência do positivismo burguês (francês) e soviético as causas de certa exclusão do estudo científico das religiões no Brasil. A nosso aviso, porém, o estudo das ações coletivas dos movimentos internacionais orientados por ideologias confessionais, dada a relevância eleitoral e de articulação internacional de tais movimentos, não deveria continuar de fora das estruturas curriculares dos cursos de Relações Internacionais.

Na sua obra sobre os Movimentos Antissistêmicos Internacionais, os pesquisadores Giovanni Arrighi, Immanuel Wallerstein e Terence Hopkins (2012, p.117) destacaram que “em 1989, não somente o leninismo, mas também os movimentos de libertação nacional, a socialdemocracia e todos os demais herdeiros do ‘liberalismo’ revolucionário pós-1789 colapsaram ideologicamente como estratégias para uma ação eficaz na transformação do mundo”. Para os autores, o desafio atual dos movimentos críticos em relação ao sistema capitalista internacional consiste na busca de um “conjunto de estratégias que ofereça alguma perspectiva razoável de transformação social fundamental” (Ibidem, p.117).

Ora, entre os movimentos antissistêmicos internacionais de oposição ao capitalismo há movimentos orientados por ideologias de tipo confessional e, da mesma forma, entre os movimentos internacionais pró-sistema há também os de orientação conservadora confessional, como podemos ver também na “guerra dos deuses” travada entre apoiadores e detratores internacionais do papa Francisco em sua atividade crítica em relação ao capitalismo, um sistema que, a seu aviso, está construindo o apocalipse ambiental no planeta Terra (BENTO, 2018b).

## REFERÊNCIAS

- ARRIGHI, Giovanni; HOPKINS, Terence; WALLERSTEIN, Immanuel. **Movimientos antisistémicos**. Madrid: Akal, 2012.
- BENTO, Fábio Régio. **Marxismo e religião. Revolução e religião na América Central**. Jundiaí-SP: Paco, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Frei Betto e o socialismo pós-ateísta**. Porto Alegre: Nomos, 2018.
- \_\_\_\_\_. Adeus reformismo. Papa Francisco e a Doutrina Social da Igreja. *In: **Perspect. Teol.***, Belo Horizonte, v. 50, n. 3, p. 509-523, Set./Dez. 2018b.
- BETTO, Frei. **Batismo de sangue – Guerrilha e morte de Carlos Marighella**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos Alan S. V.. **Religião e Relações Internacionais**. Dos debates teóricos ao papel do Cristianismo e do Islã. Curitiba: Juruá, 2016.
- CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos Alan S. V. Religião no ensino e na pesquisa em Relações Internacionais do Brasil. 2018. *In: **Meridiano 47. Journal of Global Studies*** 19 (abril). <https://doi.org/10.20889/M47e19003>.
- CHAU, André Nguyen Van. **Nguyen Van Thuan**. Milão: Edizioni San Paolo, 2004.
- CHINH, Truong. **Il marxismo vietnamita**. Cavriago (Re): Anteo, 2014.
- COMTE, Augusto. **Discurso preliminar sobre o espírito positivo**. 1848. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/comte.html>. Acesso em 02/04/20.
- CONNOLLY, James. **Socialismo e religião**. São Paulo: Baioneta, 2019.
- ENGELS, F. Carta a Bloch, 21/09/1890. *In: MARX, K; ENGELS, F. **Obras escogidas de Marx y Engels***. Madrid: Fundamentos, 1975.
- HUNG, Nguyen Quang. **The Relationship between Vietnamese Communists and Christians during the Vietnam War**. Disponível em: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/>

download?doi=10.1.1.899.948&rep=rep1&type=pdf. Acesso em 27/05/2019.

LENIN, Vladimir. **Socialismo e Religião** (Sotsializm i Religia). Revista Novaia Zhizn (Nova Vida), n.28, 03 dez. 1905. Disponível em: <http://www.fishuk.cc/2014/08/religiao.html>. Acesso em: 12/05/2017. Texto em russo em: [http://www.revolucia.ru/soc\\_relg.htm](http://www.revolucia.ru/soc_relg.htm).

LÖNNE, Karl-Egon. **Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo**. Bolonha: Il Mulino, 1991.

LOUREIRO, Isabel (Org.). **Rosa Luxemburgo**. Textos escolhidos. Volume I (1899-1914). São Paulo: Editora Unesp, 2011.

\_\_\_\_\_. **Rosa Luxemburgo**. Textos escolhidos. Volume II (1914-1919). São Paulo: Editora Unesp, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Mensagem de Rosa Luxemburgo ao século 21**. 2017. Disponível em: <https://rosaluxspba.org/mensagem-de-rosa-luxemburgo-ao-seculo-xxi/>. Acesso em 07/06/2019.

LÖWY, Michael. **Marx e Engels como sociólogos da religião**. In: *Lua Nova – Revista de Cultura e Política*, n. 43, 1998, p.157-170.

\_\_\_\_\_. **A guerra dos deuses** – Religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAGALHÃES, Mario. **Marighella** - o guerrilheiro que incendiou o mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

MARTINA, Giacomo. **Storia della chiesa** – l'età del liberalismo. Brescia: Morcelliana, 1995.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel** (1843). São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **Carta a Friedrich Bolte**. 2003 [1871]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m23-11-71.htm>. Acesso em 04/10/2017.

\_\_\_\_\_. **Estatutos da Associação Internacional dos Trabalhadores**. 1982 [1871]. Disponível em: [http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/ait\\_esta.pdf](http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/ait_esta.pdf). Acesso em: 08/11/2017. Cf. também: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1871/10/24.htm>.

\_\_\_\_\_. **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. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007b.

MCLELLAN, David. **Karl Marx. Vida e pensamento**. Petrópolis: Vozes, 1990.

MINH, Ho Chi. **Escritos. Vol. 1 e 2**. São Paulo: Nova Cultura, 2016.

MORELLO, Gustavo. **Dónde estaba Dios. Católicos y terrorismo de Estado en la Argentina de los setentas**. Buenos Aires: Ediciones B, 2014.

MUSTO, Marcello. **O Velho Marx. Uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)**. São Paulo: Boitempo, 2018.

ROSÁRIO, Ir. Maria Regina do. **O Cardeal Leme (1882-1942)**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1962.

SHELDRAKE, Philip. **Spiritualità**. Bolonha: Il Mulino, 2016.

SPINELLI, Lorenzo. **Lo Stato e la chiesa**. Venti secoli di relazioni. Turim: Utet libreria, 1988.

VERBITSKY, Horacio. **El silencio – De Paulo VI a Bergoglio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la ESMA**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2005.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **A Revolução Vietnamita**. São Paulo: Unesp, 2007.

ZANOTTO, Marijane. O legado do positivismo sobre a pesquisa na universidade brasileira. **Revista HISTEDBR** On-line, Campinas, n.18, p. 134 - 140, jun. 2005 - ISSN: 1676-2584.

## 2 O SECULAR, O SECULARISMO E A SECULARIZAÇÃO: conceitos análogos e concepções divergentes

*Pedro Gustavo Cavalcanti Soares*

### 2.1 INTRODUÇÃO

Em 1955, Jawaharlal Nehru, primeiro ministro (1947-1964) da Índia independente, defendeu em sua autobiografia que o espetáculo provocado pela religião, sustentado pelo dogma, fanatismo e superstição, seria um recurso perigoso para o progresso do país no mundo moderno, e que a nação não poderia mais se guiar política e socialmente por meandros religiosos. Por isso, o secularismo, atestado na constituição do país, seria um dos “pilares da modernidade” (CALHOUN et al, 2011, p.6-7). Que secularismo e modernidade seriam esses? A modernidade na qual Nehru se referia é um conceito eminentemente ocidental, uma oposição ao arcaico e ao tradicional, caracterizada por uma evolução composta por mudanças. Essa modernidade elucida princípios através da razão, do globalizante, do dinamismo, da interpretação descontínua do desenvolvimento social (GIDDENS, 1991). Essa descontinuidade significa uma série de rupturas provocada pela rapidez da mudança nas coisas e nos significados construídos pelo mundo moderno, a interconectividade das partes do globo o que provoca ondas de transformações sociais e, a natureza das instituições modernas próprias desse modelo.

O mundo moderno ocidental, em sua quase totalidade, já não é mais regido por instituições religiosas, que sedimentaram por muito tempo o social e o cultural, alocando um conjunto de sentidos a partir do sobrenatural. O moderno traz o ser humano como centro das coisas, aliado a uma lógica cartesiana e uma moral derivada do Iluminismo. A

independência da escolha racional centrada no indivíduo autônomo criou um novo conceito ordenador da realidade, onde a religião, valendo-se de suas instituições oficiais de representação perdeu a hegemonia e o poder de ator regulador do cotidiano. O Estado-nação ocidental derivado da modernidade será um ator eminentemente secular, vigilante de um novo contexto onde haverá a separação das esferas civil e religiosa. Logo, o secularismo e o Estado secular são duas instituições resultados dessa era moderna.

Entretanto, segundo Berger (2017, p.108), “as origens do estado secular são historicamente complexas. As suas origens podem remontar àquilo que Karl Jaspers chamou de ‘Era Axial’, um período situado entre os séculos XVIII e V a.C.” Naquele período, as várias civilizações experimentaram uma mudança decisiva na forma perceber e organizar a religião, assim como, construíram diversas realidades onde haveria lacunas entre o transcendente e o imanente. Essa ruptura, gradativamente, teria acontecido na China, na Índia, na Pérsia, na Palestina, na Grécia. A possibilidade das primeiras raízes do secularismo, como valor presente na Antiguidade, ainda que rarefeito, amplia a nossa compreensão de como tenha iniciado a construção de pressupostos para a separação entre o sobrenatural e o humano. A experiência ocidental da Polis grega, por exemplo, é um caso onde os antigos gregos vivenciaram uma ordem da razão.

Ao falar de secularismo, percebemos, em Nehru, que o pensamento das elites indianas estava afetado pela política, teologia e filosofia ocidentais. A influência hegeliana, via Marx e Weber, era de que politizar ou estatizar a religião conduziria à catástrofe, que a religião causaria toda violência, por isso era necessário que o Estado liberal assegurasse a proteção de seus cidadãos<sup>2</sup>. Nesse sentido, a ideia

---

2 “Na construção e perpetuação do secularismo indiano, Hegel não só perpetrou o mito essencialista de secularismo como, ao mesmo tempo, obscureceu o que era essencial para o entendimento das verdadeiras

do primeiro ministro indiano era observar, ao menos teoricamente, a reelaboração política e social da nação com a religião confinada à esfera privada, longe do âmbito público e estatal. Na construção da Índia independente, em uma tentativa de alinhá-la ao mundo ocidental moderno, seria crível um Estado secular indiano neutro e imparcial de influências dogmáticas e místicas, e que este pudesse viabilizar uma organização social passível de atitudes livres de intolerância religiosa, assim como, um processo político igualitário sem preferências de um grupo religioso sobre o outro. O problema era que, mesmo em tese, aplicar esse secularismo ao contexto indiano seria difícil, senão sacrificante, para um país marcado pelas diversas incursões intervencionistas feitas pelo colonialismo britânico e europeu que desnordeou o padrão pré-existente da relação governo e religião.

A paisagem pós-colonial descortinou um legado problemático no debate do secularismo. O que não era previsto é que tanto o entendimento de modernidade quanto as inúmeras interpretações de secularismo teriam um perfil majoritariamente ocidental. Isso aplicado

---

tradições da Índia em questão. Hegel reconheceu a importância da religião na longa história cultural da Índia e na produção de seu pensamento, literatura, filosofia, práticas mágicas e instituições sociais; entretanto, porque as religiões da Índia não estavam fundadas nem se guiavam pela autoconsciência da Razão, elas careciam da maturidade institucional necessária para a autodeterminação e a liberdade na vida política e civil. Hegel sentiu-se profundamente perturbado pela riqueza da vida religiosa da Índia e de suas representações, ainda que em menor grau pelas abstrações filosóficas do Hinduísmo. Isso reflete, talvez, os preconceitos de seu tempo de uma mentalidade cristã que abomina a presença de qualquer forma de paganismo, e do tipo intelectual erudito que tende a privilegiar conceitos abstratos ao invés dos aspectos exteriores, aparentemente irracionais e fantásticos, da religião (...)".

BILIMORIA, Purushottama, 2013, p.109-110.

à complexidade da sociedade indiana levaria a diversos postulados de que talvez a Índia nunca tenha sido, de fato, secular. Tal exemplo denota que o debate sobre secularismo não é tão simples quanto parece. A complexidade que envolve o conceito se aprofunda à medida que surgem termos cognatos, novas concepções e casos empíricos.

O propósito desse artigo é explorar uma literatura sobre a questão do secularismo com o intuito de definir os termos que envolvem a discussão em torno do “secular” e da “secularização”. Termos estes que são análogos, porém, terminam por apresentar ideias divergentes, considerando os planos matizes explicados pelos autores como resultado do debate contemporâneo entre religião e política.

## 2.2 O SECULAR

A extensa compreensão em torno do secularismo é, em parte, derivado dos significados existentes desse termo. A aplicabilidade e a interação no meio são determinantes para a criação de uma pluralidade de entendimentos e novos sentidos sobre o secularismo, o secular, a secularização. Por isso, é *sine qua non* pensar sobre esse conjunto a partir de realidades diferentes. A ideia de secularismo é modificada e reinterpretada de acordo com a sociedade no qual é observada. Os valores culturais, sociais e políticos são essenciais para uma ressignificação e a reconstrução desse conceito. A noção de que algo está sendo reinventado/reinterpretado nos remete à existência de um conceito basilar que foi deslocado para um contexto e é transformado por diversos matizes.

No nosso caso, a ideia elementar do termo “secular” tem a ver com “século”, tempo comum, corresponde a tempo profano, aplicado a um período no qual a superioridade das instituições regidas pelo Catolicismo fazia surgir um tempo superior, um tempo sagrado relacionado aos lugares, ações, pessoas, etc, que estavam interligados

ao aspecto eclesiástico. A classificação dual promovida pela Igreja funcionava no sentido de estabelecer uma estrutura espacial e temporal que proporcionasse um significado e uma distinção para um mundo de salvação e quem estava fora dele. O secular se configurava como categoria dentro do dualismo secular/religioso, profano/sagrado, temporal/eterno, material/espiritual (TAYLOR, 2007, p.54-61). Durante a Idade Média, era absolutamente costumeiro pensar que “o tempo era submisso a Deus, e não o contrário” (LE GOFF, 2014, p.47). Para tanto, era posto em prática um conjunto de sentidos/elementos que sustentava a ideia de que havia o “tempo da Igreja”, como por exemplo, “o canto era precisamente um instrumento essencial da sacralização do tempo” (LE GOFF, 2014, p.46), e o tempo fora do perímetro de alcance desses elementos. Na obra *Livro da Vida* (1562), Santa Teresa D’Ávila evidencia essa dualidade quando relata: “Eu era muito afeiçoada a Santo Agostinho por que o mosteiro em que estive como secular era de sua ordem” (D’ÁVILA, 2010, p.95). A noção de *secular* na qual ela se reporta é relativo a profano/pecador, que no período da Contrarreforma (quando ela própria foi uma reformadora da Ordem carmelita) encontrava uma relutância, pela Igreja, em aceitar a mudança do significado de *secular* que acontecia com o movimento luterano.

A partir do século XVII, a ideia de secular, originalmente entendida como tempo profano, e em contraposição ao tempo religioso, passou a ser pensada de forma independente, não mais como referência à questão do tempo sagrado. Foi criada “uma concepção de vida social na qual o “secular” era tudo que havia” (TAYLOR, 2012, p.159). O significado foi alterado, não mais se pensava na dimensão temporal, e então “secular” passou a ser o caráter antagônico de algo em nome do transcendente a esse mundo. Essa nomenclatura teológica que se desenvolveu dentro da cristandade ocidental passou a ser um lado de duas dimensões da existência, segundo Charles Taylor (2011, p.34). O sagrado não tinha perdido sua importância e as igrejas não tinham perdido seu lugar na ordem social. A distinção que se fazia do mundo

se concentrava entre o lado transcendente e o lado imanente (tudo que existe), que por sua vez, era entendido como uma realização humana sem intervenção divina. Essa perspectiva era uma herança direta da Reforma Protestante (século XVI) que se encarregou de substituir gradativamente uma cultura ocidental baseada predominantemente na doutrina teológica e filosófica tomista, onde o escopo era o bem eterno das almas, por um sistema teológico baseado na Bíblia, fonte maior de contato com o transcendental. Essa transformação permitiu uma multiplicação confessional, uma crise conjuntural na Igreja e, em consequência, uma mudança no sistema político desencadeando a estruturação do Estado moderno, como instituição hierarquicamente superior à Igreja, com a autoridade de se declarar garantidor da liberdade religiosa e catalisador crescente de um poder protetor às expressões institucionais da verdade da fé.

A proposta de regeneração religiosa e organização do que mais tarde seria conhecido como *Reforma Protestante* chamou atenção de príncipes e autoridades seculares. Os primeiros líderes e porta-vozes da Reforma, os clérigos sujeitos às normas eclesiásticas, que só podiam se ver livres por meio dos governantes seculares, muitas vezes procuraram apoio desses governantes para sua causa. A assistência dos príncipes seculares para consolidação do movimento foi essencial, uma vez que nenhuma reforma seria institucionalizada sem o apoio deles, e nem poderia ser feita sem uma transformação na ordem pública e nas unidades políticas. Na figura de eclesiástico, Martinho Lutero esteve atento aos governantes seculares para alicerçar a sua reforma. Em *Sobre a Autoridade Secular* (1523), Lutero esclarece a divisão da humanidade em duas partes, a primeira pertencente ao reino de Deus (àqueles que acreditam em Deus, e não necessitam de lei nem da Espada seculares) e a segunda, ao reino do mundo (regidos pela autoridade leis seculares, sem intervenção divina). Para o mentor da Reforma, esses dois mundos eram duas esferas que deveriam viver independentes onde “as leis e a Espada secular não podem encontrar absolutamente qualquer emprego

entre os cristãos” (LUTERO, 1995, p.13) e o sentido do secular engloba o que está fora da alçada do divino e muito intimamente submetido à questão política do príncipe. Para corroborar essa ideia, Lutero expõe que foi de criação divina dois governos para reger contextos diferentes: um governo espiritual, que molda os justos e os verdadeiros cristãos, e um governo secular, administrado pelo príncipe, que reprime os maus e não cristãos. E ainda, defendia a conservação e distinção desses dois governos para que um permanecesse tornando os homens justos e o outro estabelecesse a paz exterior e impedindo os delitos. Assim, o desenvolvimento do conjunto de ideias geradas na Reforma, involuntariamente, proporcionou um impulso de um longo processo que resultaria na mudança do significado de *secular* e em uma futura sociedade secular (GREGORY, 2012).

A maturação da concepção imanente/transcendente levou o homem do século XVIII a pensar que o lado imanente (terreno) era uma obra de Deus, ou seja, que a ordem humana era feita de acordo com a vontade de um ser transcendente. Isso só começa a mudar com as tentativas de racionalizar as instituições religiosas, qualificando a Igreja como um departamento do Estado e a partir da Revolução Americana (1776), com a separação entre a Igreja e Estado. A Era de “autossuficiência” do secular começa com o período da Revolução Francesa (1789), quando no Ocidente, gradativamente, acontece uma série de transformações – como o declínio das principais casas dinásticas europeias que eram um braço importante na conservação do poder da Igreja – e o significado de “secular” passou a envolver unicamente às instituições de que realmente era essencial para viver “neste mundo”, e o “religioso” se reportava a acessórios opcionais que influenciavam a vida do lado imanente (TAYLOR, 2012, p.162). A mutação da díade secular/religioso e imanente/transcendental ao longo da História envolve uma bagagem de pressupostos que circunscreve o fator político e a necessidade em estabelecer o que deve ser público ou ser privado. Isso terminou criando valores etnocêntricos para o conceito moderno

de secular o que inevitavelmente gerou uma sequência evolutiva na compreensão de um regime secular: a distinção entre Igreja e Estado, a separação entre eles e a marginalização da religião perante o Estado e a vida pública. O equívoco em estabelecer essa conotação provoca uma série de embates e questionamentos sobre a ideia de secular na modernidade.

O próprio Charles Taylor (2007) observa três entendimentos do secular derivados de uma ótica ocidental: a separação entre Estado (instituições políticas, educacionais, econômicas, burocráticas e toda aquela que se estenda à esfera pública) e Igreja (espaços que objetivam a orientação confessional do crente e da devoção a uma entidade maior); segundo, o declínio da prática e da crença religiosa que significa o esvaziamento da religião de esferas sociais; e por fim, a estruturação de uma sociedade onde a religião é percebida como uma das alternativas entre várias e, essa sociedade que Taylor coloca é uma organização em crise que sofre os reveses de um sistema que praticamente ignora a condição humana e que não cortou laços com a religião. Essa última definição é chamada, por Taylor (2007, p.20), de “secularidade”, “um novo contexto no qual toda busca e questionamento sobre a moralidade e a espiritualidade se deve processar”. Pensamos que compreender o secular a partir dessa perspectiva se torna factível visualizar como ele se aplica no cenário democrático em transformação onde a religião se mobiliza e reposiciona seu lugar na esfera pública.

Como complemento, o autor de *Public Religions in the Modern World*, José Casanova (2011, p.55), apresenta o secular de duas maneiras: como uma categoria que substitui o aspecto religioso e que assume a perspectiva de algo não religioso; e como uma concepção da nossa realidade desprovida de religião. Porém, ele acrescenta e concorda com Charles Taylor, em *A Secular Age* (2007), que hoje o secular é entendido como a realidade na sua totalidade, onde a religião é percebida como um aditivo.

Diferente dessa posição, Talal Asad (2003) observa o “secular” como uma categoria epistêmica. Ou seja, Asad opta por não definir o termo, porque todo ele é constituído por um regime discursivo histórico composto por elementos singulares. Isso quer dizer que, a definição do termo deve ser construída de acordo com a situação. Nesse sentido, acreditamos que o conceito de “secular” não deve se ancorar apenas na Cristandade medieval, deve ser observada também a maneira como o mundo não ocidental o vê. A sociedade imperial chinesa, por exemplo, era tida como “secular”, tolerava outros credos<sup>3</sup>, mas não fazia uso da dicotomia imanente/transcendental e ignorava os parâmetros de compreensão do secular análogos aos do ocidente. Em outros momentos da História, até mesmo antes do medievo, como nos impérios islâmicos e na civilização indiana, já havia o uso do secular vinculado à questão da religião.

No caso da Índia, o apelo ao secular acontece aliado à questão moral e política de revigoramento da soberania: no Arthashastra<sup>4</sup> de Kautilya (o suposto Maquiavel indiano) e a exemplo de Buda que se

---

3 Durante a Dinastia Ming (1368-1644) “havia muitos templos budistas prósperos na China, assim como havia templos taoístas dedicados às forças naturais do cosmo, pavilhões de reunião dedicados aos ancestrais e santuários de Confúcio, o fundador do sistema ético chinês, que vivera no século V a.C. Havia mesquitas em algumas das cidades orientais e as do Oeste mais longínquo, onde vivia a maioria dos muçulmanos chineses. Havia também algumas sinagogas, onde os descendentes de viajantes judeus de outras épocas se congregavam, e pequenos grupos dispersos com vaga lembrança dos ensinamentos do cristianismo, que chegara à China mil anos antes” (SPENCE, 1995, p.28).

4 Antigo tratado indiano (influyente até o século XII) sobre estadismo que analisa como o mundo político funciona e como um governante deve se preservar no Estado e manter o bem comum.

insurge contra os excessos da hegemonia sacerdotal brahmânica.<sup>5</sup> As proposições sobre o caso da Índia, por exemplo, em estabelecer uma forma “secular” de governo é identificado durante o Império Maúria, no reinado do imperador Ashoka (273-232 a.C.) e no Império Mogol (Mughal) na gestão do imperador Akbar (1542-1605). Esse último imperador permitia um contexto ecumênico, priorizava e estimulava a tolerância entre as religiões, e ainda lançou as fundações de uma estrutura secular formal através da neutralidade do Estado para assuntos religiosos, onde um dos princípios era a não interferência estatal na religião e vice-versa. Já Ashoka, considerado um governante secular, prezava pela tolerância e o diálogo entre as religiões (SEN, 2006, p.17-18). Nesse caso, o sentido de secular é redefinido e se concentra na tentativa de encontrar modos de coexistência harmoniosos e equitativos entre as comunidades religiosas. Tal conotação abriu espaço para um diálogo intermitente entre tradições religiosas e entre o secular e a religião, o que leva a construir uma fórmula diferente do secular puramente ocidental pautado no monopólio do dualismo moderno.

## 2.3 A SECULARIZAÇÃO

À medida que o *secular* é uma categoria que classifica um substrato político e/ou social, a *secularização* é um processo construído pela diferenciação das esferas institucionais/sociais seculares e da religiosa, e/ou pela transformação do estrato teológico em secular de acordo com o contexto que lhe compete. Há uma pluralidade de autores

---

5 BILIMORIA, Purushottama. *op. cit.*, p.110. O Bramanismo, hoje chamado de Hinduísmo, é a antiga filosofia religiosa indiana, um conjunto de percepções religiosas, sociais e políticas, derivado do Vedismo, primitiva forma de religião dos hindus, que tem como base o texto dos Vedas, transmitidos oralmente e considerados de origem divina.

que distingue o conceito de secularização em suas diferentes versões. Casanova (2011, p.60) o expõe através de três vieses: a maneira pela qual um contexto se desenvolve por meio de diferenças institucionais entre a esfera secular (o Estado, a economia, a ciência) e a esfera e normas religiosas; através do cenário que apresenta um declínio progressivo das práticas e crenças religiosas de acordo com o nível de modernização; e a privatização da religião com pré-condição da política secular democrática.

A primeira tese é criticada por Talal Asad (2003, p.182) que explica o fato da religião ter uma participação ativa na esfera pública e manter um diálogo crescente no âmbito político secular, criando, na verdade, uma fusão das duas esferas, um híbrido entre o secular e o religioso. As duas últimas teses, a do declínio das crenças e a da privatização da religião, se tornaram inválidas para explicar o processo de secularização e conseqüentemente encontram uma série de reverses porque são paradigmas que argumentam o caso da modernidade ocidental em ofuscar o papel da religião a partir do avanço e das conquistas do final do século XIX e do século XX, o que terminou se provando o contrário.

Para Asad, a *secularização* não é uma determinante para a consolidação da modernidade. A publicização da religião mostrou-se plenamente compatível com o mundo hoje. A ameaça que ela pode causar dependerá do uso que farão dela, havendo possibilidades diversas, positivas e/ou negativas, como contribuir para a construção/destruição de uma sociedade civil e/ou promover o debate público sobre valores liberais, solapar os direitos e liberdades individuais, entre outros fatores.

Importante notar que na obra de Charles Taylor, *A Secular Age*, uma de suas principais ideias é que apesar da discussão sobre secularização apontar sobre o declínio das práticas religiosas, não podemos compreender a sociedade contemporânea como um âmbito irreligioso. O homem constantemente estará em busca de viver a espiritualidade e a fé provocando a construção de novas formas

religiosas, enquanto outras formas antigas de fé entram em desuso. Os diferentes contextos e situações na História serão responsáveis por guiar essa lógica. Assim, a secularização não envolve a ausência de religião, nem o término das condições religiosas do ser humano, mas sim o desenvolvimento de novos impulsos espirituais. Para Taylor (2007, p.171-172), o processo de secularização está atrelado às mudanças presentes no imaginário social da sociedade ocidental. O imaginário social que ele se refere é o modo de como os indivíduos compreendem a própria existência e a realidade, nesse sentido, estruturam as expectativas, as crenças, os valores, as relações sociais, etc. A secularização, na sociedade contemporânea, arquiteta um imaginário social composto pela certeza do pluralismo religioso e as possibilidades de interpretação do fenômeno religioso.

Ainda sobre a secularização, à medida que Max Weber compreende o fenômeno como um desfalecimento do aspecto religioso na Modernidade como forma de “desencantamento do mundo”, à apresentada por Carl Schmitt explica relativamente o ordenamento do “regime de separação” proposto pelo Estado Constitucional democrático no mundo hoje. Para Schmitt (*apud* MOUFFE, 1999, p.144), há uma espécie de relação estratégica entre as instituições contemporâneas e o estrato teológico, isto é, a secularização proporcionou a interiorização das categorias teológicas nas instituições, tornando a doutrina religiosa algo inerente a elas. A secularização moderna é aparente porque o Estado, a soberania, a lei, entre outras instituições, reproduzem de forma secular o modelo teológico. A teologia cristã, por exemplo, se encontra imiscuída nas principais categorias racionais construídas pela modernidade ocidental; e nesse mesmo patamar se encontram as religiões orientais, tais como o budismo, o hinduísmo e o xintoísmo, só que de forma mais arraigada pela antiguidade da crença.

De forma a corroborar a teoria de Schmitt, Giorgio Agamben colabora para o debate com uma versão na qual coloca a secularização

como uma forma de deslocamento contextual que conserva ileso o poder operante:

(...) a secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder (AGAMBEN, 2007, p.68).

Essa transferência deve ser entendida como uma assinatura (AGAMBEN, 2011, p.16), no sentido foucaultiano. A assinatura transfere os conceitos de um âmbito para o outro sem criar uma divisão semântica, assim como um indivíduo que assina um documento e desloca para este um conjunto de responsabilidades próprias de ser pessoa apta a assumir tal compromisso. Ou seja, a secularização seria uma assinatura que desloca para dentro das instituições modernas a concepção da sacralidade teológica. O processo de construção dessa secularização como assinatura, se remonta ao “árido latim dos tratados medievais e barrocos sobre o governo divino do mundo” (AGAMBEN, 2011, p.11). Por isso, para Agamben, a emergência do modelo liberal, do poder e da governabilidade moderna seria identificada bem antes do século XVIII. Essa secularização teria como objetivo tornar acessíveis as instituições sociais ao povo, extinguindo a índole de inatingíveis historicamente, quando por muito tempo, o Estado e as suas instituições eram revestidas por um caráter sagrado inacessível para a pessoa comum, sem acesso, nem possibilidade de intervenção. Para o autor, a tentativa de aproximar a realidade social e política do povo fracassou porque a secularização conservou muitos dos dispositivos religiosos dentro das instituições, só que de forma secular. Grande parte das instituições modernas secularizadas não é acessível à democracia direta; elas conservam a distância (característica do sagrado) como dispositivo (secular) que dificulta o acesso direto do povo a seu funcionamento.

Seguindo essa índole, Bolivar Lamounier (2014) explora o argumento da transferência teológico/secular quando se remete às figuras do profeta e do sacerdote como exemplos das funções rotineiramente exercidas na política e na administração pública atual. No plano secular essas duas figuras representariam novos papéis, mas preservariam suas funções teológicas. No caso do “profeta” caberia o anúncio de um mundo novo, a convocação das massas para a realização de reformas e/ou uma revolução social; já o sacerdote, que na comunidade religiosa tem o objetivo de interpretar os livros sagrados, incentivar os fiéis a conhecer os ensinamentos da fé, instituir a aplicação correta da doutrina, entre outras funções, em um partido político, por exemplo, “cabe-lhes enunciar “a linha justa”, demarcar os limites aceitáveis do debate interno, coibir desvios doutrinários e recomendar punições e exclusões” (LAMOUNIER, 2014, p.25).

Em concordância com Agamben, Simon Critchley (2012, p.9-10) redefine o conceito de secularização, uma vez que ele não acredita que seja uma determinante da modernidade, nem um processo que exclui a religião do lado público, estatal, político. De acordo com o autor, a política não é exequível sem a influência de fatores de alguma dimensão religiosa (CRITCHLEY, 2012, p.25). Por isso, a secularização deve ser vista como uma trajetória histórica composta de articulações e mutações do sagrado, que ele chama de “metamorfozes da sacralização”, o que implica admitir que, havendo um padrão de soberania que se transfere do círculo teológico para o círculo político, conserva-se a estrutura que alimenta a soberania. A gradativa transformação do sagrado (maturação da secularização) favorece a articulação dos dois círculos com o intuito de estabelecer um caráter de imutabilidade da soberania e uma forma prática de governar que aparentemente proporciona a distância da herança teológica. Seria desse modo “secularizado” que o Estado e a governabilidade moderna possuem, assim, a assinatura teológica.

## 2.4 O SECULARISMO

Como reflexo do processo de secularização e a capacidade do secular de predispor uma série de características, o secularismo é identificado como um princípio político, uma doutrina, um fundamento filosófico, uma conquista da modernidade para desacreditar qualquer forma de dominação religiosa. Se considerarmos que secularismo é a separação entre Igreja e Estado, ou a remoção da religião para uma esfera privada onde não possa interferir na vida pública, estaríamos orientando uma definição prontamente ocidental. Na concepção de Casanova (2011, p.66), o secularismo pode ser entendido como diferentes projetos estatais normativos e ideológicos, como também arcabouços legais constitucionais de separação do Estado e da religião e/ou, modelos de diferenciação de religião, ética, moral e direito. O autor também distingue analiticamente o secularismo como doutrina de Estado e como ideologia (CASANOVA, 2011, p.67). Como princípio adotado pelo Estado, o secularismo se resume à separação da autoridade política e religiosa, em virtude da neutralidade do Estado frente às religiões, à liberdade de consciência individual e pelo acesso e a condição análoga a todos na participação democrática. Como ideologia, ainda pelo último autor citado, o secularismo se classifica em dois tipos: o filosófico-histórico e o político. No primeiro âmbito, a religião é uma fase suplantada, estaríamos vivendo hoje uma época majoritariamente secular, e no tipo político, a religião é uma forma/força irracional de discurso que deve ser banida do espaço público democrático. A circunstância classificatória de Casanova é bastante particular no que diz respeito ao Ocidente e o laicismo francês é um exemplo disso, uma versão do secularismo fundada no complexo de autossuficiência do secular e da exclusão da religião.

O caso da França “se deu numa luta contra uma Igreja poderosa. A tentação foi grande para o próprio Estado de manter-se em uma base moral independente da religião” (TAYLOR, 2012, p.172). A força desse espírito francês segue continuamente, como prova o atual debate sobre

a proibição do véu muçulmano nas instituições de ensino daquele país e a recente questão da liberdade de expressão em torno da religião evidenciada pelo massacre do jornal Charlie Hebdo. Fortes evidências de que hoje, não apenas na França, há um sério conflito entre uma sociedade predominantemente secular e uma religiosa (islâmica), nos faz refletir se, a liberdade de expressão é uma via alternativa (ou mais uma via) proporcionada pela democracia para reposicionar a religião no debate na esfera pública em tempos de terrorismo com bandeira religiosa, driblando, assim, a proposta original do laicismo/secularismo de distanciamento da religião. A ordem democrática secular favorece o discurso da liberdade de expressão que sustenta uma sociedade plural predisposta à intolerância religiosa (SCANLON, 2012, p.54-70), e consequentemente à blasfêmia, uma vez que essa diversidade cultural e social não encontra limites de expressão vinculados ao sagrado.

Conceituando de forma mais genérica e ampla, Charles Taylor (2012, p.166) coloca que o secularismo deve ser compreendido na forma de que o Estado não possa estar oficialmente ligado a nenhuma confissão religiosa, com exceção de algo simbólico, como na Inglaterra; e também, que haja uma neutralidade (o não favorecimento a um credo) sustentada pelo pluralismo da sociedade, o que Rajeev Bhargava (2007, p.39-41) chama de *"distância por princípio"*. Para Bhargava, a adoção desse princípio pelo Estado determina o igual tratamento a todos os cidadãos e a pertinência de intervenção a um credo dependendo da relação histórica que se tem com ele, ou seja, a neutralidade existente na relação Estado/religiões não deve ser estrita. Dizer que um Estado mantém uma *"distância por princípio"* é admitir que ele possa intervir ou evitar uma religião mais do que outras dependendo da relação histórica que se tem com ela.

O argumento central de Bhargava (2011, p.92-98) em torno do secularismo é a diversidade religiosa presente no mundo hoje. A diversidade que ele se refere não é apenas entre as religiões, mas a multiplicidade no interior delas, as subdivisões que cada uma contém

e a força de intervenção no meio político. Considerar essa pluralidade, entrelaçada a outros fatores inflamados pela globalização, como as migrações, o terrorismo, o fundamentalismo, a cidadania, que incide diretamente na postura dos Estados, impõe a eminência de reavaliação do secularismo. Sendo assim, os matizes do secularismo ocidental centrados no cristianismo precisam ser redimensionados, uma vez que são restritas e inadequadas à cena pós-moderna.

A proposta de Bhargava (2011, p.92), de que o secularismo permanece como a melhor alternativa para lidar com a complexa e enorme diversidade religiosa e seus problemas endêmicos, é a tentativa de motivar a construção de um novo conceito, observando a pluralidade nos países ocidentais e não ocidentais, comparando-os. O esforço para fomentar uma “reabilitação do secularismo”<sup>6</sup> deve ponderar a liberdade no sentido de livre escolha relativa ao domínio da religião, ou qualquer crença básica, inclusive, a liberdade de não acreditar; igualdade entre todos de diferentes credos e a não permissividade de status privilegiado para qualquer perspectiva religiosa com observância na relação histórica que existe entre o Estado e determinada religião; e o equilíbrio no processo contínuo de determinação da sociedade, da identidade política, na conquista de direitos e privilégios.

A inadequabilidade da proposta ocidental de secularismo leva a crer que estamos diante de uma crise do secularismo, e a aplicação da concepção secular ocidental no mundo terminou mostrando essa incompatibilidade. As inúmeras releituras e deslocamentos do conceito de secularismo faz Simon Critchley (2012, p.111) preconizar que o secularismo pode ser um mito. Um mito do distanciamento religioso da esfera civil quando, na verdade, a religião sempre esteve presente. A potencialização dessa presença é marcante no contexto atual onde é sentida uma série de questões que envolvem a ordem democrática, valores republicanos e a esfera pública.

---

6 Termo de Rajeev Bhargava.

## 2.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia de repensar o secular e seus desdobramentos se coloca tanto no âmbito da sociedade, um ator que já não observa a religião como algo privado e íntimo, quanto no âmbito das instituições políticas, incluindo o Estado, que veem a religião como um instrumento para o poder, a articulação e o discurso. Essa reavaliação considera as transformações pelo qual o mundo atravessa viabilizando uma liberdade de ação dos indivíduos e das instituições religiosas, expondo o potencial de inovação e renovação dos significados, apresentando uma crise de legitimidade das instituições sociais e políticas fazendo com que estes atores busquem na religião os recursos para se firmarem como tais. A ideia do secular é posta para reavaliação, uma vez que, a presença pública da religião tem se tornado cada vez mais legítima, o que tem gerado um processo de (re)definição da religião para inúmeros fins.

A observância de um contexto global/panorâmico nos permite entender o quão necessário é pensarmos através de aspectos empíricos onde a religião, seus dogmas e padrões ideológicos percorrem os diversos setores de uma sociedade. E, como a religião encontra espaço mediante as estruturas institucionais de um Estado/sociedade que se autoproclamam seculares, em um processo de secularização ou, até mesmo, no próprio fundamento do secularismo. Indo além, há de se ponderar as amplas diferenças entre o Ocidente e o Oriente. Assim, entendemos que, o estudo das diferentes orientações do secular e seus derivados nos faz caminhar para a elaboração de um novo paradigma onde, um quadro plural de zonas de interseção entre crenças/instituições religiosas e dimensões secularizadas revelam os “múltiplos altares da modernidade”<sup>7</sup>. Ou seja, há um redimensionamento na forma como o Estado, a política, a sociedade civilmente organizada, os fundamentalismos, etc, se preenchem de valores religiosos; o

---

7 Termo de Peter Berger.

enfrentamento dos obstáculos que se erguem para estes atores se tornarem hegemônicos nos espaços de interação mútua e contínua das crenças o que acarreta conflitos, por vezes, violentos; e por fim, uma ressignificação do secular, da secularização e do secularismo a partir do perfil e do comportamento do ator a ser estudado, uma vez que, o pluralismo empírico impede que elaboremos apenas um conceito para cada um dos termos.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória** – uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ASAD, Talal. **Formations of the Secular**. California: Stanford University Press, 2003.
- BERGER, Peter L. **Os Múltiplos Altares da Modernidade** – rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BHARGAVA, Rajeev. “The distinctiveness of Indian secularism”. *In*: SRINIVASAN, Thirukodikaval Nilakanta (org.). **The future of secularism**. Delhi: Oxford University Press, 2007.
- BHARGAVA, Rajeev. “Rehabilitating Secularism”. *In*: CALHOUN, Craig *et al.* **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.
- BILIMORIA, Purushottama. O desencantamento da Era Secular: a pós-teologia de Taylor, a Europa pós-moderna e a Índia pós-colonial. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, vol. 16, nº1, 2013, p.103-134.
- CALHOUN, Craig *et al.* **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.

- CASANOVA, José. "The Secular, Secularizations, Secularisms". In: CALHOUN, Craig *et al.* **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011.
- COLLIOT-THELENE, Catherine. Carl Schmitt versus Max Weber: juridical rationality and economic rationality. In: MOUFFE, Chantal (ed.). **The Challenge of Carl Schmitt**. London: Verso, 1999.
- CRITCHLEY, Simon. **The Faith of The Faithless**. London: Verso, 2012.
- D'ÁVILA, Santa Teresa. **Livro da Vida**. Trad. Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.
- GIDDENS, A. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.
- GREGORY, Brad S. **The Unintended Reformation: how a religious revolution secularized society**. New York: Harvard University Press, 2012.
- LAMOUNIER, Bolivar. **Tribunos, Profetas e Sacerdotes: intelectuais e ideologias no século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- LE GOFF, Jacques. **Em Busca do Tempo Sagrado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- LUTERO, Martinho. **Sobre a Autoridade Secular**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MOUFFE, Chantal. **The Challenge of Carl Schmitt**. London: Verso, 1999.
- SCANLON, Thomas M. "The Difficulty of Tolerance". In: BHARGAVA, Rajeev. **Secularism and Its Critics**. 11<sup>o</sup> ed. Delhi: Oxford University Press, 2012.
- SEN, Amartya. **The Argumentative Indian: writing on indian culture, history and identity**. London: Penguin, 2006.
- SPENCE, Jonathan. **Em Busca da China Moderna: quatro séculos de história**. Trad. Tomás Rosa Bueno e Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

TAYLOR, Charles. Western Secularity. In: CALHOUN, Craig; JUERGENSMEYER, Mark; VAN ANTWERPEN, Jonathan (Ed.).

**Rethinking Secularism.** Oxford: Oxford University Press, 2011.

TAYLOR, Charles. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, Luiz B. L. *et al.* **Esfera Pública e Secularismo.** Rio de Janeiro: Editora Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2012.

## 3 PAZ JUSTA: A nova teologia da construção da paz no cristianismo

*Joyce Kelly Costa Silva*

### 3.1 INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, diversos movimentos cristãos têm se empenhado em pressionar a Igreja a rejeitar ou redimensionar uma das abordagens mais tradicionais do cristianismo, a guerra justa. Em abril de 2016, o Conselho Pontifício do Vaticano para a justiça e paz, membros da Comissão de Justiça e paz, a Pax Christi Internacional, e mais de oitenta e cinco representantes (incluindo seis bispos) de várias partes do mundo se reuniram em uma conferência para discutir a ideia da não-violência e “paz justa” presentes no Evangelho de Jesus Cristo. O foco principal das discussões era desenvolver a compreensão e o compromisso ético que diz respeito à construção de métodos mais eficazes para a construção da paz e transformação de conflitos, proteção de vulneráveis e diminuição da violência por meio do florescimento da espiritualidade (MCCARTHY, 2016).

A abordagem da paz justa questiona o pensamento cristão predominante da guerra justa como aquele que embora seja importante na limitação e/ou regulação moral da violência não contempla questões referentes ao pós-guerra ou a construção de uma paz sustentável. Patterson (2012), afirma que países em que o conflito chegou ao fim, mas que a paz não foi estabelecida como o Afeganistão em 2001, o Iraque em 2003, o Kosovo em 1998, o Haiti em 2004, a República Democrática do Congo em 1998 e o Sudão do Sul em 2013 precisam criar mecanismos e práticas que promovam a “paz justa” após o conflito violento. Segundo o autor, o grande problema da paz não ter sido durável após o conflito

nesses casos citados foi à falta de um quadro estratégico e moral para as ações no pós-conflito. Em outras palavras, esses lugares fracassaram nesse aspecto porque não houve um quadro parcimonioso para os formuladores de políticas seguirem, no qual pudessem pensar nas obrigações e prioridades enraizadas na ética e na justiça (PATTERSON, 2012).

Tendo em vista um cenário de violência persistente é necessário explorar alternativas à paz. O cristianismo, da mesma forma que outras religiões têm uma definição específica da paz. Em vista disso, a religião cristã, aborda pensamentos que podem corroborar para que os cristãos ajam em favor da construção da paz no cenário internacional. Segundo Duffey e Nash (2008), em um contexto inter-religioso, a espiritualidade é capaz de gerar mudanças concretas no mundo. A transformação gerada pelo “amor” ou pela fé torna o que é transcendente algo aparente. Para os autores, “o amor, não é apenas o que se faz, mas também algo que se é”, é ser alguém “santo”, no sentido de nutrir uma espiritualidade que gera transformação de vida ao mesmo tempo em que inspira outras pessoas. Esse efeito transformador e transcendente que a religião gera vai além dos limites culturais, bem como de tempo, e estimula a luta contra a injustiça (DUFFEY, NASH, 2008, p.19).

Assim, levando em consideração que a religião pode em vários aspectos expressar um compromisso com o valor da paz, o presente artigo tem por objetivo apresentar o conceito de “paz justa” no cristianismo. Todavia, para entender a importância desse tema para as Relações Internacionais, é preciso notar que, em primeiro lugar; a religião de maneira geral é composta por uma estrutura de crenças e princípios morais que moldam as cosmovisões (visões de mundo) de indivíduos e grupos que conseqüentemente agem em sua vida pública mediante essas convicções. Ademais, em segundo lugar; toda atividade de *peacebuilding* (construção da paz) também é moldada por sistemas de crenças de seus praticantes e participantes, sejam eles seculares ou religiosamente inspirados. No entanto, um construtor da

paz secular se distingue de um construtor da paz baseado na fé (*faith-based peacebuilder*) no que diz respeito à crença dos últimos em uma realidade espiritual que transcende a crença na realidade do mundo material. Essa crença, portanto pode ter impacto profundo na forma como eles constroem a paz e conseqüentemente entendem as causas dos conflitos, como será discutido a seguir (GARRED, ABU-NIMER, 2019).

### 3.2 DESMITIFICANDO O MITO DA VIOLÊNCIA RELIGIOSA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Desde os ataques terroristas aos Estados Unidos em 11 de setembro de 2001, a religião passou a ser tema central nas discussões acerca da política internacional. Uma vez que o terrorismo islâmico colocou os holofotes do mundo na religião, questões que envolvem esse âmbito tornaram-se vivas no imaginário popular (SNYDER, 2011). Um dos fatos mais marcantes para esse “reaparecimento” da religião nas Relações Internacionais é a associação dessa variável substancialmente à violência no âmbito político (HJELM, 2015). Violência muitas vezes culmina em guerra. E como a frase do maior teórico da guerra Karl Von Clausewitz diz: “a guerra é a continuação da política por outros meios”; é o embate físico entre duas partes; é “um ato de força para obrigar o nosso inimigo a fazer a nossa vontade” (CLAUSEWITZ, 1979, p.75).

No Ocidente, a crença comum de que a religião é a fonte e a causa dos conflitos mais sangrentos do mundo é de fato consistente e se tornou o argumento central para a convicção moderna de que a religião e a política nunca devem se misturar. Esse pensamento é fruto da tese moderna da secularização (ARMSTRONG, 2014). Nas Relações Internacionais após o surgimento dos Estados modernos soberanos após a exaustiva Guerra dos Trinta Anos (1618 – 1648)<sup>8</sup> o aspecto religioso

---

8 A Guerra dos Trinta Anos ocorreu pela rivalidade entre os católicos do Império Habsburgo e os protestantes das cidades-estados alemãs

foi marginalizado visto que, o conceito da cristandade medieval foi desacreditado devido à guerra. Logo, a substituição da autoridade transnacional da Igreja Católica considerada violenta para a nova ordem de Estados nacionais secular provou que os aspectos religiosos da sociedade devem ser “privatizados, marginalizados e nacionalizados” ou devem ser “superados por uma ética global ou cosmopolita como base da ordem internacional” (THOMAS, 2005, p.55).

A passagem da Idade Média para a Era Moderna com o surgimento dos Estados soberanos nas Relações Internacionais indica, portanto um declínio da religião na esfera política e o triunfo da tese da secularização nas RI. Grandes teóricos e cientistas sociais do século XIX, como Auguste Comte, Émile Durkheim, Max Weber, Ferdinand Toennies e Karl Marx que influenciaram e influenciam as ciências sociais até hoje, acreditavam que assim como a revolução científica procurou substituir as explicações religiosas com explicações racionais, nas ciências sociais deveriam ser estabelecidas diretrizes racionais para o comportamento humano, com o intuito de substituir a idéia divina. Embora o arcabouço teórico deles seja muito mais complexo do que os aqui representados, a ideia era que, a religião se configura em uma força em declínio no mundo, e que logo mais poderia desaparecer (FOX, 2001, p.53).

De acordo com Norris e Inglehart (2011, p.5) “a secularização é uma tendência, não uma lei de ferro” (NORRIS, INGLEHART, 2011). Nessa lógica, Cavanaugh (2009) chama a tendência de considerar a religião como a única promotora de violência de “mito da violência religiosa”. A ideia abordada pelo autor é de que muitos utilizam a característica trans-histórica e transcultural da religião que faz parte da vida dos

---

e teve seu fim marcado, pela assinatura do Tratado de Vestfália, conhecido também como Paz de Vestfália. A Paz de Vestfália permitiu a legitimação da sociedade internacional mutuamente acertada por normas e princípios, como a não interferência em assuntos domésticos e a coexistência e tolerância pacífica (DE JESUS, 2010).

seres humanos como algo essencialmente separado de características “seculares” como política e econômica, que tem uma inclinação peculiarmente perigosa para promover violência. A religião, então, deve ter acesso restrito ao poder público, ao passo que, o Estado secular aparece como algo natural que corresponde a uma verdade universal e atemporal sobre o inerente perigo da religião. Ou seja, a violência causada pelo Estado é concebida como algo bom em detrimento a um tipo de violência destrutiva causada pela religião (CAVANAUGH, 2009). Segundo Karen Armstrong (2014), antes do período moderno, a religião não era tida como uma atividade separada, mas antes permeava todos os aspectos da vida da sociedade. As Cruzadas, por exemplo, certamente foram inspiradas pela religião, mas também eram profundamente políticas. Com efeito, não é possível garantir que as guerras europeias, nos séculos XVI e XVII, que contribuíram para criar o “mito da violência religiosa” nas RI eram exclusivamente “religiosas” nem “políticas”, pois, não dava pra separar esses dois campos (ARMSTRONG, 2014).

As análises que abordam a religião tanto como a causa quanto como um obstáculo à resolução e transformação de conflitos são reducionistas, pois colocam a religião em um espectro dualista que ignora a complexidade e a multidimensionalidade dos fenômenos sociais. Outro exemplo dessa abordagem reducionista é a ideia de “choque de civilizações” proposta por Samuel Huntington. Para Huntington, a Guerra Fria seria marcada por uma série de conflitos cuja principal motivação era a incompatibilidade de ideias, valores e visões de mundo do que ele classifica como Ocidental e o mundo não-ocidental (OMER, 2017). Nesse sentido, é necessário “desmistificar” o mito da violência religiosa considerando um reexame da tese da secularização defendida dentro das RI. De acordo com Hurd (2009), o secularismo precisa ser examinado como um tipo de autoridade política em si e suas consequências precisam ser avaliadas para as Relações Internacionais. É preciso entender que a divisão secularista entre religião e política não é fixa, mas socialmente e historicamente construída, e que da mesma

forma que a religião tem potencial para influenciar atos violentos ela pode influenciar atos pacíficos (HURD, 2009; APPLEBY, 2000).

Dessa forma, segundo Sheikh (2012), a análise da importância da religião nas Relações Internacionais deve ser feita por meio da consideração dos aspectos *sui generis* da religião. No entanto, sem torná-la singular ou reducionista. Para isso, o autor apresenta três possíveis caminhos para a religião nas RI. O primeiro é a conceituação da religião como uma comunidade de crenças, que está relacionada aos valores éticos. Segundo o autor, mais pesquisas sobre esse aspecto podem fornecer questionamentos sobre o que determina o comportamento e as decisões dos atores internacionais e transnacionais. Em segundo lugar, a religião pode ser conceituada como uma forma de poder. Nesse aspecto a lógica é instrumental e estratégica. A religião é tida como persuasiva, autoritária e racionalista. O terceiro campo conceitualiza a religião como ato de fala e pode contribuir para o campo de análise de conflitos. Esse aspecto dá atenção aos efeitos da securitização da religião. Para tanto, busca mostrar que o lugar da religião não difere ou se assemelham às dinâmicas da política de segurança (SHEIKH, 2012).

Levando em consideração essas discussões e principalmente a compreensão da religião como um conjunto de crenças e valores éticos, é possível analisar o papel da religião na construção da paz e transformação de conflitos em pelo menos três níveis. Em primeiro lugar, a religião motiva e inspira os indivíduos a agirem a favor da paz e não-violência. Em segundo lugar, as suas infraestruturas institucionais podem servir de base para cooperação com outras redes governamentais. Do mesmo modo, o prestígio das lideranças religiosas e dos atores leigos podem conferir certa legitimidade às ações da Igreja no cenário político em aspectos como cura pós-conflito e reconciliação. Em terceiro lugar, a religião e a tradição fornecem amplos recursos que reinterpretem questões que podem resultar em práticas estatais excludentes e discriminatórias (OMER, 2017). Nessa perspectiva, a seguir será explorado

o cristianismo e como essa religião pode refletir questões éticas da guerra e da paz para as Relações Internacionais.

### **3.3 A IGREJA E O USO DA FORÇA:** entre o pacifismo e a guerra justa

Quando se pensa sobre a ética da guerra e da paz, reflete-se essencialmente sobre o entendimento do sofrimento e da violência que seguem os conflitos os quais vão além das fronteiras locais. Pode até ser um eufemismo dizer, mas as guerras afetam enormemente a vida dos seres humanos. Praticamente todas as guerras são seguidas por consequências negativas, ao passo que seus benefícios são, na melhor das hipóteses, raros e sempre incertos. No ímpeto da evolução das guerras, com a utilização de armas nucleares e biológicas e do avanço da tecnologia militar com uso de aviões não tripulados (*drones*), a capacidade de eliminar o maior número de pessoas em um curto espaço de tempo aumentou significativamente. Com isso, o impacto dessas questões e a lógica de interesses por trás da guerra torna cada vez mais urgente a análise sobre a prevenção, a contenção e a limitação dos conflitos violentos em termos éticos e morais (MURPHY, 2014).

No decorrer da história, a Igreja lutou com a justificativa ética do uso da força. Nos primeiros séculos do cristianismo o pacifismo dominou o pensamento cristão sobre o uso da força militar. Os primeiros cristãos tinham pelo menos duas razões normativas para não pegarem em armas. Em primeiro lugar, os cristãos primitivos seguiam os ensinamentos de Jesus Cristo. Jesus, em grande parte da sua vida defendeu a não-violência e incentivou seus seguidores a não pegarem em armas. Em segundo lugar, os cristãos também se recusavam a adorar o Imperador, já que para participar do exército o cristão tinha que jurar lealdade e devoção ao Império Romano (BELL, 2009). Essa postura, no entanto, ficou sobre pressão quando o cristianismo se tornou a religião oficial

do Império sob Constantino. Nesse sentido, é preciso destacar ainda uma terceira razão, que é a compreensão de paz, pois, conforme explica Andrea Bartoli (2004), a partir do momento em que o cristianismo surgiu como a religião oficial do Estado no século IV sob Constantino, a noção de paz foi enriquecida por diferentes tradições que se apresentam na noção hebraica de *shalom*, na grega *eirene* e na latina *pax* (BARTOLI, 2004).

