

Da violência à religião: ida e volta¹

JEAN MEYER

Doutor em História, professor do Departamento de História,
do Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). México.

Traduzido do francês por Lucie Didio

RESUMO O autor examina como historiador a tese normalmente aceita segundo a qual a religião, de modo particular na sua forma monoteísta, está na origem do redobramento da violência (guerras civis, mas também conflitos internacionais) no mundo contemporâneo, principalmente desde o desaparecimento da União Soviética. Ao reconhecer a presença histórica, mais ou menos forte em certas épocas, do fator religioso entre as causas da violência, ele defende a tese segundo a qual a religião não é a causa única, nem mesmo a causa decisiva dessa violência coletiva. Coletando seus exemplos de preferência no mundo cristão, ele afirma que as guerras balcânicas (1991-2001) não são guerras religiosas e que a religião desempenha nelas, quando muito, um papel de “marcador” de identidade.

PALAVRAS-CHAVE Religião, religião e violência, religião e conflitos, religião e identidade.

ABSTRACT The author takes a historian's approach to the currently accepted theory that religion, especially monotheism, is responsible for renewed violence in the contemporary world (both civil wars and international conflicts) after the disintegration of the Soviet Union. While recognizing the historical presence, to a greater or a lesser degree, of the religious factor among the causes of violence, the author defends the position that religion is not the only, or even the principal cause of that collective violence. Taking examples from the Christian world, he argues that the Balkan wars of 1991-2001 were not religious wars, and that here the role of religion is at most an assertion of identity.

KEYWORDS Religion; Religion and Violence; Religion and Conflicts; Religion and Identity.

IREI CONTRA A CORRENTE DA ESCOLA QUE EXPLICA O REDOBRAMENTO DA violência contemporânea pela religião, “o retorno do sagrado”, “a revanche de Deus”. Eu farei minha a tese de Jonathan Swift, pai de Gulliver e decano anglicano da catedral de Dublin: “Nós temos exatamente bastante religião para nos odiar, mas não o bastante para nos amar”. O ano 1979, o da revolução (islâmica?) iraniana, início da revolução (católica?) polonesa... Desde então e principalmente desde a queda do muro de Berlim, cientistas políticos e internacionalistas afirmam que a ação política de base religiosa pesa nos negócios mundiais como ela não o havia feito desde o século XVII. Samuel Huntington (1996) privilegia o elemento religioso na sua guerra das culturas e Mark Juergensmeyer (1995, p. 379) escreve:

Um dos traços mais interessantes – alguns diriam perturbadores – do pós-Guerra Fria é o ressurgimento da política religiosa. Ela paira como uma nuvem negra sobre o que muitos veem como a quase vitória global da democracia liberal.

O grande público não vai tão longe e se contenta com uma série de imagens violentas: barbados queimando os livros de teologia “liberal” em Ekaterinemburgo, degolando na Argélia ou no Egito, aprisionando as mulheres no Afeganistão, sérvios e croatas destruindo suas respectivas igrejas, esperando queimar as mesquitas ou profanar

os cemitérios judaicos etc.; a lista é longa. Basta um exemplo linguístico. Na atualidade, quando se vai a Ulster, fala-se sempre de católicos e de protestantes; e nos Bálcãs, de católicos (croatas), ortodoxos (sérvios), muçulmanos (bósnios, kosovares, albaneses). Nomear é julgar e condenar.