No Antigo Testamento bíblico, *shalom* (paz) é um conceito teológico que representa um presente ou graça concedida à humanidade por Deus. *Shalom* significa muito mais do que ausência de guerra. A palavra está ligada ao bem-estar, prosperidade, plenitude, calma, completude, harmonia, ausência de agitação ou discórdia, entre outros. O significado fundamental de *shalom* é ser integral, isto é, ter paz interior e exterior. Esse tipo de paz surge do relacionamento do cristão com Deus. O cristão deve cultivar a paz como um estilo de vida, que não se concentra somente na ausência de conflitos, mas inclui um desejo pelo mais alto bem e bem estar dos indivíduos, com tranquilidade e solidez mental, mesmo diante de dificuldades e problemas. Um ponto importante da idéia de *shalom* no Antigo Testamento é a sua exclusividade. A *shalom* era somente concedida à nação judaica, não sendo conferida às nações vizinhas consideradas inimigas do Povo de Deus. Assim, Deus (Javé) era considerado o deus protetor da nação judaica, um protetor que permitia guerras santas contra os inimigos de Israel (CHIBA, 2011, p.49).

A tradução grega de paz (*eirene*) significa unir o que foi separado. A tradução carrega o mesmo sentido e conotações da origem hebraica. Segundo Wardle (2017, p.60), “um estado de paz significaria acabar com a separação e restaurar a harmonia e o bem-estar com liberdade da agitação, resultando em calma e tranquilidade” (WARDLE, 2017). Na Idade Média, entre os Romanos a paz (*pax*) está ligada essencialmente à ausência de segurança. A *Pax Romana* é derivada da mesma raiz de pacto ou acordo para não lutar, por isso a paz é associada a *tranquillitas*,

*quies, otium* (tranquilidade, descanso e lazer), bem como *securitas* (segurança) (BAINTON, 2008, p.17). Manter a segurança era o foco, pois, a *pax* romana era uma paz determinada por um centro de poder que visava manter o *status quo* e a segurança das suas fronteiras. Tomando isso como um fato, a violência era justificada (*bellum justum*) como um pretexto para uma paz que seria construída (*si vis pacem, para bellum* – se quer paz prepare-se para a guerra) (WENGST, 1991). A guerra tinha um papel central na história de Roma. Segundo Goldsworthy (2016, p.10), os romanos eram guerreiros natos “hábeis na política de dominar os outros”. Foi assim que Roma tornou-se um dos Impérios mais bem sucedidos do mundo em termos de lutas. Manter o exército forte e o domínio sobre a população fazia com que a “paz” fosse mais duradoura (GOLDSWORTHY, 2016, p.10).

Logo, sob a *pax* romana, o cristianismo do século IV durante o governo de Constantino, tinha sua segurança assegurada por meio da dominação política e militar. Foi justamente nesse período que o cristianismo começou a incorporar a tradição da guerra justa (BARTOLI, 2004). Assim, os líderes cristãos enfrentavam um “dilema”, pois precisavam encontrar uma maneira de reconciliar suas crenças morais e éticas com suas responsabilidades estatais. Procurando superar esse dilema, o bispo africano Agostinho (354-430) no século V influenciado por filósofos romanos, ensinou que a guerra limitada poderia ser um meio legítimo de defender o Império. O fundamento do argumento de Agostinho era o mandamento de amor ao próximo. Para proteger os inocentes, o uso da força poderia ser uma demanda de caridade. Embora em certas circunstâncias o uso da força pudesse ser justificado, era necessário limitações de conduta. Em Agostinho, a guerra era um mal, mas poderia ser considerada justa quando travada em prol de propósitos defensivos, por meio de uma autoridade legítima, com intenções corretas e com dano mínimo. Ao defenderem a paz de Roma, Agostinho argumentava que os cristãos estavam servindo a Deus e

protegendo a pureza do cristianismo contra as heresias dos povos bárbaros (DUFFEY, 2015).

Apesar de a guerra justa ser uma importante tradição no pensamento sobre a ética na guerra no ensino católico, ao longo dos anos essa perspectiva vem recebendo algumas críticas. De acordo com Bartoli (2004), a tentativa cristã de usar o poder militar e político em Constantino era no mínimo ambivalente. Por um lado inaugurou um novo período na história da Europa, por outro lado, possibilitou intervenções violentas desastrosas como as Cruzadas<sup>9</sup> (BARTOLI, 2004). Scott Appleby (2000, p.34), diz que: “a existência da tradição moral da guerra justa no cristianismo avança nos argumentos sobre o uso apropriado da força, mas nunca a resolve”. Para o autor, a ambivalência e o próprio pluralismo existente dentro das tradições religiosas estimulam o raciocínio situacional e a liderança pragmática (APPLEBY, 2000). De fato, a tradição cristã da guerra justa pode ser usada pelo Estado como justificativa para o uso indiscriminado da violência, ao mesmo tempo em que, se seus critérios forem aplicados de forma rigorosa, podem evitar a possibilidade de conflitos. No entanto, desde o século XIX os papas modernos passaram a apoiar ações para mediar conflitos internacionais sem violência. No começo da Primeira Guerra Mundial, Bento XV, usou sua primeira encíclica para lamentar o horror das armas modernas. Ele viu que a guerra justa era uma desculpa para a guerra e incapaz de

---

9 As Cruzadas podem ser consideradas um tipo de guerra santa no cristianismo. Amstutz (2007) explica que “a guerra santa é aquela que é travada por uma causa religiosa”. A cruzada, da mesma forma que a jihad islâmica, justifica o uso da violência a partir de uma visão mística de batalha entre o bem e o mal. Assim, durante todo o período do Renascimento e da Reforma, os cristãos europeus perseguiram, queimavam e matavam em nome da purificação das suas igrejas contra doutrinas heréticas.

lidar com as dificuldades do presente (CAHILL, 2016, p.15). Diante disso surge à abordagem da paz justa como será visto a seguir.

### 3.4 A PAZ JUSTA E A CONSTRUÇÃO DA PAZ NO CRISTIANISMO

Desde o final da Segunda Guerra Mundial têm surgido dentro da tradição cristã abordagens referentes à construção da paz não-violenta (APPLEBY, 2004). A paz justa está inserida dentro dessa escola de pensamento. Historicamente, o movimento pela paz justa surgiu na Igreja Unida de Cristo (United Church of Christ, UCC) em 1981 quando, no Sínodo Geral um delegado trouxe uma resolução convocando a Igreja a tornar-se uma “igreja da paz” (ligada ao movimento pacifista). A resolução foi aprovada, mas ficou claro que era preciso desenvolver essa abordagem. Sendo assim, em 1983 um grupo de teólogos e estudiosos se reuniu para criar fundamentos para essa abordagem, e em 1986, membros desse grupo criaram um livro, editado por Susan Thistlethwaite intitulado “*A Just Peace Church*” que se tornou uma fonte primária para a paz justa (UCC, 2015). Contudo, a ideia de paz justa foi se aperfeiçoando e não ficou restrita somente a Igreja da Paz. Em 2011 a Convocatória Ecumênica Internacional pela Paz (IEPC) do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) produziu dois documentos seminais que expandiram a ideia da paz justa. “Um chamado Ecumênico à paz justa” e a “Companhia para a paz justa”. O primeiro documento declarou que a perspectiva e o pensamento da guerra justa são obsoletos. O segundo traz uma extensa orientação sobre a implementação da teologia da paz justa. Em ambos os documentos há o argumento de que a mensagem de Cristo convida os cristãos a comprometer-se com o “caminho da paz justa”. Esse caminho é trilhado por meios de resistência não-violenta, de transformação de conflitos e de promoção da reconciliação (BERGER, 2016).

A abordagem da paz justa traduz o significado bíblico de *shalom* em termos contemporâneos, a partir da relação interdependente entre justiça e paz. *Shalom* é geralmente traduzido com “completude, solidez, bem-estar e paz”, mas também liga a paz a conceitos como: Justiça (*mishpat*), retidão (*tsedeq, tsedeqah*) compaixão (*hesed*) e veracidade (*emet*). Logo, a paz justa é o efeito da justiça e da prática da paz (CHURCHES, 2011).<sup>10</sup> De acordo com Smyth (2008, p.348), “onde há injustiça ou violência contra os fracos, a paz de Deus é destinada ao exílio. O *shalom* traz justiça, e é essa justiça que assegura que o *shalom* prevaleça sobre os interesses humanos e falsa paz” (SMYTH, 2008). Na prática, pode haver divergências entre os imperativos da justiça e a necessidade da paz, no entanto, é dentro desse desacordo que a reconciliação é trabalhada para estabelecer o *shalom* (SMYTH, 2008). Em outras palavras, a justiça que se manifesta na reconciliação é o meio para alcançar o fim que é a paz (*shalom*). Segundo Philpott (2015, p.126), “a paz (*shalom*) não é idêntica à justiça, pois enfatiza a tranquilidade e contentamento, mas se sobrepõe formidavelmente”. Um dos pontos mais importantes dessa sobreposição é que a paz assim como a justiça é holística. Todos os valores éticos encontrados no *shalom* como misericórdia, compaixão e perdão são importantes na construção da paz pós-conflito (PHILPOTT, 2015).

No campo das Relações Internacionais, as discussões a respeito da ligação entre paz e justiça vêm comumente acompanhadas de uma tentativa de impedir que os conflitos ocorram, considerando atividades de *peacebuilding* (construção da paz) como meios capazes de direcionar zonas conflituosas para zonas de paz. Contudo, há uma tendência no contexto da construção da paz de haver um predomínio da perspectiva liberal. Onde, o Estado é criado como o veículo de segurança e regulação, sobreposto a soberania territorial (*statebuilding*). Segundo Richmond

---

10 Retirado do documento “Um chamado ecumênico para a paz justa” publicado em 2011.

(2010), com ampliação da atuação das operações de paz em conflitos intraestatais, o termo *peacebuilding* passou a ser confundido com termos como: construção do Estado, mudança de regime, intervenção humanitária e governança. Para o autor, o grande problema que envolve esse conceito está em uma área um pouco nebulosa da teoria e da prática nacional e internacional, que é a relação entre *peacebuilding* e justiça e os problemas para estabelecer a justiça no pós-conflito (RICHMOND, 2010).

O argumento de Richmond diz respeito a um pensamento crítico sobre a paz. Para ele, a “paz” tem sido conceitualizada no cenário internacional como uma atividade ocidental derivada da guerra, das grandes conferências ou de um conjunto de normas institucionalizada associadas à noção liberal que estabelece a paz para os Estados, Impérios ou para seus principais blocos. Os atores internacionais são capazes de criar qual tipo de paz será estabelecida (RICHMOND, 2005). Nessa lógica, ele diz que existem pelo menos dois argumentos relacionados a discussão sobre a ligação entre justiça e paz nas Relações Internacionais. Primeiro: a justiça precisa ser incorporada em qualquer tentativa de paz auto-sustentável. Segundo: a justiça muitas vezes tem uma posição secundária a curto e médio prazo na criação da paz. O primeiro argumento refere-se à ideia de que o *peacebuilding* deve estar ligado mais a reconciliação do que a um sistema de governança. O segundo argumento explica o porquê da justiça muitas vezes ser uma peça subserviente à estabilidade e a uma noção limitada da paz, que é devido ao fato de as próprias organizações e indivíduos que participam das operações estão sendo acusados de atos de violência, corrupção e até cometem crimes, o que é totalmente inaceitável (RICHMOND, 2010).

No campo da transformação de conflitos e construção da paz, a reconciliação vem sendo apontada por diversos teóricos como uma ferramenta em que a religião tem um papel importante (SMOCK, 2004; SHORE, 2008; SANDAL, 2011). John Paul Lederach (1997) teórico e praticante da transformação de conflitos identificou quatro conceitos

que segundo ele estão ligados à busca por reconciliação, são eles: A verdade que envolve o reconhecimento do erro e a validação das perdas e experiências dolorosas; a misericórdia que envolve perdão, compaixão, aceitação; a justiça que envolve busca por direitos individuais e coletivos e restituição e reestruturação social; e a paz que envolve segurança, harmonia e bem-estar (LEDERACH, 1997, p. 29). Segundo Katrien Hertog (2010), desde os anos 2000 pode-se observar o surgimento de um campo de estudo distinto conhecido como “construção da paz religiosa”. Esse campo tem crescido e se fortalecido entre os estudiosos e entre movimentos nacionais e internacionais e na sociedade em geral. Ignorar o papel da religião ou considerá-la inerentemente violenta é impedir um diagnóstico correto da situação do conflito e impossibilitar a resolução pacífica da violência (HERTOG, 2010).

Levando em consideração os argumentos levantados por Richmond (2010), Daniel Philpott (2010), diz que: em uma era que pode ser chamada de a “era da construção da paz” o pensamento dominante da “paz liberal” estreita o campo da construção da paz a questões de direitos humanos, democracia e crescimento econômico. O autor defende a construção da paz mais ampla, profunda e abrangente, envolvendo uma gama maior de atores, atividades e níveis da sociedade. A construção da paz deve fortalecer a interdependência entre os atores por meio de uma “estratégia de paz” (PHILPOTT, 2010). Em vista disso, aparece a religião e a capacidade de promover a reconciliação. Philpott (2007, p.14) define reconciliação como restauração dos relacionamentos. A reconciliação vai em direção ao *shalom*, uma paz caracterizada pela justiça e integridade (PHILPOTT, 2007). Assim, a ideia de paz justa avança se comparada as outras perspectivas tradicionais da paz como a guerra justa, pois dá ênfase a paz bíblica e a essa ligação da paz com a justiça que se manifesta na reconciliação. Além disso, o conceito de paz justa problematiza o conceito de paz liberal defendido dentro das abordagens tradicionais da construção da paz e chama a atenção para questões muitas vezes negligenciadas por essa abordagem.

### 3.5 CONCLUSÃO

Esse artigo buscou apresentar a abordagem da paz justa no cristianismo. A paz justa surgiu como um contraponto à tradição da guerra justa na construção da paz pós-conflito. Nas Relações Internacionais por muito tempo a religião não era considerada uma variável importante, e muitas vezes quando era considerada era tida como inerentemente violenta. Esse “mito” criado pelo secularismo foi em grande medida um dos fatores que marginalizou o papel pacificador da religião.

Ao longo do artigo, buscou-se desmistificar esse mito e introduzir a discussão da paz justa. Deu pra notar que a ideia paz justa no cristianismo avança significativamente diante dos critérios do *jus ad bellum* e do *jus in bello* da guerra justa, na construção da paz após o conflito. Na abordagem da paz justa, a ligação da paz com a justiça por meio da reconciliação tem sido uma das grandes contribuições teológicas para a construção da paz e, portanto, para uma percepção para o bem, do papel público da religião.

### REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, Karen. **The myth of religious violence.** The Guardian, v. 25, 2014.

APPLEBY, R. Scott. **The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation.** Lanham, MD: Rowman & Littlefield. 2000.

APPLEBY, R. Scott. **“Disciples of the Prince of Peace? Christian Resources for Nonviolent Peacebuilding.”** In: HEFT, James L. (ed.). Beyond violence: Religious sources of social transformation in Judaism, Christianity, and Islam. New York: Fordham University Press, p. 113-144, 2004.

BAINTON, Roland H. **Christian attitudes toward war and peace: a historical survey and critical re-evaluation.** Kansas city: Wipf and Stock Publishers, 2008.

BARTOLI, Andrea. **Christianity and peacebuilding.** In SMITH, Gordon S.; COWARD, Harold G. (ed.). Religion and Peacebuilding. New York: State University of New York Press, p. 147-166, 2004.

BELL, Daniel M. **Just War as Christian Discipleship.** Grand Rapids, Brazos Press, 2009.

BERGER, Rose Marie. **No Longer Legitimizing War: Christians and Just Peace.** Nonviolence and Just Peace Conference 11-13, Roma, Italia, p. 39-54, abr. 2016.

CAHILL, Lisa Sowle. **Official Catholic Social Thought on Gospel Nonviolence.** In: background paper commissioned for the Nonviolence and Just Peace Conference, Rome, Italy, April. 2016. p. 11-13.

CLAUSEWITZ, Karl von. **Da guerra.** São Paulo; M. 1979.

CAVANAUGH, William T. **The myth of religious violence: Secular ideology and the roots of modern conflict.** Oxford: Oxford University Press, 2009.

CHIBA, Shin. **On Perspectives on Peace: the hebraic idea of shalom and prince shotoku's idea of wa.: The Hebraic Idea of Shalom and Prince Shotoku's Idea of Wa.** In: KAWAMURA, Noriko; MURAKAMI, Yoichiro; CHIBA, Shin (ed.). Building New Pathways to Peace. Seattle, Wa: University Of Washington Press, 2011. Cap. 3. p. 48-64.

DE JESUS, Diego Santos. **O baile do monstro: o mito da paz de Vestfália na história das relações internacionais modernas.** História vol.29 no.2 França, 2010.

DUFFEY, Michael K.; NASH, Deborah S. (Ed.). **Justice and Mercy Will Kiss: The Vocation of Peacemaking in a World of Many Faiths.** Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2008.

DUFFEY, Michael K. **Christianity From Peacemaking to Violence and Home Again.** In: OMAR, Irfan A.; DUFFEY, Michael K. (Ed.).

Peacemaking and the challenge of violence in world religions.

Chichester: John Wiley & Sons, cap.2, p.47-82, 2015.

FOX, Jonathan. **Religion as an Overlooked Element of International Relations.** USA: International Studies Association.

2001, p. 53-73.

GARRED, Michelle; ABU-NIMER, Mohammed (ed.). **Making Peace with Faith: The Challenges of Religion and Peacebuilding.**

Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.

GOLDSWORTHY, Adrian. **Pax Romana: War, peace and conquest in the Roman world.** Hachette UK: Yale University Press, 2016.

HERTOG, Katrien. **The complex reality of religious peacebuilding:**

conceptual contributions and critical analysis. New York: Lexington Books, 2010.

HJELM, Titus (Ed.). **Is God back?: reconsidering the new visibility of religion.** London: Bloomsbury Publishing, 2015.

HURD, Elizabeth Shakman. **The politics of secularism in international relations.** New Jersey: Princeton University Press, 2009.

LEDERACH, John Paul. **Building peace. Sustainable reconciliation in divided societies.** Washington, DC: USIP, 1997.

MCCARTHY, Elis. **The Gospels Draw Us Further: A Just Peace Ethic.** Expositions, v. 12, n. 1, p. 80-102, 2018.

MURPHY, James G. **War's Ends: Human Rights, International Order, and the Ethics of Peace.** Washington, DC: Georgetown University Press, 2014.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. **Sacred and secular: Religion and politics worldwide.** New York: Cambridge University Press, 2011.

OMER, Atalia. **Conflict and Peacebuilding.** In: HECHT, Richard D.; BIONDO, Vincent F.. Religion and Everyday Life and Culture.

Pennsylvania: Greenwood Publishing Group, Incorporated, 2010. p. 513-548.

PATTERSON, Eric. **Ethics beyond war's end**. Georgetown University Press, Washington, DC, 2012.

PHILPOTT, Daniel (Ed.). **The politics of past evil: Religion, reconciliation, and the dilemmas of transitional justice**. University of Notre Dame Press, 2006.

PHILPOTT, Daniel. **Introduction: Searching for strategy in an age of peacebuilding. Strategies of Peace: Transforming Conflict in a Violent World**. In: PHILPOTT, Daniel; POWERS, Gerard. *Strategies of Peace*. New York: Oxford University Press, p. 3-18, 2010.

PHILPOTT, Daniel. **Just and unjust peace: An ethic of political reconciliation**. New York: Oxford University Press, 2015.

RICHMOND, Oliver P. **The transformation of peace**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

RICHMOND, Oliver (Ed.). **Palgrave advances in peacebuilding: Critical developments and approaches**. Springer, 2010.

SANDAL, Nukhet Ahu. **Religious actors as epistemic communities in conflict transformation: The cases of South Africa and Northern Ireland**. *Review of International Studies*, v. 37, n. 3, p. 929-949, 2011.

SHEIKH, Mona Kanwal. **How does religion matter? Pathways to religion in International Relations**. *Review of International Studies*, v. 38, n. 2, p. 365-392, 2012.

SMYTH, Geraldine. Brokenness, forgiveness, healing, and peace in Ireland. In: HELMICK, Raymond G.; PETERSEN, Rodney (ed.). **Forgiveness & Reconciliation: Public Policy & Conflict Transformation**. Pensilvânia: Templeton Foundation Press, 2008. p. 329-359.

SMOCK, David. **Divine Intervention**. *Harvard International Review*, v. 25, n. 4, p. 46, 2004.

SHORE, Megan. **Christianity and justice in the South African Truth and Reconciliation Commission: A case study in religious conflict resolution.** *Political Theology*, v. 9, n. 2, p. 161-178, 2008.

SNYDER, Jack. **Religion and international relations theory.** New York: Columbia University Press, 2011.

THOMAS, Scott. **The global resurgence of religion and the transformation of international relations: The struggle for the soul of the twenty-first century.** New York: Springer, 2005.

WARDLE, WILNA J. **Peace and Non-Violent Conflict Transformation as a Way of Life.** *St Augustine Papers*, v 18, p. 58, 2017.

WENGST, Klaus. **Pax Romana and the peace of Jesus Christ.** SCM Press, 1987.

# 4 A NOVA GEOPOLÍTICA PAPAL DE FRANCISCO E SEU IMPACTO NA ATUAL ORDEM MUNDIAL

*Anna Carletti  
Fábio R. F. Nobre*

## 4.1 INTRODUÇÃO

Ao longo do pontificado de Papa Francisco, multiplicaram-se nos meios de comunicação relatos e balanços sobre os anos de governo do primeiro papa não europeu. Foram evidenciadas as reformas inauguradas pelo papa dentro da Cúria Romana e no âmbito da própria instituição eclesial. Desde os primeiros dias de seu pontificado, Francisco logo abandonou os símbolos externos da Igreja Imperial como as vestimentas papais que remontavam à distante época medieval e renascentista, ou outros costumes tradicionais como morar no apartamento papal e usar o papa móvel blindado durante suas movimentações tanto na Praça São Pedro quanto durante as viagens internacionais. Tais decisões parecem ser sinais da vontade do novo papa de diminuir a distância entre a Igreja institucional e o mundo cristão e não cristão e responder às demandas internas de grandes porções da própria Igreja Católica.

Com efeito, durante as reuniões pré-conclave das congregações gerais ocorridas de 4 a 11 de março de 2013, três propostas tinham ganho a aprovação dos cardeais apontando as futuras e desejáveis ações do novo papa: reformar a cúria, tornando-a mais simples e eficiente, fazer limpeza no Banco do Vaticano e promover a colegialidade, instaurando consultas frequentes entre o papa, o colégio cardinalício e as conferências episcopais nacionais (POLITI, 2014). Se os motivos que levaram os cardeais a eleger Jorge Maria Bergoglio foram, portanto,

mais internos, referentes a matérias eclesiológicas, os resultados de tais eleições parecem demonstrar que a ação renovadora de Papa Francisco transbordou os confins do Estado da Cidade do Vaticano para alcançar uma dimensão internacional talvez inimaginável pelo perfil até então conhecido do arcebispo de Buenos Aires. De fato, ele mesmo confessou - nas primeiras entrevistas como papa, que não amava viajar. Quando arcebispo de Buenos Aires, Bergoglio não gostava de se afastar de sua diocese. Tendo que viajar para Roma, o fazia já querendo logo retornar (TORNIELLI, 2017). Mesmo no conclave de 2013, chegou a Roma já com a passagem de volta. Contudo, nesses cinco anos de pontificado, não apenas Papa Francisco viajou, mas viajou muito e em lugares distantes enfrentando às vezes deslocamentos onde as condições meteorológicas e políticas teriam desaconselhado tais visitas. Papa Francisco cumpriu - até março de 2018 - 22 viagens visitando mais de 30 países, e ao longo do ano de 2018 já estão previstas outras cinco viagens entre as quais a visita pastoral à Índia.

As primeiras viagens de um novo Chefe de Estado são consideradas, pelos analistas internacionais, como reveladoras de que tipo de geopolítica o novo líder vai empreender, quais suas prioridades e suas estratégias de inserção internacional. O Papa Francisco é Chefe de Estado como outros líderes internacionais e também suas primeiras viagens despertaram interesses e alimentaram debates sobre a visão internacional do Papa Bergoglio e que tipo de geopolítica a Santa Sé empreenderia sob sua liderança.

O objetivo principal proposto para este artigo é justamente investigar quais as ideias fundamentais que sustentam a dimensão geopolítica do papado de Francisco e de que forma ela poderia influenciar a atual ordem internacional em processo de transição.

Falar em geopolítica, para a literatura tradicional das Relações internacionais, costuma remeter aos aspectos mais militarizados da interação entre os Estados. Da mesma forma, por muitas vezes, essa discussão parece limitada ao jogo das grandes potências. É preciso,

portanto, compreender as possibilidades de discutir uma geopolítica papal, pertencente a um microestado não dotado de grande poder militar. Tais possibilidades, portanto, são discutidas no presente texto, com base nas origens do papa, e, em especial, suas opções pelos destinos das viagens papais.

Desde sua eleição, Papa Francisco parece ter superado seu natural receio quer em relação às viagens quer em relação a conceder entrevistas. Aliás, viagens e entrevistas se conjugaram em um dos momentos mais esperados pelos meios de comunicação mundiais. Com efeito, durante os voos de regresso Francisco costuma conversar longamente com os jornalistas que acompanham suas viagens respondendo a perguntas relativas seja aos países visitados como também a questões gerais da Igreja ou questões relativas a acontecimentos mundiais atuais. O avião de Francisco foi apelidado de *Air Force One* papal, em referência ao nome do avião presidencial dos Estados Unidos, porque durante tais conversações, Papa Francisco espontaneamente divulga seu pensamento, sua visão de mundo e qual o papel que a Igreja deveria desenvolver neste âmbito. Frequentemente, as ideias divulgadas pelo papa nestes voos se tornam no dia seguinte títulos das primeiras páginas dos cotidianos, como quando no retorno da Coreia do Sul o papa enfatizou que o mundo estava enfrentando uma Terceira Guerra Mundial em pedaços. Suas afirmações e ideias não são apenas as de um dos maiores líderes religiosos, mas, também, de um chefe de Estado mesmo sendo o Vaticano o menor país do mundo. Por isso, suas falas são seguidas não apenas pelos fiéis da Igreja Católica, mas por grandes porções de populações e naturalmente por outros Chefes de Estado.

O artigo está dividido em três partes. Na primeira, procuraremos evidenciar as principais características do mundo de proveniência de Francisco. Esta parte tem como intuito explicar o pano de fundo da formação do pensamento de Papa Francisco.

A segunda parte terá como foco de análise as viagens internacionais do papa, como ele escolhe suas metas e quais os

principais temas tratados durante suas visitas pastorais fora da Itália. Buscar responder a estas perguntas nos ajudará a entender qual é a visão que Francisco possui do mundo com o qual ele quer dialogar.

Na terceira e última parte, buscaremos tecer algumas considerações sobre a estratégia geopolítica que emergiu durante esses cinco anos de pontificado, estratégia esta que representa, de acordo com nossa leitura, uma das inovações do pontificado de Bergoglio em relação à postura de política externa adotada pelos seus predecessores.

## 4.2 O MUNDO DE FRANCISCO: notas introdutórias

Durante uma mesa redonda organizada pela revista dos jesuítas “La Civiltà Cattolica” intitulada “O Atlas de Papa Francisco”, um jornalista de Aska News afirmou que cada papa era filho de seu tempo e ao mesmo tempo pai de sua época. Não há dúvida que o governo de todos os pontífices - e Francisco não representa uma exceção a este enunciado - é influenciado pela experiência biográfica anterior à eleição a pontífice. Os papas começam sua missão a partir de um pensamento político já formado, de uma visão de mundo que eles adquiriram ao longo de sua “carreira” eclesial, de suas experiências como jovens seminaristas, padres, bispos e cardeais dentro de um território cuja demografia, geografia, política e economia desempenham seu papel na vida do povo que ali reside.

Ademais, sempre que se analisa um pontificado, evidenciam-se duas dimensões de atuação: uma dimensão *ad intra* (de cunho eclesiológico) e uma dimensão *ad extra* (voltada para o mundo externo).

Como mencionamos na introdução, o que nos interessa neste artigo é focar principalmente nesta dimensão *ad extra* e mais em particular na postura internacional adotada por Papa Francisco. O dele não é o primeiro pontificado que se destaca por uma postura assertiva

e incisiva em âmbito internacional. Com efeito, os 26 anos do papado de João Paulo II foram caracterizados por uma forte dimensão internacional. A eleição de um papa polonês, ocorrida em plena Guerra Fria, sinalizou e confirmou a luta anticomunista da Igreja Católica inaugurada de forma mais acirrada pelo papa Pio XII no período Pós-Segunda Guerra Mundial. Karol Wojtyła, que nasceu e cresceu em um país que integrou o bloco soviético, desde seus primeiros dias de pontificado fez da derrubada do comunismo um dos seus objetivos prioritários. Para isso, assim como seu predecessor Pio XII, fez do alinhamento automático com os Estados Unidos uma das principais estratégias de combate ao comunismo (EZCURRA, 1984).

Após o pontificado de Bento XVI, que dedicou sua atenção mais à dimensão *ad intra* que *ad extra*, justamente pela sua biografia e seu perfil mais acadêmico que pastoral, a eleição de Francisco, primeiro papa não europeu, atraiu novamente a atenção do mundo. Sua origem, proveniente do chamado Sul Global, reacende um debate frutífero nos anos mais recentes das Relações Internacionais. A leitura pós-colonial passou então a ser aplicada a uma instituição milenar, e que, por séculos representara o domínio político europeu sobre o sistema internacional, tendo como pano de fundo projetos imperialistas e escravocratas.

Francisco, portanto, poderia simbolizar uma avaliação renovada da Igreja, não apenas no plano acadêmico, mas político e mesmo geoestratégico. Desde sua primeira saudação no dia da eleição, constatou-se um aumento de popularidade da figura do papa principalmente fora dos recintos da Igreja, dentro dos quais o papa argentino sofreu e ainda sofre muitas críticas.

A partir desses pressupostos, entendemos que para investigar qual a visão de mundo e da Igreja Católica que o Papa Francisco possui, temos que dar uma rápida olhada à biografia de Jorge Maria Bergoglio enumerando algumas peculiaridades.

Primeiro: Francisco nasceu e cresceu em Buenos Aires, uma região do mundo muito distante e distinta da Europa, não apenas

pelo afastamento geográfico, mas também pela maneira de pensar e ver o mundo. Certamente, não existe um pensamento único entre os habitantes da América do Sul, mas, no caso de Francisco, ele parece compartilhar uma visão de mundo comum a muitos latino-americanos, a saber, o fato de não possuir, como a maioria dos europeus, uma espécie de dívida moral que os europeus assimilaram, consciente ou inconscientemente, em relação aos Estados Unidos, como consequência dos horrores dos dois Conflitos Mundiais. Ao contrário, ele viveu em sua própria pele o duro impacto da ideologia de Segurança Nacional, atuada pela superpotência norte-americana na América Central e América do Sul durante o período da Guerra Fria, quando da implantação de regimes ditatoriais onde muitos amigos de Bergoglio foram torturados e mortos.

O próprio Jorge Bergoglio experimentou situações e interpretações diversas durante o regime militar em seu país. Acusado por parte da igreja argentina de omissos ou mesmo conivente com o governo, e apontado como salvador de colegas e estudantes por outra parcela, Francisco conhece a realidade subalterna e oprimida de perto. Sabe-se que vários clérigos argentinos foram colaboradores da repressão ou omissos diante das atrocidades cometidas pelo regime, surgidas no momento em que fora escolhido como novo Pontífice. Entretanto, essas acusações foram refutadas por organizações de direitos humanos e personalidades que viveram o período, como Adolfo Perez Esquivel, além de personalidades católicas consideradas isentas, como o Frei Leonardo Boff. (RODRIGUES, 2015)

Tais experiências possibilitam ao pontificado de Francisco um olhar diferente, não do centro tradicional de poder às periferias, como foi o olhar dos papas que o precederam, mas das periferias ao resto do mundo. Foge à abordagem política de Francisco a possibilidade de se aliar a um país hegemônico para levar para frente os objetivos da Igreja Católica, como aconteceu em outros papados (CARLETTI, 2015).

Apesar dessa observação apenas rascar a superfície do supracitado debate sobre um ator internacional proveniente do Sul Global, algumas

questões podem ser elencadas a partir do reconhecimento do ponto de partida ontológico de um Papa Argentino. Sua mera existência representa, para as relações internacionais, a sugestão de mudanças no eixo de poder tradicional que envolve a Igreja Católica, numa espécie de movimento antissistêmico inédito para a instituição. (BENTO, 2018).

Segundo: Francisco antes de ser papa é um jesuíta. Tradicionalmente o Superior Geral da Ordem dos Jesuítas recebia o apelido de Papa Negro (pela cor da batina preta) em oposição ao pontífice que veste uma batina branca. Além da cor da batina, o que diferenciava na antiguidade estas duas figuras da Igreja Católica era a imobilidade dos papas que nunca deixavam seus palácios e o dinamismo dos jesuítas que desbravaram o mundo. Bergoglio, desde sua eleição, convidou a Igreja Católica e seus fiéis a sair pelo mundo, sem medo de deixar suas zonas de conforto, sair dos recintos da Igreja para ir encontro dos outros. Uma Igreja de portas abertas, o que permite “uma constante saída para as periferias de seu território ou para os novos âmbitos socioculturais” (Evangelii Gaudium, N. 30).

Terceiro: Francisco é o primeiro papa metropolitano. Bergoglio sentiu na pele os grandes problemas de uma metrópole com seu pluralismo cultural e suas contradições. Retratando as origens do novo papa, Politi (2014, p. 140) evidencia a grande diferença do Papa Francisco em relação aos pontífices que o precederam:

Francisco é o primeiro papa nascido, crescido e que viveu numa metrópole contemporânea. O pontífice argentino, mesmo proveniente de uma área distante da Europa, é o único que se nutriu da experiência tumultuosa, dramática e variegada de uma cidade gigantesca, ao redor do qual gravitam treze milhões de habitantes. Ratzinger, Roncalli, Wojtyła e Luciani são todos nascidos em cidadezinhas de província e mesmo durante duas carreiras ignoraram o ritmo da metrópole. A Cracóvia do futuro João Paulo II e a Milão do futuro Paulo VI

empalidecem diante da complexidade e da violência dos contrastes de Buenos Aires (tradução nossa).

O contato diário com o povo argentino – ele preferiu morar num pequeno apartamento ao invés da residência episcopal e pegar ônibus e metrô ao invés do carro da arquidiocese – incentivou seu empenho, como arcebispo, de combater as desigualdades sociais, denunciando abertamente aqueles que ele considerava responsáveis pelo sofrimento do povo (CARLETTI, 2015).

Seu contato direto com a experiência urbana de uma metrópole também pode ser apontada como fonte de um processo de construção ontológica antissistêmica. A transformação das cidades tem um crucial papel na imobilização do capital nos períodos de superacumulação. David Harvey (2004) sublinha o papel do Estado neste tipo de política como consequência do keynesianismo depois da Segunda Guerra Mundial. a dinâmica da cidade caracterizou-se pela conquista dos espaços centrais da cidade pela nova burguesia e a expulsão dos operários em direção à periferia. É possível, portanto, compreender o processo na perspectiva das representações e das ideologias. Há, nas grandes cidades, uma alteração profunda das experiências da vida cotidiana, que afetam substancialmente a própria percepção e a vivência psíquica dos indivíduos. Jorge Bergoglio é, indubitavelmente, parte dessa experiência. (MUSSE, 2014)

Quarto: Francisco não participou do Concílio Vaticano II. De acordo com Scaramuzzi (apud Spadaro, 2017), isso faz com que ele considere o Concílio Vaticano II como algo que faz parte do seu DNA. Desta forma raramente ele fala da importância do Concílio, porque sua ação visa reavivar o espírito do Vaticano II. Principalmente aquele espírito que foi celebrado não apenas nos salões do Concílio como também nos subterrâneos de Roma quando 40 padres Conciliares, entre os quais se encontrava o bispo brasileiro Dom Helder Câmara, estreitaram o Pacto das Catacumbas da Igreja Serva e Pobre durante a

Eucaristia em uma basílica dentro das Catacumbas de Domitila na noite de 16 de novembro de 1965, às vésperas do encerramento do Concílio.

Naquela noite, 40 participantes assinaram o texto, pelo qual se comprometeram a uma vida eucarística de pobreza, partilha, uma vida de lavar os pés dos pobres e com eles conviver. Os signatários assumiram 13 compromissos naquela noite histórica, dentre eles: viver como o povo, abrir mão dos títulos e roupas luxuosas, assim como do uso de ouro e prata, abrir mão de toda propriedade pessoal, estabelecer relações horizontais de diálogo em suas dioceses (LOPES. 2018).

O jornalista Mauro Lopes (2018) enfatiza como “o gesto dos 40 das catacumbas finalmente veio à luz com Francisco” quando, após ter sido apresentado como novo Bispo de Roma, ele se curvou pedindo aos fiéis reunidos na Praça São Pedro que o abençoassem.

Naquela noite inicia, portanto, uma nova fase da Igreja Católica. A escolha do nome Francisco sem colocar nenhum número ao lado, parece indicar a vontade de Bergoglio de fazer com que a Igreja Institucional abandone os moldes da Igreja Imperial em que ela foi aprisionada desde o século IV com Constantino. O nome inspirado a Francisco de Assis, Eva naturalmente a pensar que Bergoglio aceitou o desafio de tentar reconstruir uma Igreja abalada por escândalos financeiros, acusações de pedofilia, perda de credibilidade e colocar as bases para uma nova Igreja mais próximas de suas origens primitivas.

## 4.2 UMA GEOESTRATÉGIA PARA O VATICANO

Existe uma gama de significados distintos acerca do conceito de geoestratégia, mostrando assim, que não há um consenso para a sua definição. As diferentes concepções quanto a definição do conceito tem ligação direta com os diversos entendimentos em relação ao significado

de *geopolítica* visto que tanto a geopolítica quanto a geoestratégia se correlacionam, apesar das divergências em relação a seus objetivos.

A ideia de geoestratégia veio à tona durante o século XIX, na década de 40, antes mesmo da geopolítica se consolidar enquanto disciplina. Giacomo Durando, chefe do exército papal durante a época do *Risorgimento*, elencou a geoestratégia como uma palavra que relaciona a necessidade de considerar “o terreno em abstrato e fora do emprego de forças organizadas, mas naturalmente em relação com elas” (CORREIA, 2012). O que Durando buscava enfatizar era o fato do espaço geográfico estar sempre determinando as escolhas políticas dos tomadores de decisão.

A geopolítica surge pouco tempo depois da ideia de geoestratégia, mais ou menos entre os anos 1880, a partir dos trabalhos de Halford Mackinder, geógrafo britânico e um dos primeiros a assumir a importância de se considerar o espaço geográfico na formulação de políticas, especialmente para reafirmação do Império Britânico na sociedade internacional (TUATHAIL, DALBY, ROUTLEDGE. 1998). Assim como Mackinder, Friederich Ratzel, geógrafo alemão, também passa a perceber o valor político do espaço geográfico, iniciando, por volta de 1895, pequenas sistematizações geopolíticas, sobre como o Estado deve a sua posição geográfica enquanto sinônimo de poder (ALBUQUERQUE, 2011).

Correia (2012) aponta as principais diferenças entre geopolítica e geoestratégia como sendo o fato de que: a geopolítica estudaria os fatores geográficos como determinantes do processo de tomada de decisão enquanto a geoestratégia seria responsável por estudar os fatores geográficos em função da decisão estratégica. Enquanto uma objetivava realizar um “programa político” a outra buscava facilitar a “decisão estratégica”.

Dessa forma, a maior parte dos debates sobre geopolítica e geoestratégica foram incorporados pelos estudos da grande área da estratégia militar e da segurança internacional. Em especial, passou a se

pensar no desenvolvimento de uma geoestratégica como privilégio das grandes potências, e apenas uma consequência para potências médias e países fracos. Não dotados de capacidade militar ou possibilidades maiores de projeção de poder, tais Estados estariam fadados a ser uma parte dos cálculos geoestratégicos dos poderosos. (SILOVE, 2017)

De que forma, então, classificar o Vaticano? Desprovido de capacidade militar e de poderes nos sentidos tratados pelo *mainstream* das Relações Internacionais, a Cidade Estado é o menor estado independente do mundo, com apenas 44 hectares de área terrestre e atualmente com 842 habitantes. A Cidade do Vaticano possui apenas recursos financeiros muito limitados, mas goza de um enorme poder simbólico nos níveis religioso, cultural e social. (RIECK, NIEBUHR. 2015)

À primeira vista, o Vaticano é um microestado sem enormes recursos. Seja como for, ele tem uma grande quantidade de poder simbólico, principalmente porque compartilha parcialmente sua identidade com uma religião mundial, o que a torna, afinal, uma superpotência, religiosa, cultural e socialmente. Tais elementos tornam o país passível de projetar poder e, acima de tudo, desenvolver e promover estratégias geopolíticas de enorme alcance no cenário mundial, sendo estas mais claramente observadas pelos caminhos trilhados pelo seu líder, o papa.

### **4.3 O MAPA-MÚNDI DE PAPA FRANCISCO:** análise das prioridades geopolíticas

Nestes sete anos de pontificado, Papa Francisco visitou mais de 40 países, incluindo a Itália que, mesmo sendo o país onde o Estado da Cidade do Vaticano está situado, representa um interlocutor diplomático como os outros países do mundo.

Destes 40 países, cinco pertencem à região da Ásia Oriental e Sudeste Asiático, a saber, Coreia do Sul, Sri Lanka, Filipinas, Mianmar

e Bangladesh aos quais Papa Francisco dedicou 3 viagens. Em 2019 realizou mais uma viagem ao continente asiático visitando a Tailândia e Japão.

Na África Setentrional e Oriente Médio, Francisco visitou cinco países: Egito, Jordânia, Palestina, Israel e os Emirados Árabes Unidos.

Na Europa ele visitou seis países: Itália, Albânia, Bósnia-Herzegovina, a ilha de Lesbos (Grécia), Polônia, Suécia, Suíça. No âmbito europeu, o papa visitou também o Santuário de Fátima em Portugal e a sede da União Europeia, em Estrasburgo. Ao longo de 2018 foram concluídas três viagens tendo como metas: Irlanda, França e Romênia. Para 2020 está programada a visita na Hungria.

Na região euro-asiática, o papa visitou quatro países: Turquia, Armênia, Geórgia e Azerbaijão. Em 2018, o papa visitou os países bálticos de Lituânia, Letônia e Estônia, e em 2019, a Bulgária e a Macedônia.

Na África subsaariana ele visitou três países: Quênia, Uganda e República Centro-africana. Ainda no continente africano, visitou o Marrocos, Moçambique, Madagascar e Maurício.

Na América do Sul, o papa visitou sete países sendo eles: Brasil, Equador, Bolívia, Paraguai, Colômbia, Chile e Peru. O papa viajou para a América do Sul quatro vezes; Estava programada para 2020 uma viagem para Argentina e Uruguai, interrompida pelo surto de COVID-19.

Na América Central, o papa visitou Cuba. A próxima viagem para esta região teve como meta El Salvador. Em 2019, no Panamá, aconteceu a XXXIVª Jornada Mundial da Juventude.

Na América do Norte, o papa visitou México e Estados Unidos.

O continente americano, portanto, parece ter sido a área geográfica à qual Francisco dedicou mais atenções, contabilizando a visita de onze dos 35 países que compõem esta parte do planeta. Sete dos países visitados pertencem à América do Sul que possui 12 países independentes. De acordo com as estatísticas do Anuário Pontifício (2017) divulgadas pela Secretaria de Estado da Santa Sé, o continente americano é a área geográfica mais católica contabilizando 49% da

população católica mundial, mesmo tendo sofrido um declínio na última década. A Europa é o continente onde o declínio do número dos católicos é mais evidente. De 23,8% em 2010, a presença católica europeia diminuiu para 22,2% em 2015. Na África, onde se registra um crescimento constante do número dos católicos, estes representam atualmente 17,3% da população mundial católica. Na Ásia, o número dos católicos se mantém ao redor de 11%.

Contudo, de acordo com as afirmações de Papa Francisco em ocasião da primeira viagem à Ásia, esta região representa uma das prioridades no que diz respeito às visitas pastorais que ele pretende realizar (TORNIELLI, 2017). De acordo com Caracciolo (apud Spadaro, 2017), diretor de Limes, Revista Italiana de Geopolítica, Um dos principais motivos que levam Francisco a considerar a Ásia como uma prioridade na sua atuação pastoral em âmbito internacional é a presença da China, país este que apesar de seu crescimento econômico exponencial está vivendo uma fase de vulnerabilidade e justamente porque está atravessando um período crítico em seu processo de desenvolvimento poderá estar mais aberta ao diálogo.

Durante suas viagens na Ásia, o papa entrou no espaço aéreo chinês por três vezes e, como é de costume, é enviado um telegrama ao Presidente do país. Foram então três ocasiões que Francisco teve para entrar em contato com o atual presidente da República Popular da China, Xi Jinping. Papa Francisco demonstrou em várias ocasiões sua disponibilidade em visitar a República Popular da China assim como manifestou admiração para com a cultura da civilização chinesa, admiração que ele admitiu ter aprendido lendo a vida de Matteo Ricci, jesuíta italiano que conseguiu estabelecer um diálogo profundo com o imperador e os intelectuais da corte de Pequim no século XIV.

A experiência de Ricci nos ensina que é necessário dialogar com a China que é uma fonte de sabedoria e história. É uma terra abençoada de muitas formas. E a

Igreja Católica, que entre suas tarefas tem o respeito de todas as civilizações, frente a esta civilização tem o dever de respeitá-la com a R maiúscula (PAPA FRANCISCO, 2016).

A entrevista foi concedida em inglês, pois o intuito do professor Francesco Sisci, docente na Universidade Renmin de Pequim é que a mensagem do Papa pudesse chegar diretamente ao presidente chinês, Xi Jinping, sem traduções.

E os fatos que seguiram parecem confirmar que a mensagem do papa chegou e foi apreciada pelas autoridades chinesas. De forma tímida, mas constante surgiram ocasiões de diálogo entre a Santa Sé e o governo de Pequim que confirmam possíveis avanços rumo a uma normalização das relações entre os dois estados interrompidas em 1951, após a proclamação da República Popular da China (SISCI, 2018).

No voo de regresso da viagem realizada no Mianmar e Bangladesh Francisco esclareceu que a viagem à China ainda não está sendo preparada. Contudo, ele mencionou que além de sua vontade de ir, existem sinais positivos e negociações em curso:

As negociações com a China são de alto nível cultural: por exemplo, nestes dias, há uma exposição dos Museus do Vaticano na China, depois haverá uma – ou houve uma, não sei – dos museus chineses no Vaticano. Temos as relações culturais, científicas, os professores, sacerdotes que ensinam na universidade estatal chinesa... Isto é um ponto. Depois temos o diálogo político, relativo sobretudo à Igreja chinesa - com o caso da Igreja patriótica e da Igreja clandestina -, que se deve realizar passo a passo, com delicadeza, como se está a fazer. Lentamente. Penso que, nestes dias (hoje ou amanhã), começará em Pequim mais um encontro da Comissão Mista. E isto, com paciência. Mas as portas do coração estão abertas. E penso que fará

bem a todos uma viagem à China. Eu gostaria de a fazer (PAPA FRANCISCO, 2017).

Na América Latina, além do grande número de visitas feitas pelo papa, o que chama atenção é a percepção de que os primeiros países visitados encontram-se nas periferias da América do Sul<sup>11</sup>. Equador, Bolívia, Paraguai, que primeiros receberam a visita do papa, têm como característica comum serem países que encaminharam “processos de modernização e desenvolvimento que envolvem os cidadãos indígenas e em geral incorporam as camadas mais baixas da sociedade” (TORNIELLI, 2017, p. 2014).

Durante a visita do papa na Bolívia ocorreu o segundo Encontro Mundial dos Movimentos Populares. O discurso de Francisco proferido naquela ocasião foi considerado um manifesto, que retomou os argumentos fortes da Encíclica *Laudato Sí* que havia sido publicada poucos meses antes. Falando do atual sistema econômico, ele afirmou: “Os seres humanos e a natureza não devem estar a serviço do dinheiro. Digamos NÃO a uma economia de exclusão e desigualdade, onde o dinheiro reina em vez de servir. Esta economia mata. Resta economia excluí. Esta economia destrói a Mãe Terra [...] Este sistema atenta contra o projeto de Jesus” (PAPA FRANCISCO, 2015).

O discurso de Bergoglio aos integrantes dos movimentos populares foi pronunciado ao lado do presidente boliviano Evo Morales, que, ao se despedir do papa, afirmou: “Pela primeira vez sinto que tenho um papa” (TORNIELLI, 2017, p. 130).

Na breve análise desta viagem já é possível extrair duas características que estão presentes na maioria das visitas realizadas.

---

11 Desconsideramos voluntariamente a visita do papa ao Brasil em ocasião da Jornada Mundial da Juventude por ter sido um evento decidido pelo seu predecessor, Bento XVI, e Papa Francisco apenas herdou esta tarefa.

A escolha de países periféricos, a saber, à margem do atual sistema capitalista, distantes em termos geográficos e políticos dos tradicionais centros de poder, e quais os temas que o Papa Francisco prefere tratar durante as visitas pastorais.

Em suas declarações aos jornalistas, em seu voo para a Tailândia, ele observou que “é tão bom que as pessoas sejam informadas e também conheçam as culturas que estão longe do Ocidente”. Com suas viagens, o Papa realmente traz luz aos cantos do mundo onde os meios de comunicação nunca iriam, mas que, graças à sua presença, se tornam “visíveis” para a comunidade internacional, chamada a cuidar de povos e terras esquecidas. (GISOTTI, 2019)

Com efeito, na leitura dos discursos e homilias é evidente a constante indignação do papa frente à exclusão de porções da humanidade, principalmente os grupos mais fracos: as crianças, os idosos, as mulheres, e até os jovens que não conseguem ter oportunidades dignas de trabalho. Desde as primeiras visitas, Francisco menciona a indiferença geral frente a esta cultura do descarte, não só de coisas materiais, mas, principalmente, descarte de pessoas.

No que diz respeito à primeira característica acima mencionada, relacionada às periferias como critério do papa na escolha de suas metas – percepção comum a vários analistas (TORNIELLI, 2017; CARACCILO, 2017 e SPADARO, 2016) – esta foi em princípio desmentida pelo próprio pontífice durante uma conferência de imprensa concedida aos jornalistas no voo de regresso da visita à Coreia do Sul. Ao responder a uma pergunta sobre uma próxima viagem na Albânia ele explicou não ter pensado ao fato de este país ser uma nação periférica, apontando que outros motivos eram os motivos que o levaram a escolher essa meta.

Talvez a escolha de países periféricos não tenha sido consciente no papa. Contudo, coincidentemente, a maioria dos países que ele visitou até agora se enquadram dentro das periferias geográficas ou existenciais que o próprio Francisco apontou como aspectos prioritários da ação dos membros da Igreja Católica.

Entre os países europeus visitados estão nações que também podem ser consideradas periféricas: Albânia, Bósnia-Herzegovina, Ilha de Lesbos. O papa visitará Romênia e Hungria, países do leste Europeu ainda hoje marginalizados pelos países centrais da Europa. É interessante lembrar que quando da sua viagem relâmpago ao Parlamento Europeu e ao Conselho da Europa, na França, foi-lhe proposto de aproveitar a viagem para visitar a catedral de Estrasburgo que completaria 100 anos e cujas comemorações do evento estavam iniciando. Papa Francisco não aceitou a proposta, pois não queria que este ato fosse interpretado como uma viagem à nação francesa, o que extrapolava os motivos que levaram Francisco a Estrasburgo. Evitou até de ficar pata o almoço (TORNIELLI,2017). A mesma coisa aconteceu em Portugal quando da visita ao Santuário de Fátima, durante a qual ele fez questão de sublinhar que o teor da visita era estreitamente uma peregrinação ao Santuário.

A predileção de Francisco pelos países considerados periféricos e a recusa de visitar as nações centrais e mais desenvolvidas da Europa parece sugerir que a geopolítica de Francisco queira atuar de forma a diminuir, ou ao menos apontar à urgência de diminuir a assimetria de poder que existe entre nações periféricas e nações centrais.

Ao ler as respostas do papa aos jornalistas ao longo das viagens realizadas de 2013 até março de 2018, emergem outras razões que levaram o papa a escolher determinados países ao invés que outros. O primeiro motivo apontado pelo papa é ir onde ele pode ajudar e incentivar iniciativas positivas como no caso da Albânia com o diálogo interreligioso. Discorrendo sobre os motivos desta viagem Papa Francisco explicou:

Primeiro, porque eles conseguiram fazer um governo – pensemos nos Bálcãs! -, um governo de unidade nacional entre muçulmanos, ortodoxos e católicos, com um conselho interreligioso que Judá muito e é equilibrado. E isto é bom! Está harmonizado. A presença do papa é para dizer a todos os povos: “Pode-se trabalhar em

conjunto!" Eu senti a visita como se fosse uma verdadeira ajuda àquele nobre povo (PAPA FRANCISCO, 2014).

O segundo motivo apontado pelo papa foi o sofrimento do país pela sua história peculiar, sendo o único dos países comunistas que tinha na sua Constituição o ateísmo prático. "Eu sentia que devia ir". Esta afirmação pode ser encontrada em relatos de outras viagens principalmente em países que sofreram desastres, onde ocorreram tragédias como a morte de milhares de migrantes no Mar Mediterrâneo próximo à ilha de Lampedusa, pertencente à Itália, mas cuja visita foi considerada a primeira viagem internacional do papa por estar localizada entre Itália e África, ou a visita à ilha de Lesbos, ou às Filipinas que sofreram as consequências do tufão Yolanda, em 2013.

Nas visitas à ilha de Lampedusa e à ilha de Lesbos assim como no diálogo com os parlamentares europeus, o papa alertou sobre o grave problema das migrações e as responsabilidades da Europa em relação a uma das maiores crises que o mundo enfrenta atualmente.

Em 11 de janeiro de 2016, quando do encontro com o Corpo Diplomático credenciado no Vaticano, Papa Francisco lembrou à Europa suas responsabilidades diante dos imensos fluxos das migrações:

Desde há muito tempo que se poderia ter enfrentado grande parte das causas das migrações; e, deste modo, teria sido possível prevenir tantas desgraças ou, pelo menos, mitigar as suas consequências mais atroz. E hoje, antes que seja tarde demais, muito se pode fazer para impedir as tragédias e construir a paz. Mas isto significaria pôr em discussão hábitos e práticas consolidadas, a começar pelas problemáticas relacionadas ao comércio de armamentos, até o problema da conservação de matérias-primas e energia, aos investimentos, às políticas de financiamento e apoio ao desenvolvimento, até à grave chaga da corrupção (PAPA FRANCISCO, 2016).

E ainda, no encontro com os parlamentares europeus em Estrasburgo, lembrando as tragédias dos migrantes ele alertou:

Não se pode tolerar que o mar Mediterrâneo se torne um grande cemitério [...] A falta de apoio mútuo no seio da União Europeia corre o risco de incentivar soluções particularistas para o problema, que não leva em conta a dignidade humana dos migrantes, promovendo o trabalho servil e contínuas tensões sociais (PAPA FRANCISCO, 2014).

No encontro com os sobreviventes do tufão, falando de improviso, afirmou que quando assistiu às notícias da catástrofe sentiu que deveria ir até eles: “Naqueles dias decidi viajar até aqui. Quis vir estar convosco” (PAPA FRANCISCO, 2015).