O sociólogo põe em dúvida esse lugar comum e o historiador acrescenta: “Cuidado com os anacronismos!” Sebrenitsa, o massacre perpetrado na Bósnia por certos militares sérvios, não é o do São Bartolomeu em Paris, outra matança em que o elemento político e social foi ao menos tão importante quanto a religião. A interação é a regra e a complexidade, sua companheira. Quando o fator religioso intervém, a complexidade aumenta e devemos ser muito concretos. É por isso que eu gosto da pergunta de David Martin (1997, p. 6-7): “Em que circunstâncias particulares a proximidade de católicos e de protestantes leva ao conflito, se na maioria dos casos não é assim?” Isso posto, a fé não é nem pacífica, nem belicosa em si. Assim, no cristianismo, a cruz é a do Cristo, a vítima suprema que não se queixa, nem recorre à violência, e morre pelos outros, mas a cruz se torna a espada (*In hoc signo vinces*)², o símbolo das Cruzadas (guerra santa) que a *Wehrmacht* herda sob forma de cruz de ferro dos Cavaleiros Teutônicos. A fé do cristão é sociologicamente amorfa e só toma uma forma sensível pelo sentido que lhe dá o crente. Assim, certos oficiais franceses viveram a guerra da Argélia como a última cruzada contra o Islã, enquanto outros quebravam sua espada para protestar contra a tortura e os maus-tratos infligidos aos civis.

No decorrer dos séculos, os teólogos justificaram muitas guerras (Cruzadas, guerras de religião, guerras nacionais) e os padres e os pastores cantaram muitos *Te Deum*³ (também em 1982, em Londres, no fim da guerra das Malvinas). Certa teologia da revolução nada mais é do que a atualização

da tese da “guerra justa” e mesmo da guerra santa. Na realidade, no Evangelho, nada justifica a guerra, não mais que a paz. É porque esses problemas não são evangélicos que os teólogos tiveram de escrever várias obras sobre esse assunto. Além disso, as igrejas são fundamentalmente ambíguas enquanto comunidades de crentes e instituições em relação com outras instituições, notadamente o Estado. Historicamente, o povo católico e seus padres sempre resistiram ou rejeitaram as injunções romanas: nacionalistas irlandeses, poloneses, bascos, revolucionários a favor da luta armada na América Latina no século XX. Falo de Roma porque ela goza de uma situação única entre todas as igrejas devido a seu status de Estado dotado de uma diplomacia, mas o que dizer das igrejas protestantes e ortodoxas? Em resumo, o cristianismo contém preceitos e aspirações difíceis de realizar, o que o torna um elemento de tensão irreduzível para toda a sociedade. Um “povo de Deus” fraternal constituído de “reis, padres e profetas” implica a abolição de todas as divisões para constituir o “reino”, sem muralhas nem templo.

Em tempo de guerra como em tempo de paz, o preceito evangélico exige o amor entre as pessoas; a paz política, como a guerra, diz respeito às relações, não entre pessoas, mas entre coletividades constituídas. A paz política, nacional como internacional, não depende da capacidade dos homens de amar seu próximo. Como diz Julien Freund (1987, p. 145):

É evidente que a palavra evangélica pode determinar indiretamente as relações sociais, mas ela não define nenhuma política. Qualquer outra interpretação é mentirosa. É incontestável que as encíclicas dos papas caem no sofisma quando elas aplicam à vida política sentenças que só se destinam aos indivíduos em suas relações com outrem.

Historicamente, o cristianismo conheceu quatro “situações típicas: a fé da obscura fraternidade, a do culto imperial, a religião nacional e o grupo voluntário. Mas as ironias do signo de paz em diferentes situações de violência são de infinita variedade” (MARTIN, 1997, p. 112), tão bem que se pode dizer que a única maneira de considerar este oxímoro, este nó de contradições, é o estudo empírico dos casos. Não se pode comparar o cristianismo em situação de religião de Estado, quando ele desempenha o papel de vestimenta ideológica do corpo político, com o cristianismo emancipado do Estado: o primeiro utilizará a violência do braço secular para converter, manter, extirpar; o segundo será muito mais sócio-espiritual, ele poderá ser subversivo e mesmo revolucionário. Idem para o Islã. Quando as religiões se confundem com a nação, elas retornam à primeira situação; quando elas se separam da nação e do Estado, elas re encontram seu status primordial de grupo voluntário de vocação universal.