Outro motivo que leva o papa a visitar determinados países é ir ao encontro de situações de grande conflito e divisão. Entram neste contexto os países africanos, especialmente a República Centro-africana, país esquecido pela comunidade internacional e onde impera uma guerra civil que se apresenta como um conflito religioso entre milícias guerrilheiras dos ex-seleka muçulmanos e os antibalakas filocristão; o Sri Lanka, que viveu dez anos de conflito étnico-político entre o governo central e a etnia dos tâmeis do norte da ilha; Myanmar, com um histórico de golpes de estado e atual tragédia dos Rohingya. O papa quer visitar os países onde muros e fronteiras militarizadas dividem famílias, como nas duas Coreias, ou na Terra Santa onde o conflito entre Israel e Palestina parece eterno, ou ainda a fronteira violenta entre México e Estados Unidos. Nestas visitas, o papa busca estar o mais próximo fisicamente possível da linha de divisão, não sempre conseguindo como aconteceu na Coreia do Sul ou no México. Mas a partir do ponto mais próximo, Francisco reza para que a divisão possa desaparecer.

Em várias situações de conflito, ao longo destes cinco anos de pontificado, o papa aceitou o convite a ser mediador, para alcançar

resolução pacífica de confrontos armados ou de embates políticos e econômicos. Foi o caso da retomada do diálogo entre Cuba e Estados Unidos assim como as negociações entre o governo colombiano e as FARC ou ainda a mediação em curso no processo político da Venezuela.

Outra característica que se evidencia na análise de suas viagens é a escolha significativa de Papa Francisco de querer ao seu lado, quando possível, os líderes das grandes religiões presentes no país que ele visita. Foi histórico o encontro entre o papa e o patriarca de Moscou Kirill em Cuba, ocasião de aliança privilegiada entre a Igreja Católica e Igreja Ortodoxa russa. Com o Patriarca de Constantinopla, Bartolomeu, Francisco se encontrou três vezes, a primeira na Turquia, e as outras duas em nações onde o Patriarca Bartolomeu o alcançou para juntos participarem de momentos de orações frente a conflitos ou crises. Em ocasião de sua viagem à África, o papa quis participar de um encontro interreligioso na Nunciatura de Nairobi, com a presença de líderes de confissões cristãs e de outras religiões. No Egito, encontrou o papa dos cristãos coptas, Teodoro II e o imã Ahmed al-Tayeb, da mesquita Al-Azhar do Cairo, máxima autoridade do Islã sunita. Em Bangladesh, ele participou de um encontro Interreligioso e Ecumênico em prol da paz onde teve a oportunidade de conversar com refugiados Rohingya. A intenção de Francisco parece ser criar uma grande aliança entre todas as religiões para demonstrar que a fé pode ser solução contra a violência.

Juntos, a partir deste lugar de encontro entre Céu e Terra, de alianças entre as nações e os crentes, reiteramos um 'não' forte e claro a toda forma de violência, vingança e ódio cometida em nome da religião ou em nome de Deus. Juntos, afirmamos a incompatibilidade entre violência e fé, entre crer e odiar (PAPA FRANCISCO, 2017).

Ao mesmo tempo, porém, Francisco demonstra ter consciência que os movimentos violentos de cunho religioso presentes

principalmente na África e no Oriente Médio são mais consequência do que causa. Com efeito, ele afirma que

Para evitar os conflitos e construir a paz é fundamental trabalhar para remover as situações de pobreza e exploração, onde mais facilmente criam raízes os extremismos, e bloquear os fluxos de dinheiro e de armas para quem fomenta a violência. Indo mais à raiz, é necessário deter a proliferação de armas que, se forem produzidas e comercializadas, mais cedo ou mais tarde acabarão também por ser usadas. Só tornando transparentes as turvas manobras que alimentam o câncer da guerra é que será possível impedir as causas reais (Ibidem, 2017).

Estes são apenas alguns dos traços comuns que se evidenciam a partir da leitura de discursos do Papa Francisco e de suas respostas aos jornalistas, elementos que podem nos ajudar a tornar legível a visão que o papa possui do mundo com o qual ele quer dialogar e através dos quais podemos buscar identificar as estratégias escolhidas por Francisco para enfrentar as crises conjunturais e estruturais do atual sistema internacional.

#### **4.4 O CAMINHO GEOPOLÍTICO DO PAPA FRANCISCO FRENTE AO ATUAL SISTEMA INTERNACIONAL**

Poucos meses depois de sua eleição, Papa Francisco aceitou ser entrevistado por um coirmão jesuíta, Padre Antonio Spadaro que, ao longo destes cinco anos, se tornou de certa forma um dos intérpretes do pensamento e da atuação internacional de Francisco. Nessa entrevista, datada de 19 de agosto de 2013, o papa revela em suas respostas alguns traços de seu pensamento que, à distância de cinco anos, podem ser lidos como pontos-chave de seu caminho geopolítico.

Um deles é a necessidade do discernimento como método para tomar decisões e fazer escolhas:

As minhas escolhas, mesmo aquelas ligadas à vida cotidiana, como usar um automóvel modesto, estão ligadas a um discernimento espiritual que responde a uma exigência que nasce das coisas, das pessoas, da leitura dos sinais dos tempos. O discernimento no Senhor guia-me no meu modo de governar. (PAPA FRANCISCO, 2013).

Com efeito, no relato de suas visitas internacionais frequentemente ele sublinhava o fato de ter sentido a necessidade de visitar aquele povo ou aquela situação após ter assistido ou conhecido o drama que eles estavam vivendo. E alerta que o discernimento também requer tempo principalmente quando se quer realizar uma mudança verdadeira e eficaz: “O discernimento realiza-se sempre na presença do Senhor, vendo os sinais, escutando as coisas que acontecem, o sentir das pessoas, especialmente dos pobres” (Ibidem, 2013).

Logo em seguida, Papa Francisco, quando perguntado sobre como os jesuítas podem melhor servir à igreja, apresenta um dos elementos de seu pensamento que, na nossa leitura, representa a maior inovação de seu pontificado, a saber, a necessidade de ter um pensamento incompleto, um pensamento aberto.

Papa Francisco inicia seu raciocínio definindo o jesuíta como um “descentrado de si próprio”, uma pessoa que deve ter seu centro em Cristo e não na Igreja. E em seguida afirma: “O jesuíta deve ser uma pessoa de pensamento incompleto, de pensamento aberto”(IBIDEM, 2013). Justifica esta afirmação por ter tido épocas em que na Companhia de Jesus se viveu um pensamento fechado, rígido, que resultou numa deformação da Companhia, enquanto, de acordo com seu pensamento, a Companhia de Jesus deveria manter constantemente uma atitude de busca, de criatividade e generosidade.

O vaticanista Luigi Accattoli (2017) evidenciou como apenas este conceito inaugurado por Papa Francisco seria suficiente para definir a revolução de seu pontificado. Com efeito, até Bento XVI, estávamos acostumados à definição da Igreja Católica como detentora de um pensamento católico entendido como sistema completo e fechado em si mesmo.

Em oposição a esta postura caracterizada por pontos firmes e princípios não negociáveis, já na sua primeira encíclica, *Evangelii Gaudium* (2013), Papa Francisco, afirma que seu pontificado não será caracterizado por respostas fechadas. “Penso, aliás, que não se deve esperar do magistério do papa uma palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que dizem respeito à Igreja e ao mundo” (EG, n. 16). Mais adiante, ele reitera que “nem o Papa nem a Igreja possui o monopólio da interpretação da realidade social ou da apresentação de soluções para os problemas contemporâneos” (EG, n. 184).

Em outras ocasiões, Francisco reiterou que a necessidade de ter um pensamento incompleto não se aplica apenas aos jesuítas, mas deve se tornar característica do pensamento de toda a Igreja e de seus fiéis. Com efeito, na viagem de regresso da África, falando do fundamentalismo ele enfatizou que se trata de uma doença que existe em todas as religiões:

Nós, católicos, temos alguns – não alguns, muitos – que creem ter a verdade absoluta e avançam enxovalhando os outros com calúnia, com a difamação e ferem, ferem. E digo isto porque acontece na minha Igreja, também conosco, com todos! E deve-se combater. O fundamentalismo religioso não é religioso (PAPA FRANCISCO, 2015).

Tal postura lhe causou fortes críticas por parte dos setores mais conservadores da Igreja Católica que o acusaram de heresia. De acordo com Bosetti (apud Spadaro, 2017), a abertura plural de Francisco “ajuda

a revelar quem são os amigos e quem os inimigos do diálogo que ele quer instaurar, desmascarando os fundamentalismos, que são um inimigo permanente dos discursos e dos atos de Papa Francisco”. Bosetti evidencia que o adjetivo plural atribuído a um papa é algo incomum. O papado de Francisco se distingue justamente dos que o precederam pela perspectiva pluralista que o afasta da perspectiva exclusivista e tradicional de uma Igreja centrada em si mesma. Na encíclica *Evangelii Gaudium* e na seguinte, *Laudato Si* (2015), Papa Francisco reforça esta sua abertura plural afirmando que “no diálogo com o Estado e com a sociedade, a Igreja não tem soluções para todas as questões específicas. Mas juntamente com as várias forças sociais, acompanha as propostas que melhor correspondam, à dignidade da pessoa e ao bem comum” (EG, n. 241).

Na Encíclica *Laudato Si*, Papa Francisco oferece uma mensagem que não é, de acordo com Bosetti (2015), uma mensagem de afirmação de uma verdade, mas de uma aliança que a Igreja oferece às outras formas de conhecimento, às outras ciências, às outras religiões e às outras culturas:

Se tivermos presente a complexidade da crise ecológica e as suas múltiplas causas, deveremos reconhecer que as soluções não podem vir de uma única maneira de interpretar e transformar a realidade. É necessário recorrer às diversas riquezas culturais dos povos, à arte, à poesia, à vida interior e à espiritualidade [...]. Nenhum ramo das ciências e nenhuma forma de sabedoria pode ser transcurada, nem sequer a sabedoria religiosa com a sua linguagem própria. Além disso, a Igreja Católica está aberta ao diálogo com o pensamento filosófico, o que lhe permite produzir várias sínteses entre fé e razão (LS, n. 63).

Papa Francisco oferece então sua mensagem como complementar às outras formas de conhecimento, sem pretender ter a verdade, postura esta que, proveniente da máxima autoridade da Igreja Católica surpreendeu seus interlocutores, alguns de forma positiva, outros de forma negativa. Em suma, para Francisco, apenas um pensamento incompleto e aberto pode conviver com as incertezas da realidade presente e futura. A este propósito, ainda na entrevista de 2013, ele afirmou que

Neste procurar e encontrar Deus em todas as coisas fica sempre uma zona de incertezas. Tem que ser assim. Se uma pessoa diz que encontrou Deus com certeza total e não aflora uma margem de incerteza, então não está bem. Para mim, é uma chave importante. Se alguém tem a resposta a todas as perguntas, esta é a prova que Deus não está com ela (PAPA FRANCISCO, 2013).

De acordo com Accattoli (2017), o pensamento incompleto e aberto é um conceito original de Papa Francisco que não se encontra em escritos e discursos de outros pontífices. Do ponto de vista geopolítico, este conceito é relevante, pois nos mostra que Papa Francisco não segue um projeto geopolítico pronto. Ele segue um caminho geopolítico que o leva a buscar encontros com povos, lideranças religiosas, presidentes que o ajudem a identificar quais passos a Igreja deve cumprir numa situação complexa e de crise. Em março de 2018, papa Francisco, encontrando os membros da Revista “La Civiltà Cattolica”, descreveu a situação atual como uma situação de crise global no âmbito da qual

apenas um pensamento realmente aberto pode enfrentar a crise e a compreensão de onde está indo o mundo, e como se enfrentam as crises mais complexas e urgentes, a geopolítica, os desafios da economia e a grave crise humanitária ligada ao drama das migrações que é o verdadeiro nó político global dos nossos dias.

Daqui a importância indicada pelo papa “em iniciar processos, mais que ocupar espaços. Deus se manifesta no tempo e está presente nos processos da história. Isto faz privilegiar as ações que geram dinâmicas novas” (PAPA FRANCISCO, 2013). Isso explicaria o porquê das múltiplas iniciativas de mediação empreendidas pelo papa nos diversos cenários de conflito: Cuba, Colômbia, Venezuela, Israel e Palestina sem pretender ver uma resolução rápida de tais conflitos.

Por fim, podemos afirmar que o caminho geopolítico de Papa Francisco é um caminho que elege as periferias como espaços privilegiados de compreensão da realidade em que vivemos. Isso por dois motivos. O primeiro é o que o papa apontou em entrevista a uma revista de uma favela de Buenos Aires, La Cárcova News, em fevereiro de 2015. A primeira das perguntas preparadas por moradores da favela La Cárcova foi sobre por que o papa falava tanto de periferias e se ele pensava neles ao citá-las. Francisco descreve seu conceito de periferias desta forma:

Quando falo de periferia falo de limites. Normalmente, nós nos movemos em espaços que de alguma maneira controlamos. Esse é o centro. Mas, à medida que vamos saindo do centro, vamos descobrindo mais coisas. E quando olhamos o centro desde essas novas coisas que descobrimos, desde as novas posições, vemos que a realidade é diferente. Uma coisa é ver a realidade do centro e outra coisa é vê-la do último lugar aonde chegaram (PAPA FRANCISCO, 2015).

Para explicar melhor, Francisco deu o exemplo da Europa vista de Madri, no século XVI e vista por Magalhães quando o navegador chega no continente americano e vê algo diferente. E concluiu: “Vê-se a realidade melhor da periferia que do centro”(Ibidem, 2015). As viagens nos países periféricos podem, portanto, ser compreendidas, como motivadas pela vontade de entender melhor a situação mundial política

e eclesial e a partir desta nova compreensão, poder discernir em quais processos históricos a Igreja é chamada a participar e, eventualmente, chamada a inaugurar junto com outras instituições e organizações políticas e religiosas.

O segundo motivo nos parece ser a coincidência das periferias com as situações mais graves de desigualdade social. É nos países periféricos, quer do leste Europeu, da Ásia, da África e América Latina que podem ser constatadas as consequências negativas do sistema capitalista que o Papa Francisco combate desde os primeiros dias de seu pontificado. Na encíclica *Evangelii Gaudium* ele destacou de fato que

Quando a sociedade – local, nacional, ou mundial – abandona na periferia uma parte de si mesma, não há programas políticos, nem forças da ordem, ou serviços secretos que possam garantir indefinidamente a tranquilidade. Isto não acontece apenas porque a desigualdade social provoca a reação violenta de quantos são excluídos do sistema, mas porque o sistema social e econômico é injusto na sua raiz (EG, n. 59).

Se algum ponto firme existe no caminho geopolítico de Francisco é a defesa dos excluídos, dos oprimidos, dos descartados que representam também o horizonte de análise de Papa Francisco. E tais periferias geográficas e existenciais constituem a única *conditio sine qua non* do pontificado de Bergoglio.

## 4.5 CONCLUSÕES

O objetivo proposto neste artigo era investigar as ideias fundamentais que sustentam a dimensão geopolítica de Francisco e de que forma ele poderia influenciar a atual ordem internacional em processo de transição. Para isto, nos propomos analisar as visitas internacionais empreendidas pelo papa nestes cinco anos de

pontificados visando identificar qual a estratégia geopolítica escolhida por Francisco.

Ao final do percurso, podemos inferir que Francisco acabou por empreender um caminho aberto que o levou a tecer relações com líderes políticos e religiosos de diversos países. Francisco não olhou mapas de poder para escolher suas metas de viagem, preferiu se deixar guiar pelos pedidos de ajuda de populações atingidas por desastres naturais e por divisões estruturais produzidos por um sistema econômico que remonta à primeira revolução comercial iniciada no final do século XV. Tal sistema, que ele definiu injusto em suas raízes, criou através de séculos de exploração de inteiras populações e do uso irresponsável dos recursos naturais uma situação de crise global onde 1% da população detém metade da riqueza mundial, e onde ainda as ex-colônias, mesmo tendo sido integradas à Assembleia das Nações Unidas, ainda não possuem uma participação de fato junto às principais organizações intergovernamentais. De forma consciente ou não, o papa argentino acabou por traçar as bases de uma nova geopolítica papal, a qual apenas os seus sucessores poderão definir se será continuada pela Igreja.

Frente a esta situação, podemos notar que tanto nos discursos quanto em seus atos, Papa Francisco escolheu se alinhar aos países e porções de humanidades excluídos do sistema internacional. Tal alinhamento constitui o ponto de virada geopolítico do pontificado de Francisco em relação aos pontificados anteriores.

Ademais, consideramos que os todos pontos-chave evidenciados ao longo do trabalho, a saber, a necessidade da ascese do discernimento tipicamente jesuíta, do pensamento incompleto e aberto, da opção pelos pobres encontrados nas periferias geográficas e existenciais sejam todos elementos inovadores do pontificado de Papa Francisco, principalmente em sua dimensão internacional.

## REFERÊNCIAS

- ACCATOLI, Luigi. Il pensiero incompleto al posto dei punti fermi. *In: // Regno* 22-2017. Disponível em: <http://www.ilregno.it/articles/Regno-attualita-22-2017-695-Accattoli-n46hii.pdf>>. Acesso em 23 de fev. de 2018.
- ALBUQUERQUE, Edu. *Uma breve história da geopolítica*. Rio de Janeiro: CENEGRI – Centro de Estudos em Geopolítica e Relações Internacionais, 2011.
- BENTO, Fábio Régio. *Frei Betto e o Socialismo Pós-Ateísta*. Editora Nomos, Pelotas RS, 2018.
- BOSETTI, Giancarlo. L'Enciclica: uma santa alleanza tra scienza e religione. *In: RESET*, 25 setembro de 2015. Disponível em: <<http://www.reset.it/reset-doc/papa-francesco-enciclica-laudato-si-scienza-e-religione-una-santa-alleanza-bosetti>> Acesso em: 31 de mar. De 2018.
- CARLETTI, Anna. Do centro às periferias: o deslocamento ideológico da diplomacia da Santa Sé com o Papa Francisco. *Austral: Revista Brasileira de Estratégia e Relações Internacionais* v.4, n.7, Jan./Jun. 2015, p. 218-239.
- CORREIA, Pedro de Pezarat. Geopolítica e Geoestratégia. *Revista Nação e Defesa*, v. 5, n.: 131, 2012.
- EZCURRA, Ana Maria. *O Vaticano e o governo Reagan*. São Paulo: Hucitec, 1984.
- GISOTTI, Alessandro. *A Pontificate on the roads of the world*. Vatican News. 2019. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-12/pope-francis-apostolic-journeys-2019.html>> Acesso em 14 de abril de 2020.
- HARVEY, David. *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola. 2004.
- LOPES, Mauro. Cinco anos de Francisco: a Igreja de volta. *In: Caminhos para Casa*, 13 de março de 2018. Disponível em: <<https://>

outraspalavras.net/maurolopes/tag/5-anos-de-francisco/>. Acesso em 14 de março de 2018.

MUSSE, Ricardo. David Harvey: Para Além de uma Geografia do Capital. In: *Sociologia & Antropologia*. Rio de Janeiro, v.04.01: 55 – 69, junho, 2014

PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)>. Acesso em: 30 de mar. de 2018.

\_\_\_\_\_. *Laudato Sí*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)>. Acesso em: 30 de mar. De 2018.

\_\_\_\_\_. Entrevista de Francisco Scisci a Papa Francesco. *Asia Times*, 28 de janeiro de 2016. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/02/02/0076/00172.html>. Acesso em 12 de mar. 2017.

\_\_\_\_\_. Conferência de imprensa no voo de regresso de Bangladesh. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/december/documents/papa-francesco\\_20171202\\_viaggioapostolico-bangladesh-voloritorno.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/december/documents/papa-francesco_20171202_viaggioapostolico-bangladesh-voloritorno.html)>. Acesso em 10 de mar. 2018.

\_\_\_\_\_. Conferência de imprensa no voo de regresso de Bangui a Roma. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco\\_20151130\\_repubblica-centrafricana-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151130_repubblica-centrafricana-conferenza-stampa.html)>. Acesso em 23 de mar. 2018.

\_\_\_\_\_. Discurso aos Membros da Comunidade da “Civiltà Católica”. ( de fev. de 2017. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/february/documents/papa-francesco\\_20170209\\_comunita-civilta-cattolica.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170209_comunita-civilta-cattolica.html)>. Acesso em: 30 nov. 2017.

\_\_\_\_\_. Encontro com os jornalistas durante o voo de regresso de Bangui a Roma. Viagem Apostólica ao Quênia, Uganda e República

Centro-Africana. (25-30 de novembro de 2015). Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco\\_20151130\\_repubblica-centrafricana-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151130_repubblica-centrafricana-conferenza-stampa.html)>.

\_\_\_\_\_. Discurso ao corpo diplomático acreditado junto à Santa Sé, 11 de janeiro de 2016. Disponível em: < [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/january/documents/papa-francesco\\_20160111\\_corpo-diplomatico.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160111_corpo-diplomatico.html)>. Acesso em 20 de março de 2018.

\_\_\_\_\_. Discurso ao II Encontro Mundial dos Movimentos Populares. Expo Feira de Santa Cruz de la Sierra (Bolívia). 9 de Julho de 2015 Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco\\_20150709\\_bolivia-movimenti-popolari.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html). Acesso em 14 de mar. De 2018.

\_\_\_\_\_. Discurso aos participantes na Conferência Internacional em prol da paz. Cairo, 28 de abril de 2017. Disponível em< [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco\\_20170428\\_egitto-conferenza-pace.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html)>. Acesso em 3 de jan. De 2018.

\_\_\_\_\_. Discurso ao Parlamento Europeu, 25 de novembro de 2014. Disponível em: < [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/november/documents/papa-francesco\\_20141125\\_strasburgo-parlamento-europeo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html)>. Acesso em 19 de julho de 2017.

\_\_\_\_\_. Discurso à comunidade de “LA Civiltà Cattolica”, 24 de março de 2018. Disponível em: < <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/discorso-del-santo-padre-francesco-alla-comunita-de-la-civiltacattolica/>>. Acesso em 26 de março de 2018.

RODRIGUES, Gilberto M. A. A “História Oficial”: Atualidade de um filme sobre ditadura e direitos humanos. *In: Extraprensa* (USP) Ano IX - no 17 | julho - dezembro 2015

SANTA SÉ. Relatório da Secretária de Estado da Cidade do Vaticano sobre as estatísticas do Anuário Pontifício de 2017. Disponível

em: < <http://vocazioni.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/10/2017/04/09/Statistiche-Annuario-pontificio-2017.docx>>.

Acesso em 30 de jan. de 2018.

POLITI, Marco. *Francesco tra i lupi: il segreto di una rivelazione*. Roma-Bari: Editori Laterza.

SCARAMUZZI, Iacopo. La fotografia della Chiesa cattolica di oggi: dall'Annuario Pontificio 2017. Disponível em: <<http://www.didatticaermeneutica.it/la-fotografia-della-chiesa-cattolica-di-oggi-dallannuario-statisticum-ecclesiae-2015/>>. Acesso em: 10 de março de 2018.

SISCI, Francesco. China-Vaticano, vigília de um possível acordo. In: *Revista IHU on-line*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/576377-china-vaticano-vigilia-de-um-possivel-acordo-artigo-de-francesco-sisci>>. Acesso em 1 de março de 2018.

\_\_\_\_\_. L'Italia finisce nella nuova guerra fredda e ha bisogno di Prodi. In: *Il sussidiario.net*. 29 de jan. De 2018. Disponível em: < <http://www.ilsussidiario.net/News/Esteri/2018/1/29/SCENARIO-L-Italia-finisce-nella-nuova-guerra-fredda-e-ha-bisogno-di-Prodi-/804053/>>. Acesso em 21 de fev. 2018.

\_\_\_\_\_. Entrevista del Santo Padre sul quotidiano Asia Times. 02.02. 2016. Disponível em: <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/02/02/0076/00172.html>> . Acesso em 3 de mar. 2017.

\_\_\_\_\_. Entrevista a Papa Francesco. In: *La Civiltà Cattolica*. 19-09-2013. Accessed November 12, 2014. [https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papafrancesco\\_20130921\\_intervista-spadaro.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papafrancesco_20130921_intervista-spadaro.html).

RIECK, Christian E., NIEBUHR, Dorothee. Microstate and Superpower: The Vatican in International Politics. *KAS International Reports*. 10. 2015.

SILOVE, Nina. Beyond the Buzzword: The Three Meanings of "Grand Strategy". *Security Studies*, 27:1, 27-57. 2017

SPADARO, Antonio SJ. (org). *L'atlante di Papa Francesco*. In: *La Civiltà Cattolica*. Mesa Redonda, 20 de maio de 2017. Disponível em: < <https://www.laciviltacattolica.it/conferenza/atlante-di-papa-francesco/>>. Acesso em 30 de maio de 2017.

TORNIELLI, Andrea. *As viagens de Francisco. Conversas com Sua Santidade*. São Paulo: Planeta, 2017.

TUATHAIL, Gerard; DALBY, Simon; ROUTLEDGE, Paul. *The geopolitics reader*. Routledge. London and New York, 1998.

# 5 A POSIÇÃO POLÍTICA DA SANTA SÉ FRENTE À ISLAMIZAÇÃO DO ESTADO DA NIGÉRIA NA QUARTA REPÚBLICA

*Pedro Aluizio Resende Leão*

## 5.1 INTRODUÇÃO

A Santa Sé, representante política e jurídica transnacional da Igreja Católica, sempre versou seus olhos com muito cuidado para as realidades políticas do continente africano. Por ser a África Subsaariana a região onde mais cresce o número de católicos no mundo (LA STAMPA, 2017), quando episódios conflituosos de natureza religiosa ganham espaço, principalmente quando católicos figuram no ambiente em questão, a Santa Sé tende a estar atenta aos litígios. Na Nigéria, os embates entre cristãos e muçulmanos já se arrastam há décadas e sempre foram motivos de apreensão, até que a ocorrência de um episódio político na jovem democracia nigeriana trouxe a potencialidade de mais choques religiosos, levando a uma postura especial do Governo Pontifício.

Este é problema que fomentou o estudo. A partir da virada do século, a constante instrumentalização dos sistemas políticos e jurídicos nigerianos por grupos de interesse islâmicos, que, nas províncias do norte do país, têm instaurado o Islã Político e a Sharia como código penal de Estado, repercutiu diretamente nas tensões religiosas pré-instaladas. Tida como uma islamização das estruturas estatais, estas modificações das instituições administrativas têm piorado ainda mais o já dramático conflito entre cristãos e muçulmanos da Nigéria (HUMANS RIGHTS WATCH, 2004), refletindo nas posições dos atores internacionais. Este episódio levou à pergunta de pesquisa: Qual é a visão da Santa

Sé, enquanto ator político, com relação ao Estado da Nigéria, que tem sido instrumentalizado por grupos islâmicos, intensificando o conflito local? Para responder a esta pergunta, este trabalho buscou estudar a sociedade e a política nigeriana para, posteriormente, investigar o posicionamento da Santa Sé.

Este trabalho foi organizado em três partes, que refletem os objetivos específicos do artigo: a primeira seção visa entender o ambiente político nigeriano, a segunda seção investiga sobre a perspectiva teórica do Islã Político e a prática da “islamização do Estado”. A terceira seção trabalhará o discurso da Santa Sé – especialmente dos papas João Paulo II e Bento XVI – a respeito dos pontos supramencionados.

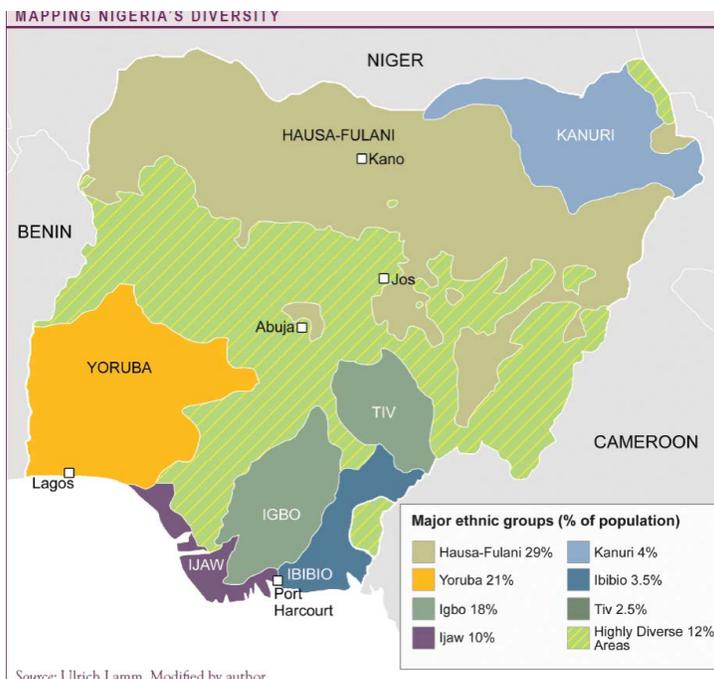
Após a análise bibliográfica para investigar sobre o primeiro e segundo tópicos, a metodologia desta pesquisa faz uma análise de discurso no que se refere à posição internacional da Santa Sé. Nesta segunda investigação, foram pesquisados pronunciamentos papais da primeira década democrática nigeriana, entre 1998 e 2008, recorte que abrange os papados de João Paulo II e Bento XVI. Estes documentos foram retirados o site oficial da Santa Sé.

## 5.2 O AMBIENTE ETNORELIGIOSO DOMÉSTICO

A grande maioria dos problemas dos Estados africanos é fruto da delimitação territorial forçada pelos impérios coloniais europeus que aglomeravam, nos limites de uma única colônia, tribos, populações e culturas diferentes, forçando-os a se identificarem comunitariamente, mesmo quando guardavam profundas diferenças étnicas. A Nigéria, parte do Império Britânico dos séculos XIX e XX, fez parte deste processo, sendo delimitada artificialmente a despeito das fronteiras culturais preexistentes (THOMSOM, 2010). Este episódio ainda é uma das causas dos grandes desafios nigerianos da atualidade.

Um destes problemas marcantes que o país ainda enfrenta são as diferentes disputas etno-religiosas dos diversos grupos regionais, que visam exercer influência nas instituições estatais. Dentro dos limites nacionais destacam-se cinco etnias principais, que têm um histórico de intensos conflitos e lutas por questões como uso da terra, dos recursos naturais, dos costumes e da forma com que se organizam socialmente cada grupo (THOMSOM, 2010). As etnias mais significativas demograficamente e politicamente são os Ibos (a sudeste), lorubás (oeste), Fulanis e Haussás (ao norte). Contudo, a Nigéria ainda carrega emaranhado cultural e socioeconômico que, ao todo, é composto por mais de 250 grupos étnicos (VITORIANO, DA CRUZ & LUCENA, 1998). O mapa a seguir explica bem a divisão tribal no país:

Imagem 1: A diversidade étnica nigeriana



Fonte: Kwaja (2011)

A heterogeneidade nacional e as disputas regionais configurações alimentadas por fortes e distintas marcas linguísticas, históricas e sociais que cada grupo carrega consigo, mas foi só após a colonização que um fator marcante passou a dividir o país ao meio: a forte rivalidade religiosa entre os cristãos do sul e os muçulmanos do norte. A divisão religiosa realça ainda mais as duas frentes de um país fragmentado em regiões completamente opostas organizacionalmente; o norte agrário, hierarquizado e islâmico, e o sul cristão e ocidentalizado, densamente povoado e urbanizado, com pilares econômicos baseados no petróleo e no empreendedorismo (THOMPSON, 2010).

As doutrinas religiosas no país, por serem distinguidas espacialmente, servem como mais um elemento fundador da identidade cultural de cada região, de forma com que a divisão religiosa se torna um elemento inerente à divisão étnica e aos conflitos Norte x Sul, fazendo com que a ligação entre religião e etnia na Nigéria seja quase automática e inseparável. De fato, a esmagadora maioria dos 80 milhões de muçulmanos, segundo a Harvard Divinity School (2017), habitam os estados do norte, que foram também território do maior reino islâmico na Nigéria, o Império de Sokoto. O fenômeno da divisão territorial e religiosa resulta da forte aproximação que o norte da Nigéria teve com a região da África saariana e que a região sul teve com o colonizador. O Islã nigeriano, que é professado por quase 50% da população e é composto pela maioria sunita – 60 milhões de fiéis (HARVARD DIVINITY SCHOOL, 2017). Os cristãos são, hoje, 70 milhões de pessoas, de maioria católica composta por 18,9 milhões de fiéis, que vivem majoritariamente na costa do país. (HARVARD DIVINITY SCHOOL, 2017; VITORIANO, DA CRUZ & LUCENA, 1998).

Na Nigéria, a Igreja Católica está organizada em províncias eclesiais que comportam as 55 dioceses que são representadas por três cardeais no Colégio Cardinalício, os arcebispos de Lagos e Abuja e o Cardeal Francis Arinze, ex-arcebispo de Onitsha, na região do delta do Niger (CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE OF NIGERIA, 2008).

A maior presença e força política da Igreja estão nos Estados do sul, apesar de, desde 1920, haver uma busca constante por se fazer mais presente nos estados centrais e no sistema político nigeriano (METZ, 1991), principalmente depois da substituição da capital de Lagos para Abuja, quando a nunciatura foi levada ao centro do país.

Apesar dos esforços, as diferenças etno-religiosas não foram ainda superadas nem pelos povos do sul e nem pelos do norte. A oposição sofrida pelo catolicismo nigeriano está intimamente relacionada com a percepção da presença europeia pela religião e com a impressão de ocidentalização do país (MAZRUI, WONDJI, 2010). Por estes motivos, surgem movimentos regionais de volta às tradições africanas, como o desprendimento de uma ramificação de “cristianismo africanizado”, ou a busca do próprio Islã, na impressão de ver refletido no sistema social islâmico uma alternativa às experiências ocidentais incapazes de solucionar os problemas africanos. (GORDON, GORDON, 2013).

O Estado nigeriano vive um dilema que vem desde a sua independência: de ser um “estado-nação” fragmentado e vulnerável às influências e confrontos tribais e religiosos. Sobre as origens das rivalidades sociais e seus aspectos, Vitoriano, Da Cruz e Lucena (1998, p. 85-86) apontam que

a história da Nigéria pronunciava o aparecimento das rivalidades étnicas as quais originaram confrontos [...]. O próprio número populacional não garantia qualquer forma de unificação, mas sim de desintegração do corpo social ou dos conjuntos etno-culturais prevaletentes. A própria continuidade britânica serviria apenas para mascarar uma falsa unidade [...]. E com a saída do elemento dissuasor, as rivalidades intrínsecas reacenderam-se. O norte versus o sul. O oeste versus o leste. Os cristãos contra os muçulmanos. As minorias e as principais etnias. O exército e os civis. Os líderes políticos e os jornais. A primeira grande consequência foi o afastamento do norte e do sul.

É sobre as dificuldades da vida sociopolítica nigeriana que esta parte de contextualização buscou explicar. Não é possível entender a atuação de um grupo específico interno (grupos islâmicos) ou mesmo de um ator internacional (a Santa Sé) em uma estrutura social tão complexa como a nigeriana sem uma visão sobre as diferenças e rivalidades étnicas, assim como sobre a situação política no país, como será abordada a seguir.

## **5.3 O PAPEL DO ISLÃ NO AMBIENTE POLÍTICO NIGERIANO**

### **5.3.1 Os fundamentos da Sharia e do Islã Político**

Para estudar a influência da Santa Sé na política local, é necessário observar primeiramente a progressiva islamização do Estado nigeriano e como o sistema islâmico de governo têm feito parte, cada vez mais, do cotidiano oficial do país, das práticas jurídicas e administrativas. A chamada “islamização do Estado nigeriano” é fruto de um caráter identitário do Islã prático, da sua indissociável relação com a política e com um modo específico de governar e conduzir a vida em comunidade, o Islã político (KRAMER, 2010).

O Islã, enquanto doutrina religiosa, carrega uma alta carga de responsabilidade política para seus seguidores, fazendo com que, muitas vezes, não haja um distanciamento visível entre a religião e a administração secular. O poder temporal e o poder atemporal estão, no Islã, intimamente ligados, de forma com que a noção de justiça terrena e justiça divina sejam a mesma (KRAMER, 2010). Esta característica política da religião é

definida primariamente como uma construção que se refere ao que indivíduos em um contexto social e histórico particular pensam sobre o político e o religioso. Mais especificamente, o islamismo se refere às dinâmicas políticas sendo geradas por atividades daquelas pessoas que acreditam que o Islã, como um corpo de fé, tem algo crucial a dizer sobre como a sociedade deve ser organizada; e quem deve implementar esta ideia é visto como uma questão de prioridade (Hirschkind, 2011, p. 1, tradução do autor).

A compreensão do conceito de Islã, como uma definição que envolve tanto “religião” quanto “Estado” é um consenso compartilhado pela doutrina religiosa contemporânea (KRAMER, 2010). O aparato do Estado é, então, instrumentalizado para a realização dos objetivos e demandas da sociedade islâmica, fazendo cumprir os preceitos de justiça, unidade e identidade tomados como ideais pelo grupo. O Islão político faz cumprir, através do Estado, segundo Brancoli e Grinsztajn (2016, p. 294, apud GRAHAN, 2003, p. 45) “respostas políticas para os desafios da sociedade contemporânea, baseados em fundamentos articulados e reapropriados da tradição islâmica”.

O ponto mais importante da condição política pautada pelos “valores do Islã” e da instauração de um estado islâmico é a aplicação da Sharia, conjunto de leis e códigos islâmicos que formam todos os aspectos da vida em comunidade, a partir de um sistema jurídico-normativo (KRAMER, 2010). Os valores contidos na Sharia são fundamentos morais e éticos que nasceram com o próprio islamismo e se amparam nas leis escritas do Alcorão – o livro sagrado – e na jurisprudência criada a partir das ações do profeta Maomé. Os cinco pilares principais da Sharia são (i) Reconhecimento de Maomé como profeta legítimo de um único Deus, (ii) a obrigatoriedade de orar cinco vezes ao dia voltado à cidade sagrada de Meca, (iii) o jejum durante o mês sagrado do Ramadã, (iv) a visita à Meca, ao menos uma vez na vida,

para aqueles que tiverem condições e (v) a doação de parte do salário para a caridade. Este aparato é a base do pensamento ético islâmico e o princípio de justiça que deve ser aplicado, na linha do Islã político, na esfera do Estado (BRANCOLI, GRINSZTAJN, 2016).

Vendo que o cumprimento temporal dos princípios islâmicos é um preceito moral no pensamento dos defensores do Islão político, devem ser, nesta visão, remodeladas todas as estruturas administrativas estatais e a república passa a ter a função de fazer cumprir as leis islâmicas (a Sharia). A relação entre estas duas esferas torna-se desequilibrada e a esfera pública fica submetida às prescrições religiosas. Na prática, o processo de islamização acontece com a instauração de associações muçulmanas que buscam a aprovação do governo para atuarem como provedoras de serviços governamentais, ocasionando em uma reorientação da relação destes serviços com a sociedade, alterando desde os critérios de julgamento penal até a questão do acesso à informação, as políticas culturais, políticas de gênero e étnicas (CONSTANTIN, 1993). As associações organizadas como um “corpo provedor” de atividades e políticas de um governo passam a promover diferenciações na prestação de serviços quando comparadas a um Estado laico, contemplando somente o grupo islâmico nacional, reforçando o sentimento de pertença muçulmano (BRANCOLI, GRINSZTAJN, 2016).

Quando os cidadãos muçulmanos veem que estes grupos cumprem o dever que o Estado negligencia – a aplicação da lei islâmica – há uma substantiva adesão e apoio à sua proliferação. Começam então a serem criados conselhos que julgarão os crimes e comportamentos de acordo com a Sharia, conquistando, com a legitimidade da população o papel anteriormente exercido pelo Estado laico (BRANCOLI, GRINSZTAJN, 2016).

### **5.3.2 A islamização do estado nigeriano na Quarta República**

Uma das maneiras de se compreender o processo de islamização do Estado é encarando-o como uma resposta social dos grupos islâmicos e da sociedade nortenha a uma condição de fragilidade estatal e carência no desenvolvimento regional. Para Rotberg (2002), um Estado, enquanto máquina administrativa com poder de autolegitimação, tem diferentes níveis de fragilidade até chegar a um estado de falência absoluta, que é a completa incapacidade de preservar suas fronteiras, a coesão social interna, a paz social, prover de bem-estar e desenvolvimento e dispor de um sistema legal-coercitivo que mantenha o próprio Estado imune a grupos de pressão ou, em certas regiões, a grupos terroristas.

O caso nigeriano, com certeza, não é ainda um caso de completa falência estatal. O Estado da Nigéria ainda guarda grandes diferenças com Estados falidos como a República Democrática do Congo ou o Sudão. Questões como a total desintegração do tecido social ou a iminência de guerras civis totais ainda não atingem, na Nigéria, o grau de intensidade que estes países demonstram (THE FUND FOR PEACE, 2016). Contudo, segundo o Fragile States Index (2016), sustentado pela organização The Fund for Peace, a Nigéria faz parte de um grupo de “alto alerta”, que são aqueles que não estão completamente deteriorados, mas que apresentam graves deficiências administrativas, altos índices de corrupção, grandes descontentamentos regionais e contestações de grupos locais, baixa legitimidade estatal e provimento de bem-estar insuficiente.

O Estado nigeriano tem figurado, desde o ano 2000, entre os Estados que merecem mais atenção para sua situação de fragilidade e para os resultados negativos que vem apresentando, tendo sua colocação no índice cada vez mais próxima daqueles chamados “falidos” ou “colapsados” (THE FUND FOR PEACE, 2016). Em 2016, por exemplo, a Nigéria teve suas médias de insurreições grupais contra o Estado

comparáveis com países como Afeganistão ou Iraque (THE FUND FOR PEACE, 2016). Vale notar que pontos em que o Estado nigeriano apresenta maiores deficiências são em questões intimamente relacionadas com o objeto de estudo deste trabalho, que são os problemas na retenção a pressões demográficas e insurreições grupais, provimento de um sistema de segurança eficaz, de serviços públicos suficientes e a capacidade de imposição de um sistema jurídico e do Estado de Direito. (THE FUND FOR PEACE, 2016)

Observa-se, portanto, que o Estado nigeriano, apesar de ser visto como o “gigante africano” ou como uma das nações mais prósperas do continente, sofre de intensas dificuldades administrativas e fragilidades estruturais, que fazem com haja espaços políticos para a ascensão de grupos de pressão, que são

associações que exercem uma pressão sobre os poderes públicos, para que as decisões sejam favoráveis à realização dos seus interesses e aspirações: exercem pressão sobre os governantes para que modifiquem a lei em benefício dos seus interesses, sem pretenderem conquistar o poder político. (FERNANDES, 2015, p. 179).

Esta definição é muitas vezes vista como o “lobby” de grupos que buscam alterar o sistema jurídico para satisfazer suas aspirações privadas, sem conquistar o poder político. Contudo, o caso que emerge com a democratização do território nigeriano é ainda mais complexo. A ausência de um poder estatal estável e legítimo na parte norte do país resultou na eclosão dos grupos de pressão ao sistema jurídico oficial, grupos estes que carregavam consigo uma íntima aspiração de redefinir a organização do poder político e fazer do sistema islâmico de governo o sistema oficial do Estado. Com o objetivo de modificar a ordem política a favor da ordem político-religiosa e promover os princípios do Islã Político, os grupos de pressão emergem da “fragilidade estatal” nigeriana para redefinir a relação Estado-Sociedade através da

legislação islâmica (em um país religiosamente heterogêneo) (ELLIS E HAAR, 1998).

É evidente como um Estado, como aqui é o caso do Estado nigeriano, que não corresponde à expectativa da sua população encontra-se recorrentemente sob o risco de ver seu papel de autoridade coercitiva e simbólica (BOURDIEU, 1994) ser reenquadrado em uma nova perspectiva religiosa que promete trazer aos cidadãos coesão e provimento de uma ordem social. Sobre isso, Ellis e Haar afirmam que

é válido considerar o reavivamento da religião em relação à disfunção dos Estados. Em um grande número de exemplos africanos aonde a religião é forte e os Estados provam ser incapazes de manter o monopólio da força e do Direito, a crença espiritual oferece uma forma alternativa de poder e provê uma coesão social. Neste sentido, o aparecimento da religião está diretamente conectado com a erosão do aparato secular estatal (Ellis e Haar, 1998, p. 195, tradução do autor)

Um recorte temporal na Quarta República nigeriana é importante para poder ser afirmado um fenômeno de islamização do Estado, pois foi a partir de 1999 e da nova democracia nigeriana que os movimentos populares islâmicos de contestação ao sistema jurídico oficial começaram ganhar força. Conjuntamente a isso, houve uma substancial ascensão dos grupos políticos de pressão, fazendo com que a presença da Sharia no sistema legal dos estados aumentasse consideravelmente. Cierco e Belo (2016) afirmam que a busca pela instituição e legalização da Sharia nos estados do norte é considerada, pelos cristãos nigerianos, como o ponto de partida para a islamização do país.

O fenômeno da reabertura democrática em todo o país foi o marco temporal para que processo de instauração da Sharia em doze estados começasse a se materializar. De fato, a junção entre os já observados elementos de um Estado ineficaz e o caráter democrático

do novo sistema de governo fez com que houvesse um grande aumento dos movimentos ativistas islâmicos, que ganharam força e legitimaram as elites políticas nigerianas e políticos muçulmanos recém-eleitos para que iniciassem um trabalho de pressão pelo fim do sistema jurídico secular e pela implementação da Sharia (KENDHAMMER, 2016).

É importante observar como se deu a mobilização islâmica, visto que a Constituição democrática nigeriana de 1999 veda a formação de qualquer partido político de caráter sectário, seja embasado em origens étnicas ou religiosas. Com a nova carta constitucional, a sociedade islâmica nigeriana passou a ficar restringida quanto a atuação através de um “partido islâmico” organizado, obrigando os grupos de interesses a demandar reconhecimento e participação via ativismo e eleição de políticos muçulmanos em partidos que não professam posições religiosas – notadamente no antigo All People’s Party (APP), partido que não carrega a bandeira do Islã, mas que servia de plataforma política para muitas reivindicações dos grupos de pressão (KENDHAMMER, 2016).

A primeira região nigeriana a implantar a lei islâmica como lei de Estado foi a província de Zamfara. A aprovação da legislação que estabelece oficialmente a aplicação da lei islâmica para julgamentos criminais entre os muçulmanos no estado se deu em 1999, entrando em vigor efetivamente em janeiro de 2000. O começo da composição de um novo sistema de governo islâmico no estado aconteceu com a primeira eleição da Quarta República, quando Alhaji Ahmad Sani foi eleito governador do estado de Zamfara (HUMANS RIGHTS WATCH, 2004).

Com a vitória de Sani e do grupo político islâmico que liderara o movimento em Zamfara, a população assistiu a uma série de reformas políticas no estado que contemplavam o Islã Político e que viriam a gerar um efeito de transbordamento para os estados muçulmanos vizinhos. O dito transbordamento ou “onda de islamização” dos estados do norte aconteceu principalmente entre 1999 e 2003 e, seguindo basicamente o mesmo ritual legislativo, grupos de pressão e políticos, com o discurso

legitimador da Sharia como saída para os problemas nigerianos – que o cristianismo e o sistema administrativo ocidental não seriam capazes de resolver (GORDON; GORDON 2013) – implementaram o novo sistema jurídico na maioria dos estados do norte (OSTIEN; DEKKER, 2010).

Durante o período de expansão da tendência, além do desenvolvimento de grupos pró-Sharia internamente a cada estado, os estados já islamizados exerceram um papel fundamental naqueles de maioria islâmica, mas que não tinham o sistema normativo amparado no Alcorão, fazendo pressão para que fossem aprovadas as medidas islâmicas principalmente nos estados de maioria muçulmana. (OSTIEN; DEKKER, 2010). Em três anos, doze estados – Bauchi, Borno, Gombe, Jigawa, Kaduna, Kano, Katsina, Kebbi, Niger, Sokoto, Yobe, e Zamfara – instauraram o sistema, elevando o status jurídico de um grupo religioso, que passa a exercer maior poder político relativo a outras religiões. O evento que marcou os primeiros anos do século XXI nigeriano redefiniu por completo o mapa político no país, aprofundando ainda mais as diferenças entre o Norte e o Sul da Nigéria:

Imagem 2: Divisão político-religiosa após onda de islamização.



Fonte: CSMNigeria (2016)

O evento da aplicação do Islã Político na Nigéria diz respeito principalmente à legislação penal, mas isto não fica restrito ao campo jurídico, quando se passa a ser ditada também uma nova ordem socioeconômica no país. Após o aumento da presença religiosa nas províncias em questão, toda a organização da vida cotidiana passou a sofrer alterações significativas. Ostien e Dekker (2010) apontam as principais mudanças que tomaram lugar nos estados islamizados: o aparecimento de Cortes inferiores que julgam casos civis e criminais de acordo com a Sharia; o surgimento de um grande número de leis que visam barrar comportamentos 'não islâmicos' e 'vícios sociais'

como o consumo de álcool, jogos, prostituição; censura de produção audiovisual; proibição de aglomerações de homens e mulheres não identificados na mesma área e mais uma série instituições que visam estruturar um sistema que reforça a presença da Sharia no meio social. No aspecto econômico e de justiça social, uma organização islâmica baseada na Sharia

prometeria um novo conceito de bem-estar dos muçulmanos e pavimentaria um caminho em direção ao 'desenvolvimento islâmico' – desenvolvimento humano de acordo com os princípios islâmicos de justiça (KENDHAMMER, 2016, p. 7).

## **5.4 A POSIÇÃO POLÍTICA DA SANTA SÉ NO CONTEXTO NIGERIANO**

A investigação da atuação política da Santa Sé buscou compreender como atua o ator católico face à um novo contexto social político-religioso. A coordenação da ação entre os papados analisados possibilitou a este artigo fazer uma síntese a respeito de como se dá a atuação política da Santa Sé neste contexto. Os textos observados neste capítulo são os discursos papais de João Paulo II e Bento XVI, enquanto Chefes de Estado, aos embaixadores creditados junto ao Vaticano, encontros com representantes da Nigéria, documentos sinodais da II Assembleia Especial para a África (2005) (Lineamenta e Instrumentum Laboris) e cartas à Conferência Nacional dos Bispos da Nigéria.

Juntamente a estes, foram analisados os textos da viagem papal de João Paulo II à Nigéria, em 1998, no período da transição democrática. A linha política geral encontrada da diplomacia vaticana versa sobre as debilidades do Estado, a defesa da democracia, dos direitos elementares

e a importância da reestruturação das instituições políticas nacionais, responsáveis por sanar o conflito religioso.

É válido observar, para estudar seu papel mais a fundo, que é a Santa Sé a personalidade jurídica reconhecida internacionalmente e o ator diplomático que serve como plataforma para a atuação da Igreja Católica frente ao Direito Internacional. A Santa Sé é liderada pelo Chefe da Igreja, o Papa, e por um conjunto de órgãos administrativos, os Dicastérios, que compõem o governo da Igreja, a Cúria Romana. É a Santa Sé o ator transnacional que tem capacidade de ação política e diplomática e que mantém relações com os Estados nacionais através da Secretaria de Estado, Dicastério da Cúria Romana que tem, dentro de suas funções, o relacionamento com o ambiente internacional e com os Estados Nacionais (SECRETARIA..., 2017).

Observando isto, compreende-se que o ator que mantém relações diplomáticas com os governos nigerianos é a Santa Sé, e não o Vaticano. O estabelecimento dos laços entre o governo do Vaticano e os governos da República Federativa da Nigéria foi firmado em 1975, sob o papado de Paulo VI e tem tido relações estáveis, com nunciatura fixa em Lagos e, posteriormente, em Abuja e com embaixada nigeriana em Roma. As viagens papais à Nigéria, elemento chave da diplomacia da Santa Sé, ocorreram em duas datas, ambas sob o pontificado de João Paulo II: em 1982 e em 1998, esta última com significativa importância para a formação da política externa da Santa Sé para a Nigéria nos anos seguintes.

Em uma curta estadia no país, entre 21 e 23 de março de 1998, o papa João Paulo II conseguiu fazer da visita de beatificação do padre Cipriano Tansi um encontro diplomático e converter seus discursos em um delineador da posição política da Santa Sé com relação à violência religiosa na Nigéria e suas causas estruturais. Uma posição marcante da postura da Sé é a condenação das capacidades do Estado da Nigéria em preservar as condições sociais para a paz e diálogo religioso e de

preservar as estruturas legais da influência de grupos de interesse, causas da preocupação com a violência religiosa.

O primeiro ponto de desaprovação da Santa Sé, e aquele que se percebe nos pronunciamentos papais, é a ocorrência recorrente dos conflitos religiosos e o aumento da tensão entre as etnias locais. A atenção nos pronunciamentos está voltada para as condições de vida e de liberdade religiosa dos cristãos nigerianos, e de seus embates constantes com as comunidades muçulmanas do país, levando às mortes e aos deslocamentos em massa.

Grande parte da política externa para a Nigéria no período 1998 a 2008 estará focada em distender este conflito a partir do apelo à garantia das liberdades individuais e de culto. Uma passagem da audiência de João Paulo II após a viagem de 1998 demonstra o esforço para mostrar à Nigéria a importância da reconciliação e do reconhecimento mútuo entre cristãos e muçulmanos:

conservo, além disso, uma querida recordação do encontro com os mais altos representantes do Islã, com os quais quis reafirmar a importância dos vínculos espirituais que irmanam cristãos e muçulmanos: a fé [...], o valor de cada pessoa [...], a liberdade religiosa, a ética da solidariedade. Peço ao Senhor que cristãos e muçulmanos, ambos numerosos na Nigéria, colaborem na defesa da vida, assim como em promover o efetivo reconhecimento dos direitos humanos de cada um. (JOÃO PAULO II, 1998)

A viagem de João Paulo II em 1998 mostrará também o posicionamento da Sé a favor dos direitos elementares, mas com constante carga de pressão aos governos nigerianos, apelando para a abertura democrática e pela reconciliação e unidade nacional.

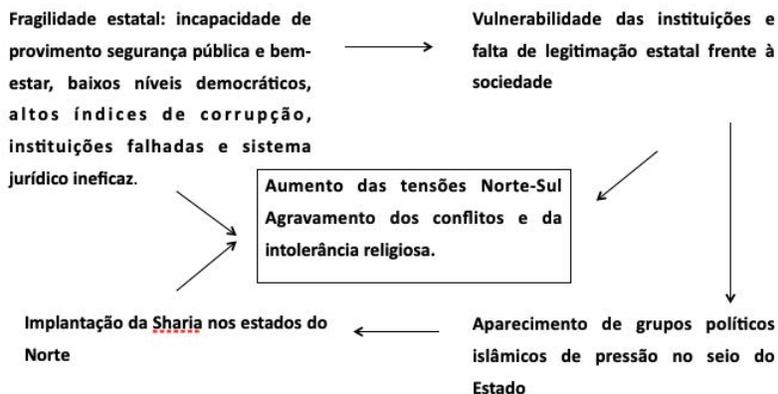
O mais notável desta posição tácita do ator católico, que irá adquirir um caráter puramente político, é que suas críticas à situação de conflito tocam em um fator que levou à islamização dos estados do norte: a incapacidade estatal de gerir demandas da população, a falta de força do sistema legal-oficial, a fragilidade do Estado, a democracia

instável, os altos índices de corrupção e o descrédito das instituições políticas.

Nos pronunciamentos dos papados João Paulo II e Bento XVI, a constante política é a concepção de que as violações aos direitos humanos, de livre associação religiosa e os conflitos entre norte e sul são resultados puramente políticos de um Estado incapaz de cumprir com suas obrigações e falhado no provimento de justiça e segurança. Esta perspectiva leva ao mesmo raciocínio de que o maior responsável pelos confrontos internos é o vácuo de poder do Estado e cabe a ele reestruturar respostas que proporcionem o bem-estar da população.