A tese do procurador: religião igual violência

O que segue vale para todas as religiões, mas os exemplos estão ligados principalmente ao cristianismo. Eu reuni toda uma bibliografia recente em que o cristianismo aparece sempre associado a 2.000 anos de violência e de brutalidade espiritual e física, policial e sexual, política e mental, entre as quais estão a Inquisição, as Cruzadas, a conquista da América e depois da África, o anti-judaísmo, as fogueiras das bruxas, em total confusão com Teodósio, Maria-a-Sangrenta, Hitler, Franco e Pinochet. José Vidal-Beneyto (2000) refuta as conclusões do Grupo de Pesquisas do Banco Mundial sobre as causas das guerras civis desde 1965, recriminando-lhe privilegiar os fatores demográficos e econômicos:

Eles teimam em negar a importância extraordinária da radicalização das identidades coletivas e dos integristas nacionalistas que estão na origem de todos os conflitos comunitários atuais. E o papel *decisivo* da religião nesses processos. Vejam as horrendas matanças que, em nome de Deus, nos oferecem os integristas e o interminável confronto de outro tempo entre islã e cristianismo, confronto em que tudo se mistura... mas cujo elemento *principal* é o sectarismo das crenças. (grifado por Jean Meyer)

O autor tem razão de levar em conta as identidades coletivas, mas não a tem mais quando ele faz da religião o fator principal deste coquetel explosivo. Na verdade, é difícil dizer com precisão quando o religioso se encarrega de política e quando o político se encarrega de religião, mas na Ruanda cristã, a Ruanda de cristandade sociológica unânime, matadores e vítimas pertencem à mesma igreja. No Afeganistão, no Tadjikistão e em outros países da Ásia central onde se pode falar de um Islã sociológico, equivalente a uma cristandade do mesmo tipo, a violência foi exercida por muçulmanos contra outros muçulmanos, da mesma maneira.

Em favor da tese do procurador, é preciso citar as teologias da revolução, da violência purificadora invocada ao longo da história para acabar com o mal e trabalhar no estabelecimento rápido do Reino. O judaísmo, o cristianismo, o Islã, o budismo nos oferecem exemplos antigos e modernos. Como o fez Maquiavel, um testemunho desse fenômeno, nós podemos ver, em todos os casos em que “Deus o quer”, uma confusão entre política e religião, religião e revolução, religião e violência: confusão teórica nos escritos milenaristas de Joachim de Flore, tão na moda há alguns anos; confusão em atos com Savonarole, Thomas Munzer, prolongada na França pelos *monarquistas*⁴, esses assassinos pro-

testantes e católicos dos reis, durante as guerras ditas de religião; confusão ressuscitada na segunda metade do século XX dirigida à certa direita, à certa esquerda, com certo cristianismo, antes católico do que protestante, mas também protestante. A corrente mais radical das teologias da libertação foi inicialmente chamada, sem disfarce, “teologia da revolução”, no início dos anos 1960, com os padres Cardonnel e Comblin e o pastor Casalis, inspirados pela figura do padre-guerrilheiro Camilo Torres. Essa teologia se desenvolveu em função do marxismo e do comunismo, na Europa como na América Latina, mas lá num outro contexto social e com um leitmotiv teológico diferente.

É estranho que esses autores obcecados pela necessidade cristã de serem revolucionários, por conseguinte violentos, não mencionam nunca os numerosos textos bíblicos que condenam formalmente os “rebeldes”, os “revoltados”, os “agitadores”. Eu só menciono alguns pontos criticáveis e criticados: sua interpretação da história como ação de Deus (como as Cruzadas: *gesta dei per francos*⁵) realizada pelos pobres, os novos Francos da nova cruzada; pobres como Jesus em pessoa, um Jesus coletivo, o Messias. A imensa produção catalogada sob a rubrica “Teologia da Libertação”, em El-Salvador e na Nicarágua entre 1975 e 1982, é muito esclarecedora a esse respeito.