Esta posição da Santa Sé dialoga diretamente com o “efeito dominó” do aumento da violência religiosa, correlacionando diretamente os fatores da falta de legitimação estatal, o aparecimento dos grupos islâmicos de pressão, a imposição da Sharia e o aumento da intolerância religiosa. A ação da Santa Sé, em resposta a isso, se baseará na tentativa de buscar recuperar a autonomia legítima do Estado, a fim de conservar a neutralidade frente aos grupos religiosos. O esquema a seguir retrata como estão correlacionados os eventos nigerianos deste artigo e como a Santa Sé, através de seus discursos, parece entender as origens do conflito religioso na Nigéria:

### Imagem 3: A lógica da escalada da violência.



Fonte: do autor

De acordo com a visão da Santa Sé, a única ponte para a reconciliação entre as etnias nacionais é a existência das condições sociais de diálogo, através da boa governança. No discurso de 21 de março em Abuja, durante a cerimônia de boas-vindas, João Paulo II enfatiza que a paz só é alcançada quando resguardadas as condições sociais básicas e os direitos políticos elementares:

[...] nesta hora da história da Nigéria, um momento que exige esforços honestos e conjuntos em vista de fomentar a harmonia e a unidade nacional, garantir o respeito pela vida humana e pelos direitos do homem, promover a justiça e o desenvolvimento, combater o desemprego, dar esperança aos pobres e a quem sofre, resolver os conflitos mediante o diálogo e instaurar uma solidariedade verdadeira e duradoura entre todos os sectores da sociedade." (JOÃO PAULO II, 1998).

Em outra passagem do mesmo discurso, o papa defende a importância de um projeto político onde unidade nacional,

desenvolvimento e justiça social, alertando o Governo nigeriano sobre suas responsabilidades, que serão os pilares para integrar os povos da Nigéria e promover a coexistência pacífica.

Estimados amigos nigerianos, no vosso próprio país, todos vós sois chamados a recorrer à vossa sabedoria e experiência na árdua e urgente tarefa de edificação de uma sociedade que respeite todos os seus membros, na dignidade, nos direitos e nas liberdades. Isto exige uma atitude de reconciliação e requer que o Governo e os cidadãos desta terra estejam firmemente empenhados em dar o melhor de si mesmos para o bem de todos. (JOÃO PAULO II, 1998).

João Paulo II traz, desta forma, a defesa de que cabe aos governos nigerianos a garantia das condições de paz internas e a falta de presença e manutenção dos direitos sociais pelas instituições nigerianas as responsáveis pela falta de justiça social que leva ao sistema legal desigual, gerando as ondas de violência sectária. Em maio de 2004, após a onda de islamizações dos estados do norte da Nigéria, o papa, em um encontro com o embaixador nigeriano junto à Santa Sé, Sunny Ebenyi, deixa claro a sua preocupação com a eficácia das instituições democráticas jurídicas na Nigéria. Para ele,

[...] a equidade dos sistemas legais, a abertura dos procedimentos democráticos dão aos cidadãos o senso de segurança, condições para resolver as controvérsias por meios pacíficos e o desejo do diálogo construtivo, que constitui as premissas de paz duradoura (JOÃO PAULO II, 2004, tradução do autor).

Esta visão de João Paulo II e a posição da Santa Sé com relação às causas dos conflitos religiosos vão continuar no desenrolar dos anos 2000 com o papado Bento XVI, que vai fazer-se expressar de forma mais

clara e defender que os conflitos etno-religiosos têm raízes intimamente relacionadas com a falta de condições do Estado da Nigéria em preservar a paz. Em um extrato, direcionado ao embaixador junto à Santa Sé, Ignor Obed Wadzani, Bento aponta a mesma posição política de seu predecessor:

[...] são os passos necessários [...] para obter um crescimento significativo e um desenvolvimento sustentável. Estas incluem um governo democrático, o uso da lei, segurança interna e uma eficiente administração da justiça. Como Vossa Excelência bem sabe, um bom governo requer que as eleições sejam claramente vistas como livres, justas e transparentes. Também depende da segurança interna, fundada sempre num ideal democrático de respeito pelos direitos individuais e nos princípios da lei. Para implementar corretamente este edifício da democracia necessitam-se oficiais públicos para solucionar, antes de tudo, as causas originárias da agitação social e depois educar a população nos valores do respeito e da tolerância. (BENTO XVI, 2008)

Além de preservar as posições iniciadas pelo papado João Paulo, da Santa Sé com Ratzinger aprofundou ainda mais a atenção para continente africano, seguindo a linha do diálogo inter-religioso promovido pelas boas condições sociais. Durante o papado Bento XVI, muitas das direções prescritas por João Paulo serão atualizadas, como a Exortação Apostólica *Ecclesia in Africa*, de 1995. Nesta Exortação, marcada com forte teor teológico, encontram-se pontos do posicionamento de João Paulo II a respeito da importância da liberdade religiosa, do diálogo e do desenvolvimento humano integral para que sejam alcançadas a justiça e a paz na região (*ECCLESIA IN AFRICA*, 1995).

Bento XVI revisita o texto em 2006 em ocasião da Segunda Assembleia dos Bispos para a África e reforça a atenção especial para

o continente. Neste, são citadas as condições sociais e políticas do continente africano como um dos grandes causadores dos conflitos étnicos e religiosos (LINEAMENTA, 2006). Para Bento XVI, em Lineamenta (2006), os grandes desafios de ser atingida a paz no continente africano residem principalmente em cima da gestão pública, no âmbito dos bens políticos e dos recursos econômicos. O diálogo inter-religioso só é possível a partir da evolução da administração dos bens sócio-políticos, socioeconômicos e socioculturais (BENTO XVI, 2006)

O que mais nos interessa neste documento de Bento XVI é a posição expressa a respeito da condição dos Estados africanos e a importância da democracia plena para resolver os conflitos internos, como no caso da Nigéria. Neste excerto, Bento toca diretamente nas causas da islamização dos sistemas nigerianos e consequente aumento da violência religiosa:

Um dos maiores desafios da África contemporânea é o insucesso do Estado pós-colonial na grande maioria dos países africanos. [...] O desafio provavelmente reside na boa governação e na formação de uma classe política capaz de recuperar o melhor das tradições ancestrais e integrá-las nos princípios de governação das sociedades modernas. Com isso, não se entende menosprezar o facto de a pluralidade étnica ser muitas vezes fonte de tensões dentro dos Estados, e de verificar-se em muitos Estados africanos uma perda de legitimidade dos governantes aos olhos de uma população que se pergunta para que serve o Estado e uma real destruição do mesmo por parte dos que se supõe estarem ao seu serviço. (SÍNODO, 2006)

Como saída deste panorama, são importantes dois pontos defendidos pela política da Santa Sé sob o papado Bento: a superação dos desafios governamentais através da reestruturação democrática e institucional para favorecer o diálogo, mesmo que difícil, com o Islã, visando amenizar o conflito religioso. Em Lineamenta (2006), escrita no papado Bento XVI, há que se criar condições de paz, convivência e um ciclo virtuoso de justiça social e desenvolvimento humano integral

para alcançar-se um entendimento duradouro entre os grupos étnicos (SÍNODO..., 2006)

Por fim, as críticas do papado Bento XVI às condições socioeconômicas da Nigéria se alinham às orientações aos embaixadores a respeito da situação política feitas por João Paulo II. Em síntese, Bento XVI e João Paulo II direcionam suas políticas para a Nigéria de uma maneira a contemplar o conflito religioso, mas também suas causas e motivos estruturais. A posição da Santa Sé que, apesar de discreta, é bem delineada deve ser interpretada sempre como um apelo à paz, mas também às mudanças políticas reais, única alternativa para a reedificação da sociedade nigeriana e do diálogo inter-religioso.

## **5.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao chegar ao final desta leitura espera-se que o leitor reconheça a pesquisa e a resposta que se obteve com este trabalho: a realidade sociopolítica nigeriana como fruto de uma complexidade histórica, mas que, ao mesmo tempo, determina os padrões de convivência e violência entre as sociedades cristãs e muçulmanas. Em termos estritamente políticos, a fragilidade do Estado nigeriano e a incapacidade de suas instituições em manter a segurança pública, o bem-estar e de se manter neutro às influências dos grupos islâmicos de pressão, levou a uma apropriação das estruturas jurídicas pelos grupos religiosos que se veem, de certa forma, segregados. Como resposta, observa-se o crescimento ao apoio da Sharia e do Islã político como alternativa social.

A inovação que este trabalho traz é o posicionamento diplomático da Santa Sé neste contexto, questão ainda pouco trabalhada na bibliografia de Relações Internacionais. Como resultado, foi encontrada uma resposta que não busca condenar, curiosamente, a ocorrência do fenômeno da “islamização do Estado”. O que se considera finalmente é a atuação da Sé Apostólica contra as debilidades estruturais estatais que

levaram à esta nova configuração política. Na posição da Santa Sé, o que devem ser revistas são as capacidades de legitimação do Estado, assim como suas obrigações no provimento de bem-estar e segurança – vista como “a condição para o diálogo”. Assim, este trabalho se torna capaz de inferir que a posição política da Sé toca em elementos políticos muito mais profundos e estruturais do que a simples violência observável.

É claro que este artigo tem suas limitações e não responde a todas as perguntas que possam surgir deste emaranhado étnico, político e religioso. Este trabalho ainda pode suscitar inúmeras outras perguntas, como o grau de influência que a posição da Santa Sé possa ter no contexto político nigeriano. Entretanto, apesar de suas limitações, a produção deste trabalho pode um ser bom pontapé para incentivar estudos futuros neste mesmo tema.

## REFERÊNCIAS

AGENZIA FIDES. **Os líderes cristãos preocupados com duas leis em votação no parlamento.** Disponível em: <<http://www.fides.org/pt/news/60195#.woashfnyviv>>. Acesso em: 04 abr. 2017.

A SANTA SÉ. **Secretaria de estado.** Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/documents/rc\\_seg-st\\_12101998\\_profile\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_12101998_profile_po.html)>. Acesso em: 02 mai. 2017.

BENTO XVI, Papa. **Discurso do Papa Bento XVI ao senhor Ignor Obed Wadzani novo Embaixador da Nigéria junto da Santa Sé (por ocasião das da apresentação das cartas credenciais).** [Cidade do Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 2008. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080529\\_ambassador-nigeria.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080529_ambassador-nigeria.html)>. Acesso em: 11 maio 2017.

BENTO XVI, Papa. **Discurso do papa Bento XVI aos bispos da nigéria em visita ad limina apostolorum.** [Cidade do Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 2009. Disponível em: <<http://w2.vatican>>.

va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/february/documents/hf\_ben-xvi\_spe\_20090214\_ad-limina-nigeria.html>. Acesso em: 20 abr. 2017.

BENTO XVI, Papa. **Instrumentum laboris**. [Cidade do Vaticano]: Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos e Libreria Editrice Vaticana, 2009. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20090319\\_instrlabor-africa\\_po.html#iv.\\_empenhar-se\\_para\\_uma\\_áfrica\\_reconciliada](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20090319_instrlabor-africa_po.html#iv._empenhar-se_para_uma_áfrica_reconciliada)>. Acesso em: 23 abr. 2017.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas. Sobre a teoria da ação**. 9. ed. Campinas, Papirus Editora, 1994.

BRENNER, Louis. **Muslim identity and social change in sub-saharan Africa**. [S.L.]: Hurst & Company, 1993. 250 p.

BROWN, Carl L. **Religion and state: muslim approach to politics**. Nova Iorque: Columbia University Press, 2000. 223 p.

CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos Alan S. V. (Coord.). **Religião e Relações Internacionais: dos debates teóricos ao papel do Cristianismo e do Islã**. Curitiba: Juruá, 2016.

CIERCO, Teresa; BELO, Antônio. Será a Nigéria um estado falhado?. **Revista brasileira de ciência política**, Brasília, n. 21, p. 123-148, set./dez. 2016. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/24609/17687>>. Acesso em: 25 mar. 2017.

CSMNIGERIA. **Nigeria constitutionally is a secular not multi-religious country: factually it is an islamic state**. Disponível em: <<http://csmnigeria.org/blog/262-nigeria-constitutionally-is-a-secular-not-multi-religious-country-factually-it-is-an-islamic-state>>. Acesso em: 11 mai. 2017.

ELLIS, Stephen; HAAR, Gerrie Ter. Religion and politics in subsaharan africa. **The journal of modern african studies**, [S.L.], v. 36, n. 2, p. 175-201, jun. 1998. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/S0022278X9800278X>>. Acesso em: 24 mar. 2017.

FERNANDES, Antônio José. **Introdução à ciência política: teorias, métodos e práticas**. 3 ed. Porto: Porto editora, 2015. 272 p.

FRAGILE STATES INDEX. **Nigeria's potential for sectarian conflict..** Disponível em: <<http://www.fragilestates.org/2012/01/29/nigerias-potential-for-sectarian-conflict/>>. Acesso em: 06 abr. 2017.

GORDON, April; GORDON, Donald. **Understanding contemporary Africa**. 5 ed. Londres: Lynne Reinner Publishers., 2013. 477 p.

HARVARD DIVINITY SCHOOL. **Catholicism in Nigeria**. Disponível em: <<http://rlp.hds.harvard.edu/faq/catholicism-nigeria>>. Acesso em: 03 mar. 2017.

HARVARD DIVINITY SCHOOL. **Islam in Nigeria**. Disponível em: <<http://rlp.hds.harvard.edu/faq/islam-nigeria>>. Acesso em: 03 mar. 2017.

HUMANS RIGHTS WATCH. **Political sharia? Human rights and islamic law in northern Nigeria**. Disponível em: <<https://www.hrw.org/report/2004/09/21/political-sharia/human-rights-and-islamic-law-northern-nigeria>>. Acesso em: 04 abr. 2017.

JOÃO PAULO II, Papa. **Exortação apostólica pós-sinodal ecclesia in africa do santo padre João Paulo II aos bispos aos presbíteros e diáconos aos religiosos e religiosas e a todos fiéis leigos sobre a igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000**. [Cidade do Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 1995. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_14091995\\_ecclesia-in-africa.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html)>. Acesso em: 23 jan. 2017.

JOÃO PAULO II, Papa. **Address of the holy father pope John Paul II to Mr. Isaac Agboola Aluko-olokun, new ambassador of the Federal Republic of Nigeria accredited to the Holy See**. [Cidade do Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1998/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19981217\\_ambassador-nigeria.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1998/december/documents/hf_jp-ii_spe_19981217_ambassador-nigeria.html)>. Acesso em: 20 abr. 2017.

JOÃO PAULO II, Papa. **Audiência**. [Cidade do Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_25031998.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1998/documents/hf_jp-ii_aud_25031998.html)>. Acesso em: 20 abr. 2017.

JOÃO PAULO II, Papa. **Discurso do Santo Padre (Viagem apostólica do Papa João Paulo II à Nigéria)**. [Cidade do Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1998/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19980321\\_nigeria-arrival.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1998/march/documents/hf_jp-ii_spe_19980321_nigeria-arrival.html)>. Acesso em: 11 maio 2017.

JOÃO PAULO II, Papa. **Encontro com os bispos da Nigéria**. [Cidade do Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1998/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19980323\\_nigeria-bishops.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1998/march/documents/hf_jp-ii_spe_19980323_nigeria-bishops.html)>. Acesso em: 27 abr. 2017.

JOÃO PAULO, Papa. **Encontro com os líderes religiosos muçulmanos**. [Cidade do Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1998/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19980322\\_nigeria-muslim.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1998/march/documents/hf_jp-ii_spe_19980322_nigeria-muslim.html)>. Acesso em: 28 abr. 2017.

JOÃO PAULO, Papa. **Homilia do papa João Paulo II**. [Cidade do Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19980322\\_nigeria-beatification.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_19980322_nigeria-beatification.html)>. Acesso em: 29 abr. 2017.

JOÃO PAULO II, Papa. **Discorso del santo padre a 7 ambasciatori in occasione della presentazione collettiva delle lettere credenziali**. [Cidade do Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 2000. Disponível em: <<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2000/12/14/0746/02827.html>>. Acesso em: 23 mar. 2017.

JOÃO PAULO II, Papa. **Discorso del santo padre all'ambasciatore di Nigeria presso la Santa Sede**, s.e. il signor Samuel A. Otuyelu 2000. [Cidade do Vaticano]: Salla Stampa de la Santa Sede, 2000.

Disponível em: <[https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2000/12/14/0746/02819.html#discorso del santo padre all'ambasciatore di nigeria presso la santa sede, s.e. il signor samuel a. otuyelu](https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2000/12/14/0746/02819.html#discorso%20del%20santo%20padre%20all%20ambasciatore%20di%20nigeria%20presso%20la%20santa%20sede%2C%20s.e.%20il%20signor%20samuel%20a.%20otuyelu)>. Acesso em: 23 fev. 2017.

JOÃO PAULO II, Papa. **Address of John Paul II to H. E. Mr Kingsley Sunny Ebenyi, ambassador of the Federal Republic of Nigeria to the Holy See.** [Cidade do Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 2004. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2004/may/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20040527\\_ambassador-nigeria.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2004/may/documents/hf_jp-ii_spe_20040527_ambassador-nigeria.html)>. Acesso em: 19 abr. 2017.

KENDHAMMER, Brandon. **Muslims Talking Politics: Islam and Democracy in Practice in Northern Nigeria.** Institute on religion, culture and world affairs, OHIO UNIVERSITY, p. 1-18, set. 2016. Disponível em: <<https://www.bu.edu/cura/files/2016/12/Muslims-Talking-Politics.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2017.

KENDHAMMER, Brandon. The Sharia Controversy in Northern Nigeria and the Politics of Islamic Law in New and Uncertain Democracies. **Comparative Politics**, [S.L], v. 45, n. 3, p. 291-311, abr. 2013. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/272138064\\_The\\_Sharia\\_Controversy\\_in\\_Northern\\_Nigeria\\_and\\_the\\_Politics\\_of\\_Islamic\\_Law\\_in\\_New\\_and\\_Uncertain\\_Democracies](https://www.researchgate.net/publication/272138064_The_Sharia_Controversy_in_Northern_Nigeria_and_the_Politics_of_Islamic_Law_in_New_and_Uncertain_Democracies)>. Acesso em: 25 mar. 2017.

KWAJA, CHRIS. **Nigeria's Pernicious Drivers of Ethno-Religious Conflict.** Africa Center for strategic Studies, [S.L], n. 14, p. 1-18, jul./jun. 2016. Disponível em: <<http://africacenter.org/wp-content/uploads/2016/06/ASB14PT-Fatores-Perniciosos-Respos%C3%A1veis-por-Conflitos-%C3%89tnico-Religiosos-na-Nig%C3%A9ria.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2017.

LA STAMPA. **Catholics rise in Africa and Asia, decline in Europe.** Disponível em: <<http://www.lastampa.it/2017/04/07/vaticaninsider/eng/world-news/catholics-rise-in-africa-and-asia-and-decline-in-europe-1wppbzskynqoqc05r9qasl/pagina.html>>. Acesso em: 22 mai. 2017.

METZ, Helen Chapin. **Nigeria: a country study**. 5 ed. Washington: Federal Research Division., 1992. 394 p.

OTTO, Jan Michiel. (Ed.) **Sharia incorporated: a comparative overview of the legal systems of twelve muslim countries in past and present**. [S.L.]: Leiden University Press, 2010. 676 p.

ROTBERG, Robert I. The New Nature of Nation-State Failure. **The Washington Quarterly**, [S.L.], v. 25, n. 3, p. 85-96, jul. 2011. Disponível em: <[https://www.boell.de/sites/default/files/assets/boell.de/images/download\\_de/demokratie/The\\_New\\_Nature\\_of\\_Nation-State\\_Failure\\_Rotberg\\_2002\\_en.pdf](https://www.boell.de/sites/default/files/assets/boell.de/images/download_de/demokratie/The_New_Nature_of_Nation-State_Failure_Rotberg_2002_en.pdf)>. Acesso em: 23 mar. 2017.

SÍNODO DOS BISPOS. In: **Lineamenta**. Cidade do Vaticano. 2006. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20060627\\_ii-assembly-africa\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20060627_ii-assembly-africa_po.html)>. Acesso em: 11 maio 2017.

THE FUND FOR PEACE. **Fragile states index 2016**. Disponível em: <<http://fsi.fundforpeace.org/>>. Acesso em: 30 mar. 2017.

THOMSOM, Alex. **An introduction to African politics**. 3 ed. Nova Iorque: Routledge, 2010. 291 p.

UNITED STATES COMMISSION ON INTERNATIONAL AND RELIGIOUS FREEDOM. **Factsheet: religious freedom violations and religious violence in Nigeria**. Disponível em: <<http://www.uscirf.gov/reports-briefs/factsheets/july-2012-factsheet-religious-freedom-violations-and-religious-violence-in>>. Acesso em: 03 abr. 2017

VITORIANO, José Manuel *et al.* **Notas de história da África ocidental**. 4. ed. Lisboa: Instituto Superior Ciências Sociais e Políticas, 1998.

VOLPI, Frédéric. (Ed.). **Political Islam: a critical reader**. Nova Iorque: Routledge, 2010. 488 p.

WONDJI, Ali A. Mazrui E Christophe. **História geral da África viii: África desde 1935**. Brasília: Comitê Científico Internacional da UNESCO para Redação da História Geral da África, 2010. 1272 p.

## 6 A REPAM E SEU POSICIONAMENTO ESTRATÉGICO ENTRE O VATICANO E A PAN-AMAZÔNIA

*Michel Santana de Souza  
Marcos Vinicius de Freitas Reis*

### 6.1 INTRODUÇÃO

A religião é o fenômeno incumbido de suscitar o espírito de comunidade nos indivíduos, interligando-os por meio de um interesse comum, regidos pelas mesmas normas e doutrinas. Trazer tal discussão para o campo das Relações Internacionais induz a necessidade de apresentar uma teoria que observe e explique como a representação do sagrado influencia nas relações ao redor do globo.

Trazendo para o nosso campo de análise, é importante compreender a convocação do Sínodo da Amazônia e qual o impacto causado pelo evento na porção panamazônica. Pela primeira vez na história, todos os olhares do mundo se voltaram para esta região: pela proposta diferente e mais adequada à ecologia integral sempre revisitada pelo Papa Francisco no decorrer do seu papado.

Estudar o Sínodo da Amazônia é, portanto, imprescindível para compreender os desdobramentos atuais da igreja católica, frente aos desafios atuais no alcance da sua evangelização nos mais diversos cantos do mundo, especialmente os periféricos – como é o caso da Pan-Amazônia.

Deste modo, a teoria que melhor se adequa no referido contexto e explica tais ligações é a *pós-colonialista*, visto que as características da pós-modernidade explicam o caminho da história até o dia de hoje, explicitando o atual contexto. Edward Said foi um dos autores que

pavimentou a estrada do conhecimento à luz dos estudos pós-coloniais, especialmente entre as relações do poder/saber, ao acusar a gênese do Orientalismo, expondo o imperialismo que transpunha as culturas ocidentais que supostamente visavam unir o mundo:

A maioria de nós deveria considerar a experiência histórica do império como algo partilhado em comum. A tarefa, portanto, é descrevê-la enquanto relacionada com os indianos e os britânicos, os argelinos e os franceses, os ocidentais e os africanos, asiáticos, latino-americanos e australianos, apesar dos horrores, do derramamento de sangue, da amargura vingativa. (SAID, 2011, p. 24)

Além disto, Said revolucionou ao sugerir o formato de “leitura em contraponto”, o qual tornaria toda demanda inteligível ao promover pressupostos críticos das Relações Internacionais. A questão é que a leitura em contraponto deve considerar ambos os processos, o do imperialismo e da resistência a ele, o que pode ser feito estendendo nossa leitura dos textos de forma a incluir o que antes era forçosamente excluído. (SAID, 2011).

Neste sentido, os estudos pós-coloniais atentam para a segregação hierárquica e histórica ocorrida em detrimento dos menos favorecidos, ao qual configura a característica latente dos ditos subalternizados, contemplados na obra de Spivak que se referia às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante (SPIVAK, 2010).

Neste sentido, são poucos os trabalhos que versam sobre a atuação da Igreja Católica no contexto internacional a luz das teorias pós-coloniais. Na Pan-amazônia o catolicismo enfrenta muitos desafios. A perda de féis para outras confissões religiosas, a dificuldade institucional de ter membros da sua hierarquia em todo o território amazônico,

escassez de padres, queda do número de pastorais sociais, e cada vez menos a presença da Igreja nas questões sociais e políticas da Amazônia.

A intenção do Papa Francisco de convocar sínodo consiste no objetivo de repensar a presença do catolicismo no território da Pan-Amazônia. Oferecer novas diretrizes para atuação da Igreja Católica na região amazônica se faz necessário para manter o referido território como área de influência, e garantir a cristandade entre os habitantes desta região.

É neste enredo que submergem os organismos com fomento da Igreja Católica, dando-se conta da sua própria realidade e reivindicando todos os direitos que competem à sua condição humana. Neste contexto, a partir do seu cotidiano observa as perspectivas de melhoria a partir do local de fala do subalterno, exatamente onde o indivíduo está.

O presente texto refletirá os dilemas do catolicismo no contexto amazônico. Dividimos este texto em duas partes. A primeira discussão teórica e metodológica sobre a relação da teoria pós-colonial e atuação do Papa Francisco, e depois análise do material produzido sobre o sínodo da Amazônia. O material coletado foram: entrevistas, documentos oficiais e artigos de jornal.

## **6.2 O PAPA FRANCISCO E A IMPORTÂNCIA DE DAR VOZ AOS SUBALTERNIZADOS**

Desde que assumiu o papado em 2013, o bispo de Roma – como faz questão de ser chamado, deixou bem claro que os pobres teriam a sua atenção especial. Além de projetos em defesa do meio ambiente e de protagonismo da juventude o Papa Francisco tem a preocupação primordial de assegurar a salvaguarda da vida daqueles que foram marginalizados pelas grandes elites da sociedade moderna ou tiveram seu espaço tomado e limitado, como os indígenas:

Neste sentido, é indispensável prestar uma atenção especial às comunidades aborígenes com as suas tradições culturais. Não são apenas uma minoria entre outras, mas devem tornar-se os principais interlocutores, especialmente quando se avança com grandes projetos que afetam os seus espaços. Com efeito, para eles, a terra não é um bem económico, mas dom gratuito de Deus e dos antepassados que nela descansam, um espaço sagrado com o qual precisam de interagir para manter a sua identidade e os seus valores. Eles, quando permanecem nos seus territórios, são quem melhor os cuida. Em várias partes do mundo, porém, são objeto de pressões para que abandonem suas terras e as deixem livres para projetos extrativos e agropecuários que não prestam atenção à degradação da natureza e da cultura. (FRANCISCO, 2015, p. 114)

A encíclica *Laudato Si* tem o intuito de guiar cristãos e não cristãos como um manual para as responsabilidades de preservar a casa comum. Ademais, busca também formas de promover a reforma do catolicismo, abandonando estigmas seculares tornando mais acessível o catolicismo especialmente em realidades específicas e pontuais, como é o caso da Amazônia. Estes são os primeiros passos para a desconstrução da anterior obsoleta visão papal, promovendo assim, uma visão decolonizadora.

Promover este novo projeto de abordagem eclesial é uma das preocupações do Papa Francisco ou, Jorge Mario Bergoglio, o atual líder da Igreja Católica no Vaticano. Nascido em dezembro de 1936 na Argentina, ele é o primeiro papa não-europeu e também o sucessor de Bento XVI, que abdicou em fevereiro de 2013 – declarando não estar mais apto para o cargo, por causa da sua idade avançada.

O Papa Francisco assume a governança automaticamente em 2013 com alguns desafios estruturais e específicos da igreja – especialmente o de estreitar o laço com os devotos ao redor do globo, e

isto o leva a adotar uma postura mais carismática e um discurso voltado para estratégias direcionadas para debates ecológicos, sociais e raciais.

É sabido que a igreja católica, como instituição milenar possui sua organização administrativa hierárquica e é através destes organismos que é dada a comunicação das bases com o Vaticano – na figura do Papa Francisco. Ao pensar nesta sistematização, deve-se observar alguns exemplos.

As **Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)** são os menores organismos da estrutura – e de longe os mais importantes, tendo em vista que são compostas por indivíduos movidos pela fé em uma religião e que realizam seus encontros regulares com o intuito de reforçar os votos e garantir o bom cumprimento do modelo eclesial, formando uma **paróquia**.

Neste contexto, surgem as **dioceses**, que se configuram, entre outras palavras, como uma reunião de paróquias de base e são governadas por um Bispo que deve ser nomeado pelo Papa. A diocese é responsável pela administração das paróquias e por assegurar a primazia das atividades de evangelização, e apesar de tal distribuição não se limitar apenas a espaço geográfico e sim se envolver em questão jurídicas, uma diocese pode ser convertida em uma arquidiocese e um bispo em arcebispo, na liderança de dioceses menores sob sua tutela.

É mister também se atentar para os trabalhos desenvolvidos pelas pastorais com o apoio das paróquias e da diocese, visando atender demandas específicas e de vulnerabilidade social. O PIME (Pontifício Instituto das Missões Exteriores), por sua vez, foi um dos agentes mais importantes neste processo de construção da evangelização, pois é um grande ator internacional na interlocução local da Amazônia com a Itália e este organismo é a porta de entrada de bispos e seminaristas que garantem o seguimento das atividades episcopais.

Todas estas entidades vivenciam a realidade local amazônica e adequam suas atividades aos moldes do evangelho, lidando com as adversidades e problemáticas que surgem. Pensando nisto, no final do

ano de 2018 o Papa Francisco anunciou um sínodo especial amazônico, direcionando todos os olhos do mundo para a Amazônia. Os sínodos foram instituídos ao final do Concílio Vaticano II, e este *será* foi o primeiro realizado sobre a própria Amazônia.

É compreensível que a necessidade da convocação de um sínodo específico para Amazônia não tenha sido transparente para boa parte de seguidores religiosos ao redor do mundo. Entretanto, basta avaliar a adesão de fiéis do catolicismo na porção amazônica e, especialmente a evasão de discípulos desta religião e logo se perceberá a emergência da situação.

Desde os tempos mais remotos, o catolicismo enfrenta dificuldades em garantir sua hegemonia na Amazônia, muitas vezes pela falta de adequação à realidade local – que em muitos aspectos se distingue do perdurável modelo eclesial europeu.

### **6.3 A IDENTIDADE PANAMAZÔNICA E OS DESAFIOS DA REPAM**

A partir daí, pode-se observar de forma clara que o Sínodo Especial para Amazônia é para além de uma adaptação e reformulação para a realidade local – este surge com o intuito de reafirmar a representação do modelo eclesial presente e difundido no mundo todo, renovando sua conexão com a Amazônia ao se sensibilizar com as questões indígenas e ambientais, por exemplo.

A Pan-Amazônia envolve – além da região brasileira, outros países também contemplados com porções da floresta amazônica em seus territórios levando para além da questão espacial ou geográfica, mas também reconhecendo os movimentos e populações amazônicas presentes em territórios colombianos, peruanos, venezuelanos, equatorianos, bolivianos, guianenses e surinameses, onde reside o

interesse vaticano em garantir o catolicismo da região e estudar as relações de poder estabelecidas entre Vaticano e Amazônia

A Amazônia sempre foi alvo de povoação muito antes do processo de colonização, por ser um solo abundante de recursos naturais, os povos indígenas sobreviviam da terra e instalavam-se às margens de rios e lagos – atualmente focos de outros interesses, como exposto na 37ª Assembleia Geral da CNBB:

Preocupa-nos a privatização das águas, fonte de vida para o povo ribeirinho. Grandes barcos pesqueiros, nacionais e estrangeiros, invadem rios e lagos – os chamados *lagos santuários*, indispensáveis para a reprodução dos peixes – praticando a pesca predatória, em total desrespeito às leis. Acrescente-se a este procedimento, a poluição dos rios através da prática do garimpo que polui as águas, tornando-as prática mata a fauna aquática, base da alimentação dos povos da floresta. (CNBB, 2014, p. 115)

É sabido que um divisor de águas para o início dos debates deste gênero dentro da Igreja Católica foi a Encíclica *Laudato Si*, lançada em maio de 2015 pelo Papa Francisco e, no decorrer de suas 190 páginas, abordava a conexão existente entre o ser humano e o Meio Ambiente, levando em consideração as relações socioambientais. Tais discussões se equivalem a boa parte dos anseios compartilhados pela população da Amazônia, mais tarde contempladas pelo sínodo amazônico.

Encontram-se vários pontos da encíclica nos quais alguns destinam-se à região amazônica, pois cabem à realidade local. Dentre eles, no tópico 33 o papa atenta para o extermínio da biodiversidade provocado pela ação do homem e no 38, localiza a Amazônia entre os biomas latinoamericanos:

(...) Entretanto não basta pensar nas diferentes espécies apenas como eventuais recursos exploráveis,

esquecendo que possuem um valor em si mesmas. Anualmente, desaparecem milhares de espécies vegetais e animais, que já não poderemos conhecer, que os nossos filhos não poderão ver, perdidas para sempre. A grande maioria delas extingue-se por razões que têm a ver com alguma atividade humana. Por nossa causa, milhares de espécies já não darão glória a Deus com a sua existência, nem poderão comunicar-nos a sua própria mensagem. Não temos direito de o fazer. (FRANCISCO, 2015, p. 28)

Mencionemos, por exemplo, os pulmões do planeta repletos de biodiversidade que são a Amazónia e a bacia fluvial do Congo, ou os grandes lençóis freáticos e os glaciares. A importância destes lugares para o conjunto do planeta e para o futuro da humanidade não se pode ignorar. Os ecossistemas das florestas tropicais possuem uma biodiversidade de enorme complexidade, quase impossível de conhecer completamente, mas quando estas florestas são queimadas ou derrubadas para desenvolver cultivos, em poucos anos perdem-se inúmeras espécies, ou tais áreas transformam-se em áridos desertos. (FRANCISCO, 2015, p. 31)

Outro ponto sensível e de importante foco de estudos da carta é a desigualdade social e económica, responsável direta pela marginalização dos povos, vide os tópicos 49 e 51:

Esta falta de contato físico e de encontro, às vezes favorecida pela fragmentação das nossas cidades, ajuda a cauterizar a consciência e a ignorar parte da realidade em análises tendenciosas. Isto, às vezes, coexiste com um discurso « verde ». Mas, hoje, não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente,

para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres. (FRANCISCO, 2015, p. 39)

A desigualdade não afeta apenas os indivíduos mas países inteiros, e obriga a pensar numa ética das relações internacionais. Com efeito, há uma verdadeira « dívida ecológica », particularmente entre o Norte e o Sul, ligada a desequilíbrios comerciais com consequências no âmbito ecológico e com o uso desproporcionado dos recursos naturais efectuado historicamente por alguns países. (FRANCISCO, 2015, p. 41)

A partir disto, o documento retoma a falha das conferências ambientais antecedentes, como a ocorrida em 1992, cujo tratado assinado não surtiu em efeitos contundentes a longo prazo, conforme o tópico 166 e 167:

O movimento ecológico mundial já percorreu um longo caminho, enriquecido pelo esforço de muitas organizações da sociedade civil. Não seria possível mencioná-las todas aqui, nem repassar a história das suas contribuições. Mas, graças a tanta dedicação, as questões ambientais têm estado cada vez mais presentes na agenda pública e tornaram-se um convite permanente a pensar a longo prazo. Apesar disso, as cimeiras mundiais sobre o meio ambiente dos últimos anos não corresponderam às expectativas, porque não alcançaram, por falta de decisão política, acordos ambientais globais realmente significativos e eficazes. (FRANCISCO, 2015, p. 129)

Dentre elas, há que recordar a Cimeira da Terra, celebrada em 1992 no Rio de Janeiro. Lá se proclamou que « os seres humanos constituem o centro das preocupações relacionadas com o desenvolvimento sustentável, [...] Embora tal cimeira marcasse um passo em frente e fosse verdadeiramente profética para a sua época, os acordos tiveram um baixo nível de implementação, porque não

se estabeleceram adequados mecanismos de controle, revisão periódica e sanção das violações. Os princípios enunciados continuam a requerer caminhos eficazes e ágeis de realização prática. (FRANCISCO, 2015, p. 132)

Pontuar estes tópicos traz nitidez das inspirações do papa na convocação do Sínodo da Amazônia anos mais tarde, também foco das atividades da Rede Eclesial Panamazônica (REPAM) – fundada em Setembro de 2014 na capital Brasília pelo Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Secretariado da América Latina e Caribe de Caritas (SELACC) e pela Confederação Latino-americana e Caribenha de Religiosos e Religiosas (CLAR). Com o intuito de promover a vida nos países da Pan-Amazônia, a Repam naturalmente também se encarrega de cuidar do Brasil que recebe 60% da Floresta Amazônica em seu território, contemplando os estados: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e parte do Maranhão.

Tal iniciativa foi uma deliberação do Papa Francisco para instituir uma rede que englobasse as comunidades, paróquias, movimentos eclesiais como as Cáritas e o Conselho Indígena Missionário (Cimi) e demais setores da Igreja com o objetivo de acompanhar, escutar, fomentar, formar, servir, estimular, comunicar e unir as forças para responder aos grandes desafios socioambientais, sendo um organismo que aposta no protagonismo dos povos amazônicos na defesa e cuidado da casa comum através de um serviço de interconexão e articulação de ações.

As ações da Repam estão focadas onde a vulnerabilidade social se apresentam, como nos casos dos povos indígenas, na garantia do respeito aos direitos humanos e incidência internacional, no apoio à igreja de fronteiras, buscando alternativas ao desenvolvimento, bem viver e mudanças climáticas, facilitando comunicação para a transformação social e promovendo investigação e mapeamento quando necessário.

A Repam deve pertencer a essa Igreja em saída e não compreender sua missão em uma perspectiva aberta e solidária, mas sempre em uma visão de Igreja neo cristandade, triunfante, autossuficiente e autocentrada. Somente a partir do outro é que podemos ouvir e obedecer ao que “o Espírito diz, hoje, às Igrejas” (ECOTEOLOGIA. 2017).

A julgar todas as dificuldades de evangelização do amazônida nos moldes tracionais eclesiais, a Repam tem sido uma das maiores – se não *a maior* – apoiadoras da missão episcopal, acompanhando na pratica como tudo se efetiva e servindo, inclusive como incentivadora na confecção do, previamente citado, Documento Preparatório para o esperado Sínodo Especial Para a Amazônia, facilitando processos de comunicação com o Papa. A Repam, atende assim, às expectativas de sua instauração, explicando com clareza a conjuntura eclesial amazônico neste fragmento do documento:

Esta dimensão social – e até cósmica – da missão evangelizadora é particularmente relevante no território amazônico, onde a articulação entre vida humana, ecossistemas e vida espiritual foi e continua sendo evidente para a grande maioria de seus, inclusive de morte por toda região [...] coloca em perigo milhões de pessoas, em especial do hábitat dos camponeses e indígenas”. Não cuidar da Casa Comum “é uma ofensa ao Criador, um atentado contra a biodiversidade e, definitivamente, contra a vida” (REPAM, 2018, p. 27).

E é neste sentido que o Papa Francisco confia à Repam – como um ator de interlocução internacional, a mais eficiente articulação possível entre todas as estruturas da igreja com o modelo eclesial secular, aberto pela primeira vez na história para dialogar a melhor maneira de atender uma região, que é o caso especial da Pan-amazônia.

## 6.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No estudo apresentado buscou-se compreender e avaliar as movimentações tomadas pelo Vaticano para Pan-amazônia, desde a incitação do Sínodo Para a Amazônia e como a Repam tem sido peça fundamental neste processo. Para tanto, é imprescindível compreender o cenário atual da Igreja Católica e o momento histórico que encorajou o cardeal mais importante de Roma a tomar determinadas decisões de impacto em escala global.

A partir do momento em que assumiu o trono, o Papa Francisco compreendia que a postura política a ser adotada necessitava contrastar com a conservadora gestão do seu antecessor Bento XVI e de outros cardeais que endureceram a percepção do catolicismo pelo mundo afora. Além disso, pouco se suscitavam diálogos a respeito das questões ecológicas e ambientais, bem como de desigualdade social e territorial

Tais apelos podem ser analisados dentro das Relações Internacionais como consequências pós-coloniais de uma região diretamente afetada pelo período de submissão ao regime de ocupação histórica que marginalizou os povos originais e impôs uma religião única aos nativos – o catolicismo. Até os dias atuais esta religião ainda apresenta uma relativa quantidade de devotos e uma administração hierárquica mundialmente aplicada.

Apesar dos empenhos da igreja em manter-se operante na atualidade, é notória a queda de sua preponderância com o passar dos anos, tanto pelo aparecimento de outros seguimentos religiosos quanto pela falta de acessibilidade de alguns povoados mais remotos. Ademais, vale frisar que o padrão eclesial europeu e globalmente aceito não se adequa à realidade de muitas comunidades amazônicas cristãs.

Atuando os olhos e braços do papa na Pan-amazônia, a Rede Eclesial Panamazônica fundada em 2014 tem tomado frente da coordenação de assembleias, reuniões de base e, até mesmo, da condução dos encontros que construíram a resposta aos desafios no

Documento Preparatório para o Sínodo, entregando uma atuação pontual na facilitação de um diálogo mais próximo com o Vaticano.

## REFERÊNCIAS

- BHABHA, Homi K. **The location of culture**. New York: Routledge, 1994.
- CNBB. Dom Demétrio Valentini e Bispo emérito de Jales. **Sínodo sobre a Amazônia**. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/sinodo-sobre-a-amazonia/>>. Acesso em: 11 dez. 2018.
- CNBB. **Desafio Missionário: Documentos da Igreja na Amazônia**. Documento da Assembleia da 37ª Assembleia Geral da CNBB. Coletânea. 1ª ed. Brasília, Edições CNBB. 2014.
- FERRETTI, Sergio. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo/ São Luís: EDUSP/ FAPEMA, 1995.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950)**. Belém: EDUFPA, 2009.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- HALL, Stuart. **Identidade cultural e diáspora**. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, IPHAN, 1996, p. 68-75.
- IGREJA CATÓLICA. Papa (2013 -):Francisco). **Carta Encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulinas,2015.
- MEMMI, Albert. **The colonizer and the colonized**. London, Earthscan, 2003.
- PACHECO, Agenor Sarraf. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 476-508, abr./ jun. 2013.
- PIMENTEL, Walbi S. **A igreja dos pobres: origem e desenvolvimento das CEBs no Amapá (1966-1983)**. Monografia

apresentada ao Programa de Especialização em História e Historiografia da Amazônia da Universidade Federal do Amapá: Macapá, 2015.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; CARMO, Arielson Texeira. "O Campo Religioso Amapaense: Uma análise a partir do Censo do IBGE de 2000 e 2010". In: **Revista Observatório da Religião**. Belém: UEPA, v. 2, n. 2, p. 176-197, 2015.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; CARVALHO, Joel Pacheco. A Igreja Católica na Amazônia: Diversidade religiosa e intolerância. **O Observatório da Religião**. V. 3, N. 1, P 157-172 (2016).

REPAM. **Amazônia: Novos Caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral**. Documento Preparatório. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/sinodo-sobre-a-amazonia/>>. Acesso em: 20 out. 2018.

REVISTA ECOTEOLOGIA. **Igreja, mineração e espiritualidade libertadora**. 2ª ed. p. 61. Disponível em: <<http://repam.org.br/wp-content/uploads/2018/08/ECOTEOLOGIA-Revista-2-edi%C3%A7%C3%A3o.pdf/>>. Acesso em: 20 out. 2018.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

SPERBER, Suzi Frankl. **Ficção e Razão: uma retomada das formas simples**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild: Fapesp, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010. SAID, E. Cultura e imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 43.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2017

# 7 O PAPEL DO DIVINO NA CONSTRUÇÃO DA RETÓRICA DA GUERRA AO TERROR

*Aline Gomes de Albuquerque*

## 7.1 INTRODUÇÃO

Nas Relações Internacionais é comum falar em interesse dos Estados e tentar explicar suas ações a partir de uma visão apenas materialista do panorama estudado. Ignorar o contexto histórico, político ou social que motivaria certas ações do país é algo perigoso pois arrisca-se perder a oportunidade de obter um entendimento mais rico dos objetos estudados.

Os Estados Unidos são uma nação que cresceram notavelmente dentro do sistema de Estados. Nesse sistema, o discurso sobre o crescimento do país e sua visão como sendo excepcional encontra espaço. Contudo, as razões desse discurso ser aceito não existem apenas devido às conquistas materiais do país, mas também graças a elementos que fizeram parte da construção histórico e cultural dele. E esse tipo de elemento influencia o modo como ele agirá dentro do sistema internacional, sendo essencial melhor entender tais elementos.

Com isso em mente, o presente artigo terá como objetivo principal compreender como a ideia do papel de país abençoado foi utilizada dentro do caso específico do 11 de setembro de 2001 e como é possível ver esse tipo de ideia presente há muito tempo na identidade estadunidense. Para alcançar esse objetivo, o artigo se dividirá em duas partes. Na primeira parte será feita uma revisão breve acerca da religião nos Estados Unidos, mostrando como o entendimento cultural do país sobre a questão do divino sempre esteve presente e acabou por influenciar suas ações em determinados momentos. Na segunda

parte, será apresentado o contexto do caso aqui estudado e, logo em seguida, os discursos do presidente George W. Bush sobre o atentado. Esses discursos serão analisados para entender como a retórica religiosa esteve presente na busca por garantir legitimidade à ideia da guerra contra o terrorismo global. Os discursos utilizados serão os referentes ao tema do 11 de setembro e que foram realizados durante o período de 11 de setembro de 2001 e 12 de setembro de 2002, com tal período escolhido principalmente devido a importância do tema logo após o ocorrido e para não se estender muito devido ao tamanho do presente artigo. 12 de setembro de 2002 também foi a data do discurso de Bush direcionado para a Assembleia Geral das Nações Unidas, discurso no qual ele enfatizou a necessidade de ação contra o Iraque pelo seu papel contra a paz mundial, na interpretação estadunidense.

## **7.2 OS ESTADOS UNIDOS E A RELIGIÃO**

A presença da religião é sempre existiu na história dos Estados Unidos. Desde o momento que os colonizadores britânicos deixaram a Europa para ir atrás de novas oportunidades no continente americano, a retórica religiosa já se encontrava presente e seria constante ao longo da história do país.

Com os colonizadores fugindo das repressões sofridas pela religião na Inglaterra, construía-se enorme esperança acerca do papel do território no novo continente. Possivelmente graças a isso, a ida para o território americano foi incentivada por um discurso fortemente baseado na religião e no discurso que essa construía do novo mundo. Os colonizadores e o território que eles buscavam para se estabelecer seriam elementos abençoados por Deus, de acordo com essa ideia (MCEVOY-LEVY, 2001, p. 24; JUDIS, 2005, p. 03), tornando a nova colônia um experimento divino na história da humanidade (MOUNTJOY, 2009). O primeiro registro disso é a ideia da “Cidade Sobre a Montanha”, retórica

que seria presente em diversos discursos dos futuros presidentes dos Estados Unidos. A “Cidade Sobre a Montanha” é uma metáfora usada pela primeira vez por John Winthrop para descrever os colonizadores que iam estabelecer a colônia em Massachusetts em 1630 (HODGSON, 2009). Invocando a analogia do Evangelho de Mateus do Cristianismo, esse foi o sermão que, segundo Gardella (2014), estabeleceu o nível dos discursos missionários do futuro território dos Estados Unidos. Os colonizadores possuíam uma missão divina sob o olhar de Deus e, da mesma forma, outros governantes dos Estados Unidos também usariam esse para fomentar suas ações (GARDELLA, 2014).

Ao longo de sua construção como sociedade e até mesmo em seu momento de revolta contra metrópole<sup>12</sup>, a colônia que se tornaria os Estados Unidos já tinha para si o seu papel como algo especial na história da humanidade a partir de uma interpretação divina (DA FONSECA, 2007). Os velhos meios e instituições da Europa não estavam presente na colônia americana (MCCRISKEN, 2003), com isso sendo refletido no novo governo republicano que viria a ser instaurado pelo povo a partir dos textos dos chamados Federalistas (WOOD, 2009), textos de autoria anônima favoráveis à ratificação de uma constituição (MADISON;

---

12 De acordo com Wald e Callhoun-Brown (2011), o entendimento sobre o divino que a colônia possuía garantia que essa tivesse capacidade de criticar o comportamento da Inglaterra. A metrópole possuiria responsabilidade divina de tratar sua colônia de forma justa. Essas ideias foram formadas graças a interpretações de modelos de pactos realizados por Deus tirados de textos bíblicos e serviu de base para que a colônia buscasse legitimidade divina em seu movimento de independência. Tais sentimentos fomentaram capacidade de união entre o movimento de independência e a comunidade religiosa local, com a igreja mobilizando cidadãos comuns a favor da causa (WARD, 1999). A comunidade religiosa da colônia via a Igreja da Inglaterra como uma ameaça, considerando a separação algo positivo (WOOD, 2009).

HAMILTON; JAY, 1993). Na visão do seu povo, os Estados Unidos seriam um país diferente, uma terra guiada por Deus e um grande experimento para guiar toda humanidade (CRISTI, 2001).

Essa retórica seria um componente considerado ao longo da história do Estado. Narrativas como a do Destino Manifesto<sup>13</sup> (MOUNTJOY, 2009) e do excepcionalismo americano<sup>14</sup> (MCCRISKEN, 2003) eram alimentadas por essas construções de ideias religiosas, nascidas a partir da crença recorrente de que os Estados Unidos eram uma nação diferente de todas as outras do mundo, forte se comparada aos padrões das potências que eram os países europeus na época, mas também diferente desses pois era terra de um governo comandado pelo povo e não por monarquias corruptas (MCEVOY-LEVY, 2001).

Ideias como as citadas acima também serviram para fundamentar as ações dos Estados Unidos após seu estabelecimento enquanto nação, expresso em momentos durante o século XIX, como em sua expansão ao longo do território americano, usando a ideia do Destino Manifesto como

---

13 A ideia de Destino Manifesto era expressa na concepção dos Estados Unidos como um país especial e abençoado por Deus, especialmente manifestado na sua expansão para o Oeste do território americano durante o século XIX (MOUNTJOY, 2009, p. 09),

14 Para McCrisken (2003), o excepcionalismo americano possui três elementos importantes: 1) a crença de que os Estados Unidos é uma nação especial e única; 2) a diferença entre o Velho e o Novo Mundo. A Europa era caracterizada por monarquias corruptas e com interesses egoístas (MCEVOY-LEVY, 2001), o que inspirava os colonizadores a buscar um lugar melhor; 3) o terceiro e último elemento apontado pelo autor se refere a vantagem geográfica do país em relação ao Velho Mundo, pois sua distância geográfica e separação em comparação a Europa tornava mais difícil os Estados Unidos pudessem se corromper devido à influência de vizinhos, com menor tendência a sofrer um declínio como de outras grandes nações.

justificativa, ou o envolvimento com a proteção do continente americano da influência de potências europeias, projetando uma imagem de protetor do resto do continente, como foi expresso mais claramente pela chamada Doutrina Monroe<sup>15</sup>. Tais narrativas recebiam reforço material, já que conquistas como sua independência da Inglaterra no fim do século XVIII reforçavam a ideia de sua excepcionalidade (JOHANNSEN, 1997). As instituições e morais que se criavam na nova nação seriam consideradas um exemplo a ser seguido para o novo mundo<sup>16</sup>.

Merece destaque nessa ideia de exclusividade no mundo ao tempo de sua independência o fato de que os Estados Unidos garantiram a liberdade de crença na sua constituição<sup>17</sup> (CAMPBELL; PUTNAM,

---

15 A doutrina é vista como o primeiro element que guiou a política externa dos EUA logo após sua independência. Em 1823 o presidente James Monroe (1817-1825) fez um discurso afirmando que os EUA não mais aceitariam intervenção europeia no continente americano. As posses europeias antigas seriam respeitadas, mas a criação de novas colônias não. Pecequilo (2005) afirma que existem 4 preceitos na doutrina: 1) separação entre sistemas europeus e americano; 2) separação entre novo e velho mundo; 3) "América para os americanos"; 4) centralidade dos EUA no sistema americano.

16 No início do século XIX, diversos países da região da América Latina entraram em conflitos para buscar sua independência das metrópoles europeias, começando com o Haiti em 1804. Tal cenário era bem visto pelos Estados Unidos que viam as ações dos seus vizinhos como resultados da influência de sua própria independência em 1776 (GILDERHUS, 2006), além de ser visto como uma vitória do modelo republicano de governo (MARIANO, 2015)

17 A Alteração 1 de 1791 garantia que o Estado não colocaria nenhuma religião como oficial nem proibiria a capacidade de culto. Constitution of the United States. Disponível em: <[https://www.senate.gov/civics/constitution\\_item/constitution.htm](https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm)> Acesso em 25 de março de 2020.

2011). Isso não significava que não existisse uma forte influência de determinada religião em sua cultura, com o a presença dos puritanos ocupando essa posição desde os anos iniciais da colônia (NOLL, 1992). Mesmo livre, o cristianismo continuou a ser uma presença constante no cotidiano do país (WOOD, 2009), o que trouxe resquícios de sua presença em suas instituições.

Essa presença seria encontrada também nas justificativas oficiais sobre política externa. Ao se colocar como um ator diferenciado daqueles do Velho Mundo, os Estados Unidos se colocavam em uma posição de superioridade de suas instituições. O excepcionalismo americano foi a ideia que mais abertamente refletiu isso, mas outras ideias da época foram também um reflexo disso. O Destino Manifesto que serviria como pretexto a partir de uma retórica divina para a expansão do país para o Oeste do continente (DA FONSECA, 2007) foi também um exemplo disso. Ao se colocar como um ator com morais e políticas superiores e como um exemplo para o resto do continente americano, os Estados Unidos expressava a ideia de sua excepcionalidade que encontrava justificativa em sua interpretação sobre seu papel divino no mundo. Oficialmente, a Doutrina Monroe também colocava os Estados Unidos como guia e protetor do continente americano, colocando suas instituições em posição de privilégio se comparadas a de seus vizinhos.

Essa ideia seria expressa em diversos momentos em sua política externa e o atentado de 11 de setembro foi um momento no qual se pode notar isso com clareza. O próximo tópico será dedicado a melhor entender esse caso.

## 7.3 O 11 DE SETEMBRO E A RETÓRICA DA GUERRA AO TERROR

11 de setembro de 2001 é uma data de enorme significado para os Estados Unidos. Nesse dia quatro aviões foram sequestrados por um grupo de terroristas infiltrados e lançados contra diferentes áreas do país, como o World Trade Center em Nova York e o Pentágono, matando um total de 2973 pessoas<sup>18</sup>. Os ataques ao Pentágono e ao World Trade Center foram considerados simbólicos pois, na interpretação do presidente Bush, eles seriam uma forma de representação da força militar e econômica da nação<sup>19</sup>. O atentado foi descrito em diversos momentos pelos Estados Unidos como um acontecimento único na história devido à sua importância tanto para o país quanto para o mundo (HOLLOWAY, 2008).

Os ataques significaram o fim do período de estabilidade que era visto na nação desde o fim da Guerra Fria (HESS, 2009), iniciando a busca pelos terroristas. Bush utilizou o termo Guerra ao Terror pela primeira vez em 16 de setembro de 2001, sendo este constante a partir desse momento nos discursos do presidente para se referir à boa parte das ações internacionais dos Estados Unidos. Para Bush, a Guerra ao Terror havia começado com o atentado de 2001 e não terminaria até

---

18 Esses dados são da Comissão Nacional sobre os Ataques Terroristas nos Estados Unidos, conhecida também como Comissão do 11 de setembro. Ela foi criada em 2002 para reunir informações sobre os atentados de 2001, desde seus preparativos até as respostas a esses ataques, além de ter capacidade de recomendar possíveis ações. Disponível em: <<http://govinfo.library.unt.edu/911/report/index.htm>> Acesso em 29 de janeiro de 2019.

19 Selected Speeches of President George W. Bush. Disponível em: <[https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected\\_Speeches\\_George\\_W\\_Bush.pdf](https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf)>

que todos os terroristas fossem eliminados e todas as ameaças para a liberdade e a democracia, elementos tão importantes para os Estados Unidos, fossem contidas, não existindo espaço para posicionamentos neutros dentro da batalha contra o terrorismo<sup>20</sup>. Esse posicionamento seria expresso em ações como a invasão do Afeganistão em 2001 e do Iraque em 2003, afirmando a necessidade de retaliação contra os ataques de 2001 e também uma forma de prevenção de possíveis novos ataques.

Apesar de destacar a importância de aliados, os Estados Unidos assumiriam um posicionamento unilateral em alguns momentos. Isso pode ser visto no documento chamado *The National Security Strategy of the United States of America*, mais conhecido como Doutrina Bush (LANSFORD, 2012, p. 82), no qual era afirmado que o país não hesitaria em agir sozinho para impedir um possível ataque contra seus cidadãos ou seu território<sup>21</sup>.

A retórica da Guerra ao Terror e a ênfase sobre a mudança que o evento acarretou no mundo tornou-se central para o discurso estadunidense para justificar suas ações como um modo de retaliação e prevenção contra um possível novo atentado (HOLLOWAY, 2008) contra um inimigo que não tinha especificamente território nem rosto e que era representado através da ideia de terror.

Como já explicado, é inegável o papel da religião nos Estados Unidos e no contexto cultural, político e social de sua construção enquanto nação soberana. Ao considerar essa importância, não

---

20 Selected Speeches of President George W. Bush. Disponível em: <[https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected\\_Speeches\\_George\\_W\\_Bush.pdf](https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf)> Acesso em 15 de julho de 2017.

21 The National Security Strategy of the United States of America. Disponível em: <<https://www.state.gov/documents/organization/63562.pdf>>

surpreende que o discurso religioso seja algo tomado como relevante por parte da população e que esse se manifeste por parte da classe política que representa seus cidadãos.

Os discursos do presidente George Bush tornaram-se famosos por sua retórica forte após setembro de 2001. Legitimados também pelo contexto de aparente falta de segurança doméstica, os discursos de Bush colocavam os Estados Unidos no papel de vítima que tinham o direito de retaliação e proteção, atribuindo aos terroristas o ataque devido ao seu ódio pelos Estados Unidos e tudo aquilo que ele representava<sup>22</sup>. Tomando em conta o papel da religião para a nação, muitos dos discursos de Bush usaram de falas religiosas para elencar um papel de missão para os Estados Unidos no mundo. Os discursos de Bush possuíam, em conjunto com a ideia missionária religiosa, a necessidade de combater um inimigo que se opunha à tudo aquilo que os Estados Unidos representavam, colocando o país em posição de engajamento direto com àqueles que eles consideravam ser responsáveis pelo atentado.

É necessário então analisar os discursos do presidente Bush acerca do atentado para melhor entender como a questão da religião e do ataque contra os Estados Unidos foi utilizado para tornar legítima a chamada Guerra ao Terror. Para isso, no presente tópico serão apresentados análises dos discursos do presidente Bush fazendo uso de determinadas palavras-chave, para entender como o tema aqui explorado foi construído nesse contexto. As palavras-chave escolhidas foram selecionadas devido a sua relevância em relação ao tema aqui analisado, especialmente em questão ao terrorismo e ao dever dos Estados Unidos. Mesmo sem fazer referência específica à questões religiosas, é possível observar nos discursos do presidente essa

---

22 Address to Joint Session of Congress Following 9/11 Attacks. Disponível em: <<https://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbush911jointsessionspeech.htm>> Acesso em 20 de janeiro de 2019.

compreensão construída acerca do papel especial dos Estados Unidos no mundo e que foi incentivada pela retórica religiosa existente na história do país.

Considerando o espaço do artigo, serão analisados os discursos feitos durante o período de 11 de setembro de 2001 até 12 de setembro de 2002, data em que, um ano depois o atentado, o presidente Bush discursou perante a Organização das Nações Unidas sobre o ocorrido.

**Tabela 1: Discursos do presidente Bush  
(11 de setembro de 2001-12 de setembro de 2002)**

<b>Título</b>	<b>Data</b>
Address to the Nation on the September 11 Attacks	11 de setembro de 2001
National Day of Prayer and Remembrance Service	14 de setembro de 2001
First Radio Address following 9/11	15 de setembro de 2001
Address at the Islamic Center of Washington	17 de setembro de 2001
Address to the Joint Session of the 107th Congress	20 de setembro de 2001
Address to the Nation on Operations in Afghanistan	7 de outubro de 2001
Department of Defense Service of Remembrance at the Pentagon	11 de outubro de 2001
Address on Signing the USA Patriot Act of 2001	26 de outubro de 2001
Address to the United Nations General Assembly	10 de novembro de 2001
Address at the Citadel	11 de dezembro de 2001
The World Will Always Remember September 11	11 de dezembro de 2001
State Of The Union Address To The 107th Congress	29 de janeiro de 2002

<b>Título</b>	<b>Data</b>
West Point Commencement	1º de junho de 2002
Address To The United Nations General Assembly	12 de setembro de 2002

As palavras-chave selecionadas são apresentadas na Tabela 2, bem como o motivo de escolha da palavra e o número de vezes que foi utilizada no período de um ano.

Tabela 2: Palavras-chave escolhidas

<b>Palavra</b>	<b>Original</b>	<b>Motivo de escolha da palavra</b>	<b>Número de vezes utilizada nos discursos durante o período</b>
Liberdade	<i>Freedom/ Liberty</i>	Um dos ideais que seria a base dos Estados Unidos	71
Mal	<i>Evil</i>	Aquilo a ser combatido e que se opunha aos ideais estadunidenses	28
Terroristas/ Terrorismo/ Terror	<i>Terrorists/ Terrorism/ Terror</i>	O “inimigo”, oposição aos ideais estadunidenses.	201
Justiça	<i>Justice</i>	Um dos objetivos a ser buscado na luta contra os terroristas.	21
Paz	<i>Peace</i>	Um dos objetivos dos Estados Unidos.	42
Inimigos	<i>Enemy/ Enemies</i>	Aqueles que se opõem aos Estados Unidos e seus ideais.	36

Palavra	Original	Motivo de escolha da palavra	Número de vezes utilizada nos discursos durante o período
Missão	<i>Mission</i>	Justificativa da ação dos EUA	7
Ódio	<i>Hate/Hatred</i>	O que motivaria as ações dos inimigos.	58
Deus	<i>God, He, Him</i>	Referência à Deus	34

Os discursos do presidente à partir do 11 de setembro revelam forte crença não apenas na ideia da religião e do divino, mas também no papel dos Estados Unidos em manter ideais que ele acredita no mundo. Palavras como “Liberdade”, “Justiça”, “Paz”, são utilizadas como características inerentes à identidade dos Estados Unidos enquanto nação. Nos discursos de Bush fica claro a crença do país na sua capacidade em manter e levar esses ideais para outras nações. No discurso de 14 de setembro, Bush explica que os EUA foram atacados pelos terroristas pois eles seriam, nas palavras do presidente, o lar da liberdade. Essa repetição do seu lugar e seu dever no mundo aconteceu diversas vezes, como no discurso de 11 de outubro, com sua missão sendo chamada de causa da liberdade e no discurso de 10 de novembro, na fala do presidente Bush diante da Assembleia Geral das Nações Unidas: “*We did not ask for this mission, yet there is honor in history’s call.*”<sup>23</sup>

Essa crença no papel dos Estados Unidos está diretamente ligada ao modo como a identidade do país foi construída ao redor da crença no

23 Address to Joint Session of Congress Following 9/11 Attacks. Disponível em: <<https://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbush911jointsessionspeech.htm>> Acesso em 20 de janeiro de 2019.

seu papel divino enquanto nação. Ideais como os do excepcionalismo americano e do Destino Manifesto são apenas algumas das maneiras das quais esses se manifestaram através da história estadunidense, afetando sua política externa.

Em seus discursos ao longo do período aqui analisado, Bush faz referência diversas vezes ao seu país como um “farol da liberdade”<sup>24</sup> para o resto do mundo, fortalecendo a crença na sua obrigação em proteger aquilo que a nação entenderia por liberdade e, mais do que isso, buscando legitimidade para essa missão. Nesse discurso, é possível ver a referência aos discursos dos primeiros colonizadores no território americano que viria a se tornar os Estados Unidos, no século XV. Em discursos como o da “Cidade sobre a Montanha” os colonizadores utilizavam de argumentos religiosos para destacar o território da colônia como um experimento novo para o mundo, um local que serviria de exemplo tanto na execução de suas instituições, como na ideia de sua liberdade de crenças religiosas comparada à perseguição sofrida no contexto europeu da época (MCCRISKEN, 2003, p. 09).

Ao mesmo tempo em que se estabelece essa capacidade de manter e proteger esses valores, constrói-se também a necessidade de consertar ou mesmo destruir os que vão contra esses. As palavras “Mal”, “Terroristas”, “Inimigos” foram usadas em praticamente todos os discursos para descrever o grupo daqueles que atacaram os Estados Unidos e suas motivações. No caso de “Terrorista/Terror/Terrorismo”, variações dessa começaram a ser utilizadas especialmente depois do discurso de 20 de setembro ao congresso estadunidense, sendo uma constante em todos os discursos e utilizada o maior número de vezes.

---

24 Selected Speeches of President George W. Bush. Disponível em: <[https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected\\_Speeches\\_George\\_W\\_Bush.pdf](https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf)> Acesso em 15 de julho de 2017.

Foi no discurso de 20 de setembro que se mencionou pela primeira vez a possível participação do Afeganistão nos ataques e do grupo al-Qaeda e Osama Bin Laden. Foi nesse discurso também no qual Bush usou pela primeira vez o termo “Guerra ao Terror”, chamando atenção para a necessidade de lutar contra esse mal não apenas como parte da nação estadunidense, mas como parte do mundo (*“This is not, however, just America’s fight. And what is at stake is not just America’s freedom. This is the world’s fight. This is civilization’s fight”*<sup>25</sup>), além de condenar neutralidade nessa suposta luta mundial.

A culpabilização dos terroristas e construção do inimigo continuou constantemente. Após o discurso de 20 de setembro, que foi também no qual o presidente anunciou a criação do futuro Departamento de Segurança Interna dos Estados Unidos<sup>26</sup>, seus discursos começaram a enfatizar a capacidade dos terroristas de causar danos mundialmente, com palavras como “Terror” ou “Terrorista” sendo utilizadas cada vez mais, sendo mencionadas 31 vezes no discurso de 20 de setembro e 18 vezes no discurso de 26 de outubro<sup>27</sup>. O dia 26 de outubro foi o dia que Bush assinou a Lei Patriota<sup>28</sup>, que criava um

---

25 Selected Speeches of President George W. Bush. 2001-2008. Disponível em: <[https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected\\_Speeches\\_George\\_W\\_Bush.pdf](https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf)> Acesso em 09 de dezembro de 2017.

26 The Department of Homeland Security. President George W. Bush. Disponível em: <[https://www.dhs.gov/sites/default/files/publications/book\\_0.pdf](https://www.dhs.gov/sites/default/files/publications/book_0.pdf)> Acesso em 09 de dezembro de 2017.

27 Remarks on Signing the USA PATRIOT ACT of 2001 October 26, 2001. Disponível em: <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=63850>> Acesso em 09 de dezembro de 2017.

28 UNITING AND STRENGTHENING AMERICA BY PROVIDING APPROPRIATE TOOLS REQUIRED TO INTERCEPT AND OBSTRUCT TERRORISM (USA PATRIOT ACT) ACT OF 2001. Disponível em: <<https://>

caráter emergencial na chamada luta contra o terrorismo, permitindo que direitos como a privacidade de cidadãos estadunidenses fossem violados para o combate ao terror. Esses terroristas eram aqueles que violavam não apenas os direitos dos cidadãos estadunidenses, mas de todos os cidadãos do mundo e era papel dos Estados Unidos, em sua interpretação de seu papel divino concedido por Deus, garantir a proteção desses direitos.

Essa construção foi efetivada especialmente através do uso de palavras como “Terrorismo”, “Terrorista” ou “Terror” e acarretou nas medidas como a Lei Patriota que, na opinião de DePlato (2015, p. 66) violariam certos direitos em relação aos cidadãos, especialmente aos imigrantes ou ainda legitimou o discurso da necessidade de invasão de países como o Afeganistão em 2001 e do Iraque em 2003 para o combate ao terror. Nos discursos do presidente Bush era necessário tornar o perigo do terror uma questão de segurança urgente, seja para o público estadunidense ou outros lugares.

As referências especificamente religiosas nos discursos eram mostradas pelo uso de palavras como Deus (*God; Him; He*). Já no primeiro discurso após o atentado, realizado no próprio dia 11, Bush utiliza de elementos religiosos para se dirigir à população naquele momento:

*Tonight, I ask for your prayers for all those who grieve, for the children whose worlds have been shattered, for all whose sense of safety and security has been threatened. And I pray they will be comforted by a power greater than any of us, spoken through the ages in Psalm 23: “Even though I walk through the valley of the shadow of death, I fear no evil, for You are with me.”<sup>29</sup>*

---

[www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-107publ56/html/PLAW-107publ56.htm](http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-107publ56/html/PLAW-107publ56.htm)>

Acesso em 09 de dezembro de 2017.

29 9/11 Address to the Nation. Disponível em: <<https://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbush911addressstothetnation.htm>>

Falas como essa eram algo comum dentro do discurso de Bush em sua retórica sobre a Guerra ao Terror. Momentos para pedir o perdão e a benção de Deus devido àqueles eventos para os Estados Unidos; (*"On this national day of prayer and remembrance, we ask almighty God to watch over our nation, and grant us patience and resolve in all that is to come. We pray that He will comfort and console those who now walk in sorrow."*); para condenar aqueles que causaram dor à sua nação (*"The hijackers were instruments of evil who died in vain. [...] Theirs is the worst kind of cruelty, the cruelty that is fed, not weakened, by tears. Theirs is the worst kind of violence, pure malice, while daring to claim the authority of God. We cannot fully understand the designs and power of evil."*); assim como também para justificar seu posicionamento no conflito que se iniciaria e também legitimar perante a nação seu envolvimento nesse conflito (*"The course of this conflict is not known, yet its outcome is certain. Freedom and fear, justice and cruelty, have always been at war, and we know that God is not neutral between them."*)

Esses discursos não eram efetivos apenas porque era o presidente quem os proferia. Eles funcionavam pois eram realizados dentro de um contexto no qual possuíam espaço para crescer e alcançar legitimidade. Devido ao entendimento único dos Estados Unidos sobre seus deveres na história em relação à religião e com o divino, esses discursos puderam servir como algo que seria compreendido pela sua população, alcançando ela e trazendo legitimidade para o seu chefe de Estado para agir em nome dela. Logo, a compreensão da parte da religião nos Estados Unidos em seu contexto histórico é essencial para entender porque esses elementos possuem espaço dentro do país e porque poderiam ser utilizados como um aparato para trazer legitimidade para certas ações, como foi no caso da Guerra ao Terror.

---

Acesso em 16 de janeiro de 2019.

## 7.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do presente trabalho foi demonstrar como não é possível separar a compreensão do divino e da interpretação dos Estados Unidos sobre seu papel no mundo das suas ações como ator do sistema internacional. As ações do país não dependeria apenas de fatores externos, mas também dos entendimentos coletivos construídos através da sua experiência histórica enquanto sociedade. Logo, tentar entender suas ações separadamente de sua herança histórico e cultural seria algo inviável, especialmente da compreensão que ele tem em relação às suas capacidades. O caso do atentado de 11 de setembro de 2001 demonstra que é impossível separar as ações dos Estados Unidos do contexto no qual ele se construiu, com sua ideia de seu papel divino no mundo sendo uma constante nos discursos do presidente Bush.

Ainda que tenham referências à retórica religiosa, como demonstrado no artigo, é possível entender que mesmo sem menções diretas nos discursos, a construção dos Estados Unidos enquanto ator e o entendimento coletivo dele seria capaz de fornecer essa compreensão. A interpretação do país como algo único no mundo é algo presente desde sua criação e foi reforçado em sua identidade como ator dentro do sistema do qual ele faz parte, sendo parte essencial dela. Os discursos seriam especialmente entendidos por aqueles que fazem parte desse coletivo, pois a linguagem dessas ideias é algo mostrado como lógico e legítimo, fornecendo razão para suas ações.

## REFERÊNCIAS

AMERICAN RETHORIC. 9/11 **Address to the Nation**.

Disponível em: <<https://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbush911addresstotheneration.htm>> Acesso em 16 de janeiro de 2019.

\_\_\_\_\_. **Address to Joint Session of Congress Following 9/11 Attacks**. Disponível em: <<https://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbush911jointsessionspeech.htm>> Acesso em 20 de janeiro de 2019.

CAMPBELL, David E.; PUTNAM, Robert D. America's Grace: How a Tolerant Nation Bridges Its Religious Divides. **Political Science Quarterly**, v. 126, n. 04, 2011, p. 611-640.

CRISTI, Marcela. **From Civil to Political Religion. The Intersection of Culture, Religion and Politics**. Canada, Wilfrid Laurier University Press, 2001.

DA FONSECA, Carlos. "Deus Está do Nosso Lado": Excepcionalismo e Religião nos EUA. **CONTEXTO INTERNACIONAL**, v. 29, n. 01, 2007, p. 149-185.

DEPLATO, Justin. **American Presidential Power and the War on Terror. Does the Constitution Matter?** New York, Palgrave Macmillan, 2015.

GARDELLA, Peter. **American Civil Religion-What Americans Hold Sacred**. United States, Oxford University Press, 2014.

GILDERHUS, Mark T. The Monroe Doctrine: Meanings and Implications. **Presidential Studies Quarterly**, v. 36, n. 01, 2006, p. 05-16

HESS, Gary R. George W. Bush and the Second Crisis with Iraq: "Time is not on our side". IN: HESS, Gary R. **Presidential Decisions For War. Korea, Vietnam, the Persian Gulf, and Iraq**. United States, Johns Hopkins University Press, 2009.

HOLLOWAY, David. **9/11 and the War on Terror**. Great Britain, Edinburgh University Press Ltd, 2008.

JOHANNSEN, Robert W. The Meaning of Manifest Destiny Robert. IN: HAYNES, Sam W. ; MORRIS, Christopher. **Manifest Destiny and Empire-American Antebellum Expansionism**. United States, University of Texas, 1997, p. 07-20.

JUDIS, John B. The Chosen Nation: The Influence of Religion on U.S. Foreign Policy. **Policy Brief, Carnegie Endowment for International Peace**, n. 37, 2005, p. 01-08.

LANSFORD, Tom. **9/11 and the Wars in Afghanistan and Iraq. A CHRONOLOGY AND REFERENCE GUIDE**. California, ABC-CLIO, LLC, 2012.

MADISON, James; HAMILTON, Alexander; JAY, John. **Os Artigos Federalistas 1787-1788. Edição Integral**. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1993.

MARIANO, Marco. Identity, Alterity and the “Growing Plant” of the Monroeism in the U.S. Foreign Policy Ideology. IN: CULLINANE, Michael Patrick; RYAN, David. **U.S. Foreign Policy and the Other**. New York, Berghann Books, 2015, p. 59-78.

MCCRISKEN, Trevor B. **American Exceptionalism and the Legacy of Vietnam: US Foreign Policy since 1974**. New York, Palgrave Macmillan, 2003

MCEVOY-LEVY, Siobhán. (R)evolution of an idea. IN: MCEVOY-LEVY, Siobhán. **American Exceptionalism and US Foreign Policy: Public Diplomacy at the end of the Cold War**. New York, Palgrave Macmillan, 2001, p. 23-45.

MOUNTJOY, Shane. **Manifest destiny: Westward Expansion**. United States, Chelsea House Publishers, 2009.

NOLL, Mark A. **A History of Christianity in the United States and Canada**. United States of America, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1992.

PECEQUILO, Cristina Soreanu. **A política externa dos Estados Unidos**. Porto Alegre, UFRGS, 2005.

UNITED STATES OF AMERICA. **Department of State. The National Security Strategy of the United States of America.** Disponível em: <<https://www.state.gov/documents/organization/63562.pdf>> Acesso em 18 de julho de 2017.

\_\_\_\_. **The National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States. The 9/11 Commission Report.** Disponível em: <<http://govinfo.library.unt.edu/911/report/index.htm>> Acesso em 29 de janeiro de 2019.

\_\_\_\_. **Constitution of the United States.** Disponível em: <[https://www.senate.gov/civics/constitution\\_item/constitution.htm](https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm)> Acesso em 25 de março de 2020.

\_\_\_\_. **Remarks on Signing the USA PATRIOT ACT of 2001 October 26, 2001.** Disponível em: <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=63850>> Acesso em 09 de dezembro de 2017.

\_\_\_\_. **The Department of Homeland Security. President George W. Bush.** Disponível em: <[https://www.dhs.gov/sites/default/files/publications/book\\_0.pdf](https://www.dhs.gov/sites/default/files/publications/book_0.pdf)> Acesso em 09 de dezembro de 2017.

\_\_\_\_. **The White House. President George W. Bush. Selected Speeches of President George W. Bush.** Disponível em: <[https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected\\_Speeches\\_George\\_W\\_Bush.pdf](https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf)> Acesso em 15 de julho de 2017.

\_\_\_\_. **UNITING AND STRENGTHENING AMERICA BY PROVIDING APPROPRIATE TOOLS REQUIRED TO INTERCEPT AND OBSTRUCT TERRORISM (USA PATRIOT ACT) ACT OF 2001.** Disponível em: <<https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-107publ56/html/PLAW-107publ56.htm>> Acesso em 09 de dezembro de 2017.

WALD, Kenneth D. ; CALLHOUN-BROWN, Allison. **Religion and Politics in the United States.** United Kingdom, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011.

WARD, Harry M. **The War for Independence and the Transformation of American Society.** Taylor & Francis Group, London, 1999.

WOOD, Gordon S. **EMPIRE OF LIBERTY. A History of the Early Republic, 1789–1815.** New York, Oxford University Press, 2009.

# 8 O PAPEL DA LIBERDADE RELIGIOSA NA POLÍTICA EXTERNA DOS ESTADOS UNIDOS PARA O IRAQUE E A SÍRIA (2012-2016)

*Igor Henriques Sabino de Farias*

## 8.1 INTRODUÇÃO

A importância do elemento religioso na política dos Estados Unidos foi algo bastante ressaltado nos anos iniciais da administração do presidente Donald Trump. Isso, porém, não é um fato recente, tendo se intensificado após os atentados terroristas do 11 de setembro de 2001, com a chamada “Guerra ao Terror”, durante o governo de George W. Bush. Desde então, tem havido crescentes discussões no âmbito das Relações Internacionais (RI) acerca do papel da religião na política.

Nesse sentido, alguns autores tentam analisar como o elemento religioso pode ser integrado às principais teorias existentes no campo das RI, como o Realismo, o Liberalismo e o Construtivismo (FOX, SANDAL, 2013, p. 04). Outros, por sua vez, procuram formular novas teorias que abarquem diferentes elementos religiosos, a exemplo da teoria do choque de civilizações (HUNTINGTON, 1993, p. 22). No caso dos EUA, contudo, a maioria dos estudos tem se focado no papel que grupos ligados à chamada Direita religiosa desempenham no processo de tomada de decisão em política externa, principalmente durante o governo de George W. Bush.

De acordo com Mateo (2011), o movimento religioso tornou-se um ator importante na política estadunidense pelo menos desde os anos 1970. Segundo a autora, alguns dos principais objetivos do grupo consistem em: internacionalizar projetos de caridade de organizações religiosas por meio da USAID; apoiar o *lobby* pró-Israel e

tornar a proteção da liberdade religiosa uma pauta de política externa no Departamento de Estado dos EUA. Desse modo, ela analisa como a Direita religiosa tentou alcançar esses alvos durante o governo Bush e nos anos iniciais do governo Obama (MATEO, 2011, p. 12). Devido à data em que a pesquisa foi conduzida, porém, a maior parte do trabalho foi dedicada à Administração Bush.

Até o presente momento, ainda são poucas as pesquisas acadêmicas que abordam a influência da religião na política externa estadunidense durante o governo de Barack Obama, principalmente no seu segundo mandato, entre 2012 e 2016. Nesse mesmo período, porém, os países do Oriente Médio passaram por uma série de transformações políticas e sociais, oriundas do que se convencionou chamar de Primavera Árabe. Esses eventos ressaltaram ainda mais a importância da religião na política internacional, o que pode ser percebido na ascensão do Estado Islâmico. Entre 2014 e 2017, o grupo terrorista ocupou importantes territórios no Iraque e na Síria. Além disso, buscou estabelecer uma nova ordem internacional baseada em valores religiosos.

Desse modo, este trabalho se propõe a preencher essa lacuna existente no meio acadêmico, focando-se na promoção da liberdade de religião como um item da agenda de política externa dos EUA. Para isso, questiona se essa pauta foi considerada nas relações do governo Obama com o Iraque e a Síria após a Primavera Árabe.

A fim de responder a essa pergunta, primeiro será realizada uma discussão teórica sobre a noção de liberdade religiosa e de como ela tem sido historicamente atrelada à atuação internacional dos EUA. Em seguida, será exposto como os eventos da Primavera Árabe contribuíram para o aumento das violações aos direitos humanos religiosos no Oriente Médio. Por fim, serão analisados relatórios oficiais de órgãos do governo estadunidense quanto à temática. Os mesmos serão considerados à luz da estratégia de Obama para o Iraque e a Síria, durante o seu segundo mandato (2012-2016). Como referencial teórico, serão considerados

o conceito de *surrogate war*, proposto por Krieg (2016) as escolas de política externa estadunidense conforme classificadas por Farr (2008).

Argumenta-se que a questão religiosa teve um destaque maior nesse período do que em administrações anteriores. Contudo, este não teria sido um elemento de grande influência nas relações dos EUA com os países médio-orientais.

## **8.2 LIBERDADE RELIGIOSA E POLÍTICA EXTERNA DOS EUA: considerações teóricas**

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, a proteção aos Direitos Humanos tornou-se uma prioridade para os Estados. Isso fez com que, de acordo com Fox e Sandal (2014), os direitos religiosos também se tornassem uma questão de destaque na política internacional. Assim, passaram a ser assegurados de modo direto ou indireto em diversos tratados internacionais, documentos e declarações. Dentre eles, os autores destacam o artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos que defende o direito à “liberdade de pensamento, consciência e religião”. Isso inclui o direito de praticar a fé em público ou em privado, ensinar a outros sobre ela ou até mesmo mudar de religião. Essas garantias também são asseguradas pelo Artigo 18 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos de 1996.

Outro tratado internacional importante sobre direitos religiosos é a Convenção da ONU de 1948 sobre Prevenção ao Genocídio, a qual inclui a religião como um dos elementos que caracterizam a identidade de um grupo que pode ser vítima de genocídio. Soma-se a esses documentos a Declaração da ONU de 1948 sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções. A declaração, como reiteram Fox e Sandal (2014), acrescenta aos documentos anteriores uma série de direitos, incluindo:

*freedom of worship and assembly; freedom to maintain places of worship; to establish and maintain religious charitable organizations; freedom of access to religious articles necessary for worship, rites, and observance; freedom to write, publish, and disseminate religious documents; freedom to teach as well as establish and maintain places for this purpose; freedom to choose religious leaders; freedom to solicit and receive voluntary contributions; freedom to observe holidays and days of rest, and to maintain communications with others of one's religion at the national and international levels (SANDAL, FOX, 2014, p. 110).*

Todos esses direitos estão assegurados em tratados firmados no âmbito da ONU e por isso, geralmente têm força de lei nos países que os ratificam. Na prática, porém, os direitos religiosos podem ser concebidos de maneiras diferentes, conforme as declarações de outras organizações regionais. A Declaração do Cairo sobre os Direitos Humanos no Islã, adotada em 1990 durante a 19ª Conferência Islâmica de Ministros do Exterior, por exemplo, proíbe expressamente, em seu Artigo 10, a conversão forçada a outras religiões ou ao ateísmo (FORCED MIGRATION REVIEW, 2012).

No caso dos EUA, em 1998, o Congresso, preocupado com o aumento das violações à liberdade religiosa ao redor do mundo aprovou o *International Religious Freedom Act* (IRFA). A lei, sancionada durante o governo Clinton, foi responsável pela criação de três órgãos dentro do governo estadunidense a fim de promover a liberdade religiosa internacionalmente: 1) o Escritório para Liberdade Religiosa no Departamento de Estado, chefiado por um embaixador; 2) uma comissão independente para liberdade religiosa internacional formada por nove membros, incluindo o embaixador; e 3) um conselheiro especial sobre liberdade religiosa no Conselho Nacional de Segurança (GUNN, 2000, p. 843).

Como descreve Mateo (2011), o IRFA é resultante principalmente dos esforços da Direita religiosa na década de 90. A qual, após uma grande mobilização na sociedade civil estadunidense, primeiro entre evangélicos, conseguiu o apoio de líderes de vários credos religiosos. As negociações para a aprovação da lei levaram dois anos e ocasionou uma série de debates acerca de seus mecanismos de execução. Isso se deu tendo em vista que o projeto inicial previa a aplicação de sanções econômicas imediatas a países considerados violadores da liberdade religiosa, incluindo parceiros importantes dos EUA, como a Arábia Saudita. Por fim, chegou-se ao consenso de que caberia ao IRFA apenas a função de produzir relatórios anuais sobre a situação da liberdade religiosa ao redor do mundo e nomear os *Countries of Particular Concern*, países onde as violações à liberdade religiosa fossem flagrantes e contínuas. A partir disso, seriam feitas recomendações de política externa ao Departamento de Estado no tocante às relações com cada um desses Estados (MATEO, 2011, pp. 118-9). Essas funções ficaram a cargo da *US Commission on International Religious Freedom* (USCIRF), formada por uma base bipartidária indicada pelo presidente, pela Câmara dos Representantes e pelo Senado (MARSHALL, GILBERT, SHEA, 2014, p. 297).

O IRFA também reconhece a importância dos instrumentos internacionais de proteção aos Direitos Humanos e afirma que

*[f]reedom of religious belief and practice is a universal human right and fundamental freedom articulated in numerous international instruments, including the Universal Declaration of Human Rights, the International Covenant on Civil and Political Rights, the Helsinki Accords, the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief, the United Nations Charter, and the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*

(CONGRESS OF THE UNITED STATES OF AMERICA, 1998, Sec.2, 2).

Essas noções, no entanto, não são um consenso entre todos os membros da sociedade internacional, principalmente entre os não ocidentais, a exemplo dos países majoritariamente muçulmanos no Oriente Médio. Tal fato levanta uma série de questionamentos acerca da efetividade do IRFA e até mesmo de suas consequências para a política externa dos EUA.

Sandal e Fox (2004), por exemplo, argumentam que as diferentes concepções de direitos humanos e liberdade religiosa no Ocidente e no mundo muçulmano além de gerarem tensões entre as duas regiões, podem também se tornar uma fonte adicional de conflitos militares. Os autores reiteram que a repressão religiosa foi um dos motivos que justificaram a incursão militar estadunidense no Afeganistão, em 2001. Portanto, haveria a possibilidade de que, em virtude da Guerra ao Terror, os EUA continuassem a fazer uso da defesa aos direitos humanos e da promoção da liberdade religiosa como uma justificativa para a invasão de outros países do Oriente Médio (SANDAL, FOX, 2004, p. 110).

Esse questionamento acerca da efetividade do IRFA também é salientado por Marshall, Gilbert e Shea (2014), porém, por motivos diferentes. De acordo com eles, o IRFA oferece uma grande contribuição à promoção da liberdade religiosa ao redor do mundo, por meio da produção de seus relatórios anuais. Entretanto, suas recomendações ainda não têm tido consequências políticas. Um exemplo disso, segundo os autores, é o relatório anual da USCIRF de 2011, o qual apontava uma série de violações à liberdade religiosa por parte do governo Karzai, no Afeganistão. O fato, porém, teria sido ignorado pela administração Obama, que o considerava como aliado em sua estratégia de guerra (MARSHALL, SHEA, GILBERT, 2014, p. 297).

Essa discussão sobre o papel da promoção da liberdade religiosa enquadra-se uma das categorias desenvolvidas por Haynes (2016) para

o estudo da religião nas relações internacionais. De acordo com o autor, a religião está presente nas relações internacionais por meio da atuação de dois tipos de atores religiosos: os Estados (governos) e os atores não-estatais. Na primeira categoria estão os Estados que têm a sua política externa de algum modo influenciada por questões religiosas, como os EUA. A segunda categoria, por sua vez, abrange diversos indivíduos, movimentos e instituições religiosas, incluindo desde Desmond Tutu e a *Al-Qaeda* até mesmo a Santa Sé/Vaticano (HAYNES, 2016, pp. 22-3).

Segundo o autor, a política externa de um Estado é resultante da interação de certas características internas – como a história, geografia, condições socio-econômicas e cultura – com as dinâmicas do cenário internacional. Logo, para que um país desfrute de uma política externa bem-sucedida, é necessário encontrar um equilíbrio entre as dimensões doméstica e externa. Isso justificaria o porquê de apenas alguns países terem sua política externa motivada principalmente por questões religiosas.

Assim, Haynes (2013) sustenta que há duas maneiras de abordar como a religião pode influenciar a política externa. A primeira diz respeito às políticas que um Estado adota a fim de lidar com atores religiosos com os quais ele se depara ao tentar alcançar os seus interesses fora de suas fronteiras. A segunda, por outro lado, se refere às ações e políticas de grupos religiosos domésticos que tentam influenciar a política externa dos Estados. Apesar de sugerir essas duas abordagens, porém, o autor não oferece muitas sugestões de como essas questões podem ser analisadas a partir das teorias de RI existentes, focando-se mais na análise de casos específicos, como os EUA (HAYNES, 2013, p. 129).

Nesse sentido, ele afirma, por exemplo, que embora diversos governos estadunidenses tenham buscado justificar a política externa do país com base na moralidade cristã, ela é baseada principalmente em valores seculares, como a retórica universalista de promoção da democracia, liberdade e prosperidade. Entretanto, nos últimos anos, o movimento evangélico tem exercido grande influência no processo de

planejamento e execução da política externa dos EUA. Isso seria notado principalmente em questões relacionadas aos direitos humanos, como a liberdade religiosa (HAYNES, 2013, p. 296).

Em situações como essa, contudo, Haynes (2016) sugere que alguns elementos da teoria liberal das RI poderiam ser utilizados a fim de explicar a atuação de atores religiosos domésticos que tentam influenciar na política externa dos Estados. Dentre esses elementos, o autor destaca principalmente a noção de *soft power* (HAYNES, 2016, p. 46).

De acordo com Nye (2004), *soft power* é a habilidade de se obter o que se quer por meio da atração, ao invés de coerção ou de pagamentos (NYE, 2004, p. 05). Desse modo, o termo poderia ser empregado para analisar as estratégias utilizadas por atores religiosos a fim de alcançar seus objetivos transnacionais, a exemplo da Direita religiosa estadunidense em sua defesa internacional da liberdade religiosa. Entretanto, como reiteram Warner e Walker (2011), embora as análises de Haynes (2013), bem como de outros autores<sup>30</sup>, tenham contribuído para uma maior compreensão acerca da influência da religião na política externa dos Estados, é preciso desenvolver novas abordagens teóricas que facilitem essa pesquisa e possibilitem verificar o progresso desse novo campo de análise.

Assim, Warner e Walker (2011) defendem que conceitos e argumentos oriundos das teorias de RI bem como da política comparada têm o potencial de serem aplicados ao papel da religião na política externa como parte de um campo emergente na área de religião e política. Para isso, os autores restringem suas análises

---

30 Dentre eles, salientamos Huntington (1993), com sua teoria do choque de civilizações; Mead (2006) em sua análise do crescimento da influência evangélica na política externa dos EUA; e Mearsheimer e Walt (2008), com sua discussão acerca do impacto do lobby pró-Israel na política externa dos EUA para o Oriente Médio.

apenas às abordagens teóricas positivistas de RI na América do Norte: realismo, liberalismo, construtivismo e neointucionalismo, excluindo assim a Escola Inglesa, o Marxismo e as escolas de pensamento pós-estruturalistas. A razão para essa escolha, segundo os autores, está no fato de que essas quatro teorias compartilham algumas premissas acerca da natureza da causalidade ao formar hipóteses sobre os relacionamentos entre causa e efeito, aumentando assim a possibilidade de se extrair ideias dessas várias escolas de pensamento. Isso permite ao pesquisador um maior suporte metodológico e foco na identificação de mecanismos causais que expressam hipóteses sobre as fontes de política externa (WARNER, WALKER, 2011).

Farr (2008) parece corroborar com os autores e afirma haver um “déficit religioso” entre as principais escolas americanas de política externa que têm operado desde o final da Guerra Fria. A saber: o realismo (durante a administração de George H. W. Bush e na administração de George W. Bush antes do 11 de setembro), o liberalismo internacional (durante as duas administrações Clinton) e o neoconservadorismo (durante a administração George W. Bush após o 11 de setembro) (FARR, 2008, p. 54).

Isto posto, torna-se necessário identificar qual foi a escola que predominou durante as duas administrações Obama, sobretudo na segunda, que corresponde ao período pós Primavera Árabe, e, em seguida, verificar se também ocorreu o mesmo “déficit religioso” das escolas mencionadas. Para isso, porém, é preciso primeiro compreender os eventos ocorridos no Oriente Médio entre 2012 e 2016.

## 8.3 A PRIMAVERA ÁRABE E AS VIOLAÇÕES À LIBERDADE RELIGIOSA NO ORIENTE MÉDIO

Durante os dois últimos anos do primeiro mandato da administração Obama, o Oriente Médio passou por uma onda de transformações políticas que atingiu diversos países da região. Esses eventos, conhecidos como «Primavera Árabe», no entanto, trouxeram novos desafios não apenas para os governos dos países árabes, mas principalmente para os EUA. A Guerra Civil Síria e o combate ao grupo terrorista Estado Islâmico, surgido em 2014, tornaram-se, portanto, temas inevitáveis da política externa estadunidense durante o segundo mandato de Obama, permanecendo ainda uma grande preocupação para o presidente Trump.

A chamada Primavera Árabe teve início em dezembro de 2010 após o jovem vendedor de frutas Mohammed Bouzazizi atear fogo em seu próprio corpo como forma de protesto contra o governo da Tunísia (STEWART, 2013, p.260). Isso deu início a uma onda de manifestações populares que viriam a culminar na deposição do presidente tunisiano Zine Bem Ali e inspirou uma sequência inédita de insurgências democráticas nos países árabes, atingindo mais diretamente Egito, Iêmen, Líbia, Síria e Bahrein, mas também repercutindo na Argélia, Jordânia, Marrocos e Arábia Saudita (SANTORO, 2011, p.110). Como consequência das manifestações, além de Bem Ali, foram depostos também o presidente do Egito, Hosni MuBarack e Muamar Gadafi, da Líbia. Na Síria, no entanto, os protestos contra o presidente Bashar Al-Assad não foram tão bem-sucedidos, sendo incapazes de depô-lo e culminando em uma sangrenta guerra civil que perdura até o momento (MAGALHÃES, 2016, p. 101). O mesmo tem acontecido na Líbia e no Iêmen, que desde 2011 estão mergulhados em conflitos civis sem previsão de término.

De acordo com Lynch (2017), cinco anos após os levantes da Primavera Árabe, as esperanças de um futuro democrático no Oriente

Médio se foram e, como resultado, toda a ordem regional parece estar em “queda livre”. Segundo o autor, o movimento resultou em: um golpe militar no Egito, com uma transição democrática que não se concretizou após a saída de Mubarak; conflitos civis na Síria, Líbia e Iêmen; e no fortalecimento do grupo terrorista Estado Islâmico, ocupando territórios no Iraque e Síria e se expandindo cada vez mais para outros países da região, como a Líbia – e mais recentemente o Egito (LYNCH, 2017, p. 75).

Diante desse cenário, houve um grande aumento nas violações à liberdade religiosa na região, sobretudo nos países acima citados. De acordo com um estudo realizado pelo *Pew Research Center* (2013), antes da Primavera Árabe, restrições governamentais e hostilidades sociais relacionadas à religião já eram mais altas no Oriente Médio e no Norte da África do que em outras regiões do mundo. Após os eventos de 2011, no entanto, embora as restrições governamentais tenham se mantido elevadas, houve um aumento considerável das hostilidades sociais. Segundo o estudo, embora as manifestações tenham sido mais fortes em alguns países do que em outros, toda a região foi, de uma forma ou de outra, afetada. Isso pôde ser verificado principalmente no aumento das hostilidades religiosas. Dentre elas, o uso da violência ou ameaça de violência para a aplicação de normas religiosas; hostilidades ao ato de proselitismo; violência comunitária por questões religiosas; e tentativas de grupos religiosos de dominar a esfera pública social com visões próprias de sua religião (PEW RESEARCH CENTER, 2013).

Os relatórios da USCIRF também atestam isso, registrando altos índices de violação à liberdade religiosa em países do Oriente Médio, sobretudo no Egito, Iraque e Síria. Devido às limitações de espaço deste trabalho, porém, o enfoque maior será dado apenas a esses dois últimos.

### 8.3.1 Síria

A Guerra Civil Síria, como mencionado anteriormente, teve início em 2011, após a repressão, por forças do governo, a manifestações pacíficas que pediam a renúncia do presidente Assad. Entretanto, o país passou a apresentar índices elevados de casos de violação à liberdade religiosa apenas em 2014, com a ascensão do grupo terrorista Estado Islâmico, que ocupou áreas do território sírio e passou a fomentar ainda mais conflitos sectários, disputando territórios com os diversos grupos de oposição ao regime de Assad, desde os mais moderados até outros grupos jihadistas, como a Frente Nusra.

Essas disputas sectárias que passaram a caracterizar a guerra síria podem ser compreendidas à luz do grande mosaico religioso que é o país. Segundo Danahar (2013), os alauítas, um ramo do Islã Xiita, estão no topo da sociedade síria, sendo a maior minoria religiosa do país, totalizando cerca de 12% dos seus 23 milhões de habitantes. Embora esse seja o grupo religioso a que pertence o presidente Assad e que compunha a elite política síria antes da guerra, grande parte dos sírios são muçulmanos sunitas, cerca de 75% da população. Dentre eles, aproximadamente 10% são curdos. Os demais são cristãos e outros ramos do xiismo, como os drusos. Desse modo, segundo o autor, muitas pessoas pertencentes a essas minorias não-sunitas hesitaram em se envolver nos protestos contra Assad, temendo que um novo governo não fosse capaz de protegê-los, como ocorrera no Iraque após a queda de Saddam Hussein (DANAHAR, 2013, p. 374).

Isso, entretanto, começou a acontecer na Síria com a ascensão de grupos radicais islâmicos no conflito, sobretudo o Estado Islâmico. Em 2017, a *Open Doors* (2017), uma ONG cristã de proteção à liberdade religiosa, classificou o país como o sexto mais intolerante ao Cristianismo em virtude da atuação do Estado Islâmico e de outros grupos radicais islâmicos contra as minorias cristãs. De acordo com a *Open Doors*, a situação geral da Síria era caracterizada por uma intensa perseguição

a todas as tradições cristãs presentes nas áreas controladas pelo Estado Islâmico e outras milícias islâmicas. Fato que ocasionou um grande deslocamento forçado das populações cristãs. À medida que o conflito tornou-se mais “islamizado” e a guerra civil foi transformada em uma espécie de *jihad* contra o governo sírio, os cristãos passaram a ser cada vez mais percebidos como aliados do regime sírios. Essa é uma das causas que os tornaram bastante vulneráveis a ataques e sequestros (OPEN DOORS, 2017).

De acordo com a agência de notícias BBC, em 2015, o Estado Islâmico sequestrou cerca de 90 cristãos assírios da província de Hassadeck, o que teria ocasionado a fuga de 1000 famílias locais. A agência de notícias afirma que centenas de milhares de cristãos foram obrigados a se deslocar em virtude dos conflitos (BBC, 2015). O mesmo também é confirmado pelo relatório anual da USCIRF de 2014. O documento afirma que assim que o Estado Islâmico conquistou a cidade de Raqqa e a transformou em sua capital oficial, os cerca de 3.000 cristãos que lá viviam, assim como em Mosul, no Iraque, passaram a ser considerados *dhimmis*. Logo, ou deixavam o território ou teriam que se converterem ao Islã, pagarem impostos ou serem mortos. Isso fez com que muitos cristãos abandonassem a cidade (USCIRF, 2014, p. 88).

Segundo relatórios da USCIRF, o grupo impôs em todas as áreas sob o seu controle uma versão bastante radical da *Sharia*, lei islâmica, violando os direitos humanos de todos os indivíduos, independentemente da etnia ou filiação religiosa. Estima-se que entre 2014 e 2016 o Estado Islâmico matou cerca de 5.800 civis na Síria, dentre os quais, 97% eram muçulmanos e pelo menos 100 indivíduos pertencentes a outros grupos religiosos, sendo 50 cristãos (USCIRF, 2016, p. 121). A atuação do grupo também foi um dos principais fatores que levaram ao aumento das violações à liberdade religiosa no Iraque, principalmente por ter se dado lá a sua ascensão.

### 8.3.2 Iraque

Em 2011, durante os protestos da chamada Primavera Árabe, o Iraque vivenciou uma série de protestos contra o presidente Nouri al-Maliki. No entanto, sofreu fortes transformações políticas apenas em 2014, quando o grupo terrorista Estado Islâmico conquistou a cidade de Mosul. A presença do grupo no país, porém - bem como suas práticas cruéis contra minorias religiosas - , remonta a bem antes disso. Segundo Weiss e Hassan (2015), o seu surgimento inicial ocorreu em 2006, sob o título de Estado Islâmico do Iraque, no contexto do que veio a ser conhecida como “Guerra Civil Iraquiana”, entre 2006 e 2007 (WEISS, HASSAN, 2015, posição 1146). No entanto, é possível identificar ações de grupos que viriam a se tornar parte do Estado Islâmico antes disso, ainda em 2003.

Nesse sentido, os relatórios da USCIRF registram um longo histórico de violações à liberdade religiosa cometidas principalmente contra cristãos e *yazidis*, iniciados em 2006, mas intensificados a partir de 2014. Em junho daquele ano, ao entrarem em Mossul, os *jihadistas* do Estado Islâmico marcaram as casas e as propriedades pertencentes aos cristãos com a letra N em árabe (ن), a primeira letra da palavra *nasrani*, que em árabe significa nazareno e é o termo empregado para designar os cristãos. O objetivo era deixar claro que eles seriam *dhimmis*, cidadãos de segunda classe, no recém-formado Califado Islâmico. Portanto, teriam apenas quatro escolhas: 1) converterem-se ao Islã; 2) pagarem o imposto islâmico da *jazyya*; 3) serem mortos pela espada ou 4) migrar (USCIRF, 2015, p.95).

A razão para esse tratamento dá-se pelo fato de que para os membros do Estado Islâmico, os cristãos, assim como os judeus, fazem parte do “Povo do Livro” segundo o Alcorão, livro sagrado dos muçulmanos (BELZ, 2016, posição 111). Por isso, uma vez que esses dois grupos religiosos não reconhecem o Islã como revelação final de Deus, deveriam ser punidos de alguma forma, caso não se arrependessem.

Diante dessa situação, como relata a USCIRF, muitos cristãos escolheram deixar suas casas e migrar, gerando um verdadeiro desaparecimento do Cristianismo da região. Esse processo já antevia o surgimento do Estado Islâmico, mas piorou de forma significativa após o surgimento do grupo. De acordo com o relatório da USCIRF (2016), em 2013 havia no Iraque cerca de 500.000 cristãos – metade do que havia em 2003. Em 2016, no entanto, alguns líderes religiosos acreditam que o número esteja entre 300.000 e 250.000 (USCIRF, 2016, p. 100).

A situação dos *yazidis*, contudo, foi ainda mais grave, uma vez que, diferentemente dos cristãos, não fazem parte do “Povo do Livro”. Eles são considerados pelo Estado Islâmico como “adoradores do Diabo” e por isso, possuem apenas duas escolhas: ou se convertem ou morrem. Em consequência disso, cerca de 300.000 *yazidis* foram forçados a deixarem suas casas em 4 de agosto de 2014, 5.000 foram mortos e 7.000 garotas e mulheres vendidas como escravas sexuais. Outros 40.000 fugiram para o Monte Sinjar, onde ficaram sem água ou bebida em uma temperatura de 40 C° até que os soldados curdos abriram um corredor humanitário, permitindo sua fuga para Síria ou Turquia, como refugiados, ou para o Curdistão, como deslocados internos (USCIRF, 2016, p. 100).

O fato levou o então Secretário de Estado dos EUA, John Kerry, a condenar, em março de 2016, as ações do Estado Islâmico contra cristãos, *yazidis* e outras minorias religiosas como genocídio e crimes contra a humanidade (USCIRF, 2016, p. 100-1). A USCIRF, no entanto, fez diversas outras recomendações à Administração Obama.

## 8.4 A POLÍTICA EXTERNA DE OBAMA PARA O ORIENTE MÉDIO APÓS A PRIMAVERA ÁRABE E AS RECOMENDAÇÕES DA USCIRF

Diferentemente de seu predecessor, George W. Bush, que se envolveu em duas ações militares no Oriente Médio, o presidente Obama optou por uma nova estratégia para a região. Estratégia essa, baseada, segundo Krieg (2016), no conceito de “*surrogate war*” ou, em português, guerra por substituição. De acordo com o autor, diferentemente do que muitos críticos afirmam, Obama não negligenciou o Oriente Médio durante os seus dois mandatos, sobretudo no segundo. Pelo contrário, o democrata teria apenas encontrado uma nova maneira de lidar com o legado de Bush e o crescimento da “apolarização” da política internacional, principalmente na região, sendo essa uma maneira de dar continuidade à manutenção do interesse nacional dos EUA (KRIEG, 2016, pp. 97-8).

Nesse sentido, Krieg (2016) define “*surrogate war*” como um conceito amplo e que abrange elementos tanto da guerra por procuração (*proxy wars*) como de revoluções militares. Seria, portanto, uma externalização, completa ou parcial, dos custos tácitos, estratégicos ou operacionais do conflito, com o objetivo de diminuir os gastos impostos aos contribuintes, *policy-makers* e militares (KRIEG, 2016, p.99). No caso da política externa de Obama para o Oriente Médio, isso teria ocorrido por meio do compartilhamento das responsabilidades do combate com aliados locais, tanto atores estatais como não-estatais, a exemplo dos países do Golfo, grupos rebeldes sírios e o exército curdo *pashmerga*. Acrescenta-se também a utilização de tecnologia militar de ponta, como drones não tripulados, que realizaram bombardeios na Líbia, na Síria e no Iraque.

Krieg (2016) ressalta que o que levou Obama a adotar essa estratégia foi a relação entre urgência e custos. Para os cidadãos estadunidenses, cansados de investir seus impostos em conflitos no

Oriente Médio – sobretudo após a Guerra do Iraque, em 2003 -, os desdobramentos da Primavera Árabe não foram percebidos como urgentes o suficiente, em termos de interesse nacional dos EUA, a ponto de justificar intervenções militares baseadas apenas no mérito humanitário. Assim, embora a Administração Obama condenasse de forma retórica as crises humanitárias na Síria, no Iraque e no Iêmen, não houve pressão popular no âmbito doméstico que legitimasse o envio de tropas militares estadunidenses para a região (KRIEG, 2016, p. 108).

Essa estratégia de *surrogate war*, no entanto, a longo prazo, prejudicou ainda mais os interesses nacionais dos EUA no Oriente Médio, contribuindo, até mesmo para a ascensão do Estado Islâmico, em 2014. As razões para isso estão relacionadas à retirada das tropas estadunidenses do Iraque em 2011, ao apoio de Obama ao Primeiro Ministro iraquiano al-Malaki e às parcerias militares com países do Golfo e atores não estatais da Guerra Civil Síria. Como reitera Cockburn (2015),

[é] consenso entre os governos e a mídia, no Ocidente, que a guerra civil no Iraque foi reacendida pelas políticas sectárias do primeiro-ministro iraquiano Nouri al-Malik. Na verdade, foi a guerra na Síria que desestabilizou Bagdá, quando grupos *jihadistas* como o ISIS, à época chamado de Al-Qaeda no Iraque, encontraram um novo campo de batalha, onde puderam lutar e florescer. Foram os Estados Unidos, a Europa e seus aliados regionais na Turquia, Arábia Saudita, Qatar, Kuwait e Emirados Árabes que criaram as condições para a ascensão do ISIS. Eles sustentaram um levante sunita na Síria, que se espalhou para o Iraque (COCKBURN, 2015, p. 41).

Esses desdobramentos, como demonstrado anteriormente, afetaram diretamente a situação da liberdade religiosa no Iraque e na Síria, tornando ainda mais relevante o questionamento acerca do

papel da temática na política externa de Obama, remetendo outra vez à discussão elencada por Falk (2008) na primeira parte deste artigo.

Para Falk (2008), após a Guerra Fria, a política externa dos EUA passou a ser conduzida com base em três correntes principais: o realismo, o liberalismo internacional e o neoconservadorismo. Apesar das divergências entre elas acerca da melhor maneira de alcançar o interesse nacional do país na arena externa, todas teriam em comum a negligência a questões religiosas. Nesse sentido, uma vez que a política externa de Obama, sobretudo para o Oriente Médio, procurou distanciar-se do legado de Bush, é preciso verificar, à luz do que foi exposto na parte inicial desta seção, em qual escola de política externa se enquadra a Administração Obama.

De acordo com o autor, os realistas concebem a arena internacional como um sistema hobbesiano no qual as nações competem entre si pela manutenção do poder, sendo, portanto, uma verdadeira anarquia, no sentido não existir nenhum poder externo comum. Dessa maneira, uma boa política externa seria aquela que fosse capaz de manter o balanço e a estabilidade dentro desse sistema. Logo, o uso da força deveria ocorrer somente nos casos em que interesses vitais ao país estivessem sendo ameaçados. Baseado nesses pressupostos, as crenças e ações de indivíduos e comunidades religiosas são irrelevantes para a compreensão da política internacional, tendo alguma importância apenas se influenciassem diretamente as ações dos governos (FALK, 2008, pp. 54-5).

Os liberais internacionalistas, por sua vez, diferentemente dos realistas, demonstram uma maior preocupação com as políticas domésticas dos Estados e defendem que é dever dos EUA tentar influenciá-las por meio de regras e normas da sociedade internacional. Além disso, acreditam também que os EUA deveriam se envolver mais com diplomacia pública, enfatizando as normas internacionais como uma forma de convencer sociedades estrangeiras acerca da importância da posição estadunidense. Do mesmo modo, opõem-

se ao uso unilateral da força por parte dos EUA, sem o consenso de organizações multilaterais como a ONU ou a OTAN. Porém, com relação à religião, tendem a compartilhar com os realistas, ainda que por motivos diferentes, a relutância em considerar as crenças religiosas de outras sociedades em suas análises e políticas (FALK, 2008, p. 63).

Diante disso, é possível perceber que, em seu segundo mandato, Obama fez uso tanto de elementos realistas como liberais. Fato que pode ser percebido em sua relutância de intervir diretamente nos países afetados pela Primavera Árabe, mesmo cooperando, junto com a OTAN para ações na Líbia e adotando a estratégia da *surrogate war* no Iraque e na Síria junto a atores estatais e não estatais do Oriente Médio. Resta, portanto, apenas averiguar, como propõe-se o trabalho, se a promoção da liberdade religiosa, conforme sugerida pelos relatórios da USCIRF, foi uma pauta incorporada à política externa dos EUA para a região, sobretudo em suas relações com o Iraque e a Síria.

Farr (2013), afirma que, apesar da importância desses países para o interesse nacional dos EUA, mesmo após a Primavera Árabe, a promoção da liberdade religiosa não se tornou uma prioridade para a política externa estadunidense. O autor argumenta que a temática não desempenhou um papel irrelevante na diplomacia do país, não sendo integrada a nenhuma outra área estratégica, como promoção da democracia, desenvolvimento econômico ou contra-terrorismo, permanecendo uma questão marginalizada dentro do Departamento de Estado, bem como pelo corpo diplomático (FARR, 2013).

Birdsall (2016), no entanto, defende um posicionamento contrário e afirma que durante o segundo mandato de Obama, o Escritório para a Liberdade Religiosa Internacional do Departamento de Estado nunca esteve tão ativo. Além disso, também assegura que o próprio órgão como um todo esteve mais atento para as questões referentes à liberdade religiosa do que em qualquer outro momento na história, desde a sua criação, fato que traria uma série de novos desafios para o presidente que sucedesse Obama (BIRDSALL, 2016, p. 110). O próprio

Obama mencionou a importância da promoção da liberdade religiosa em diversos dos seus discursos e até proclamou o dia da liberdade religiosa, em janeiro de 2017, como comemoração da libertação do Pastor iraniano-americano Saeed Abedini, em 2016, após ter passado três anos em uma prisão no Irã (WHITE HOUSE, 2017).

A fim de averiguar essas afirmativas, é necessário, portanto, esclarecer quais foram as recomendações feitas pelos relatórios da USCIRF, entre 2014 e 2016, referentes ao Iraque e a Síria, ao governo estadunidense. O relatório de 2014, por exemplo, recomenda que ambos os países sejam classificados no critério de preocupação específica e sugere que os EUA trabalhem em conjunto com o governo iraquiano e com as autoridades do Governo Regional Curdo para a realização de ações que visem promover a liberdade religiosa no país e o respeito a todas as minorias étnicas e religiosas. Além disso, pede que o reassentamento de refugiados iraquianos em situação de vulnerabilidade seja priorizado nos EUA, inclusive aqueles que buscaram refúgio na Síria, mas que, em virtude do conflito, encontravam-se em um terceiro país (USCIRF, 2014, p. 65).

No relatório do ano seguinte, de 2015, a USCIRF afirma que a Administração Obama passou a se engajar novamente no Iraque em 2014, desde a retirada das tropas, em 2011, por meio de bombardeios ao Estado Islâmico e do oferecimento de treinamento militar aos curdos. O relatório ressalta a atuação estadunidense na distribuição de alimentos e água por via aérea aos *yazidis* presos no Monte Sinjar. Ademais, afirma que os EUA atenderam às recomendações acerca dos refugiados, recebendo quase 20.000 iraquianos no ano fiscal de 2014. É mencionada também a criação de uma coalização global de enfrentamento ao Estado Islâmico, com a cooperação de mais de 65 países, e a realização de projetos para assistir às minorias religiosas no Iraque. O documento de 2015, por sua vez, fez recomendações semelhantes às 2014, com uma ênfase maior no combate ao Estado Islâmico (USCIRF, 2015, pp. 96-8). Fato que, segundo o relatório de

2016, também ocorreu, com uma doação de mais de 600 milhões de dólares para projetos humanitários de ajuda aos deslocados internos, o recebimento de mais de 12.000 refugiados iraquianos no ano fiscal de 2015 e o investimento de 52 milhões de dólares em programas sociais voltados para a sociedade civil iraquiana.

Com relação à Síria, o relatório da USCIRF de 2014 sugere que os EUA planejem, juntamente com ONGs e agências da ONU, projetos de promoção à liberdade religiosa na Síria, além de facilitar o recebimento de refugiados sírios que não constituíssem uma ameaça à segurança nacional (USCIRF, 2014, p. 89). Em resposta a isso, o documento do ano seguinte afirma que os EUA criaram, no âmbito da ONU, um grupo de países para discutir a situação política da Síria, após várias Resoluções do Conselho de Segurança terem sido vetadas pela China e pela Rússia (USCIRF, 2015, p.117). Além disso, o país configurou-se como o maior doador para a crise humanitária síria, sendo responsável por destinar cerca 3 bilhões de dólares, aumentando para 4 bilhões em 2015, segundo o relatório de 2016 (USCIRF, 2016, p.123). Com relação aos refugiados, o país recebeu, em 2016, mais de 12.500 refugiados sírios. Reconheceu como genocídio as ações do Estado Islâmico contra os cristãos e *yazidis* (USCIRF, 2016, p. 95).

Assim, percebe-se que tanto Birdsall (2016) quanto Farr (2013) estão, de certa maneira corretos na avaliação que fazem na promoção da liberdade religiosa no governo Obama. Embora tenham havido esforços notáveis para atender as recomendações quanto ao tema, o mesmo não foi um elemento definidor na elaboração da política externa para o Iraque a Síria, dois países diretamente afetados internamente por questões religiosas.

## 8.5 CONCLUSÃO

Este artigo buscou verificar a hipótese de que, durante o segundo mandato do presidente Barack Obama a liberdade religiosa, embora tenha recebido um destaque especial, não foi um elemento definidor para a sua política externa para o Oriente Médio. A razão para essa assertiva baseia-se no aparente desengajamento de Obama com a região durante um período de grandes instabilidades políticas que ocasionaram um alto índice de violações à liberdade religiosa em países estratégicos para os EUA.

Devido às limitações do trabalho, porém, foi possível analisar apenas de modo parcial as discussões referentes ao papel da promoção da liberdade religiosa na política externa dos EUA, bem como as ações de Obama para o Oriente Médio. Logo, a análise esteve restrita apenas à noção de *surrogate war* como estratégia utilizada nos conflitos no Iraque e na Síria e às recomendações dos relatórios anuais da USCIRF acerca da liberdade religiosa nos dois países em questão entre 2012 e 2016.

Dessa maneira, portanto, com base no que foi analisado, é possível confirmar a hipótese defendida inicialmente. Como destacou Birdsall, Obama demonstrou uma clara preocupação com a liberdade religiosa no Oriente Médio e até atendeu diversas recomendações presentes nos relatórios da USCIRF, sobretudo relacionadas ao Iraque e à Síria, inclusive criando uma coalização militar para combater o Estado Islâmico. Entretanto, esse não foi um critério determinante de sua política externa para a região. Fato que pode ser percebido na estratégia de *surrogate war*, empregada por Obama desde os desdobramentos iniciais da Primavera Árabe na Síria e no Iraque. Segundo Cockburn (2015), esse foi um dos fatores que contribuíram para a própria ascensão do Estado Islâmico no Iraque, a despeito dos esforços do presidente estadunidense de combater o grupo em seus anos finais de governo.

Nesse sentido, embora se reconheça os esforços de Obama com relação à liberdade religiosa, é possível também reiterar as queixas de

Farr (2013), segundo as quais a promoção da liberdade religiosa é um elemento que ainda não foi integrado a outros aspectos estratégicos da política externa dos EUA, fortalecendo assim a visão do autor acerca das principais escolas de política externa estadunidense. Essas conclusões, porém, apenas ressaltam a importância do objeto de estudo em questão e da necessidade de trabalhos adicionais que busquem analisá-lo e teorizá-lo.

## REFERÊNCIAS

- BBC. **Syria's beleaguered Christians**. 25 de fevereiro de 2015. Disponível em: <<http://www.bbc.com/news/world-middle-east-22270455>>. Acesso em 25 de maio de 2017.
- BELZ, Mindy. **They Say We Are Infidels: on the run from ISIS with persecuted Christians in the Middle East**. Illinois: Tyndaly Momentum, 2016. Kindle Edition.
- BIRDSALL, Judd. Keep the Faith: How American Diplomacy Got Religion, and How to Keep It, *The Review of Faith & International Affairs*,14:2, 110-115, 2016.
- COCKBURN, Patrick. **A Origem do Estado Islâmico: o fracasso da "Guerra ao Terror" e a ascensão jihadista**. São Paulo: Autonomia Literária, 2015.
- CONGRESS OF THE UNITED STATES OF AMERICA. **International Religious Freedom Act of 1998**. 105th Cong., 2ND sess. HR 2431, 1998. Disponível em: <<http://www.state.gov/documents/organization/2297.pdf>>. Acesso em 25 de maio de 2017.
- DANAHAR, Paul. **The New Middle East: The World After The Arab Spring**. Bloomsbury, Nova York, 2013.
- FARR, Thomas F. **World of Faith and Freedom: Why International Religious Liberty is Vital to American National Security**. New York: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. Our Failed Religious Freedom Policy: the IRFA has not been adequately implemented. **First Things**. Novembro de 2013. Disponível em: <<https://www.firstthings.com/article/2013/11/our-failed-religious-freedom-policy>>. Acesso em 03 de maio de 2018.

FITZGERALD, David; RYAN, David. **Obama, US Foreign Policy and the Dilemmas of Intervention**. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014.

FORCED MIGRATION REVIEW. **Full text of the Cairo Declaration of Human Rights in Islam**. June 2012. Disponível em: <<http://www.fmreview.org/Human-Rights/cairo.html>>. Acesso em 03 de maio de 2018.

FOX, Jonathan; SANDEL, Nukhet A. **Religion in International Relations Theory: interactions and possibilities**. New York: Routledge, 2013.

FOX, Jonathan; SANDLER, Shmuel (eds.). **Bringing Religion into International Relations**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2004.

GUNN, T. Jeremy. **A Preliminary Response to Criticisms of the International Religious Freedom Act of 1998**, 2000 *BYU L. Rev.* 841 (2000). Disponível em: <<https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2000/iss3/7>>. Acesso em 03 de maio de 2018.

HALLIDAY, Fred, **The Middle East in International Relations: Power, Politics and Ideology**, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

HAMID, Shadi. **Islamic Exceptionalism: how the struggle over Islam is reshaping the world**. New York: St. Martin's Griffin, 2016.

HAYNES, Jeffrey. *Religião nas Relações Internacionais: teoria e prática*. In.: CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos Alan S.V. **Religião e Relações Internacionais: dos debates teóricos ao papel do Cristianismo e do Islã**. Curitiba: Juruá Editora, 2016, p.21-51.

\_\_\_\_\_. **An Introduction to International Relations and Religion**. Londres: Pearson, 2013.

HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations?* In **Foreign Affairs**, v. 72, n. 03, p.22-49, 1993.

..... **O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial**. Rio de Janeiro, Objetiva, 1997.

HURD, Elizabeth. **Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion**. New Jersey: Princeton University, 2015.

KENNEDY-PIPE, Caroline. *American Foreign Policy After 9/11*. In.: Cox, Michel; STOKES, Doug. **US Foreign Policy**. Oxford University Press, Oxford, 2012.

KRIEG, Andreas. *Externalizing the burden of war: the Obama doctrine and US foreign policy in the Middle East*, **International Affairs**, v. 92:1, p. 97-113, 2016.

LYNCH, Marc. **The New Arab Wars: Uprisings and Anarchy in the Middle East**. Nova York: Public Affairs, 2017.

MAGALHÃES, Patrícia Santos. **A União Europeia e a segurança humana – o caso dos refugiados sírios**. Tese (Mestrado em Relações Internacionais). Universidade do Minho, Escola de Economia e Gestão: Minho, 2016.

MARSHALL, Paul; GILBERT, Lela; SHEA, Nina. **Perseguidos: o ataque global aos cristãos**. São Paulo: Mundo Cristão, 2014.

MATEO, Luiza Rodrigues. **Deus abençoe a América: religião, política e relações internacionais dos Estados Unidos**. 2011. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Programa San Tiago Dantas de Pós-Graduação em Relações Internacionais (UNESP, UNICAMP e PUC-SP).

MEAD, Walter Russell. *God's Country?* **Foreign Affairs**. 85/5: 24–43, 2006.

MEARSHEIMER, J.; WALT, S. **The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy**, Harmondsworth, UK: Penguin, 2008.

NYE, J. **Soft Power: The Means to Success in World Politics**. Washington, DC: Public Affairs, 2004.

OPEN DOORS. **Syria**. 2017. Disponível em: < <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/syria/>>. Acesso em 25 de maio de 2017.

PEW RESEARCH CENTER. **Religious Restrictions and Hostilities in the Middle East and North Africa During the Arab Spring**. 20 de junho de 2013. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2013/06/20/arab-spring-restrictions-on-religion-sidebar1/>>. Acesso em 03 de maio de 2018.

SANTORO, Maurício. As Revoltas Árabes e a democratização do Magreb e do Oriente Médio. **Revista Ética e Filosofia Política** – Nº 13 – Volume 2 – Junho de 2011, p. 110-124.

STEWART, Dona J. **The Middle East Today: Political, Geographical and Cultural Perspectives**. Nova York: Routledge, 2013.

UNITED STATES COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM. (2012). **Annual Report 2012**. Disponível em: <[http://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/Annual%20Report%20of%20USCIRF%202012\(2\).pdf](http://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/Annual%20Report%20of%20USCIRF%202012(2).pdf)>. Acesso em 03 de Maio de 2018.

\_\_\_\_\_. **Annual Report 2013**. Disponível em: <[http://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/2013%20USCIRF%20Annual%20Report%20\(2\).pdf](http://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/2013%20USCIRF%20Annual%20Report%20(2).pdf)>. Acesso em 03 de Maio de 2018.

\_\_\_\_\_. **Annual Report 2014**. Disponível em: <<http://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRF%202014%20Annual%20Report%20PPD.pdf>>. Acesso em 25 de maio de 2017.

\_\_\_\_\_. **Annual Report 2015**. Disponível em: <<http://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRF%20Annual%20Report%202015%20%282%29.pdf>>. Acesso em 25 de maio de 2017.

\_\_\_\_\_. **Annual Report 2016**. Disponível em: <<http://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRF%202016%20Annual%20Report.pdf>>. Acesso em 25 de maio de 2017.

US DEPARTMENT OF STATE. **Middle East and North Africa**. Disponível em: <<https://www.state.gov/j/ct/rls/crt/maps/64374.htm>>. Acesso em 03 de maio de 2018.

WARNER, Carolyn M; WALKER, Stephen, G. Thinking about the Role of Religion in Foreign Policy: A Framework for Analysis. **Foreign Policy Analysis** (2011) 7, 113–135.

WEISS, Michael; HASSAN, Hassan. **Estado Islâmico: desvendando o exército do terror**. São Paulo: Seoman, 2015.

WHITE HOUSE. **Presidential Proclamation -- Religious Freedom Day, 2017**. 13 de janeiro de 2017. Disponível em: <<https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2017/01/13/presidential-proclamation-religious-freedom-day-2017>>. Acesso em 03 de maio de 2018.

## 9 “E O PARAÍSO ESTÁ AOS PÉS DAS MÃES”: o papel da mulher muçulmana xiita na transmissão, construção e manutenção da identidade religiosa e política: um estudo de caso

*Patrícia Simone do Prado*

No ano de 2017 deixei o Brasil rumo ao Líbano para a viver e aprender junto aos muçulmanos xiitas sobre o martírio e a resistência. Meu objetivo era compreender como o ensino das narrativas xiitas sobre o martírio de Imam Hussein<sup>31</sup>, o neto do Profeta e Mensageiro do Islã, Profeta Mohammad, lembrando anualmente em uma celebração conhecida como *Ashura*<sup>32</sup>, poderia contribuir para a construção de uma

31 As narrativas que compõem o martírio de Imam Hussein falam da vida de um homem que liderando uma pequena comitiva seguiu em direção ao deserto de Karbala lugar em que ocorreu o seu martírio. A questão entre Hussein e Yazid tomou proporções maiores quando Yazid pediu apoio a Hussein e esse, negou o voto de fidelidade. Ao negar o pedido de aliança, Hussein se posicionou, frente a comunidade islâmica, como um crítico e opositor ao governo de Yazid, o que teve como consequência o planejamento de sua morte por parte do governo Omíada. Durante 10 dias a comunidade se reúne para ouvir sobre os eventos ocorridos no ano 680 d.C. no deserto de Karbala/Iraque. As narrativas que envolvem os 10 dias que antecederam o martírio de Imam Hussein e seus companheiros são ensinadas a toda comunidade xiita tornando-se assim um elemento que alimenta a memória coletiva contribuindo para a construção de uma identidade islâmica distinta.

32 *Ashura* do árabe ásharah significa “dez”. No contexto, seria o 10º dia do mês de Muharram, o dia da morte (martírio) de Imam Hussein.

determinada pedagogia, que chamei de *Pedagogia do Martírio*, e uma identidade particular, que interpretei, como uma identidade que se apresenta como de resistência.

A partir de uma pesquisa<sup>33</sup> de campo junto aos familiares dos combatentes da resistência islâmica Hezbollah no Líbano, pesquisei três instituições de longa formação, a saber, a família, a escola e a religião. Para tanto, utilizei da metodologia fundamentada nos dados (*Grounded Theory*) em uma pesquisa etnográfica que contou, além da observação participante, de entrevistas semiestruturadas com familiares de combatentes e mártires da resistência islâmica Hezbollah. Entre os resultados encontrados pontua-se a importância da mulher na transmissão e manutenção da identidade política e religiosa, bem como a perpetuação de valores como o do martírio e ações como a da resistência.

Neste texto apresento algumas discussões relacionadas ao papel da mulher muçulmana xiita na transmissão, construção e manutenção da identidade política e religiosa, discussão essa que passará pela compreensão da formação da família muçulmana e os papéis desempenhados por cada membro dessa instituição. Veremos que, na constituição de uma família muçulmana o papel da mulher, como mãe, toma o aspecto de base, pois sob essa cabe a tarefa de educar e preparar uma geração dentro dos aspectos religiosos e sociais. Entre esses aspectos estão os relacionados a compreensão e vivência do *jihad*<sup>34</sup> e do martírio.

---

(MEGUID, 2013).

33 Pesquisa de doutorado em Relações Internacionais financiada pela CAPES/PDSE.

34 Do árabe, a palavra *jihad* significa *esforço, esforçar-se*. No contexto religioso seu significado se divide em três tipos, um dado importante e que remete a questão de que, ao falar de *jihad* é preciso compreender, também, o contexto de sua aplicação. Segundo Ayatollah Seyyed Ali

Através de depoimentos registrados nas entrevistas semiestruturadas, passo a lhes apresentar um pouco dessa discussão que leva-nos de encontro a uma mulher que é mãe, esposa, “combatente”; uma mulher que carrega a responsabilidade do ensino e transmissão dos valores da religião, bem como da vivência política. Uma mulher que discursa e constrói discursos; uma mulher a qual o paraíso está aos seus pés.

## 9.1 CONSTITUIÇÃO DE UMA FAMÍLIA DENTRO DO ISLÃ

Uma das características fundamentais no Islã é a de comunidade (*ummah*). Essa característica constitui a base do pensamento social de seus integrantes e reflete a forma como essa comunidade se organiza e se imagina. Nesse sentido, a família, dentro do Islã, tem um lugar especial sendo considerada a primeira e a mais importante instituição social (AL-KHAZRAJI, 2012), pois é a partir dessa que a sociedade se forma e se organiza.

Além disso, a construção dessa instituição está relacionada diretamente ao cumprimento de uma ordenança religiosa, pois: “quando um homem se casa, ele cumpre metade de sua religião, então deixem-no temer a Deus em relação à metade restante” (AL-BAIHAQI apud MAHDI, 2014). Constituir uma família é um ideal caro e desejado por todo crente.

---

Farahi (2015), a palavra *jihad* pode ser entendida como 1) *esforço (luta, combate) contra um governante tirano (dentro da comunidade, interno)* 2) *esforço (luta, combate) consigo mesmo (jihad al-Akbar)* e 3) *esforço (luta, combate) contra incrédulos estrangeiro*. É preciso pontuar que, alguns pensadores islâmicos não aceitam o argumento que o Alcorão abre pressuposto para essa dicotomia que separa o *jihad* em pequena e grande, ou seja, em esforço diário (*jihad al-Akbar*) e luta armada (*jihad al-Asghar*).

A forma como essa família deve ser construída também segue preceitos ligados à vida prática, social e espiritual, logo, o assunto *família* está dentro *sharia*<sup>35</sup> o que significa que há um código de conduta e regras estabelecidas para essa construção.

Para compreender o significado e como se constitui uma família dentro dos preceitos do Islã é preciso compreender que, se toda a conduta do muçulmano está ligada a busca pela entrega a Deus, a constituição de uma família faz parte desse ideal. Logo, o desejo de um crente será a construção de uma família que siga as regras da fé e testemunhe essas regras. A espiritualidade dentro dessa instituição se desenvolve na vida prática em ações como as do cuidado com os seus em atitudes que diz sobre o cumprimento do *jihad* de cada um.

É um direito das esposas e dos demais dependentes a satisfação de suas necessidades materiais. O Santo Profeta (S.A.A.S.) disse: *“Aquele que se esforça para cuidar de seus familiares é como aqueles que lutam pela causa de Deus”*. (Uddatu Dayi) E disse também: *“Ai daqueles que não cuidam de seus familiares”*. (Uddatu Dayi) (AL-KHAZRAJI, 2012, p. 24).

Baseada em uma moral religiosa monoteísta, a família muçulmana se forma pela união entre um homem e uma mulher, um elo lembrado pelos muçulmanos através de um dos versos do Alcorão que diz, *“Entre os Seus sinais está o de haver-vos criado companheiras da vossa mesma espécie, para que com elas convivais; e colocou amor e piedade entre vós. Por certo que nisto há sinais para os sensatos.”*

---

35 Sharia – “sharî ah (Arabic: a path to the watering hole; the spring itself)” (NEWBY, p.193, 2002). A Sharia é a lei de Deus revelada aos homens. Está ligada ao fiqh (jurisprudência). É a fonte da qual deriva as regras que conduzirão o comportamento, na vida pública e privada, do crente.

(SURATA A R RUM, 30: 21). Assim, a ideia de família segue os moldes de uma família nuclear/ tradicional e com papéis bem definidos, a saber, o homem como provedor da casa e a mulher como a responsável pelo cuidado da casa, dos filhos e da educação religiosa; um papel de suma importância, pois está ligada a manutenção da religião e da tradição.

A escolha da esposa e/ou esposo passa primeiro pelo crivo da piedade; na escolha de uma companheira/companheiro, no Islã, o primeiro elemento deve ser a fé, a religiosidade da pessoa a ser escolhida. Sobre o lugar do amor, esse vem com a vida prática, com a convivência no casamento.

A tradição enfatiza que a religiosidade deve ser adotada como primeiro critério na escolha de uma esposa. O Santo Profeta (S.A.A.S.) incentiva essa atitude. Um homem veio até ele e perguntou sobre o casamento, o Profeta (S.A.A.S.) disse: *“Busca saber sobre a religiosidade da mulher, se for religiosa ela encherá tua mão de bênçãos”* [...] Na escolha de um esposo o Islam pôs a religiosidade em primeiro plano. O Profeta (S.A.A.S.) disse: *“Casai com aquele homem cuja ética e religião vos agradar”*. (AL-KHAZRAJI, 2012, p. 33-34).

A regra para a escolha do cônjuge segue os preceitos da religião, que diz que, o homem muçulmano poderá casar-se com mulheres muçulmanas ou as chamadas mulheres do Livro, a saber, cristãs ou judias, desde que essas sejam seguidoras e praticantes da religião. A mulher muçulmana poderá casar-se apenas com o homem muçulmano. Tal prerrogativa está ligada a preservação da tradição, pois apesar da mulher ser a responsável pelo ensino da religião, os filhos gerados do casamento dentro das leis islâmicas seguem a religião do pai. Logo, o papel de guardião da religião já é definido pela própria jurisprudência.

É importante ressaltar que, pelo seu aspecto múltiplo o Islã permite configurar-se, no que tange a adaptação da religião a

determinados aspectos culturais, mas os fundamentos que estruturam a família muçulmana serão sempre os mesmos para qualquer sociedade. No caso da sociedade libanesa, a qual dá base esse texto, os grupos observados apresentam nuances distintas, mas ao final convergem para o mesmo tipo de pensamento no que diz respeito ao modelo de família islâmica. A novidade encontra-se no pensamento das mulheres frente ao seu papel na construção dessa instituição.

Dito isso, as observações que passo a apresentar são frutos da vivência direta com muçulmanos e muçulmanas de áreas distintas: a urbana Beirute e a tradicional aldeia de Mhaibib no sul do Líbano. Em ambos os espaços foi possível perceber o discurso voltado para o papel da mulher de forma mais atuante na sociedade. Uma das respostas que infiro sobre a mudança na forma de pensamento seria o acesso à educação e o intercâmbio cultural que ocorre devido a trabalhos fora do Líbano e/ou casamentos com pessoas de outras nacionalidades.

Sobre o acesso à educação, segundo relatório da UNICEF *Lebanon Mena Gender Equality Profile – Status of Girls and Women in the Middle East and North Africa* (2011) houve um crescimento no número de matrículas de estudantes do sexo feminino. Sobre a diferença entre meninos e meninas, os dados da UNICEF (2011) revelam que o número de matrículas nos distintos anos da escola formal é equiparado entre meninos e meninas, sendo maior no nível universitário – 57% mulheres, 48% homens. Mas, apesar dos números revelarem um alto nível de escolaridade entre as mulheres, a taxa de ocupação no mercado de trabalho ainda é pequena comparada ao número de mulheres que se tornam profissionais.

Estudar e constituir uma família ainda são ideais encontrados nos discursos de algumas jovens que pude entrevistar e/ou conversar. O que muda nesse discurso é o desejo por uma participação no mercado do trabalho. Através de uma conversa informal com uma muçulmana libanesa de tradição sunita sobre minha percepção na mudança do pensamento das mulheres muçulmanas em relação ao casamento

e os papéis desempenhados pela mulher, minha interlocutora fez a seguinte observação:

Bem, o que eu sei é que as mulheres mudaram suas mentes nos últimos dez ou vinte anos e as mulheres estão se concentrando muito no trabalho. Mas, o problema é que os homens, que são da minha geração, parecem ainda ter as mesmas ideias antigas sobre as mulheres cuidando da casa. E isso torna o casamento cada vez mais difícil para nós. Porque para que as mulheres trabalhem em empresas e se casem, também precisamos de homens que nos compreenda. E quem compreende nossos sonhos e aspirações? Queremos que os homens apoiem nossas ambições. Então, há uma lacuna entre as ideias dos homens e das mulheres por causa dessa mudança na sociedade e essa lacuna está tornando o casamento mais difícil para as mulheres. (Interlocutora sunita, tradução nossa)<sup>36</sup>

Vivendo em uma área urbana e com acesso à cultura ocidental, minha interlocutora é o exemplo da nova geração de mulheres libanesas: jovens, independentes, com alta formação escolar, dominando mais de um idioma e com o desejo de ser mãe e ao mesmo tempo uma profissional bem-sucedida. Esse tipo de desejo pude notar também, nas meninas e moças xiitas do sul do Líbano. Nessa parte mais afastada do país, conheci moças que estudavam durante o dia e a tarde retornavam para suas casas a fim de ajudarem nos trabalhos no campo e no lar. O sonho em cursar uma universidade era dividido entre os planos de colheita da azeitona e a preparação para o casamento.

---

36 Muçulmana sunita, nascida no Islã, libanesa, solteira, publicitária, recém aprovada no mestrado em uma renomada Universidade nos EUA. Adulta.

Esse dado, o da mudança no pensamento das meninas muçulmanas em relação à vida familiar, levou-me a inferir que essa, que se apresenta nos discursos, pode vir a constituir em uma mudança significativa no que tange ao ensino e aprendizado dos valores da tradição, pois tal papel é relegado diretamente à mulher, à mãe.

Toda sociedade é constituída por blocos de unidades familiares. Quanto mais forte for cada bloco, mais forte é a estrutura da sociedade. As famílias são, portanto, os blocos de construção sobre os quais repousa o destino da sociedade. Para o desenvolvimento de boas famílias, a mãe desempenha um papel vital. Muitas mulheres hoje têm aspirações de progresso em suas carreiras e graus em vários campos. No entanto, é indiscutível que a realização mais importante de uma mãe é a criação de filhos sensatos e virtuosos que passarão a construir outros blocos fortes para a sociedade. Foi dito que é fácil ter filhos, mas é difícil criá-los bem. Nisso reside o desafio para todas as mães. [...] O fundamento da família é estabelecido com a decisão de casar, e a importância da mãe é evidente nos ensinamentos islâmicos, começando com o casamento, a concepção e a criação de filhos. (KASSAMALI, 1998, p.6-7, tradução nossa)<sup>37</sup>.

---

37 Every society is made up of blocks of family units. The stronger each block is, the stronger the structure of the society. Families are thus the building blocks upon which rests the fate of society. For the development of good families, the mother plays a vital role. Many women today have aspirations of progress in their careers, and degrees in various fields. However it is indisputable that the most important achievement of a mother is the raising of sensible, virtuous children who will then move on to build other strong blocks for society. It has been said that it is easy to bear children but it is difficult to raise them well. In that lies the challenge for all mothers. [...] The foundation of the family is laid with the decision to marry, and the importance of

Mas, se há um desejo por parte das mulheres na revisão de seu papel dentro da sociedade, por parte dos homens parece, ainda, não haver esse tipo de movimento. Segundo minha interlocutora sunita – citada acima – o pensamento dos jovens com os quais conviveu na Universidade ainda são os mesmos, ou seja, constituir uma família onde a mulher seja a cuidadora do lar em tempo integral. Segundo ela, o discurso de uma participação para além do lar é vista por esses homens como um discurso ocidental, produzido pela apreensão de seus valores em detrimento dos valores da tradição e da religião

Posso dizer-lhe que meus pais me encorajam a fazer um bom trabalho, mas não acho que os pais incentivem seus filhos a compreenderem que um dia se casarão com uma esposa que trabalha e que precisa ter um impacto fora do lar (em esfera pública). A diferença entre as ideias masculinas e masculinas no Líbano sobre os papéis de gênero é o aumento das lutas do casamento e o aumento das taxas de divórcio. [...] Penso que é uma questão cultural. A religião está sendo usada como um guarda-chuva para cobrir os valores patriarcais e para beneficiar os homens. Assim, a sociedade está a usá-la para beneficiar essas ideias tradicionais. Penso que é provavelmente a tradição árabe. [...] Então, acho que a tradição árabe. Porque muitas ideias culturais dizem que os homens, por exemplo, têm que ser assertivos e tomar decisões na casa. Não vejo onde o Islã diz algo assim (interlocutora sunita, tradução nossa)

O comentário de minha interlocutora caminha em direção a críticas feministas. Nessa perspectiva, o aspecto religioso estaria sendo usado dentro de um projeto político que mantém a estrutura patriarcal da sociedade (EL HAJJAMI, 2008), o que significa que, será preciso

---

the mother is evident in Islamic teachings beginning with marriage, conception and then child rearing.

um olhar para o Islã não apenas como religião, mas também como instrumento político que visa à manutenção de uma cultura e tradição. Assim, “o que faz com que o teológico seja político é o impacto que seus discursos e estruturas patriarcais têm e historicamente tiveram, como mecanismos de controle, disciplina e punição”. (LA FUENTE, 2014, p. 196, tradução nossa)<sup>38</sup>.

A ausência de uma interpretação contextualizada das fontes – os ditos do Profeta Mohammad (Suna) e Alcorão – seria o instrumento de perpetuação dessa ideologia que constituiria um determinado tipo de sociedade onde os papéis são bem delimitados e fixos. Esse é um dos argumentos explicativos encontrados na perspectiva feminista islâmica. Para os críticos desse modelo patriarcal, o Islã veio para libertar as mulheres e torna-las iguais.

A condição de inferioridade e precariedade a que está confinada a maior parte das mulheres muçulmanas, revela principalmente a hegemonia de uma mentalidade e de um sistema patriarcal que instrumentaliza sua leitura da religião para legitimar as situações de dominação, de violência e de exclusão em relação às mulheres. [...] A tradição do profeta foi igualmente portadora de um projeto de transformação social profunda. O profeta iniciou, com suas palavras e sua prática cotidiana, a reconstrução das relações entre os sexos sobre uma base igualitária: “as mulheres são as irmãs uterinas dos homens diante das leis” diz ele num *hadith*. Ele dizia num outro *hadith* que percebia no fato do homem aplicar-se às tarefas caseiras, um ato pedagógico de humildade e de reeducação, apropriado para combater a vaidade masculina, e dava ele mesmo o exemplo assumindo diferentes tarefas dos cuidados

---

38 Lo que hace que lo teológico sea político es el impacto que sus discursos y estructuras patriarcales tienen y han tenido históricamente, como mecanismos de control, disciplina y castigo.

da casa, reservadas tradicionalmente às mulheres e consideradas como aviltantes para um homem. [...] De maneira geral, o *fiqh* relativo à condição das mulheres foi muito mais o reflexo de uma mentalidade patriarcal e tribal que uma aplicação restrita de valores de igualdade, de dignidade e de justiça preconizados pelo Alcorão e a *Sunna*. (EL HAJJAMI, 107, 113, 118, 2008).

Como dito, a ideia de casamento, família, tem como base a ideia de grupo, de comunidade. Logo, para compreender o porquê de determinados pensamentos ainda girarem em torno de ideias consideradas, por alguns, como patriarcais, é necessário compreender como é formada essa sociedade. Para tanto, é preciso seguir na procura de três bases que a fundamentam: a tradição, a cultura e a religião. Assim, é possível compreender não somente como ela se forma, mas também como ela se organiza a partir de seus agentes em seus distintos papéis sociais.

## 9.2 RESPONSABILIDADES COMPARTILHADAS: pai, mãe, filhos e os distintos papéis sociais

Ao ser falar em tradição e tradição religiosa é preciso considerar o contexto em que essa se desenvolve e manifesta. No caso do Islã, além de questões referente a diversidade interpretativa, tem-se ainda as relacionadas aos processos históricos vivenciados pela sociedade. Assim, ao se pensar a sociedade libanesa e especificamente a constituição familiar de uma família xiita dentro do Líbano, aspectos como tradição, processo histórico e religião, devem estar na base da discussão.

No caso do processo histórico é importante lembrar que a própria forma de organização política influenciou e influencia diretamente nas dinâmicas sociais e na configuração das famílias. Por exemplo, o casamento realizado dentro da tradição islâmica as leis que regem

aspectos como o de divórcio, partilha e direitos sobre os filhos, estão sob a jurisprudence da religião e não do Estado (CEDAW, 2006; REFWORD, 2007). Isso significa que, os aspectos religiosos para esse grupo, dentro do Líbano, direcionam não apenas a vida privada, mas também a vida pública revelando assim, que não se pode pensar a sociedade libanesa sem levar em consideração as múltiplas identidades religiosas que ali se formam e se manifestam.

Esse dado é interessante quando se pensa questões como a do processo de secularização na sociedade moderna. Ao se deparar com uma sociedade complexa como a libanesa algumas questões surgem: O que mantém a tradição? Como a religião colabora para essa manutenção uma vez que ela é parte da tradição? O que garantiria, na religião, a perpetuação da tradição religiosa em meio aos processos de transformação próprio das sociedades frente a modernidade? Como pensar o processo de secularização em uma sociedade que é constituída desde sua existência como Estado independente a partir da partilha de poder entre grupos religiosos, e que se mantém através da manutenção da tradição religiosa?

As repostas para tais questionamentos estão diluídas na própria forma como a sociedade libanesa se apresenta dentro e fora de seu espaço constitutivo, o que significa que para compreendê-la é preciso usar lentes interpretativas a partir de dentro e não de fora. O que quero dizer é que, as perguntas, que são formuladas a partir de pressupostos ocidentais podem e devem ser levantadas, mas as repostas não devem ser procuradas a partir dos mesmos pressupostos: a sociedade libanesa é uma sociedade que se forja a partir de uma cultura árabe dentro de elementos que mesclam cultura e tradição religiosa, logo, alguns ideais já sedimentados dentro de sociedades complexas ocidentais não encontrarão aplicação em uma sociedade como a libanesa, por exemplo.

No caso da família, que é o assunto em questão, a forma como essa se constitui será o reflexo dos valores apreendidos a partir da tradição religiosa. Sobre a família formada por muçulmanos xiitas pode

verificar a existência de modelos de famílias nucleares (tradicionais) e estendida (principalmente nas áreas não urbanas) (UNDP, 1998). Essa forma organizacional é o reflexo da interpretação dos preceitos da religião (DHAMI; SHEIKH, 2000).

Dize-lhes: Toda a caridade que fizerdes, deve ser para os pais, parentes, órfãos, necessitados e viajantes (desamparados). [...] (SURATA AL-BÀCARA 2:215) O Profeta (S.A.A.S.) disse: O melhor lar entre os muçulmanos é aquele em que há um órfão e que são bons com ele, e o pior lar entre os muçulmanos é aquele em que há um órfão e são maus com ele. (AL MAHJATUL BAD'AI apud AL-KHAZRAJI , p. 77)

Essa organização e cuidado presenciei de forma direta ao conviver com uma família muçulmana xiita na aldeia de Mhaibib, no sul do Líbano. O marido, além de provedor da família, cuidava da mãe, que morava em uma casa que foi construída junto à dele e de uma família de órfãos em uma cidade vizinha. Apesar de não estar morando no Líbano por motivos de trabalho, as tarefas que lhe cabiam como provedor, estavam a ser cumpridas através da esposa que ficou com a responsabilidade de repassar não apenas a ajuda material, mas também a do cuidado diário com as pessoas sob a responsabilidade do marido.

Esse fato reflete de forma concreta o compartilhamento de funções dentro de um lar muçulmano; também revela outro dado: o esforço da família para a concretização de suas responsabilidades. Nesse exemplo, tem-se um esposo que como provedor do lar, sacrifica o convívio familiar ao ir para outro país a fim de conseguir trabalho; a esposa, por sua vez, tem a tarefa de sozinha manter a organização do lar, cuidar da educação formal e religiosa dos filhos, além do cuidado com a família estendida. Aos filhos cabe a tarefa de compreender essa ausência e responder de forma obediente dando excelentes resultados tanto no que tange aos aspectos religiosos quanto aos da educação.

Essa forma de organização familiar é o reflexo da cultura local e também a vivência da *sharia* que é aprendida no convívio familiar e também nos espaços de formação como escola, por exemplo. As mães cabem à tarefa de educar os filhos a fim de serem conhecedores e praticantes da fé e defensores de sua nação. Mas, e quando a mãe é uma revertida e estrangeira? Quem fará esse papel de educar nos princípios da fé islâmica? E sobre o amor a nação, como esse é desenvolvido dentro de uma família constituída por pais nacionais e não nacionais e filhos com dupla nacionalidade? Que tipo de identidade religiosa e política surge a partir de um tipo de configuração familiar como essa?

As perguntas acima são reflexos da vivência direta com brasileiras casadas com muçulmanos xiitas nascidos no Líbano. O contato com essas mulheres levou-me não apenas a esses questionamentos, mas também a inferência de que, nos fundamentos da religião há elementos que promovem um determinado tipo de engajamento político, mas esse, de fato, só se revelará e/ou tornará prática dentro de contextos específicos. O trecho abaixo ilustra o que estou a dizer. Ao entrevistar uma brasileira revertida ao Islã sobre o significado da resistência a resposta foi:

## Entrevistada 1<sup>39</sup>

**P: E o que é a resistência para você?**

**E:** Acho que a resistência, na minha opinião, é coragem, caráter. É...honra. Primeira coisa é honra. A resistência está honrando a tua religião, a tua pátria, honrando tua família, honrando a tua fé.

---

39 P (pesquisadora) E(Entrevistada). E1: Muçulmana xiita, revertida ao Islã, brasileira, dona de casa, casada (com libanês). Moradora da aldeia de Mhaibib. Adulta.

**P:** quando você estava no Brasil você tinha esse pensamento? Porque esse é um pensamento político...

**E:** é.

**P:** Quando você estava no Brasil você tinha esse pensamento político tão formado, tão forte?

**E:** Não. Porque lá a gente não vivia esse clima de guerra. Esse clima tipo, a qualquer momento pode vir matar teus filhos, destruir tua casa, a tua dignidade, a tua moral, a tua terra que tu tá vivendo atualmente, lá não tem. Tem outros aspectos lá. Lá a violência mesmo é outro estilo de violência. Como lá no Brasil, por exemplo, as pessoas protegem da violência não usando joia, não levando celular na rua, colocando portão elétrico, cerca elétrica, monitoramento 24 horas. **Aqui, a pessoa defende com o sangue. Aqui a pessoa não tem outra opção.** Porque é tudo aberto, você viu né Patrícia, você está exposto a covardia, aos maldosos, aos perigosos, aos bandidos, está exposto você não tem outra opção a se proteger. A proteção aqui é voluntária mesmo. Tem que ir a família, o filho, o pai, a mãe, o avô, o tio, todo mundo tem que entrar num clima de proteção porque é uma forma de segurança. E que funciona. (grifo nosso, transcrição literal).

A abertura para um pensamento de cunho político é o reflexo do ensino apreendido e da vivência contextual direta e indireta. No caso da entrevistada 1 o primeiro aprendizado ocorreu no Brasil. O xiismo apreendido por ela pode ser categorizado como um aprendizado das bases da religião e a figura do marido, no desenvolver desse aprendizado foi fundamental. Esse é outro dado importante, que reflete a mobilidade dos atores sociais e de seus papéis. Ou seja, dentro do escopo da religião há funções pré-determinadas, como o da mãe como a educadora dos pilares da fé, mas esses papéis não são fixos, podendo ser adaptados mediante a necessidade.

## Entrevistada 1

**E:** A mulher é tudo. É ela que define a personalidade da família. No Islã, a função principal no Islã é a da mulher. Até no Islã, no Corão você encontra uma passagem que fala “a mãe, uma vez, ela tem o primeiro troféu, o segundo troféu é da mãe e o terceiro troféu é da mãe e o quarto é do pai”. E que, pra formar uma sociedade tem que ter uma mãe equilibrada e com uma crença em Deus pra gerar filhos na mesma ideologia. Sem a mãe equilibrada, sem a mãe investindo na família não teria uma família com sucesso.

**P: E quem que prepara essa mãe?**

**E:** Aqui a primeira coisa é exigida da sociedade, mais ou menos, a mãe se, os filhos fazem coisa errada é a mãe que paga e se fazem boa a mãe também recebe o troféu. Primeiro é a sociedade, segundo é a família e no Corão a mulher tem um papel muito importante.

**P:** Então, acaba que essa mulher ela precisa, mesmo que ela seja uma estrangeira, ela precisa se adaptar.

**E:** Exercer. Aqui a mulher sendo estrangeira ou sendo libanesa, ou sendo qualquer nacionalidade **pra entrar na política da sociedade** daqui, da família, ela tem que ter esses pilares. Os pilares são os bons conceitos.

**P:** Você é uma mulher que se converteu (reverteu). Quem te ajudou mais nesse processo de aprender pra ensinar? Porque você teve que aprender para educar seus filhos...

**E:** Uma vez o meu marido pediu para o Sheikh Mohammad “como ele ensinava os filhos dele na crença islâmica”. Ele falou “ensina a tua mulher”. Ai que meu marido começou a pedir, a me estimular, pra eu conhecer os ensinamentos islâmicos, a cultura islâmica, a crença islâmica. Ele falou que se eu não quisesse, não achasse bom essa ideologia, eu não precisava praticar e nem

ensinar. Caso eu achasse que isso é um complemento familiar e espiritual eu continuasse. Eu comecei a pesquisar, me informar, estudar aí eu adaptei o Islã na minha vida por conhecimento mesmo. Primeiro começou no estudo. Depois a fé ela veio com o tempo com o resultado do meu esforço. Com o resultado das minhas atitudes. (grifo nosso, transcrição literal.).

Além do aprendizado sobre a religião, no caso dos revertidos ao Islã o aprendizado da língua se torna primordial, principalmente para aqueles que terão o Líbano como seu segundo lar. Nesse movimento migratório, a comunidade muçulmana xiita vai apresentando traços interessantes, a saber, o fluxo constante de libaneses que chegam ao Brasil e brasileiras que vão para o Líbano por motivos como o do casamento. Tal movimento leva a construção de uma nova comunidade que não é nem libanesa, nem brasileira. Essa comunidade se manifesta de forma muito clara nos filhos que refletem uma identidade híbrida construída a partir de uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008) e a língua será um dos elementos que marcará essa nova comunidade.

Dentro do que foi exposto até aqui, pode-se dizer que, o ensino e participação na vida religiosa são tarefas dos pais, mas algumas atividades parecem ser designadas as mães. Os *majlis*<sup>40</sup>, por exemplo,

---

40 Do árabe “um lugar para sentar”, reunião, conselho tribal, assembleia. Entre os xiitas, o termo tem o teor de uma reunião religiosa de ensino e/ou para lamentação do martírio de Imam Hussein (NEWBY, 2002). Participei de dois *majlis* no Líbano. Ambos foram em memória à morte de jovens martirizados na Síria. O primeiro *majlis*, realizado na Husseynia, era aberto a ambos os sexos e foi dirigido por um homem. O segundo, dirigido por uma mulher, ocorreu na casa dos pais do mártir e somente mulheres puderam participar. Na recitação dos *majlis*, a lembrança do martírio de Imam Hussein e seus companheiros cria um misto de tristeza e identificação com a dor levando seus ouvintes ao pranto.

a conclusão que cheguei é que cabe às mães levarem os filhos a essas celebrações e uma das inferências é pela própria dinâmica como homens e mulheres ocupam os espaços de celebração, além do cuidado dos pequenos que em geral fica a cargo da mãe. Sobre a participação desses, o que presenciei nos *majlis* tanto no Brasil quanto no Líbano foi crianças de colo, meninos e meninas de diferentes faixas etárias acompanhando as mães durante os dias de celebração da *Ashura*. Mesmo sem compreender muito, pensando no que autores como Wulf (2016) dizem sobre o aprendizado, a conclusão que cheguei é que essas crianças aprendem em um primeiro momento por *mimesis*. Além disso, tem a possibilidade de desenvolver desde muito cedo a resiliência, pois convivem com a dor, a lágrima e a morte através dos ritos como funerais e a própria narração da *Ashura*.

Assim, percebemos que, apesar de muitas tarefas serem designadas aparentemente de forma fixa para determinados atores sociais, dentro da necessidade poderem ser compartilhadas, é inegável a importância do papel da mãe, pois está em suas mãos a educação referente a vida social e religiosa.

### 9.3 A IMPORTÂNCIA DA MULHER NO ISLÃ E NO XIISMO

A discussão levantada até o momento revela que, apesar de o homem ter o papel de provedor e guardião da tradição, ao ser aquele pelo qual o nome da família e da religião perpetuará, é a mulher que fará o papel de transmissora dessa tradição conferindo-lhe assim, um grande valor tanto na família quanto na sociedade. No caso do xiismo, o valor da mulher é destacado em exemplos como o de Fátima, a filha do Profeta Mohammad e a mãe dos Imames<sup>41</sup> (ANSARI, 2016). “Esta

---

41 Imames – do árabe “aquele que guia”. “Com mais frequência, refere-se à pessoa que lidera outros em oração.” (ALI; LEAMAN, 2008, p.54). No xiismo duodecimano é o título dado aos 12 imames ou guias da

imagem de Fátima que o profeta transferiu aos xiitas é representada com tremenda honra e respeito em escritos e tradições xiitas. **Este é um importante contributo para o papel das mulheres na memória coletiva e na tradição xiita**” (ANSARI, 2016, tradução nossa, grifo nosso)<sup>42</sup>

No texto Sagrado, também, encontra-se relatos de mulheres que foram importantes na condução dos fatos que envolveram os profetas – como, por exemplo, Maria, mãe de Jesus (Isa) ou a mãe de Moisés (Musa). O Alcorão “[...] tenta deliberadamente conservar um equilíbrio nos seus relatos, e neles o principal papel não fica limitado aos homens.” (MUTAHHARI, 1998, p.114). A análise de Mutahhari (1998) constitui um dado importante que desmistifica a ideia recorrente de que o texto induziria a opressão e inferiorização das mulheres, quando na verdade, à questão não é o texto, mas a apreensão e instrumentalização desse texto (EL HAJJAMI, 2008).

A importância da mulher no Islã e especificamente no xiismo, pode ser vista, também, no aspecto político e um dos grandes exemplos está na sua atuação no que tange ao combate. Dentro das prerrogativas da tradição a mulher não atua na linha de frente em um combate armado, mas sem dúvida é uma combatente, uma guerreira. É a mulher que educa a família. É ela quem prepara os filhos para a sociedade. É ela quem prepara dentro dos valores da tradição. É ela quem prepara geração após geração para o martírio e o *jihad*

---

*ummah*. Descendentes direto do Profeta Mohammad, os 12 imames são homens considerados sem pecados e infalíveis.

42 This image of Fatima that the prophet transferred to the Shiites is represented with tremendous honor and respect in Shiite writings and traditions. This is an important contribution to the role of women in the collective memory and in Shiite tradition

## Entrevistada 3<sup>43</sup>

**P: Como é a preparação dos meninos e das meninas?**

**E:** A menina e o menino é a mesma ideia que eles ensinam eles. Porque depois a menina também vai ter uma família e levar os filhos dela (ser mártir assim). **Até a irmã, se ela não tem filho ela manda o irmão dela e ajuda o irmão dela.** Até a menina ela ajuda o pai dela, por exemplo, ela faz ele gostar (do *jihad*). A menina ela se... As meninas preservam essas coisas, preservar a roupa delas, a educação dela.

**P:** porque ela que vai educar outras...

**E:** é. (grifo nosso)

Das histórias descritas nos textos Sagrados à vida cotidiana vê-se a importância da mulher no ensino e transmissão dos valores da religião, bem como na vivência política, como por exemplo, a de desenvolver, através de seus corpos, um discurso visível e audível. Esse dado pude verificar e apreender na convivência direta com as mulheres xiitas de Beirute e da aldeia de Mhaibib. O que constatei é que, além da responsabilidade que essas mulheres carregam no que tange a cuidar da família, há também, o “peso” político de suas vestimentas. Segundo uma de minhas interlocutoras que vive na aldeia de Mhaibib, o uso da abaya preta dizia quem ela era e de onde ela era e qual partido político ela estava ligada.

---

43 Muçulmana xiita, nascida no Islã, libanesa, dona de casa, casada com combatente do Hezbollah que no momento da entrevista estava em combate na Síria lutando contra o DAESH, irmã de mártir. Moradora do Subúrbio de Beirute, área considerada reduto do Hezbollah. Adulta. Tradução do árabe para o português no momento da entrevista. Transcrição literal.

Apesar de sentir o peso da discriminação ao entrar em alguns lugares, como por exemplo, o centro de Beirute, minha interlocutora demonstrava orgulho por usar diariamente o traje preto que lhe cobria completamente, mas também demonstrava preocupação, pois tinha consciência que aquela roupa não era uma simples vestimenta islâmica: era um discurso que dizia sobre sua posição política, sua fé, seu comprometimento uma determinada causa. A vestimenta islâmica para essas mulheres, pode ser entendido assim, como “[...] o véu que se hasteia como bandeira política” (SILVA, 2008, p.140).

Através do seu corpo, a mulher muçulmana testemunha sobre sua comunidade de fé, sobre sua piedade e sobre o seu valor que está ligado a construção de uma sociedade. Ao gerar, educar, preparar outro ser humano para agir dentro dos valores caros da religião e da ética essa mulher vive o seu *jihad*, um *jihad* que a coloca em uma alta posição dentro da sociedade, mas que também lhe apresenta muitos desafios, como o por exemplo o do martírio de seus filhos. “[...] de acordo com a visão islâmica, também, é considerada como uma representante de Deus altíssimo aqui na Terra e ninguém pode negar o seu importante e crucial papel nesta vida.” (IBEI, [20..?]).

Assim, essa mulher, desde a mais tenra idade, será preparada para viver uma vida de entrega à fé, uma entrega que se materializa na preparação de uma família que não teme o sofrimento e nem se abate diante da dor e da perda. A força da resistência está, também, nos corpos dessas mulheres que geram, educam, preparam homens e mulheres para dar continuidade a história de Karbala, seja através da continuidade de uma geração, seja através da preparação de homens e mulheres para o *jihad*.

## 9.4 A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE RELIGIOSA E POLÍTICA

*Jihad* e martírio são dois conceitos presentes na teologia islâmica e no xiismo, esses, encontram na vida de Imam Hussein e seus companheiros o maior exemplo. Por isso, a narrativa de Karbala que envolve o martírio de Imam Hussein – o neto do Profeta Mohammad - e seus companheiros está presente na vida do xiita de forma viva e ativa. Os personagens dessa história de entrega e sofrimento pela causa de Deus, pela Salvação do verdadeiro Islã (RIZVI, 2007; ALI, 2007) são mais que personagens: são exemplos de fé e prática e que se encontram vivos na memória coletiva e na experiência subjetiva de cada crente.

Como na vida cotidiana, na narrativa de Karbala cada personagem tem um papel social e sobre esse, uma lição. No caso das mulheres de Karbala a forma como são retratadas e como são apreendidas suas histórias pela comunidade, passará pela contextualização temporal da própria narrativa que de vítimas passivas (ALI, 2011) passam a exercer um lugar de fala e ação. Essa mudança traz implicações de ordem prática dentro da comunidade, pois a apreensão das narrativas está para além do ensino e aprendizagem, está também na aplicação prática na vida. É por isso que as mães xiitas terão nas mulheres de Karbala seu referencial de força e superação diante das perdas, da injustiça e da opressão. (DEEB, 2005).

As mulheres que se encontram na narrativa de Karbala são distintas: desde meninas, como as filhas de Imam Hussein que ainda crianças presenciaram a morte de seus parentes e amigos de forma brutal, até jovens mulheres como Sayyed Zainab, a forte e corajosa irmã de Imam Hussein. Para as mulheres xiitas, Sayyeda Zainab é uma referência de paciência e coragem Como sobrevivente e testemunha ocular da tragédia de Karbala, Sayyeda Zainab tornou-se a guardiã dessa história de dor, sofrimento, mas também de coragem e resistência, assim como essas mulheres que dia após dia veem seus filhos, maridos, irmãos,

sendo preparados desde a infância para um caminho que parece ser um destino inevitável.

## Entrevistada 4<sup>44</sup>

**P:** o que você entende sobre martírio?

**E:** Ele morreu, mas isso é uma vida pra outra pessoa. É uma nova vida. Pra essa pessoa que morreu.

**P:** você tem parente shahid?

**E: O irmão dela e o primo.**

**P:** E qual é o sentimento que ela tem?

**E: Ela tem saudade dele, mas ela entende que ele morreu por eles.**

**P: Ela tinha quantos anos?**

**E: 12 anos.**

**E:** Ela disse que ela sente ele um herói pra ela, porque tá defendendo elas e deu o sangue dele e a alma dele pra defender o deles.

**P:** E se por acaso um outro irmão dela viesse a ser shahid ela aceitaria com o mesmo sentimento?

**E:** Ela vai ter saudades dele, ela não vai falar não, né. Mas, ela vai aceitar essa causa **porque eles lembram como a Sayyeda Zainab, Sayyeda Zahra elas também estavam em dificuldades, mas elas aguentaram.** Eles morreram nessa vida, mas eles vão tá nos esperando em outra vida que é o Paraíso. (grifo nosso).

---

44 Muçulmana xiita, nascida no Islã, libanesa, estudante, noiva de um combatente do Hezbollah que no momento da entrevista estava em combate na Síria lutando contra o DAESH, irmã de mártir. Moradora da aldeia de Mhaibib Adulta. Tradução do árabe para o português no momento da entrevista. Transcrição literal

A busca por um modelo, uma identificação, é uma forma de suportar a dor, continuando no seu grande *jihad*. Nessa busca, identidades vão sendo (re)construídas em uma dinâmica entre ensino e aprendizagem de valores religiosos e ideologias políticas. A narrativa de *Ashura* no deserto de Karbala ensinada pelos xiitas, torna-se assim, um instrumento de manutenção, divulgação e construção de uma determinada identidade que se apresenta no social como religiosa e política. A história de Karbala, assim, se entrelaça a história de vida de cada xia em um misto de identificação, com o sofrimento, e apreensão de uma identidade.

O xiismo, uma das vertentes dentro do Islã, apresenta-se inserido na estrutura macro da sociedade libanesa como grupo sectário a ocupar um lugar importante dentro do sistema político libanês. O sectarismo como produto histórico e dos tempos modernos (DAHER, 2016), tem sido usado como controle das classes a fim de manter o *status co*. No caso do Líbano, o sectarismo religioso alimentado pela França, ao se tornar mandatária do Estado a se formar após o Império Otomano, vigora até os dias atuais. A imobilidade construída por esse tipo de sistema tem gerado o enfraquecimento das instituições e o fortalecimento de um determinado tipo de política que se fragmenta dentro da própria fragmentação promovida pelo sectarismo.

A realidade histórica dos xiitas dentro do Líbano revela uma mudança no status social principalmente depois da guerra civil. Tal mudança deve-se, em muito, ao uso da religião e da teologia como ação política e social (AJAMI, 1986) que os mobilizou no âmbito político de forma a transformar suas manifestações religiosas, que os mantinham em uma leitura ideológica quietista e passiva, para uma leitura da realidade de forma a resistir.

Na construção da identidade a religião tem um papel preponderante. Como um elemento unificador ela demarca não apenas a diferença entre os grupos, mas as similaridades; como elemento catalizante de identidade, a religião atua como um agente político e

como tal estará em uma disputa constante com outros agentes sociais. “Nesse sentido, é que pode-se dizer da religião como ideológica que ao agregar indivíduos sobre a base de um determinado *ethos* altera não apenas sua forma de pensar a vida, mas de viver a vida coletiva.” (PRADO, 2013, p.28).

A compreensão da construção identitária dentro de um país peculiar como o Líbano deve, portanto, ter como ponto de partida a divisão sectária. A partir dessa particularidade as perguntas que nortearão essa compreensão serão: quais tipos de identidades as divisões sectárias formam? É possível pensar em uma identidade do tipo nacional em uma nação que se estrutura, politicamente, a partir de divisões religiosas? O que significa ser libanês e libanês xiita dentro do Líbano, por exemplo? A imobilidade política, no que tange aos assentos fixados através da religião estaria a contribuir para o fortalecimento da identidade sectária em detrimento da identidade nacional?

Essas e outras questões surgem ao pensar o Líbano e quando se está em solo libanês a percepção dessa fragmentação religiosa e política são visíveis e audíveis. Os meses que estive em pesquisa de campo nesse geograficamente pequeno, mas forte, importante e peculiar país do Oriente Médio, pude visitar algumas regiões do Líbano e perceber quão clara é a divisão interna do mesmo. É fácil saber se a região é de maioria cristã ou muçulmana, por exemplo, e que tipo de engajamento político aquelas pessoas parecem aderir.

A arquitetura do Líbano, também, diz muito sobre a identidade e sobre o esforço de coexistência. Os símbolos religiosos que se misturam na cosmopolita Beirute dizem sobre uma construção social (LEFEBVRE, 1991). A forma como o espaço urbano é constituído, em certa medida, fez-me pensar sobre o processo de secularização dentro dessa esfera, porém, quando se analisa as formas concretas de viver a vida libanesa, no que tange, por exemplo, as suas leis civis, percebe-se que esse conceito não pode ser aplicado ao Líbano. Tem-se ali uma sociedade complexa, que não é teocrática, mas também não é secular

A religião é sem dúvida uma das características mais importantes dentro da sociedade libanesa, pois é a partir dela, da *filiação* religiosa que a vida pública e privada vai sendo moldada, construída. Na construção da identidade libanesa a religião entra como pilar que sustenta toda uma política que se apresenta ligada em primeiro lugar a fidelidade sectária, depois a fidelidade nacional (ALJAZEERA, 2009). Uma estrutura ligada a tradição e que viu na construção do Estado moderno seu primeiro desafio: o da manutenção da identidade política em uma nova forma de organização desconhecida e estranha à estrutura posta e ativa.

A criação do Líbano moderno geralmente exigia a transferência da lealdade de um indivíduo de uma família, uma comunidade sectária ou uma comunidade tribal, proporcionando a segurança de antigamente a uma estrutura abstrata e alienante - o estado. Sentir que Maronita ou Druzo deveriam ter se tornado arcaico para os passaportes estipulavam que todos se tornaram libaneses e se sentiram como tais. (SALAMÉ, 1986, p. 2, tradução nossa)<sup>45</sup>

A insegurança gerada por esse modelo levou ao fortalecimento das identidades como grupos sectários politicamente engajados e em busca de seus direitos. E dentro dessa dinâmica de resiliência e resistência gerou-se uma nova configuração no que tange a identidade da sociedade libanesa. “A divisão sectária dentro do Líbano desenha você para a família não para a nação” (ALJAZEERA, 2009). Isso significa que, as identidades formadas dentro do Líbano são em primeiro lugar

---

45 The creation of modern lebanon typically called for transfer of an individual’s loyalty from a family, a sectarian or a tribal community with provided the security of yesteryear to an abstract and alienating structure - the state. To feel Maronite or Druze thus should have become archaic for passports stipulated that everyone had become Lebanese and had feel as such

uma identidade sectária e que produz um fenômeno o de política hereditária que também dirá sobre a fidelidade que se deve ter.

As inferências que apresento nesse tópico são frutos de observação participante e escutas surgidas na vivência direta nessas regiões. Apesar de minha pesquisa ter como foco áreas controladas por xiitas, morar em Beirute propiciou-me o contato com pessoas de diferentes grupos sectários, o que me ajudou a transitar por outros espaços - diferentes dos controlados por xiitas - e ouvir outras vozes, ter outras percepções. Tais escutas contribuíram para a ampliação do entendimento sobre o micro - no macro - a fim de compreender a identidade xiita dentro do Líbano.

Antes de prosseguir, é preciso pontuar que, para compreender a identidade xiita o primeiro passo é entender que falar sobre os xiitas que nascem e/ou vivem no Líbano é diferente de falar sobre os xiitas que nascem e/ou vivem no Brasil. Esse cuidado na demarcação dos espaços onde esses grupos se formam e se organizam é de suma importância no que tange a não homogeneização da identidade xiita. Dentro do próprio Líbano, mesmo os grupos que se identificam como xiitas, apresentaram formas distintas de vivenciar a religião e de engajar-se politicamente, gerando distintas formas de identidade(s).

Pode-se dizer, então que, o *ser xiita* será o resultado de uma construção alicerçada em pressupostos fixos e cambiantes. Os fixos são os pilares da fé – testemunho de fé (*shahada*), crença no Alcorão como mensagem (Palavra) de Deus, crença em Mohammad como Mensageiro de Deus e Profeta e crença no dia do juízo final. Os pressupostos ou elementos cambiantes, dizem respeito a práticas inseridas dentro da tradição e que está para a religião popular. Os pilares, que se encontram na base da fé de todo aquele que se identifica como muçulmano pode ser entendido como o núcleo fixo da identidade religiosa. A identidade móvel será a parte que os distingue enquanto vertente dentro do Islã e que vai se fragmentando dentro das próprias vertentes.

Assim, para entender a identidade xiita que se manifesta como de resistência dentro do Líbano é preciso pensar no objetivo que a traz a existência. Nesse sentido, a identidade xiita dentro do Líbano se configura, primeiro, dentro das categorizações de Castells (1999) em *uma identidade de projeto* para depois se transformar em uma *identidade de resistência*. A construção dessa identidade entre os xiitas começa desde a mais tenra infância e passa pelas três instituições: a família, a escola e a religião.

Apesar dessas três instituições contribuírem de forma direta na construção da identidade tanto religiosa, quanto política, a família terá um peso maior pois além de ser a primeira instituição a fomentar o ensino – de forma direta ou indireta – sobre *Ashura* e seus valores, é a família quem conduzirá seus membros a participação ou não na resistência. Um exemplo se encontra na participação de jovens como combatentes na Resistência Islâmica Hezbollah.

A família assim é parte da Resistência. Através do ensino dos valores da *Ashura*, da liberação de seus filhos que começam desde cedo, a identidade xiita e xiita de resistência vai sendo construída em um discurso que mescla a ideia de proteção da *ummah* e a vivência dos valores nobres da religião. A importância para a proteção da comunidade e da nação, seja através do suporte financeiro ou da participação direta, vai moldando a própria resistência, revelando assim, que essa é feita por e através das famílias xiitas e a narrativa sobre o martírio de Imam Hussein torna-se a base tanto para o desenvolvimento dessa resistência, quanto para a vivência dos resultados dessa resistência, como por exemplo, a morte de seus filhos.

De forma especial, as mulheres entrarão na construção e manutenção dessa identidade que se apresenta como religiosa e política. Seja através da formação de uma família fundamentada nos pressupostos da fé, seja pelo engajamento político direto, cabe as mulheres o papel de gerar, cuidar, ensinar e preparar para a vivência de ações como as de resistência. Pois, enquanto os homens estão no

combate, são essas mulheres que continuam a ensinar seus filhos e filhas sobre os valores da luta contra a injustiça e a opressão através do ensino de narrativas como a do martírio de um de seus líderes, Imam Hussein. São elas, as mulheres/mães que alimentam a resistência através da transmissão e manutenção de um determinado tipo de identidade; são elas que continuam a manter viva, através de seus filhos e filhas, a chama da resistência.

## 9.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na construção da identidade política e religiosa entre os muçulmanos xiitas pesquisados, a família tem um papel imprescindível, pois é dentro dessa instituição de formação de longa duração que os primeiros ensinamentos sobre a religião ocorrem. E, na constituição dessa família, o papel da mulher como mãe, toma o aspecto de base, pois sob essa cabe a tarefa de educar e preparar homens e mulheres dentro dos aspectos religiosos e sociais.

Entre esses aspectos basilares estão os relacionados a compreensão e vivência do *jihad* e do martírio que tem na narrativa de *Ashura*, um dos elementos na construção da identidade xiita. Essa, que vai sendo construída e compartilhada como uma identidade religiosa e também política, encontra na *ummah* (comunidade) o lugar vivência dos valores aprendidos, entre esses, a luta pela justiça contra a opressão. A atuação através da resistência é uma das formas que a apreensão e vivência da narrativa de *Ashura* permitem construir. Assim, quando falo de identidade xiita tenho em mente uma identidade que se desdobra refletindo toda plasticidade própria da identidade.

A construção dessa identidade entre os xiitas começa desde a mais tenra infância e passa pelas três instituições: a família, a escola e a religião. Na pesquisa de campo aplicada entre os xiitas no Líbano pude ver isso de forma clara através das celebrações, da vida cotidiana

e da própria construção do espaço. Tudo parece ser cuidadosamente pensado para o ensino e manutenção dessa identidade. Dentre essas três instituições, a família se apresentou como a de maior influência na construção identitária xiita, tendo a mulher, especialmente as mães, o papel de destaque dentro dessa instituição.

Por isso, quando olho para o trabalho desempenhado por essas bravas mulheres, que precisam cuidar diariamente de suas emoções golpeadas, seja pela perda de um ente querido ou pela ausência de seus homens que engajados na resistência partem sem terem a certeza de um retorno, o dito do Profeta Mohammad “O paraíso está aos pés das mães” parece-me compreensível. Sim, são por causa dessas mulheres que a resistência continua; são por causa dessas mulheres que a ideia do martírio e do *jihad* continuam vivos, pois são através da manutenção do ensino de narrativas religiosas como a de *Ashura* que a ideia continua em um ciclo de ensino e aprendizado constante.

## REFERÊNCIAS

AJAMI, Fouad. **The vanished Imam**. London: Cornell University Press, 1986.

ALJAZEERA. **Lebanon’s Electoral System** – 2009

Disponível em: <<http://www.aljazeera.com/focus/lebanon2009/2009/06/200962114819360431.html>> Acesso em 24 jan.2015

AL-KHAZRAJI, Taleb Hussein. **A Educação da Criança no Islam**.

Tradução de Ismail Ahmad Barbosa e Denilson do Nascimento Silva. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2012.

ALI, Bizaa Zeynab. **Contemporary Karbala Narratives and The Changing Gender Dynamics in Shi’i Communities**. 2011

Disponível em: <<https://academiccommons.columbia.edu/catalog/ac:148284>>. Acesso em 22 dezembro 2017.

- ALI, Kecia; LEAMAN, Oliver. Imam. *In: Islam: the key concepts*. London and New York: Routledge, 2008. p.54-55.
- ALI, Mir Ahmed. **Husain The Savior of Islam**. Qum: Ansariyan, 2007.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANSARI, Hassan Farhang. **The Shiite Interpretation of the Status of Women and how it is enacted across philosophy, religion, and social contexts**. 2016. Disponível em: <<https://www.ias.edu/ideas/2016/ansari-shiite-women>> . Acesso em 23 de novembro 2017.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução de Klaus Brandini Gerhardt. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CEDAW - **Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women**, 2006. Disponível em: <<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reports.htm>>. Acesso em 14 dezembro 2017.
- DHAMI, Sangeeta; SHEIKH, Aziz. The Muslim family predicament and promise. **West J Med**, 173(5), nov.2000, p. 352–356. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1071164/>>. Acesso em 12 de dez. 2017.
- DEEB, Lara. Living Ashura in Lebanon: Mourning Transformed to Sacrifice. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, v.25, n.1, 2005, p. 122-137.
- EL HAJJAMI, Aïcha. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. **Cadernos Pagu** (30), janeiro-junho de 2008:107-120.
- FARAH, Ayatollah Seyyed Ali. **A study on Imam Hussein's movement**. Traduzido por Razieh Shivaie. Qom:Ansariyan, 2015.
- IBEI . **Qual é o lugar das mulheres na religião islâmica?** [20..?] Disponível em: <[http://www.ibeipr.com.br/perguntas\\_ver.php?id\\_pergunta=10](http://www.ibeipr.com.br/perguntas_ver.php?id_pergunta=10)> . Acesso em 10 jan. 2017.
- KASSAMALI, Tahera. **Raising Children, Ten lessons on the Islamic way of raising children**. Publishers & Distributors, 1998. Disponível

em: <<https://www.al-islam.org/raising-children-tahera-kassamali>>. Acesso em 12 dez. 2017.

LA FUENTE, Vanessa Rivera de. Feminismo Islâmico: uma hermenêutica de liberacion. **Revista Internacional de Pensamiento Político** – I Época –vol. 9, 2014. p.195-212.

LEFEBVRE, Henri. Social space. *In: The production of space*. Tradução de Donald Nicholson Smith. Oxford & Cambridge: Basil Blackwell, 1991. p. 68-168.

MAHDI, Abdur Rahman. **A família no Islã** (Parte 1 de 3): O apelo da vida familiar islâmica, 2014. Disponível em: <<https://www.islamreligion.com/pt/articles/387/familia-no-islam-parte-1-de-3/>>. Acesso em 04 jan. 2018

MEGUID, Ahmed Abdel. 'Ashura'. *In: BOWERING, Gerhard (edit). The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press. 2013. p.45-46.

MUTAHHARI, Murtada. **Os direitos das Mulheres no Islão**. Tradução de Nizam-e huq-q-e zan dar Islam. 2ª ed. Portugal: Editora Islâmica AIQALAM, 1998.

NEWBY, Gordon D. Sharîah. *In: A concise Encyclopedia of Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2002. p. 193.

PRADO, Patrícia Simone do. **O mundo nos nomeia: o fundamentalismo religioso no Islã e a categorização de uma identidade performativa**. 2013.148f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013

REFWORD. **Lebanon – Sharia Law – Matrimonial issues** – Custody, 2007 . Disponível em: <[www.refworld.org/pdfid/4b6fe2820.pdf](http://www.refworld.org/pdfid/4b6fe2820.pdf)>. Acesso em 14 dezembro 2017.

RIZVI, Akhtar Saeed. **Understanding Kerbala**. Qum: Ansariyan, 2007.

SALAMÉ, Ghassane. Lebanon's injured identities: who represents whom during a civil war? **Centre for Lebanese Studies**, August, 1986. P.1-16.

SILVA, Maria Cardeira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. **Cadernos pagu** (30), janeiro-junho de 2008: p. 137-159. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332008000100011](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332008000100011)> Acesso em: 18 dezembro 2017.

SURATA A R R U M. *In*: **Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa**. Trad. Samir El Hayek.s/d.

UNDP - United Nations Development Programme. **Mapping of living conditions in Lebanon**, 1998. Disponível em: <<http://www.undp.org.lb/programme/pro-Poor/poverty/povertyinlebanon/molc/main.html>>. Acesso em 29 de julho 2017.

UNICEF. **LEBANON MENA Gender Equality Profile**: Status of girls and women in the Middle East and North Africa. 2011. Disponível em: <<https://www.unicef.org/gender/files/Lebanon-Gender-Equality-Profile-2011.pdf>> Acesso em 22 fev. 2018.

WULF, Christoph. Aprendizagem cultural e mimese: jogos, rituais e gestos. Tradução de Carlos Eduardo Galvão Braga da Conceição Passeggi. **Revista Brasileira de Educação**, v.21, n.66, jul-set.2016. p.553-568.

# 10 REFUGIADOS DA BIRMÂNIA NA TAILÂNDIA: da solidariedade à criação de políticas públicas

*Nivaldo Inojosa de Farias  
Marcos Alan S. V. Ferreira*

## 10.1 INTRODUÇÃO

A questão dos refugiados constitui hoje um dos graves problemas que afligem a humanidade. Segundo o relatório *Tendências globais*, do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Acnur), o deslocamento forçado causado por guerras, violências e perseguições tinha atingido, em 2016, o número mais alto já registrado: 65,6 milhões de pessoas foram obrigadas a deixar seus lares por variados tipos de conflitos. O Relatório Mundial sobre Migrações de 2020, publicado pela Organização Mundial para as Migrações (OIM) em novembro de 2019, aponta que cerca de 26 milhões de pessoas ao redor do mundo vivem com status de refugiados. Além disso, estima que aproximadamente 3,5 milhões de pessoas buscam proteção internacional (*asylum-seekers*).

A Tailândia e a Birmânia<sup>46</sup> são países do Sudeste Asiático que compartilham cerca de 2.400 km de fronteiras. Pessoas vítimas de violência na Birmânia e/ou envolvidas no conflito entre as forças armadas

---

46 Em 1989 o governo mudou o nome de Birmânia para Myanmar. Algumas etnias não aceitaram a mudança. Neste estudo, por consideração àquelas etnias que não reconhecem o novo nome do país, usaremos a antiga denominação Birmânia, utilizando a palavra birmana para a etnia e birmaneses para o gentílico dos cidadãos, independentemente da origem étnica.

do regime e aquelas dos grupos étnicos cruzavam, e ainda hoje cruzam, as fronteiras em busca de segurança.

Enquanto os holofotes das comunidades nacional e internacional evidenciam o que acontece na Europa – inclusive mostrando os limites crescentes das políticas públicas dos Estados – alguns “casos” de longa duração aparecem pouco nas mídias. É o caso da Birmânia, que só recentemente começou um processo lento de repatriação dos mais de cem mil refugiados (THE BORDER CONSORTIUM, 2018) que, há mais de 30 anos, vivem em campos de acolhida provisórios na Tailândia, o país vizinho e antigo inimigo histórico.

Frente a este contexto, este capítulo trata da acolhida de refugiados da Birmânia na Tailândia, com ênfase na solidariedade da população tailandesa dos vilarejos na fronteira entre os dois países e na consequência disso na elaboração de políticas públicas para os refugiados.

Utilizou-se a conceituação da solidariedade observando-a de diferentes pontos de vista, como em estudos humanísticos (MONROE, 1996), psicologia social (ZAMPERINI, 2001), pedagogia (TAPIA, 2006), logoterapia (FRANKL, 1982) e, finalmente, do ponto de vista religioso, especialmente cristianismo e budismo (PAULO VI, 1967; JOÃO PAULO II, 1987; BOFF, 2006; FILIPPANI-RONCONI, 2003; ECKEL, 2007; CATALANO, 2010). Cristianismo e Budismo foram escolhidos pelo fato de que os refugiados birmaneses pertencem a essas duas religiões. Optou-se por privilegiar os conceitos que dialogam entre eles e que podem ser sintetizados nas seguintes ideias: todos os seres pertencem a uma única família universal “A sensação de estar ligado a outros se concentra nesse sentido de uma humanidade compartilhada, uma percepção de si mesmo em toda a humanidade” (MONROE, 1996, p. 206, tradução nossa) e a regra universal, presente nas religiões (conhecida como A Regra de Ouro) “Faça aos outros o que gostaria que fizessem com você” (EVANGELHO DE MATEUS (Mt 7, 12). Essa solidariedade assim concebida,

engloba elementos de empatia, sentido humanitário, amor ao próximo e compaixão.

No momento presente, verifica-se um significativo hiato na comunidade acadêmica brasileira com relação a estudos que tratem do Sudeste Asiático, principalmente na questão dos refugiados da Birmânia na Tailândia, considerando o fato de que essa questão existe a mais de três décadas. Dentro desse contexto, este ensaio teve como objeto de análise os processos de acolhida de refugiados oriundos da Birmânia, primeiro por solidariedade por parte da população tailandesa nas fronteiras com esse país, em seguida por organizações nacionais e internacionais.

Uma particularidade do caso estudado é o fato de a Tailândia não ter assinado os protocolos internacionais sobre refugiados e não ter, por esse motivo, nenhuma vinculação legal diante da comunidade internacional em acolher refugiados. O método de pesquisa descritiva e analítica de tipo qualitativa foi escolhido por ter sido considerado o mais adequado para os objetivos aqui propostos. O procedimento foi o estudo de caso, utilizando como técnica metodológica a pesquisa documental unida a entrevistas semiestruturadas feitas por um dos autores (Nivaldo Inojosa) nos meses de janeiro a março de 2018. As análises dos dados primários gerados nas entrevistas fundamentaram a análise de conteúdo e as reflexões interpretativas em parceria que se seguem. Os resultados dessa análise, triangulados com dados secundários e documentais, confirmam a hipótese inicial a respeito da solidariedade como um dos motores principais da acolhida dos refugiados pela população tailandesa fronteiriça, assim como o fato de essa solidariedade ter permeado as políticas públicas.

Em termos de estrutura, a primeira parte deste capítulo explora a questão das guerras internas na Birmânia e o impacto no deslocamento de populações, iniciando por apresentar uma visão geral sobre o país, com alguns elementos históricos, inclusive conflitos étnicos e guerra civil, ainda não completamente resolvida, bem como os processos de

migração forçada que geraram as pessoas refugiadas. A seguir descreve-se como se formaram as políticas públicas para refugiados na Tailândia, levando em consideração o pressuposto de que a acolhida solidária pode ter tido reflexos nas políticas públicas tailandesas, e usando como ponto de partida o caso dos refugiados da Birmânia naquela nação. Para tanto, faz-se uma introdução sobre elementos históricos do país, incluindo as relações entre a Tailândia e a Birmânia.

## **10.2 GUERRA E CONFLITOS INTERNOS NA BIRMÂNIA E O IMPACTO NO DESLOCAMENTO DE POPULAÇÕES**

Ao olhar para a Birmânia, sua história política, os conflitos, a longa guerra civil e o seu lento caminho em direção à democracia, podemos entender melhor a situação de tensão existente entre as várias etnias e, conseqüentemente, visualizar o percurso dos refugiados. Situada no Sudeste Asiático, a Birmânia tem uma superfície de 676.552 km<sup>2</sup>. É banhada pela baía de Bengala e pelo mar de Andaman. Confina com Bangladesh, Índia, China, Laos e Tailândia. Foi unificada a partir de pequenos estados em 1752, passou por várias guerras anglo-birmanas e, após a terceira guerra, em 1885, foi finalmente anexada pelos ingleses, tornando-se uma província da Índia (já colônia inglesa) em 1886 (KYI, 2005).

A Birmânia, cujo nome oficial, em 1989, voltou a ser Myanmar – como era antes da colonização –, é palco de conflitos étnicos desde a independência do Império Britânico, em 1948, e encontra-se atualmente na fase de reconstrução sociopolítica permeada por tentativas de reconciliação entre as etnias conflitantes. Este estudo considerou de modo especial as etnias karen e karenni, por serem os grupos mais numerosos presentes ao longo da fronteira e pelo fato de não terem ainda assinado acordos de paz com o governo birmanês. Nos campos

de refugiados, considerados na Tailândia como abrigos temporários, pessoas dessas duas etnias constituem a maioria da população.

Figura 1: Mapa do Estado Karen (em rosa) e nove campos de refugiados ao longo da fronteira entre a Birmânia e a Tailândia



Research Gate (2017). Map of the Karen State (in pink) and nine refugee camps along the border of Burma (Myanmar) and Thailand. Map courtesy of theelders.org (<http://theelders.org/article/pictures-lifethailand-myanmar-border>).

Uploaded by Savannah Spivey Young

No passado, a Birmânia era governada por reis de diversas etnias, cujo reino era dividido em territórios próprios ou conquistados pelos mais fortes de turno. Durante a Segunda Guerra Mundial, o país foi ocupado pelos japoneses. A partir de 1947/1948 tornou-se independente, e em 1962 teve um regime socialista instaurado a partir

de um golpe militar. A língua oficial é o birmanês. A religião principal majoritária é o budismo (KYI, 2005).

Além da etnia birmana, a população é composta por outras sete etnias principais, a saber, *chin, kachin, karen, kayah, hmon arakan* ou *rakhin* e *shan*. Algumas dessas etnias ainda se subdividem em outras, por exemplo, a Karen se subdivide em três subgrupos: *karen, karenni* e *padaung* (KYI, 2005). Segundo Aye e Sercombe (2014, p. 148, tradução nossa), “Myanmar é também um dos países com uma das maiores diversidades internas do mundo, com uma rica história e uma riqueza de tradições culturais e religiosas, chegando a ter 135 grupos étnicos diferentes”. Lang argumenta que essa ulterior divisão étnica foi criada pelos birmanos no intuito de dividir os grupos e assim poder controlá-los melhor (LANG, 2002). Existem ainda algumas minorias étnicas que não são consideradas cidadãs birmanesas. Caso típico e cuja crise humanitária chegou às mídias de todo o mundo é o da população Rohingya.<sup>47</sup>

### 10.3 AS GUERRAS E OS CONFLITOS ÉTNICOS E POLÍTICOS

Mesmo existindo vários povos, com culturas distintas, o conceito de etnia se desenvolve durante o período colonial. Segundo Smith (1993 apud LANG, 2002, p. 22, tradução nossa), etnia é, “uma dada população humana com um mito de ancestralidade comum, memórias compartilhadas e elementos culturais; uma ligação com um território histórico ou pátria; e uma medida de solidariedade”. *Per se*, o fato de pertencer a determinado grupo com características comuns faz parte

---

47 Não é foco deste capítulo a análise da perseguição à etnia Rohingya, que tem sido amplamente debatido na comunidade internacional. Para mais sobre este assunto, ver: ONU BRASIL (2017); TY (2019) BARREIRO e FERREIRA (2017); REVISTA IHU (2107) e Cf. O TORTUOSO..., (2017).

do percurso da humanidade. Os conflitos nascem quando os grupos se autodefinem usando esses conceitos de etnicidade e se baseiam neles para reivindicar os próprios interesses contra o Estado, gerando assim os conflitos etnopolíticos, que são característicos do Estado moderno (LANG, 2002, p. 22).

De acordo com Aung San Suu Kyi (2005), a história da Birmânia foi sempre turbulenta, com constantes lutas internas pela soberania e com intermitentes governantes compostos pela etnia “de turno” e guerras com os vizinhos do Reino do Sião, atual Tailândia, considerados eternos inimigos. Durante o domínio inglês, as fronteiras foram desenhadas e um Estado artificial foi imposto. Com a introdução de chineses e indianos no país, comerciantes mais preparados que a população local, a riqueza logo se transferiu a eles e aos cofres ingleses, com consequente exclusão dos habitantes locais. A chegada de outras religiões também contribuiu para aumentar as tensões entre as etnias

Confrontos entre as etnias já existiam no passado. Por exemplo, entre a Karen que, era na sua maioria cristã, ou a Birmana, predominantemente budista. As diversidades religiosas contribuíram para o aumento das incompreensões entre os povos. Pode-se dizer que as hostilidades presentes hoje sejam o resultado de algumas atitudes dos birmanos, da influência dos ingleses, e também dos missionários [...]. (KYI, 2005, p. 58, tradução nossa)

Uma das origens das tensões existentes até hoje entre os birmanos e as outras etnias se encontra no período da segunda guerra mundial, porque de fato os karen, os karenni, os chin, os kachin e os rohingya, além de terem permanecido do lado dos ingleses, efetivamente lutaram ao lado dos aliados contra os japoneses. Mesmo antes da Segunda Guerra Mundial, alguns grupos étnicos recebiam tratamento privilegiado por parte dos colonizadores britânicos, o que

causava desconforto aos birmanos e eram considerados por estes traidores da pátria (ROGERS, 2012).

Aye e Sercombe corroboram essa análise, ao afirmarem que, com o evento da independência e ascensão de representantes da maioria étnica ao poder, antigos rancores existentes entre as várias etnias, em particular contra os birmanos, se exacerbaram, transformando-se em rebeliões. Esses conflitos já existiam antes da colonização, quando os grupos mais potentes lutavam pelo poder. A política implementada pela gestão britânica só aumentou as tensões, por privilegiar algumas etnias em detrimento de outras (AYE; SERCOMBE, 2014).

De 1948, até 1962, o governo totalitário e nacionalista tentou unificar os diferentes grupos étnicos, “por meio de um processo de homogeneização e de uma ideia excessivamente idealizada de entidade nacional” (AYE; SERCOMBE, 2014, p. 155, tradução nossa). No período seguinte (1962-1988), a Birmânia foi governada por uma junta militar absolutista, cuja ideologia política era chamada *o caminho birmanês do socialismo*. Desde os seus albores em 1962, o regime militar comandado pelo general Ne Win e composto basicamente pela etnia birmana, teve como política a eliminação nas cidades dos adeptos à democracia e a perseguição violenta com meios militares que, muitas vezes, aproximavam-se a verdadeiras limpezas das minorias étnicas e religiosas que se opunham àquele.

Em 1987, acontece uma grande desvalorização cambial que atinge grande parte da população, desencadeando manifestações populares contra o governo. No ano seguinte, a junta militar responde violentamente, massacrando milhares de manifestantes pró-democracia, a maioria estudantes e membros do partido de oposição, a Liga Nacional pela Democracia (LND). Isto provoca a fuga de outros milhares de pessoas para as florestas; alguns para as bases do Karen National Union (KNU), nas quais foram treinados como combatentes; e outros para a fronteira com a Tailândia em busca de asilo, na esperança de reassentamento em outras nações (KYI, 2005).

Em 1989, o SLORC (State Law and Order Restoration Council: a junta que derrubou o governo eleito democraticamente em 1988) declara a lei marcial, que coloca na prisão milhares de pessoas, incluindo militantes em prol da democracia e dos direitos humanos. Na ocasião, muda o nome do país de Birmânia para Myanmar e a capital Rangoon torna-se Yangon. Estima-se que, além de Aung San Suu Kyi<sup>48</sup>, de 2.000 a 6.000 membros da NLD são também colocados na prisão. Em 1990, nas eleições, o NDL elege 392 dos 447 assentos parlamentares disponíveis, mesmo assim o SLORC não reconhece esse resultado e continua a controlar o Estado (CHARNEY, 2009).

Durante todos esses anos, desde o final da segunda guerra mundial, grupos étnicos travam uma guerra contra as forças armadas do governo, causando o êxodo de milhares de pessoas através das fronteiras, principalmente em direção à Tailândia. A partir dos anos 2000, várias etnias assinaram acordos de paz com o governo birmanês. Embora algumas áreas já possam ser consideradas livres de conflitos, lutas esporádicas continuam e ainda forçam muitas pessoas a se mudarem e deixarem suas casas (ENT. B e C, 2018, informação verbal)

Segundo uma publicação do Acnur,

Uma série de importantes desenvolvimentos políticos ocorreram em Myanmar nos últimos anos. Entre eles, a assinatura de um acordo de cessar-fogo em todo o país em 2015, seguida pela instalação de um governo democraticamente eleito liderado pela Liga Nacional para a Democracia em abril de 2016. Espera-se que esses desenvolvimentos tenham impacto sobre o grande número de refugiados originários de Myanmar na

---

48 Filha do herói nacional Aung San, considerado um dos pais fundadores da Birmânia moderna. Aung San Suu Kyi recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1991 e é atualmente secretária-geral da Liga Nacional pela Democracia.

região, bem como as centenas de milhares de pessoas que permanecem deslocadas dentro do país. (UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGESS, 2017, tradução nossa)

O acordo anterior acima citado tinha sido assinado por vários grupos étnicos separadamente, sem antes ter existido um acordo preliminar entre eles. Em 2016, oito grupos assinaram o acordo de cessar-fogo com o governo birmanês. Outros seis grupos não concordaram ainda em assinar. O KNU e KNPP (Karenni National Progressive Party) estão entre estes. Em fevereiro de 2018, mais dois grupos assinaram o acordo de cessar-fogo (ENT. B e C, 2018, informação verbal).

Atualmente, alguns grupos étnicos estão dialogando na tentativa de chegar a um consenso sobre as questões de interesse comum que possam atender, de modo mais satisfatório, às demandas de todos. O objetivo dessas conversações é preparar os vários grupos para, em ocasião de futuros encontros com o governo da Birmânia, apresentar propostas comuns a todos, na esperança de se poder chegar a acordos que sejam mais justos e que possam contribuir para a unidade nacional.

Em 2019, os 18 grupos armados étnicos trabalharam juntos para desenvolver uma estrutura para o diálogo político com o governo, e comprometeram-se com esse quadro a fim de assegurar que o processo de paz não pare com o cessar-fogo individual. Cada grupo armado mantém autoridade legal e mandato para negociar com o governo em nome de seu povo.

Essas considerações sobre a situação atual demonstram como, mesmo depois dos eventos recentes de mudança no governo birmanês, a situação de muitos refugiados ainda permanece sem solução imediata. Conhecer os motivos e origens dos conflitos étnicos, que possuem também conotações religiosas e nacionalistas e que culminaram com uma guerra civil de longa duração na Birmânia, nos permite adquirir elementos históricos que explicam as raízes do deslocamento forçado de

inteiras populações civis no país e para fora, especialmente nas regiões fronteiriças de conflito. Pode-se, doravante, considerar que a guerra civil na Birmânia é o principal elemento causador da migração forçada de pessoas. Ter identificado a raiz dessa migração forçada ajudará a enfrentar a conseqüente acolhida da parte da Tailândia.

## **10.4 POLÍTICAS PÚBLICAS TAILANDESAS PARA A ACOLHIDA DE REFUGIADOS**

No momento de nossa visita para estudo de campo que fundamentou este capítulo, algumas dificuldades foram encontradas devido à situação política da Tailândia, Naquele momento, existia um governo militar e uma lei marcial que impunha restrições em pesquisas sobre assuntos considerados sensíveis à segurança nacional, dentre eles, a questão dos refugiados. Por outro lado, foram encontradas poucas publicações a respeito das políticas públicas tailandesas e não foi possível acessar documentos oficiais a respeito. Mesmo durante conversas e entrevistas a professores, notava-se a dificuldade de alguns para tratar de temas relacionados.

Quanto à política em geral, a literatura é abundante, sobretudo no que concerne à relação entre política e religião. O artigo de FARIAS e FERREIRA, (2018) trata especificamente deste tema, explorando de modo especial a relação entre Budismo e poder político na Tailândia, e como esta religião teve um papel significativo no desenvolvimento das ideias políticas e das instituições governamentais tailandesas. Demonstra o relacionamento de interdependência entre religião e política onde por um lado o Budismo se caracterizou como fonte de legitimação ao poder temporal e por outro o poder político se responsabilizou em apoiar e desenvolver a religião (SUKSAMRAN, 1977, p. 23-7). Além disso, trata dos conceitos de poder, que, baseados em elementos religiosos budistas, apresenta o rei e os governantes como os principais responsáveis pelo

bem estar dos súditos e, por isso, os torna atores de primeira linha na criação e implementação de políticas públicas no país.

Sobre os refugiados da Birmânia, existe uma quantidade discreta de publicações e estudos. Parte das respostas aos questionamentos e objetivos da dissertação foi obtida por meio das entrevistas e conversações, como também por experiências pessoais do pesquisador nos 18 anos vividos na Tailândia e principalmente durante a pesquisa de campo, enquanto outras respostas foram obtidas na literatura pesquisada.

## 10.5 POLÍTICA E RELIGIÃO NA HISTÓRIA DA TAILÂNDIA

O Reino da Tailândia, cujo nome original é Muang Thai, significa “terra dos livres”. Tem as suas linhas divisórias ao norte e a oeste com a Birmânia, a leste e a nordeste com o Laos, ao sul com a Malásia e a sudeste com o Camboja. Mesmo sendo bem diversificada, a composição étnica é uma das mais homogêneas no sudeste da Ásia e suas proporções são muito diferentes daquelas da Birmânia. Existe uma grande predominância dos thai, dos quais cerca de 40% é de origem chinesa. Entre esses, os sino-tailandeses e os que são diretamente descendentes de chineses amontam aproximadamente 14%<sup>49</sup>.

Um dos motivos da rivalidade e da desconfiança recíproca que existem entre tailandeses e birmaneses tem sua origem nas constantes guerras entre as duas nações no passado, especialmente depois da queda do reino tailandês de Ayutthaya, em 1767. Os birmaneses saquearam, incendiaram a capital e deportaram a nobreza tailandesa, inclusive a família real, causando caos e um período ausente de liderança (KEYES, 2018).

---

49 ROYAL THAI GOVERNMENT. **National Statistical Office**, Bangkok, [s.d.]. Disponível em <<http://bit.ly/2P8SIfQ>>. Acesso em: 20 set. 2017.

A destruição de Ayutthaya foi tão violenta que gerou a imagem – em seguida transmitida pelos historiadores – da Birmânia como um agressor constante. Logo, a defesa contra esses ataques se tornou um tema central na história tailandesa. O ataque e conquista de Ayutthaya representou a maior vitória da Birmânia sobre a Tailândia. Os birmaneses ocuparam grande parte das fronteiras, subjugando importantes cidades, inclusive do antigo reino de Lanna, ao norte, atual província de Chiang Mai (BAKER; PHONGPAICHIT, 2017, p. 21).

Com a ascensão ao trono da dinastia Chakri em 1782, inicia-se o período de modernização do reino de Sião, que passa a se chamar Tailândia. A capital é transferida para Bangkok, por encontrar-se em uma posição mais estratégica e mais facilmente defendida contra eventuais futuros ataques da parte dos birmaneses. O fundador da dinastia, denominou-se Rama I. Os reis sucessivos continuaram a receber essa denominação. O monarca atual é Rama X. Rama I foi aos poucos reconquistando todos os territórios ocupados pelos birmaneses e, ao mesmo tempo, estendendo o poder e a influência da capital (BAKER; PHONGPAICHIT, 2017. KEYES et al, 2018).

A monarquia absoluta chegou ao fim em 1932, com um golpe sem derramamento de sangue. De 1932 a 1957, os reis tiveram papel marginal no governo do país, tornando-se apenas figuras cerimoniais sob os governos militares. Em setembro de 1957, um golpe derrubou o governo e restituiu a influência da monarquia. Com a revitalização da monarquia, o rei Bhumibol (Rama IX) voltou a participar de cerimônias públicas, visitando as províncias e patrocinando projetos de desenvolvimento, sobretudo no campo das políticas sociais e inovações tecnológicas. Durante seu reinado, o rei Bhumibol acumulou poder, tornando-se uma figura central na cena política tailandesa (BAKER; PONGPAICHIT, 2005)<sup>50</sup>

---

50 Para informações mais completas sobre as questões políticas tailandesas, bem como sobre a interdependência entre política e religião,

Uma das consequências disso tudo é que o modelo político se apresenta na forma *top-down*, em geral com pouca participação da população na formulação das agendas. Nesse contexto, a peculiaridade das políticas de acolhida pode ser mais bem apreciada, como se verá mais adiante.

## 10.6 OS REFUGIADOS BIRMANESES NA TAILÂNDIA

Esta seção examinará a questão dos refugiados birmaneses e como foram recebidos pela população tailandesa durante vários anos, inserindo-se nas comunidades fronteiriças e participando da vida local, antes mesmo de a Tailândia interessar-se solidariamente em apoiá-los. Vale salientar que nos anos 1970 e 1980 a Tailândia enfrentava a grave crise dos refugiados causada pelas guerras indochinesas e, ao mesmo tempo, acreditava-se que a situação dos refugiados birmaneses fosse temporária e destinada a resolver-se em breve tempo. Além disso, como será explicado adiante, o país não se sentia na obrigação de criar programas especiais para refugiados. Como será demonstrado, a solidariedade da população, com o tempo, influenciou a criação de políticas *ad hoc* para esses refugiados.

## 10.7 A ACOLHIDA SOLIDÁRIA

Muitas das nações modernas, como se apresentam hoje, são resultado do período colonial. Antes disso, no caso da Birmânia, por exemplo, o território geográfico era habitado por populações e constituído por reinos mais ou menos autônomos. Como visto anteriormente, os monarcas reinavam e expandiam os próprios territórios por meio de conquistas armadas, mas não existiam ainda

---

ver FARIAS e FERREIRA (2018)

as questões de etnicidade como desenvolvidas a partir do período colonial e com o evento do Estado moderno.

Os povos habitantes das regiões de fronteira entre a Birmânia e a Tailândia pertencem a diversas etnias que habitam no território. As florestas foram e são usadas como meio de subsistência e os rios, como meio de transporte, na qual o ir e vir sempre colocaram de lado a ideia de fronteira. Um dos entrevistados recordava como durante sua infância participava de celebrações religiosas, cristãs ou budistas, em ambos os lados. O mesmo acontecia nos dias de mercado (HTWE, 2018, informação verbal). As atividades de comércio e escambo, bem como ocasiões sociais e religiosas, eram então motivo para encontros e serviam para reforçar os laços familiares e de amizade.

Em particular, nos períodos de escassez alimentar, devido à falta de chuva ou a outros motivos, era comum para as pessoas se transferirem para o outro lado. Eram assim acolhidos pelos habitantes dos vilarejos e permaneciam enquanto fosse necessário, retornando quando a situação permitia. Pode-se observar esse fenômeno durante uma entrevista em um desses vilarejos no meio da floresta. O entrevistado era uma personalidade intelectual do vilarejo e especialista na cultura karen. Do terraço de sua modesta, mas acolhedora, residência podia-se ver uma casinha de madeira ao lado, entre as árvores. Explicando a mobilidade entre as pessoas, como mencionado no parágrafo anterior, ele disse se tratar de um vizinho karen birmanês, que em determinados períodos do ano se instala ali e permanece até quando necessário. Na cultura karen, segundo ele, se uma pessoa tem somente um peixe para alimentar a família, como fazer para que esse peixe nunca acabe? Compartilhando-o com os outros vizinhos. Assim, nunca faltará o necessário para todos. Acolher aqueles que se apresentam e compartilhar o que se tem são elementos importantes presentes na cultura (ENT. E, 2018, informação verbal). Essa ideia de partilha constituiu a base primária para a acolhida dos birmaneses por parte dos tailandeses.

Esses relacionamentos familiares e solidários não se resumem a pessoas da mesma etnia, acontecendo também entre diferentes populações. Conta a história que, no passado, uma aliança foi estabelecida entre os thai e os karen, durante o reino de Lanna.<sup>51</sup> Essa aliança foi selada durante uma cerimônia tradicional, na presença de representantes dos dois reinos. Um dos nobres representantes do reino de Lanna se apaixonou por uma moça da nobreza dos karen e finalmente se casou com ela e a levou consigo para o seu reino (ENT. E, 2018, informação verbal).

Durante outra entrevista no norte da Tailândia, recebemos um opúsculo contendo uma página raríssima de história, que faz parte das *Crônicas de Yonok*<sup>52</sup>, datadas de 1809. Nela se encontra o relato da cerimônia de aliança entre os dois povos, narrado em detalhes minuciosos:

Uma cerimônia de juramento, seguindo o costume dos karens vermelhos, foi realizada em Tambon Saya, que é uma travessia do rio Salween. O ritual consistiu na matança de um búfalo, misturando o seu sangue a um licor para criar o “líquido da verdade”. Os chifres do búfalo foram divididos entre as duas partes para serem guardados como tesouro. Então o voto seguinte foi feito por ambas as partes: “Enquanto as águas de Salween não secarem, os chifres do búfalo não endireitarem, a caverna do Elefante Branco não afundar, Maung Yang Deng (karen vermelho) e Muang Chiang Mai serão fiéis a essa

---

51 O reino de Lanna (1296-1939) se estabeleceu no norte da Tailândia, no território onde hoje se encontra a província de Chiang Mai, no norte da Tailândia (ONGSAKUL, 2005).

52 Cláudio Renard (1987) e Ronald Delang (2003), em suas obras, fazem referências às *Crônicas de Yonok*, transcrevendo a mesma narração dessa cerimônia.

aliança e manterão seus valores de amizade”. (KARENNI  
MINISTRY OF FOREIGN AFFAIRS, 1992, tradução nossa)

Entrevistando uma tailandesa que se ocupa de refugiados há vários anos, falava-se da acolhida feita pelos locais aos birmaneses antes de os refúgios serem criados. Ela mencionava a compaixão como razão principal para tal (ENT. D, 2018, tradução nossa). Essa explicação esteve presente em quase todas as entrevistas, com vocábulos diversos, como compaixão, misericórdia, motivos humanitários, caridade, respeito e cuidado com as pessoas.

À pergunta se isso tinha como base a religião cristã ou a budista, as respostas foram sempre muito parecidas. Alguns responderam que é difícil distinguir a religião da cultura. Para os tailandeses budistas, a educação no passado era feita nos templos e alguns conceitos eram inculcados, entre eles a misericórdia e a compaixão que se deve ter pelos outros seres. Isso com o tempo se introduziu no imaginário coletivo e por isso é difícil separar os fatores culturais e religiosos. Outros foram mais categóricos, como o senhor karen já mencionado e um especialista entrevistado. Para eles, trata-se mais especificamente de um fator cultural, de um modo de vida. O especialista dizia: *Se falamos de religião, todas as religiões ensinam a mesma coisa, mas na prática as pessoas não seguem esses ensinamentos todo o tempo* (ESP. A, 2018, informação verbal).

Esses exemplos dialogam com os seguintes conceitos:

Enquanto a solidariedade é entendida como “uma ajuda mútua entre membros de uma família ou grupo social, envolvendo diretamente questões de pertença e responsabilidade coletiva”, o altruísmo não olha as diferenças, nem os sentimentos de pertença a um grupo específico, caracterizando-se por ações feitas por e para sujeitos individuais, normalmente movidos desinteressadamente [...]. A expressão solidariedade

reflete mais a ideia de um ato que sabe percorrer a distância entre si e o outro, sendo capaz de incluir no próprio raio de ação, indivíduos e grupos excluídos de ideologias totalitárias e autoritárias. (ZAMPERINI, 2001, p. 7-8, tradução nossa).

Em páginas anteriores, falou-se da inimizade e da desconfiança histórica existente entre a Tailândia e a Birmânia, fruto de guerras do passado, cujas experiências traumáticas foram retransmitidas pelos historiadores e se impregnaram no coletivo imaginário das duas populações. Falou-se também dos conflitos e guerras de longa data entre as diferentes etnias da Birmânia e das consequências dessas violências para a população civil, com os deslocamentos internos e externos que constituíram a origem do fenômeno das migrações forçadas.

Porém, para além dessas relações tensas e belicosas, existem outros aspectos relacionais entre os dois países que, mesmo não sendo amiúde relatados e discutidos, também fazem parte da história daqueles povos. Trata-se de laços de amizade, gerados por vínculos familiares e de proximidade étnica, cultural e religiosa. Seguindo o pensamento de Kristen Monroe, elementos como a solidariedade e o altruísmo poderiam estar à base das ações sociais, como são as formulações de políticas públicas, que mirem ao bem-estar da comunidade:

O altruísmo como um instrumento analítico que pode fornecer informações sobre os pontos fortes e as limitações das estruturas teóricas dominantes subjacentes a muitas políticas públicas e disciplinas acadêmicas que assumem que o comportamento humano normal consiste na busca do interesse próprio individual. [...] O altruísmo desafia a inescapabilidade e a universalidade dessa suposição. Discutirei aqui que, embora o interesse próprio seja um ponto de partida útil para explicar o comportamento humano,

deixa inexplicáveis muitas formas importantes de ação humana. (MONROE, 1996, p. 4, tradução nossa)

As experiências e relatos a seguir demonstram a atualidade dessas afirmações. Desde a independência da Birmânia, com o evento dos governos militares, aqueles movimentos migratórios que eram naturais e corriqueiros começaram a ocorrer devido às guerras civis entre forças do governo e grupos étnicos de oposição. Nos primeiros anos, as pessoas cruzavam a fronteira fugindo das ofensivas militares, principalmente nos períodos de maior intensidade, que coincidiam com as estações de estiagem. Passados aqueles momentos, elas retornavam aos próprios vilarejos. Naqueles anos, as pessoas eram acolhidas nos vilarejos tailandeses fronteiriços de forma solidária. Em se tratando de pequenos grupos, instalavam-se em casas de conhecidos e familiares e compartilhavam dos recursos existentes, alimentos, moradia e assim por diante.

Entre os anos de 1975 e 1983, o fluxo de pessoas foi aumentando progressivamente, em concomitância com o aumento das ofensivas dos militares birmaneses e consequentes conquistas territoriais, com as instalações permanentes de batalhões do *Tatmadaw* (Forças Armadas birmanesas) na região. O pastor Robert Htwe desde aqueles anos estava envolvido nos processos de acolhida:

*Naquele momento nós os acolhíamos nos vilarejos tailandeses. Alguns ficavam hospedados em nossas casas e compartilhávamos tudo o que tínhamos com eles. Outros eram acolhidos em igrejas cristãs e templos budistas e eram cuidados por membros das comunidades. (HTWE, 2018, informação verbal).*

Ao mesmo tempo, as pessoas acolhidas participavam da vida do vilarejo, ajudando no cultivo e nos afazeres do dia a dia e participando também das ocasionais cerimônias religiosas, cada um segundo a

própria crença. Quando o número foi aumentando e não era mais possível acolher as pessoas nas próprias casas, a comunidade, com os novos hóspedes, construía abrigos provisórios, de modo a acomodar todos.

Segundo observado durante as pesquisas feitas na Tailândia e por meio de conhecimentos prévios, as pessoas de etnia karen, karenni, mon, chin e kachin, preferem cuidar de si mesmas e não amam depender de outros para a própria sobrevivência. Por esse motivo, enquanto era possível, os habitantes dos vilarejos faziam de tudo para acomodar os hóspedes, utilizando-se dos recursos existentes. Mas com o aumento exponencial de chegadas e com a impossibilidade de retorno, os recursos passaram a não ser mais suficientes. Contou-nos o Pastor Robert:

*Quando o número de pessoas aumentou e não conseguíamos mais atender a todas as necessidades delas, solicitamos ajuda a algumas organizações, como a ONG católica COERR [Escritório Católico para Assistência Emergencial e Refugiados], e a outras organizações de cunho religioso, como a World Vision. Mas o número de pessoas ainda não superava 300. Mesmo assim, nos limitávamos a solicitar somente arroz, continuando a prover todo o resto necessário. Em meados de 1984, os militares birmaneses aumentaram as ofensivas contra as populações na fronteira. Nós começamos a nos organizar melhor nos vilarejos, como também pedindo auxílio e colaborando com as autoridades locais tailandesas, no intuito de melhor acolher as pessoas, pois era importante encontrar locais para começar a construir abrigos, visto que a quantidade de necessitados aumentava sempre mais e não bastava somente a boa vontade da população local. Naquele momento, ainda não tinha muitas organizações envolvidas, somente algumas como aquelas já mencionadas. (HTWE, 2018, informação verbal)*

Quando se perguntou a ele o porquê de sua atitude, assim foi a sua resposta: *Nós precisávamos fazê-lo... era nossa responsabilidade. Qualquer pessoa no nosso lugar teria feito o mesmo!* (HTWE, 2018, informação verbal). Essa resposta nos lembrou aquelas dadas pelas pessoas entrevistadas por Kristen Monroe (1996) ao examinar o altruísmo em condições de adversidade e conflitos armados. Ainda hoje o Pastor Robert continua assistindo os refugiados.

A Sra. Saw Heh Nay conta que 1984 foi o pior ano de sua vida. Em uma fatídica manhã (ela tinha apenas cinco anos de idade), soldados do *Tatmadaw* invadiram o seu vilarejo disparando contra as pessoas. Sua mãe e muitos membros de sua família foram atingidos e não resistiram aos ferimentos. Ela fugiu com outras pessoas durante vários dias, vivendo escondida na floresta, aterrorizada pelas atrocidades vividas e com medo de ser encontrada pelo *Tatmadaw*. Aqueles que sobreviveram foram recebidos em um vilarejo de fronteira, em casas de desconhecidos. Saw Heh Nay e seu pai ficaram hospedados por um ano, recebendo os cuidados daqueles *estranhos*. Um ano depois, foram acolhidos em um campo de refugiados (BARRON, 2010, p. 14).

## 10.8 TENTATIVA DE REVOLUÇÃO DE 1988 E AS AVENTURAS DOS ESTUDANTES

Em 1988, estudantes e ativistas tiveram que fugir da Birmânia, em seguida às manifestações contra o governo e à reação violenta das forças armadas. Naquele momento já existiam os abrigos temporários, mas esse novo grupo precisou passar por um processo diferente devido ao fato de serem perseguidos políticos. Em seguida foram aceitos como pessoas requerentes de asilo e candidatos a reassentamento em terceiros

países. Portanto, não foram imediatamente acolhidos nos campos existentes.<sup>53</sup>

Ao chegarem na fronteira, instalaram-se em regiões florestais infestadas de malária e, inicialmente, necessitavam praticamente de tudo para sobreviver. Por serem pessoas *de cidade*, eram mais vulneráveis às adversidades encontradas. A resposta da população não se fez esperar. Além da ajuda imediata prestada pelos habitantes dos vilarejos vizinhos, notícias sobre eles chegaram também a Bangkok. Vários grupos se mobilizaram (em Bangkok) fazendo campanhas para recolher itens de primeira necessidade, como alimentos não perecíveis, vestiário e medicamentos contra a malária. Pessoas colocaram à disposição meios de transporte e voluntários enfrentaram a longa viagem (de nove a dez horas) até a fronteira.

Entre aqueles estudantes, alguns cursavam engenharia. Um deles nos contava que pensavam ser capazes de construir um abrigo. Fizeram todos os cálculos e medidas e levantaram os primeiros. Com a primeira chuva, tudo desmoronou. Um grupo de jovens de um vilarejo vizinho foi ajudá-los e, finalmente, os abrigos não mais desmoronaram.

Com a ajuda de muitas pessoas de boa vontade, conseguiu-se patrocinadores no Canadá, na Austrália e na Nova Zelândia para mais de 30 estudantes. Outras centenas foram reassentados com ajuda de outros grupos em colaboração com as Nações Unidas. Muitos deles, antes de embarcar, se comprometeram a voltar assim que fosse possível, para continuar o empenho em favor de seu país. Um desses era Sunny<sup>54</sup>. Tinha deixado sua noiva em Rangon. Depois de conseguir a cidadania

---

53 Com a intervenção das Nações Unidas, muitos foram considerados refugiados urbanos, sendo acolhidos em Bangkok enquanto esperavam reassentamento. Em seguida, o governo tailandês criou um abrigo temporário específico para eles (NDA).

54 Sunny, nome fictício, era um dos estudantes que pretendíamos entrevistar e que não foi possível por questões de sua segurança pessoal,

em outro país, voltou para se casar. Amigos tailandeses se ocuparam de todo o necessário para o matrimônio em Bangkok, dos preparativos religiosos aos comes e bebes para os convidados, passando pelo veículo que trouxe a noiva à igreja. Esta estava lotada com muitas pessoas que tinham participado da aventura de Sunny ao longo dos anos. Depois de vários anos, ele voltou para cumprir a promessa feita: agora cidadão do Canadá, fundou uma escola e um orfanato em Mae Sot, norte da Tailândia. Além de seus recursos pessoais, ele recebe apoio e ajuda de amigos e associações no estrangeiro, e com isso consegue sustentar o projeto que conta com mais de cem crianças, entre estudantes e órfãos.

A Dr.<sup>a</sup> Cynthia Maung, pertencente à etnia Karen, formou-se em medicina na Birmânia. Em 1988, tendo participado aos movimentos de protesto, ela se viu obrigada a fugir. Com alguns colegas, por sete dias, deslocou-se em direção à Tailândia, enfrentando as mesmas dificuldades de outros refugiados. No caminho, ao passarem por vilarejos em meio à floresta, tratavam as pessoas que encontravam com os poucos recursos que possuíam. Ao chegarem na Tailândia, foram acolhidos em um vilarejo. Um monge budista conseguiu um pequeno local no qual ela imediatamente começou a atender gratuitamente as pessoas doentes, principalmente os birmaneses, de qualquer etnia, que chegavam feridos. A partir daí, outras pessoas do ramo da medicina e afins se uniram a ela. Desde o início, as pessoas se sentiam acolhidas com profissionalismo e afeto, sendo tratadas de modo holístico e curadas no físico e na psique. São muitas as histórias daquelas que chegavam feridas no corpo e na mente e saíam sorridentes depois de serem atendidas por ela. Hoje, passados 30 anos, a pequena clínica se tornou referência na região, tendo atendido mais de 100 mil refugiados, migrantes e pessoas que cruzam a fronteira para receber tratamentos médicos. Desde o início, a Dr.<sup>a</sup> Cynthia fazia viagens através da fronteira, de mochila nas costas,

---

devido à lei marcial imposta no momento de nossa viagem na Tailândia. A história foi-nos contada em conversações informais.

para atender doentes e necessitados. A sua clínica se chama *Mae Tao Clinic*. Além da clínica, ela fundou o grupo de *Médicos Mochileiros* (Back Pack Health Worker Team), que vai e vem pela da fronteira atendendo indiscriminadamente os doentes que encontram, inclusive os militares birmaneses (BARRON, 2010).

A experiência da Dr.<sup>a</sup> Cynthia encontra respaldo nos métodos pedagógicos desenvolvidos por Maria Nieves Tapia, baseados no conceito de *service-learning*, em que a solidariedade é concebida como um reconhecimento da “humanidade como família e de todos os seres humanos como irmãos na dignidade comum da condição humana” (TAPIA, 2006, p. 88, tradução nossa). O trabalho da Dr.<sup>a</sup> Cynthia lhe rendeu nesses anos vários prêmios e reconhecimentos internacionais, mas ela continua servindo à comunidade com a mesma simplicidade que lhe é característica. Com o seu trabalho, vem contribuindo para aliviar tensões entre as etnias e promover paz e reconciliação:

Nós educamos as famílias para cuidar umas das outras, para que elas possam lidar com as próprias situações quando voltam. É importante que as comunidades locais se apropriem dos cuidados de suas comunidades. Por isso temos um centro de treinamento para profissionais de saúde na clínica. Pessoas de diferentes grupos étnicos vêm aqui e líderes comunitários trabalham juntos, construindo pontes. (MAUNG [2010] apud BARRON, 2010, p. 61)

Exemplos de atitudes altruístas e solidárias se encontram também nos abrigos temporários, entre os refugiados e com as pessoas que os frequentam. Dr. Monty Morris, vigário da Igreja de Cristo em Bangkok, com outros membros da igreja, visitava frequentemente os refugiados. Sempre eram recebidos com afeto e, ao final da visita, lhes ofereciam uma refeição. Ele conta que se sentia constrangido pensando na escassez de alimentos e sentia a necessidade de contribuir com

alguma coisa, mesmo se um pouco de dinheiro, mas as pessoas nos abrigos nunca aceitavam nada e se sentiam ofendidas. Finalmente lhe perguntaram:

O Sr. sabe de onde vem o nosso alimento, não é verdade? Uma vez por semana recebemos a porção que nos cabe. Mas sabe o que fazemos em seguida? Cada um de nós coloca um punhado de cada coisa em um depósito comum, na igreja, assim temos sempre o que oferecer aos nossos hóspedes. Não é assim que devemos fazer, vigário? (BARRON, 2010, p. 107, tradução nossa)

Essa ideia de partilha, tão presente na cultura local, parece refletir também uma continuação das experiências vividas pelos birmaneses quando foram acolhidos nos vilarejos tailandeses, em sintonia com a já mencionada regra de ouro, ensinamento presente em quase todas as grandes expressões religiosas mundiais: *fazer aos outros o que vocês querem que eles lhes façam*.

Naw Bway Gay Thay Maw ensinava em uma escola no estado Karen. Em 1994, o Tatmadaw iniciou a grande ofensiva que culminou com a derrubada de Manerplaw, a capital e principal fortaleza dos Karen. Em 1995, ela, seu bebê e outros sobreviventes fugiram em direção à fronteira da Tailândia, e por mais de um ano viveram precariamente na floresta, em contínuo movimento, parando de quando em quando em vilarejos ao longo do caminho. As privações foram muitas, às vezes não tinham nada para comer durante dias. Finalmente, em abril de 1996, eles conseguiram chegar em um campo de refugiados na Tailândia e ali foram admitidos. Ela mesma relata sua chegada no campo:

Durante o período vivido em fuga, estávamos em condições tão deploráveis que não parecíamos nem mesmo seres humanos. Chegando aqui, em um primeiro momento fomos acolhidos na casa de um dos refugiados. Logo em seguida, construíram a nossa casa

e nos deram comida, roupas, cobertores, mosquiteiros, e outros itens de primeira necessidade. Agora tínhamos o suficiente para comer, podíamos dormir sob um teto com cobertores que nos mantinham aquecidos durante a noite e sem pernilongos a nos picar. Em seguida pude voltar a ensinar e consegui comprar novos vestidos. Agora pareço de novo com a pessoa que era antes. Satisfação e felicidade retornaram em minha vida! Toda palavra é pouca para expressar a minha gratidão. (MAW [2010] apud BARRON, 2010, p. 12)

Com o aumentar do fluxo de refugiados e a participação crescente de organizações nacionais e internacionais, também o governo tailandês começou a se interessar pela situação. Inicialmente, cedendo terreno no território tailandês para a construção de campos de refugiados, em seguida nominados de *abrigos temporários*. Atualmente, existem nove abrigos temporários espalhados ao longo da fronteira.

Os abrigos temporários são construídos como os vilarejos ao redor. De fato, quando pessoas de fora os visitam, geralmente ficam bem impressionados pela organização. Uma razão para isso é o modo como essa organização é concebida. Todas as funções de gestão, administração e implementação das atividades e programas são distribuídas entre os próprios refugiados. Cada abrigo possui um líder franqueado por comitês e líderes das seções que são eleitos regularmente. Os representantes gerais são o Comitê de Refugiados Karen (KRC, em inglês) e o Comitê de Refugiados Karenni (KnRC, em inglês). Esses dois comitês são responsáveis pela coordenação e monitoramento de todas as atividades nos abrigos e atuam por intermédio dos comitês dos abrigos. São também responsáveis pela coordenação da assistência prestada pelas ONG e atuam como elo entre o Acnur, as autoridades tailandesas e os militares encarregados pela segurança.

Algumas centenas de pessoas atuam nos comitês, organizando a logística e distribuição dos alimentos, supervisionando as clínicas de

saúde, o sistema escolar, o cuidado com o meio ambiente e, inclusive, a administração da justiça regular. Três dos entrevistados tiveram oportunidade de participar de reuniões entre representantes locais do MOI (comandantes dos refúgios, governadores provinciais, prefeitos e representantes políticos dos vilarejos) e representantes do MOI e do Conselho Nacional de Segurança (NSC) de Bangkok e testemunharam como os representantes locais, em diferentes ocasiões, assumiam as partes dos refugiados defendendo os interesses destes, por vezes em contraposição com os representantes de Bangkok.

Antes disso, no início dos anos 2000, algumas ONG propuseram a implantação de programas de treinamento profissional em agricultura, criação de animais para o consumo doméstico, dentre outras atividades. Naquele momento, a política oficial explicitamente não permitia tais programas, alegando que isso poderia causar a impressão de que o governo tailandês iria permitir a permanência indefinida dos refugiados.

O MOI, então, naquela ocasião, não aprovou os programas. Mesmo assim, os representantes locais do ministério em alguns refúgios temporários permitiram sua implementação, de modo extraoficial. Com o passar do tempo, outras províncias adotaram os programas, até que finalmente o MOI mudou sua posição e os aprovou para todos os refúgios.

Outro programa que passou pelo mesmo processo foi o de gestão de resíduos, iniciado também extraoficialmente, com o consenso das autoridades locais, em um refúgio na província de Tak, norte da Tailândia. Esse programa, além de ter sido sucessivamente exportado para outros refúgios, se tornou referência no campo da gestão de resíduos para a região, sendo apresentado em encontros regionais sobre o tema.

Desde 2005, a política da Tailândia em relação aos refugiados karen sofreu algumas mudanças positivas. Além dos programas citados, o Ministério da Educação, com o patrocínio da princesa

Siridorn,<sup>55</sup> adotou o programa internacional Educação para Todos e, portanto, prevê assegurar o direito à educação para todos os alunos na Tailândia, incluindo a população de refugiados. Além dos programas existentes, o governo está agora reduzindo as restrições às viagens fora do confinamento dos campos para educação e, eventualmente, para trabalho. O ministério e as organizações que cuidam dos refugiados já estão delineando planos para melhorar os atuais serviços de educação nos abrigos, acrescentando treinamento em línguas tailandesa e inglesa. O objetivo é permitir que eles continuem seus estudos em escolas vocacionais e universidades em cursos a serem fornecidos por meio de programas de ensino a distância ou em instituições de ensino fora dos campos.

Tendo em vista um eventual retorno à paz, com os acordos assinados entre as etnias e o governo birmanês, desde 2014 o governo tailandês está encorajando as pessoas a retornarem para a Birmânia (SIVILAI, 2001, p. 98). Muitos de fato já o fizeram espontaneamente. Porém, as autoridades locais, percebendo que o momento pode ainda não ser propício para esse retorno, continuam a permitir a permanência dos refugiados.

Outra coisa que as autoridades estão encorajando é que as pessoas procurem se documentar depois do retorno, para poder obter documentos regulares e poder eventualmente retornar à Tailândia no futuro, com a possibilidade de encontrar um trabalho regulamentado. Muitas pessoas já trabalham no país, mas sem documentos, e são desfrutadas, recebendo salários injustos (ENT. A, 2018, informação verbal).

Ao mesmo tempo, formuladores de políticas com maior experiência também reconhecem que uma repatriação segura e voluntária só será possível quando as condições de paz e segurança

---

55 Princesa Maha Chakri Sirindhorn, filha de Bhumibol Adulyadej, penúltimo rei da Tailândia.

permitirem. Outras agências tailandesas, incluindo o Ministério do Interior e o Ministério das Relações Exteriores, também estão ativamente contemplando as condições para um futuro repatriamento, mas analogamente reconhecem os obstáculos, sobretudo no que tange à situação de conflitos ainda não resolvidos (LANG, 2001).

Em tudo isso se pode visualizar a atitude solidária daqueles que estão mais próximos às pessoas refugiadas e, ao mesmo tempo, observar a evolução da atitude oficial dos membros do governo. Essa atitude, segundo o que demonstrou este estudo, foi permeada, por assim dizer, pela solidariedade demonstrada desde o início pela população que acolheu os primeiros refugiados, e em seguida pelas autoridades locais (representantes do MOI, do NSC e das Forças Armadas tailandesas), que desde a criação dos refúgios temporários se ocuparam daquelas pessoas.

Os dados apresentados até aqui colocam em relevo a atuação das autoridades locais na implementação das políticas e defesa em prol dos refugiados diante do MOI de Bangkok, junto com a pressão que exercem para a aprovação dos projetos de melhoria da qualidade de vida, de modo a inseri-los nos planos anuais, que constituem *de facto* as políticas públicas. A Tailândia oficialmente os considera *pessoas deslocadas por questões de violência que põem em risco as suas vidas*. Para fins de nosso estudo, utilizamos os dois conceitos.

Por outro lado, considerando a cultura local e a tradição de acolhida presentes nas etnias estudadas, tanto na Birmânia como na Tailândia, poderíamos também dizer que na Tailândia não existem refugiados, mas sim vizinhos acolhidos por parentesco, amizade ou compaixão e solidariedade. Nesse sentido, poder-se-ia caracterizar o fenômeno como acolhida por questões de *vizinhança solidária ou relacionamentos solidários entre vizinhos*, que se encontram provisoriamente estabelecidos e cuidados pela população local e, em seguida, pelos órgãos governamentais oficiais locais e internacionais, aguardando o momento propício e adequado para voltarem às próprias casas. Então, se para o nosso estudo encontramos todos os elementos

para considerar as pessoas como refugiadas, fato esse confirmado pelos dados recolhidos, por outro lado, levando em consideração as percepções culturais envolvidas, talvez poderíamos também afirmar que são simplesmente pessoas que migraram na esperança de um dia retornarem.

Essas pessoas, a título de comparação, se equivalem aos retirantes nordestinos no Brasil, que pela seca migraram para outros estados, mas sempre na esperança de melhorar de vida para um dia retornarem ao próprio torrão amado.

## **10.9 HISTÓRIA E POLÍTICA DE ACOLHIDA DE REFUGIADOS PELA TAILÂNDIA**

Considerando o que foi dito anteriormente pode-se observar como a solidariedade da sociedade, seja por motivos religiosos ou culturais, pressionou a Tailândia a adotar políticas para os karen. Muitas são as evidências deste fato: em primeiro lugar, o governo tailandês começou a atuar após ter sido solicitado pela população e, basicamente, dando continuidade se assim se pode dizer, aos programas criados de forma espontânea nos vilarejos de fronteira. Em seguida, os agentes governamentais envolvidos nos processos de acolhida, frequentemente mudavam de atitude em relação aos refugiados, depois de conviver com eles por um tempo, como mencionado em muitas entrevistas já citadas. Mais ainda, foram amiúde os oficiais dos vilarejos e cidades vizinhas a tomar partido pelos refugiados e a pressionar o governo central a mudar ou implementar as diretivas de acolhida e cuidado com os refugiados. Nisso se nota as influências da solidariedade presente na cultura de acolhida, e dos princípios religiosos que guiam os atores envolvidos, sejam eles refugiados ou tailandeses.

A Tailândia compartilha um longo trecho de fronteira de 2.401 km com a Birmânia e historicamente acolhe e abriga birmaneses de

várias etnias. Segundo dados do Consórcio de Fronteira (THE BORDER CONSORTIUM, 2018), ainda hoje existem cerca de 100.000 pessoas registradas nos campos de acolhida temporários na fronteira.

As etnias presentes ao longo da fronteira são compostas por pessoas que se encontram nos dois países, Birmânia e Tailândia. São comunidades que durante um tempo pertenciam a um mesmo povo e constituíam um reino, composto por diferentes povos. Mesmo existindo atualmente muitas diferenças do ponto de vista político, visto que ao longo dos anos diferentes partidos foram se formando, na realidade essas pessoas são ligadas por vínculos de sangue ou de amizade, ou mesmo somente pelo fato de pertencerem à mesma etnia. Por esse motivo, quando existe algum problema de um lado da fronteira, elas atravessam para o outro lado. A cultura entre elas é comum, com algumas diferenças ligadas à história e à religião, algumas são budistas e outras, cristãs de várias denominações.

Historicamente, os tailandeses tinham interesse em manter relações cordiais com as etnias fronteiriças, especialmente os karen. Um dos motivos citados por um dos especialistas entrevistados era o temor que grupos comunistas em luta com o governo birmanês, concentrados na fronteira, pudessem penetrar na Tailândia. A nação karen se prestava como *buffer-zone* e, por dominar a região, constituía uma proteção. Tenha-se presente que o povo karen era militarmente muito forte. (ESP. A, 2018, informação verbal).

A Tailândia, como a maioria dos países do sudeste asiático, não é signatária da Convenção de Genebra de 1951 Relativa ao Estatuto dos Refugiados, nem do subsequente Protocolo de 1967 e, portanto, não é signatária de elementos vinculantes internacionais que impelem o país a acolher refugiados. Desde 1979, a nação passou a ser membro do Excom do Acnur, sobretudo assumindo a responsabilidade de não praticar a repatriação forçada.

Para compreender melhor a definição tailandesa do termo refugiado, faz-se necessária uma breve nota sobre a terminologia

utilizada pela nação. Nos termos da legislação nacional, os requerentes de asilo na Tailândia são tecnicamente *imigrantes ilegais*. Em termos estritamente formais, a proteção legal de refugiados, e até mesmo a terminologia de *refugiado*, não existe. Desde o final da década de 1990, o jargão oficial da política tailandesa tem sido expresso em termos de *peessoas deslocadas fugindo de conflitos* (e não refugiados) e *abrigos temporários* (em vez de campos de refugiados). No entanto, na prática, os birmaneses são reconhecidos como *refugiados de facto* e, portanto, suas reivindicações de asilo nos campos fronteiriços são reconhecidas como legítimas. A abordagem política geral do governo tem sido aceitar e assistir as pessoas deslocadas em uma base humanitária. A política prevê abrigo temporário e a Tailândia não vai afastar os requerentes de asilo até que as condições o permitam (LANG, 2001; ENT. A, 2018, informação verbal).

Embora a Tailândia não use o termo *refugiado*, e sim *peessoas deslocadas* que necessitam de refúgio seguro por causa de guerras e ou perseguições de qualquer gênero que colocam em risco suas vidas, este estudo considera que as pessoas deslocadas na Tailândia correspondem aos modelos colocados pela ONU para o termo refugiado. Consequentemente, existem de fato políticas para refugiados, muito embora não sejam listadas como tais pelo governo tailandês. Como se verá em seguida, não existem documentos escritos, à parte alguns memorandos de entendimento e poucos itens nas leis de imigração. Contudo, *de facto*, a Tailândia se ocupa das pessoas deslocadas tratando-as como refugiados.

A nação tem uma longa história de acolhida de pessoas oriundas dos países vizinhos, vítimas de conflitos bélicos em Camboja, Laos, Vietnã, Birmânia e inclusive, em menor escala, Malásia. Existem registros de vietnamitas escapando de perseguições religiosas e, em seguida, da colonização francesa desde o ano de 1700. Posteriormente, o final das guerras Indochinesas, em meados de 1970, sinalizou um aumento considerável de pessoas em fuga, e com isso a atenção do mundo se

voltou para a região – e com essa, pela primeira vez, uma resposta massiva em termos de ajudas humanitárias. Exemplo disso é o fato de que entre os anos 1975 e 1993 cerca de 1 milhão de pessoas deslocadas oriundas dos estados da Indochina passaram pelo país (LANG, 2001).

A partir do ano de 1989, o Acnur começou a atuar como facilitador, uma vez que foi introduzido o Plano de Ação Abrangente (*Comprehensive Plan of Action, CPA*)<sup>56</sup> voltado aos refugiados indochineses, sendo os vietnamitas o foco principal, sobretudo pela repatriação forçada, e a expulsão dos “*boat people*” das águas territoriais de outros países (expulsões conhecidas como *pushbacks*). Após esse compromisso assinado pelas nações, tais episódios não foram mais relatados. Aproximadamente 80% do número total de refugiados da Indochina na Tailândia foram reassentados, repatriados ou realocados para outros países (LANG, 2002).

Segundo um doutor em economia entrevistado em Chiang Mai, norte da Tailândia, a acolhida dada pelo país sempre teve a intenção de ser a oferta de um santuário humanitário temporário. Nesse sentido, o papel mais importante desempenhado pela Tailândia tem sido o de uma nação receptora e primeiro refúgio seguro para muitas pessoas em fuga de conflitos armados violentos (ESP. C, 2018, informação verbal).

A Tailândia não tem uma lei específica para refugiados e a imigração é gerida pela Lei de Imigração BE 2.527. Tal lei não reconhece o *status* de refugiados nem de pessoa requerente asilo e, para a legislação, só existem dois tipos de imigrantes: aqueles que cruzam as fronteiras devidamente regularizados (munidos de todos os documentos exigidos pela lei), denominados imigrantes legais, e os outros, que se encontram desprovidos de tais requisitos e são denominados imigrantes ilegais (THAILAND, 1979).

---

56 Programa adotado em Genebra, em 1989, para enfrentar a questão do fluxo de refugiados indochineses, os chamados *boat people*, e a relutância dos países em acolhê-los.

No entanto, no intuito de acomodar e regularizar a entrada e a permanência de eventuais pessoas requerentes asilo, foi introduzido um item na lei de 1979:

Seção 17: Em alguns casos especiais, o Ministro, com aprovação do Gabinete, pode permitir que qualquer estrangeiro ou grupo de estrangeiros permaneçam no Reino da Tailândia sob certas condições, ou pode considerá-los isentos de estar em conformidade com esta Lei. (THAILAND, 1979, p. 6, tradução nossa)

Por isso, qualquer indivíduo que tem o reconhecimento internacional de refugiado ou requerente asilo, na Tailândia, é considerado *pessoa deslocada*. Os cidadãos da Birmânia na Tailândia são classificados em três categorias: pessoas temporariamente deslocadas, estudantes e dissidentes políticos, e migrantes.

Somente as pessoas que se encaixam na primeira categoria podem receber asilo e permanecer temporariamente no país. Os estudantes e dissidentes políticos, devidamente reconhecidos, podem receber apoio logístico enquanto aguardam reassentamento em outros países. Os migrantes devem ter documentos válidos e preencher os requisitos exigidos pela lei, inclusive o pagamento regular de taxas de imigração, tendo assim a situação regularizada (CAOUILLE; PACK, 2002).

De acordo com a lei de imigração, os imigrantes ilegais devem ser detidos e enfrentar um processo judicial. Poderão ser libertados por meio de pagamento de fiança e retornar ao seu país de origem, ou ser diretamente deportados pelas autoridades judiciais e policiais. Esses processos podem durar meses ou até anos.

Não obstante, na prática, o governo da Tailândia tem assim mantido uma política na qual aceita temporariamente pessoas que fogem de situações de combate em países vizinhos e lhes permite receber ajuda humanitária até que possam ser repatriados ou que

se encontrem soluções seguras e/ou duráveis para a sua situação (CHANTAVANICH, 2014).

Para lidar com a situação, O governo tailandês criou uma instituição interagencial chamada Subcomitê de Pessoas Deslocadas, composta pelos seguintes ministérios e departamentos: MOI, Ministério das Relações Exteriores (MOFA), Ministério da Defesa (MOD) e NSC. Esse subcomitê é o responsável pelo processo de elaboração de políticas para os deslocados birmaneses. O MOI delega a implementação dessas políticas aos governadores de distrito com seus membros adjuntos, que atuam diretamente nos abrigos temporários na execução dessas. Essas políticas se constituem basicamente de três abordagens principais: os abrigos temporários, a partilha de responsabilidades e a busca de soluções duradouras (VUNGSIRIPHISAL *et al.*, 2011).

Esses três elementos constituem o ponto focal das políticas públicas para os refugiados e estabelecem seus direitos e deveres. Em relação aos abrigos temporários, o governo cede o terreno para sua construção e se ocupa da segurança, por meio de destacamentos especiais das Forças Armadas. Além disso, a garantia de *non refoulement* (“não devolução”) também faz parte desse elemento da política. A partilha de responsabilidades significa que o governo delega e autoriza a ONU e as organizações envolvidas a se ocuparem de todos os aspectos necessários à sobrevivência dos refugiados, estabelecendo diretivas anuais e aprovando os programas propostos pelas organizações. A busca de soluções duradouras significa que a Tailândia considera a situação dos refugiados como provisória e temporária, não contemplando a possibilidade de regularizar a presença deles de forma definitiva. No entanto, a política garante a permanência dessas pessoas até que a situação na Birmânia seja favorável e segura para o retorno definitivo.

Em 1988, o governo thai convidou oficialmente o Acnur a atuar como observador do processo de seleção e registro das pessoas nos abrigos temporários. A permanência das pessoas e a respectiva proteção ficavam condicionadas a três requisitos:

1. As pessoas deslocadas da Birmânia têm permissão para permanecer temporariamente em solo tailandês, com direito a assistência e segurança. Essa permissão é dada com base nos princípios de ajuda humanitária. 2. As áreas de acolhida são restritas e reconhecidas como abrigos temporários, não como campos de refugiados, e as pessoas deslocadas podem e devem permanecer nessas áreas. 3. Quando, eventualmente, cessarem as hostilidades e a paz seja reestabelecida, as pessoas deslocadas devem regressar à Birmânia. Em tal caso, o Reino da Tailândia facilitaria e ajudaria o regresso ao seu país de origem com segurança e dignidade. (SIVILAI, 2001, p. 98, tradução nossa)

Uma vez admitidas nos campos, as pessoas têm seus direitos limitados, não podem exercer atividades remunerativas e a locomoção é permitida somente em situações específicas – como tratamentos de saúde, participação em programas educativos de ensino médio nos casos em que o abrigo não tenha escola secundária, ou participação em algumas atividades de capacitação, como formação profissional organizada por ONG e com autorização previamente adquirida do comandante do campo.

No que diz respeito à partilha de responsabilidades, o governo se ocupa da segurança e permite que a comunidade internacional e os doadores ajudem a pagar os custos e a prestar toda assistência necessária para garantir as necessidades básicas de abrigo, como alimentação, cuidados básicos de saúde e educação. O Acnur tem poder limitado na Tailândia (pelo fato de esta nação não ter assinado os acordos sobre refugiados) e, por isso, trabalha em colaboração e parceria, apoiando financeiramente as ONG que praticamente se ocupam de todos os aspectos concretos relativos à gestão da vida dessas pessoas. O Acnur é responsável por registrar e documentar os refugiados, além de monitorar a situação em geral.

Além do Acnur, outras ONG, a maioria delas de origem e inspiração religiosa, além de outras agências internacionais, atuam nos campos. Existe um comitê de coordenação das ações humanitárias formado por representantes das entidades o Comitê de Coordenação de Serviços para Pessoas Deslocadas na Tailândia (na sigla em inglês, CCSDPT). Em 2018, com a redução dos financiamentos e, conseqüentemente, das atividades nos campos em vista de eventual repatriação, restaram 13 ONG pertencentes ao CCSDPT, das quais somente uma é tailandesa, o Escritório Católico para Ajudas de Emergência e Refugiados (na sigla em inglês, COERR).

Todos esses elementos mencionados até aqui fazem parte integral das políticas públicas tailandesas para os refugiados, mesmo se estas não são acompanhadas por leis específicas que as sancionem. Os direitos e deveres dos refugiados encontram-se distribuídos principalmente nos programas apresentados pelos responsáveis dos abrigos temporários e aprovados pelo MOI. Esses programas, como já descrito, são permeados por atitudes, gestos e decisões de solidariedade.

## **10.10 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Após finalizada a pesquisa, as evidências nos fizeram concluir que os dados coletados nas entrevistas, quando triangulados com dados das outras fontes (bibliografias, documentos e afirmações do governo, entre outros), confirmam as intuições iniciais a respeito da solidariedade como um dos motores principais da acolhida dos refugiados pela população tailandesa, assim como também o fato de essa solidariedade ter se difundido para as políticas públicas.

Como mencionado, as políticas públicas tailandesas de acolhida apresentam elementos fora da curva. Em primeiro lugar, quando se fala com especialistas em ciências políticas na Tailândia, todos dizem que do ponto de vista oficial não existem políticas públicas. Do ponto de

vista prático é outra coisa, existe uma política *de facto*. As autoridades traçam linhas gerais, permitindo os abrigos temporários, a partilha de responsabilidades e a busca de soluções duradouras. Esses pontos são geridos por um item na lei de imigração. Este se torna *de facto* um regulamento que pode ser interpretado quando de sua implementação, que é feita pelas autoridades locais. Essas autoridades podem, assim, ter a liberdade de *ignorar* alguns aspectos das diretivas que recebem do MOI de Bangkok que, segundo eles, não seriam convenientes para os refugiados. Do ponto de vista legal, os atores locais ficam acobertados por dito item da lei de imigração.

Vale salientar que estas políticas, sobretudo quando da aplicação prática em relação as etnias mencionadas neste estudo, só existem pela normalização da solidariedade dentro da população.

Sendo assim, verificou-se que as pessoas mais próximas aos refugiados sejam as autoridades locais, os funcionários vindos de outras províncias e os habitantes dos vilarejos no entorno dos abrigos temporários, se tornam mais sensíveis à situação. O resultado deste estudo demonstra que esses sentimentos podem ser considerados como solidariedade, empatia, sentido humanitário. Como consequência dessa empatia e solidariedade, autoridades locais se tornam advogadas pela causa dos refugiados, aprovando melhorias na política nos abrigos e pressionando o MOI de Bangkok, influenciando assim na aprovação de novas políticas.

Em encontros e conversas com as pessoas refugiadas nos abrigos temporários, teve-se a oportunidade de compartilhar o caminho delas, escutar suas histórias de vida com seus anseios, esperanças e sonhos para o futuro. São simplesmente pessoas como as outras, de todas as partes da humanidade, membros da mesma família. Os mais idosos se lembram com nostalgia da pátria que ficou para trás e almejam um dia a ela retornar. Os mais jovens, nascidos na Tailândia, têm outras aspirações e nem todos gostariam de deixar o país. São situações complexas, reflexos de uma trama que, na maioria das vezes, acontece

independentemente de suas vontades. Mesmo diante da complexidade que aquela realidade representa, uma ideia se torna mais forte: seria tudo bem mais simples se todos compartilhassem o sentimento de pertença à mesma humanidade.

Neste ensaio, a solidariedade foi utilizada como um instrumento para analisar a política pública tailandesa de acolhida dos refugiados birmaneses. Isso poderia abrir novas pistas para estudos futuros. Poder-se-ia considerar a solidariedade como um critério de análise para estudar fenômenos semelhantes, como também esta poderia ser utilizada como instrumento analítico para a criação, implementação e avaliação de políticas públicas.

Solidariedade, empatia e uma dose de altruísmo poderiam, assim, fazer a diferença em muitas situações de pessoas que perdem a própria pátria. O mundo poderia se tornar a pátria de todos, e isso não seria difícil; como cantava John Lennon: “Imaginar o mundo sem países, onde não existem motivos pelos quais matar ou morrer”.

## REFERÊNCIAS

- ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. Convenção e protocolo relativo ao estatuto dos refugiados, publicação comemorativa dos 60 anos do ACNUR. **Acnur**, Brasília, 2010. Disponível em: <<http://bit.ly/2SD0xbJ>>. Acesso em: 16 nov. 2017.
- \_\_\_\_\_. Breve histórico do ACNUR. **Acnur**, Brasília, 2016. Disponível em: <<http://bit.ly/2PJS0Ax>>. Acesso em: 10 out. 2017.
- \_\_\_\_\_. Dados sobre refugiados. **Acnur**, Brasília, 2018. Disponível em: <<http://bit.ly/2CUAFcG>>. Acesso em: 11 jun. 2018.
- AYE, K. K.; SERCOMBE, P. Language, education and nation-building in Myanmar. In: PETER, S.; Ruanni, T. **Language, education and nation-building: assimilation and shift in Southeast Asia**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014. p. 148-164.

- BAKER, C.; PHONGPAICHIT, P. **A history of Thailand**. 3. Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- BARREIRO, J. C.; FERREIRA, R. A. **O passado esquecido e o presente trágico**. História vol.36 Franca 2017 Epub 15-Fev-2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1980-436920170000000036> Acesso em: 25/03/2020
- BARRON, S. (Ed.). **Nine thousand nights** – Refugees from Burma: a people’s scrapbook. Bangkok: Thailand Border Consortium, 2010.
- BOFF, L. **A força da ternura**: pensamentos para um mundo igualitário, solidário, pleno e amoroso. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- BORIHARNWANAKET, S. **A survey of Paramatha Dhammas**. Bangkok: Dhamma Study and Support Foundation, 2005.
- CAOUILLE, T.; PACK, M. E. **Pushing past the definitions**: migration from Burma to Thailand. Bangkok: Refugees International and Open Society Institute, 2002. Disponível em: <<http://bit.ly/2z65EIH>>. Acesso em: 10 jul. 2016.
- CATALANO, R. **Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso**. Roma: Città Nuova, 2010
- CHANTAVANICH, S.; SUWATTANA, T. **The Impact of Displaced People’s Temporary Shelters on their Surrounding Environment**. New York: Springer, 2014.
- CHARNEY, M. W. **A history of modern Burma**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DELANG, C. **Living at the edge of Thai society**: the Karen in the Highlands of Northern Thailand. London: Routledge Curzon, 2003.
- DYE, T. R. **Understanding public policy**. 15. ed. London: Pearson; Tallahassee: Florida State University, 2017.
- ECKEL, M. D. **Capire il buddhismo**. Milano: Feltrinelli, 2007.
- ENTREVISTA A. Anônimo funcionário de uma ONG que se ocupa de refugiados. Tailândia [7 mar. 2018]. Entrevista concedida para elaboração do texto: FARIAS, Nivaldo Inojosa de. **Refugiados da Birmânia na Tailândia**: da solidariedade na acolhida à criação de

políticas públicas. Dissertação de Mestrado em Gestão Pública e Cooperação Internacional da Universidade Federal da Paraíba, 2018.

ENTREVISTA B. Anônimo membro do KNPP. Tailândia [27 fev. 2018].

Entrevista concedida para elaboração do texto: FARIAS, Nivaldo Inojosa de. **Refugiados da Birmânia na Tailândia:** da solidariedade na acolhida à criação de políticas públicas. Dissertação de Mestrado em Gestão Pública e Cooperação Internacional da Universidade Federal da Paraíba, 2018.

ENTREVISTA C. Anônimo membro do KNRC e KNU. Tailândia [27

fev. 2018]. Entrevista concedida para elaboração do texto: FARIAS,

Nivaldo Inojosa de. **Refugiados da Birmânia na Tailândia:** da solidariedade na acolhida à criação de políticas públicas. Dissertação de Mestrado em Gestão Pública e Cooperação Internacional da Universidade Federal da Paraíba, 2018.

ENTREVISTA D. Anônimo funcionária de uma ONG que se ocupa

de refugiados. Tailândia [26 fev. 2018]. Entrevista concedida para

elaboração do texto: FARIAS, Nivaldo Inojosa de. **Refugiados da Birmânia na Tailândia:** da solidariedade na acolhida à criação de políticas públicas. Dissertação de Mestrado em Gestão Pública e Cooperação Internacional da Universidade Federal da Paraíba, 2018.

ENTREVISTA E. Anônimo líder karen. Tailândia [3 fev. 2018]. Entrevista

concedida para elaboração do texto: FARIAS, Nivaldo Inojosa de.

**Refugiados da Birmânia na Tailândia:** da solidariedade na acolhida à criação de políticas públicas. Dissertação de Mestrado em Gestão Pública e Cooperação Internacional da Universidade Federal da Paraíba, 2018.

ENTREVISTA ESPECIALISTA A. Anônimo doutor em Sociologia.

Tailândia [3 fev. 2018]. Entrevista concedida para elaboração do

texto: FARIAS, Nivaldo Inojosa de. **Refugiados da Birmânia na Tailândia:** da solidariedade na acolhida à criação de políticas públicas. Dissertação de Mestrado em Gestão Pública e Cooperação Internacional da Universidade Federal da Paraíba, 2018.

ENTREVISTA ESPECIALISTA B. Anônimo expert em Ciências Políticas. Tailândia [23 mar. 2018]. Entrevista concedida para elaboração do texto: FARIAS, Nivaldo Inojosa de. **Refugiados da Birmânia na Tailândia**: da solidariedade na acolhida à criação de políticas públicas. Dissertação de Mestrado em Gestão Pública e Cooperação Internacional da Universidade Federal da Paraíba, 2018.

FARIA, E. M. B.; ZENAIDE, M. N. T. (Org.). **Fraternidade em foco**: um ponto de vista político. João Pessoa: Ideia, 2014.

FARIAS, Nivaldo I.; FERREIRA, Marcos Alan S. V. Budismo e Poder Político na Tailândia Contemporânea: da construção histórica a influência do catolicismo. *Revista de Estudos Internacionais*, v. 9, n. 3 (2018). Disponível em: <http://www.revistadeestudosinternacionais.com/uepb/index.php/rei/article/view/404>. Acesso em: 01/04/2020

FILIPPANI-RONCONI, P. (Org.). **La via per la saggezza**. 2. ed. Roma: Newton Compton, 2003.

FILORAMO, G. *et al.* **Manuale di storia delle religioni**. Bari: Laterza, 1999.

FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FRANKL, E. V. **Uno psicologo nel lager**. Milano: Ares, 1982.

HEAD, J. Thailand's constitution: new era, new uncertainties. **BBC News**, London, 7 Apr. 2017. Disponível em: <<https://bbc.in/2P9Y0Xx>>. Acesso em: 6 maio 2018.

HTWE, Robert, Entrevista. Mae Sot, Thailand, 2018.

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION. **Assessing potential changes in the migration patterns of Myanmar migrants and their impact on Thailand**. Bangkok: The Asian Research Center for Migration, 2013.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica Sollicitudo Rei Socialis do sumo pontífice João Paulo II pelo vigésimo aniversário da encíclica Populorum Progressio**. Vaticano, 30 dez. 1987. Disponível em: <<http://bit.ly/2qtL7JS>>. Acesso em: 23 jun. 2017.

- JORY, P. **The Vessantara Jataka, Barami and the Boddhisatta-Kings:** the origin and spread of a Thai concept of power. Hertford: Crossroads Press, 2002.
- KARENMI MINISTRY OF FOREIGN AFFAIRS. **Karenmi provisional government:** Karenmi manifesto and Karenmi history. Mae Hong Son: [s.n.], 1992.
- KEYES, C. F. **Buddhist kingdom as modern Nation-State.** Bangkok: Editions Duang Kamol, 1989.
- KEYES, C. F.; KEYES, E. J.; HAFNER A. Thailand. **Enciclopædia Britannica**, [S.l.], 2018. Disponível em: <<http://bit.ly/2qsBX0b>>. Acesso em: 6 maio 2018.
- KINGDOM J. W. **Agendas, alternatives, and public policies.** 2. ed. Edinburgh: Pearson Education Limited, 2014.
- KYI, A. S. S. **Liberi dalla paura.** 5. ed. Milano: Sperling Paperback, 2005.
- LANG, H. **The repatriation predicament of Burmese refugees in Thailand:** a preliminary analysis. Canberra: Australian National University, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Fear and sanctuary:** Burmese refugees in Thailand. New York: Southeast Asian Program Publications Cornell University, 2002.
- LARGEST ethnic groups in Thailand. **World Atlas**, [S.l.], 6 jun. 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/2zuQdda>>. Acesso em: 8 nov. 2017.
- MONROE, K. R. **The heart of altruism:** perceptions of a common humanity. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- MYANMAR. Total number of districts, townships, towns, wards, village tract and village in Naypyitaw, states and regions. **General Administration Department**, Naypyitaw, [s.d.]. Disponível em: <<http://bit.ly/2PhQdll>>. Acesso em: 10 jul. 2018.
- MYANMAR profile – timeline. **BBC News**, London, 3 Sept. 2018. Disponível em: <<https://bbc.in/2R96U4R>>. Acesso em: 20 set. 2016.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Milhares de rohingyas foram mortos em Mianmar desde agosto de 2017.** Disponível

em: <https://nacoesunidas.org/artigo-milhares-de-rohingyas-foram-mortos-em-mianmar-desde-agosto-de-2017/> Acesso em: 25/03/2020

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Convenção de Genebra sobre o Estatuto dos Refugiados**. Genebra: Acnur, 1951. Disponível em: <<http://bit.ly/2PFPmYE>>. Acesso em: 18 set. 2015.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES. **Relatório Mundial sobre Migrações**. OIM, Genebra, 2020. Disponível em: <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2020>. Acesso em: 05 abr. 2020.

O TORTUOSO êxodo dos rohingya. **Euronews**, [S.l.], 6 nov. 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/2EUBLB6>>. Acesso em: 31 out. 2018.

ONGSAKUL, S. **History of Lanna**. Chiang Mai: Silkworm Books, 2005.

PAULO VI. **Carta encíclica Populorum Progressio de sua santidade papa Paulo VI aos bispos, sacerdotes, religiosos, fiéis e a todos os homens de boa vontade sobre o desenvolvimento dos povos**. Vaticano, 26 mar. 1967. Disponível em: <<http://bit.ly/2F1eRYD>>. Acesso em: 1 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. **Protocolo relativo ao Estatuto dos Refugiados de 1967**. Genebra: Acnur, 1967. Disponível em: <<http://bit.ly/2PFPmYE>>. Acesso em: 18 de set. 2015.

\_\_\_\_\_. A Organização Internacional para as Migrações (OIM). **ONU**, Nova York, 2017b. Disponível em: <<http://bit.ly/2zsyWkS>>. Acesso em: 25 mar. 2018.

RENARD, R. D. The delineation of the Kayah states frontiers with Thailand: 1809-1894. **Journal of Southeast Asian Studies**, Singapore, v. 18, n. 1, p. 81-92, Mar. 1987. Disponível em: <<http://bit.ly/2qtDluf>>. Acesso em: 25 abr. 2018.

YOUNG, S. S. **Feminist Borderland Theory and Karen Refugees: Finding Place in the Family**. Article in *Journal of Feminist Family Therapy* · November 2017. Disponível em: [https://www.researchgate.net/figure/Map-of-the-Karen-State-in-pink-and-nine-refugee-camps-along-the-border-of-Burma\\_fig1\\_320965480](https://www.researchgate.net/figure/Map-of-the-Karen-State-in-pink-and-nine-refugee-camps-along-the-border-of-Burma_fig1_320965480). Acesso em: 13/04/2020

Revista IHU On-Line. **Rohingyas: o povo muçulmano que o mundo esqueceu**. Agosto de 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/571178-rohingyas-o-povo-muculmano-que-o-mundo-esqueceu>. Acesso em: 10/04/2020

ROGERS, B. **Burma: a nation at the crossroads**. London: Rider, 2012.

ROYAL projects of the king. **Thailand Today**, Bangkok, 21 nov. 1999. Disponível em: <<http://bit.ly/2OiXfqE>>. Acesso em: 13 jun. 2018.

ROYAL THAI GOVERNMENT. **National Statistical Office**, Bangkok, [s.d.]. Disponível em <<http://bit.ly/2P8SIfQ>>. Acesso em: 20 set. 2017.

SIVILAI, N. **Thailand and displaced persons from fighting in Myanmar: a case study of Tak province**. 2001. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Faculty of Political Science, Ramkamahaeng University, Bangkok, 2001.

SMITH, A. D. The ethnic sources of nationalism. In: LANG, H. J. **Fear and sanctuary: burmese refugees in Thailand**. New York: Cornell Southeast Asia Program Publications, 2002.

STUART-FOX, M. **Buddhism and politics in Laos, Cambodia, Myanmar and Thailand**. Paper presented at the Cambodian, Laos, Myanmar and Thailand Summer School, Asia Pacific Week, 2006.

SUKSAMRAN, S. **Political Buddhism in Southeast Asia: the role of the Sangha in the modernization of Thailand**. London: C. Hurst & Company, 1977.

\_\_\_\_\_. **Buddhism and political legitimacy**. Bangkok: Chulalongkorn University Printing, 1993.

TAMBIAH, S. J. **World conqueror and world renouncer: a study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background**. London: Cambridge University Press, 1977.

TAPIA, M. N. **Educazione e solidarietà: la pedagogia dell'apprendimento-servizio**. Roma: Città Nuova, 2006.

THAILAND. **Immigration act in the name of his majesty king Bhumibol**. Enacted on the 24th of February B. E. 2522. Bangkok:

Thailand Law Forum, 1979. Disponível em: <<http://bit.ly/2QgW5xS>>. Acesso em: 13 dez. 2016.

TY, Rey. **A CRISE DOS REFUGIADOS ROHINGYA**. • SUR 29 - v.16 n.29 • 53 - 66 | 2019. Disponível em <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2019/12/04-sur-29-portugues-rey-ty.pdf> Acesso em: 01/04/2020

\_\_\_\_\_. **Constitution of the Kingdom Of Thailand B.E. 2550**.

Bureau of Technical and International Cooperation. Bangkok: Secretariat General of the Administrative Court, 2007.

THAILAND profile – timeline. **BBC News**, London, 9 Jan. 2018. Disponível em <<https://bbc.in/2PM0Wa6>>. Acesso em: 6 maio 2018.

THE BORDER CONSORTIUM. Refugee camp population: April 2018. **TBC**, Bangkok, 2018. Disponível em: <<http://bit.ly/2PDXvFv>>. Acesso em: 25 maio 2018.

THE BORDER CONSORTIUM. Where we work. **TBC**, Bangkok, 5 dez. 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/2yTUvLG>>. Acesso em: 29 jun. 2018.

UDOMWISAWAKUL, N. **The agenda setting and public policy formulation: a case study of agricultural commodities and food standards policy in Thailand**. Bangkok: Chulalongkorn University Press, 2005.

UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES. Update on regional developments in Asia and Oceania. **UNHCR**, Geneva, 19 Aug. 1996. Disponível em <<http://bit.ly/2Op9WAj>>. Acesso em: 27/05/2016.

\_\_\_\_\_. Fundraising publications. **UNHCR**, Geneva, 2017. Disponível em: <<http://bit.ly/2CZBfzf>>. Acesso em: 15 abr. 2018.

VUNGSIRIPHISAL, P. *et al.* **Sustainable solutions to the displaced persons situation on the Thai-Myanmar Border**: analysis of Royal Thai Government policy towards displaced persons from Myanmar. Bangkok: Asian Research Center for Migration; Chulalongkorn University, 2011.

WAMSLEY, G. L.; ZALD, M. N. The political economy of public organizations. **Public Administration Review**, Washington, v. 33, n. 1, p. 62-73, Jan.-Feb. 1973.

ZAMPERINI, A. **Psicologia dell'inerzia e della solidarietà**. Torino: Giulio Einaudi, 2001.

## SOBRE OS AUTORES

**Aline Gomes de Albuquerque:** Possui mestrado (2019) e graduação (2016) em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Tem foco em política externa dos Estados Unidos e Japão e o papel de elementos domésticos nessas questões. Pesquisa também Teoria das Relações Internacionais.

**Anna Carletti:** Professora de graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal do Pampa (Unipampa) e professora do Programa de Pós Graduação em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Áreas de pesquisa: 1) Religião e Relações Internacionais, com foco especial na diplomacia e influência da Santa Sé no cenário internacional; 2) História da Ásia Oriental, com particular ênfase na História política e cultural do período dinástico chinês e da atual República Popular da China. Doutora em História (2007) e Pós-Doutora em Ciência Política (2011) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Possui graduação em Línguas e Literaturas Orientais (Chinês) pela Università degli Studi “La Sapienza” de Roma (Itália). É uma das fundadoras do Centro de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (CEPRIR) líder do Grupo de Pesquisa junto ao CNPq que se ocupa da influência da Religião nas Relações Internacionais. Coordenadora do Grupo de Estudos Índia e Ásia Oriental (GesIAo - Unipampa) e membro do Grupo de Estudos em Ásia Pacífico (GEPAP-UEPB).

**Fábio Régio Bento:** Bacharel e mestre em Ciências Sociais. Doutor em Ciências Sociais pela PUC San Tommaso (Roma, 1996). Bacharel em Teologia. Mestre em Teologia Moral pela Academia Alfonsiana da PUC Lateranense (Roma, 1992). Pós-doutor junto ao Núcleo de Estudos da Religião do PPGAS da UFRGS com pesquisa sobre Religião e Revolução na América Central (2015). Professor associado na Universidade Federal

do Pampa onde leciona Política, Relações Internacionais e Religião no curso de Relações Internacionais. Professor colaborador no mestrado em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba. Membro do CEPRI: Centro de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião.

**Fábio Rodrigo Ferreira Nobre:** Professor do Programa de Pós Graduação em Relações Internacionais e da graduação em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Pesquisa o campo da Religião e Relações Internacionais, com foco especial para a relação entre violência e religião. Pesquisa, ainda, o campo dos Estudos para a Paz e Segurança, com foco especial para a Segurança Humana e as metodologias de estudo da Segurança Internacional. Doutor (2016) e mestre (2013) em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Possui graduação no curso de Relações Internacionais, pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). É um dos coordenadores e fundadores do Centro de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (CEPRIR) e coordenador geral do Grupo de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (GEPRIR/UEPB). Compõe o 'comitê gestor' da Rede de Pesquisa em Paz, Conflitos e Estudos Críticos de Segurança (PCECS). É, atualmente, membro do Grupo de Estudos de Paz e Segurança Mundial (GEPASM - UEPB).

**Igor Henriques Sabino de Farias:** Graduado (2015) e Mestre (2018) em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba - UEPB e Doutorando em Ciência Política, com ênfase em Política Internacional pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Realizou trabalhos humanitários em ONGs de Direitos Humanos ligadas à American University of Cairo, no Egito, e participou de viagens de ajuda humanitária a refugiados sírios no Líbano, em parceria com o ACNUR e as Embaixadas do Brasil em Beirute e em Damasco. É alumnus do Philos Leadership Institute (Philos Project - EUA), tendo realizado pesquisas de campo na Polônia, Israel e Jordânia relacionadas a migrações forçadas

e perseguição religiosa. É pesquisador do Núcleo de Estudo e Pesquisa sobre Deslocados Ambientais -NEPDA e do Núcleo de Estudos de Política Comparada e Relações Internacionais (NEPI). Tem como interesses de pesquisa: Religião e Relações Internacionais, Migrações Forçadas, Política Externa dos EUA para o Oriente Médio, Sionismo Cristão e Islã Político.

**Joyce Kelly Costa Silva:** Mestre em Relações Internacionais pela Universidade Estadual da Paraíba (2019). Bacharela em Relações Internacionais pela Universidade Federal da Paraíba (2016). Integra o Grupo de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (GEPRIR). Pesquisa o campo da Religião e Relações Internacionais, com foco na relação entre religião e paz. Pesquisa ainda o campo dos Estudos para a paz e a inserção do cristianismo nas Relações Internacionais.

**Marcos Alan Shaikhzadeh Vahdat Ferreira:** Professor Associado I da Univ. Federal da Paraíba (UFPB). Doutor em Ciência Política pela Unicamp (2010) e Mestre em Relações Internacionais - Programa Santiago Dantas (UNESP/UNICAMP/PUC-SP) (2006). Como Pesquisador Visitante, esteve na Univ. de Manchester (Reino Unido - 2018 e 2019), Univ. de Uppsala (Suécia - 2014), na Univ. de Vechta (Alemanha - 2017 e 2019). É docente colaborador no Mestrado em Desenvolvimento Social na Universidad Núr (Bolívia). Atua voluntariamente em entidades educacionais da Comunidade Bahá'í como Institute for Studies in Global Prosperity e Lazos Learning. Teve artigos e resenhas publicados em periódicos internacionais e nacionais, como *International Studies Perspectives*, *Trends in Organized Crime*, *Cambridge Review of International Affairs*, *Journal of Political Science Education*, *Latin American Politics and Society*, *Journal of Human Security*, dentre outros. Foi organizador, juntamente com Anna Carletti, de "Religião e Relações Internacionais", publicado em 2016. Nos últimos anos, com apoio financeiro da British Academy, CNPq e Escola Nacional de Administração Pública (ENAP), tem pesquisado os desafios à paz na América Latina, em especial o papel da criminalidade, da violência organizada e o debate sobre o ODS 16.

Sua agenda também se debruça no exame teórico-conceitual do papel da Religião nas Relações Internacionais.

**Marcos Vinícius de Freitas Reis:** Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos. Pós-Doutorando no Mestrado em Estudos de Fronteira sob a supervisão do Prof. Dr. Handerson Joseph. Docente do Curso de Mestrado Acadêmico em História Social da UNIFAP. Docente do Curso de Mestrado Profissional Ensino de História UNIFAP. Docente do Curso de Graduação em Relações Internacionais e História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Docente da Especialização Estudos Culturais e Políticas Públicas. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e mestrado em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos (Ufscar) . Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política (NEREP). Pesquisador do Observatório em Direitos Humanos da Amazônia (OBADH). Membro do grupo de pesquisa Estudos Interdisciplinares em Cultura e Políticas Públicas (CNPq/UNIFAP). Editor da Revista Tempo Amazônico ligado a ANPUH AP. Líder do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade na Amazônia (CEPRES). Filiado a Associação Nacional de Historiadores Sessão Amapá (ANPUH AP). Assessor da Secretaria de Educação do Estado do Amapá sobre a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) no tocante ao Ensino Religioso. Filiado a Associação Brasileira de Historiadores da Religião (ABHR). Coordenador da ABHR Região Norte e Filiado a Associação Brasileira de Teologia (SOter) .Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Religião, atuando principalmente nos seguintes temas: Religião e Política, Diversidade Religiosa na Amazônia, Intolerância Religiosa, Ensino Religioso e Catolicismo.

**Michel Santana de Souza:** Graduando do Curso de Bacharelado em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Membro participante do Laboratório de Pesquisa “Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade da Amazônia” (CEPRES). Bolsista concluinte

no Programa de Bolsas de Iniciação Científica (PROBIC-VS) e atualmente bolsista do Programa institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC). Atuando em pesquisas sobre Igreja Católica, Panamazônia e Teoria Pós-colonial das Relações Internacionais.

**Nivaldo Inojosa de Farias:** Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Gestão Pública e Cooperação Internacional da UFPB. Graduado na Universidade Federal de Pernambuco e na Universidade de Florença (Itália). Foi do Secretariado Executivo à complexidade da vida diplomática, da Representação comercial internacional à representação de Organizações Internacionais diante da Organização Mundial das Nações Unidas, do Gerenciamento de projetos à Coordenação geral das operações de uma grande organização de nível mundial, o Movimento dos Focolares, em 8 países. Possui 30 anos de atividades profissionais e culturais nos Continentes Europeu e Asiático.

**Patrícia Simone do Prado:** Pós-doutora em Ensino pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais sob a supervisão prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira. Doutora em Relações Internacionais - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais com doutorado sanduíche no Líbano sob a supervisão prof. Dr. Joseph Alagha na Haigazian University . Mestra em Ciências da Religião - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Especialista em Ciências da Religião - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Licenciada em Pedagogia pela Universidade do Estado de Minas Gerais. Bacharel em Teologia pelo Seminário Batista do Estado de Minas Gerais. Atualmente é professora na PUC Minas e no ISTA - Instituto Santo Tomás de Aquino. Líder do RELIGERI - Grupo de Pesquisa Religião e Relações Internacionais (R.I.) - PUC Minas, pesquisadora do GRACIAS - Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e árabes - Universidade de São Paulo; GEOMM - Grupo de Estudos Oriente Médio e Magreb - PUC Minas, GPREPLUDI - Grupo de Pesquisa Religião, Pluralismo e Diálogo Inter-religioso - PUC

Minas e Grupo de Pesquisa Teologia e Contemporaneidade - PUC Minas.  
Membro da ABRI - Associação Brasileira de Relações Internacionais

**Pedro Aluizio Resende Leão:** Graduado em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, realizou pesquisas sobre Cristianismo e Islamismo no contexto africano na Universidade do Porto, em Portugal. É membro, desde 2015, do Grupo de Pesquisa Religião e Relações Internacionais, tendo como principal área de estudo A Influência do Cristianismo nas RIs (UNIPAMPA) e, desde 2018, do Grupo de Pesquisa Religião e Relações Internacionais (PUC Minas). É membro do Centro de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (CEPRIR). Tem se dedicado prioritariamente ao estudo das religiões no contexto da política africana, com trabalhos publicados em revistas nacionais e internacionais sobre Fragilidade Estatal, Políticas Públicas e a temática religiosa. É membro do Grupo de Pesquisa do Atlântico Sul (PUC Minas), onde tem trabalhos publicados sobre a política africana. Atualmente é Assessor Técnico da Presidência da Fundação Leão XIII, órgão vinculado à Vice Governadoria do Estado do Rio de Janeiro.

**Pedro Gustavo Cavalcanti Soares:** Docente da graduação em Relações Internacionais na Faculdade Damas da Instrução Cristã e da graduação em Direito no Unifbv Wyden e no Unifavip Wyden. Graduado em Relações Internacionais, Mestre e Doutor em Ciência Política pelo Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco (PPGCP - UFPE), com estágio doutoral na Durham University (Inglaterra). É membro do Instituto de Estudos da Ásia (UFPE) e integrante do grupo de pesquisa A Influência da Religião nas Relações Internacionais (UNIPAMPA) e do Centro de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (CEPRIR).

U Este livro foi diagramado  
pela Editora UFPB em 2020,  
utilizando a fonte Myriad Pro.