Antítese

Esqueçamos o possível argumento da defesa, a saber, a ação das igrejas em favor da paz civil e internacional porque há, para cada exemplo de cristãos que lutam pela paz, um contra-exemplo de cristãos que se armam para a cruzada. A confusão é a regra. Em 1999, quando o papa condenou os bombardeios da OTAN sobre a Sérvia e o Kosovo, Andrew Greeley, um padre católico, professor de

sociologia da Universidade de Chicago, protestou com todos os argumentos da guerra justa: “Como o Vaticano pode permanecer neutro? O papa tem o dever moral de se posicionar sobre o Kosovo, contra Milosevic.” E de comparar o comportamento de João Paulo II ao silêncio de Pio XII diante do Holocausto (*New York Times*, 4 de maio de 1999).

É mais interessante ir na direção de David Martin que, em várias ocasiões, utilizou o que ele chama de “o argumento da Bósnia”, caro aos adeptos da tese da acusação, para demonstrar sua pouca consistência. “Recentemente, um soldado sérvio fez prisioneiro um soldado croata. Após tê-lo obrigado a fazer o sinal da cruz à maneira ortodoxa – da direita para a esquerda e não da esquerda para a direita como os católicos –, cortou-lhe o pescoço” (MARTIN, 1997, p. 113). Um espectador muçulmano bósnio poderia ter exclamado: “Vejam quanto esses cristãos se amam!”, antes de cair sob as balas, ou pela faca de um sérvio, de um croata ou de um bósnio. Jornalistas e analistas têm dificuldade de resistir à tentação de valorizar tais episódios para interpretar essas guerras como tantas outras de guerras de religião.

No caso da Bósnia e dos Bálcãs (como da Indonésia, da Nigéria e de muitos outros lugares onde se pratica esse tipo de confusão), nós nos encontramos num espaço onde a novidade política é a desintegração do Estado. Em tais casos, quando a população é homogênea e do mesmo lado da fronteira, não há problema; é o que se observa, por exemplo, na Eslovênia. Lá onde as fronteiras resultam de uma história complicada, com ou sem arbitrário colonial ou geopolítico, lá onde elas separam as populações misturadas em maiorias e minorias igualmente dispersas e flutuantes, o desaparecimento da garantia da ordem, do arbítrio supremo, imperador ou Estado podem significar o desastre. Então, cada grupo se mobiliza e emprega

todos os símbolos externos da pertença à comunidade, todos os marcadores da identidade, existente ou em gestação. A identidade ressalta o etnicismo e a religião, vista não como fé, mas como elemento da nacionalidade. No caso balcânico, essa nacionalização da religião, rapidamente seguida por sua militarização, surge num mundo onde o comunismo dizimou as igrejas e perseguiu o Islã. E eis que homens sem prática religiosa nem confissão, homens que, ainda ontem, se proclamavam ateus militantes, se declaram ortodoxos porque sérvios, católicos porque croatas, muçulmanos porque... Os habitantes de Sarajevo recusaram até o último momento essa redefinição assassina, os chefes das três confissões majoritárias e seus fiéis marcharam, desfilaram, rezaram ombro a ombro para afastar a violência que vinha de fora. Essa violência fez de Sarajevo um mosaico de guetos, ao estilo de Belfast, ao estilo de Beirute. O historiador conhece suas datas, ele se lembra desses dirigentes comunistas de repente nacionalistas e religiosos: Slobodan Milosevic, o neo-sérvio, Franjo Tudman “born again” croata e seus executores de trabalhos desprezíveis, os Mladic e outros Karadzic, todos os antigos perseguidores tornaram-se subitamente “religiosos”. Entre parênteses, os antigos soviéticos transformados em russos conheceram o mesmo suplemento de identidade nacional em forma de ortodoxia.

Esse nacionalismo eslavo-ortodoxo, assim como certo islamismo ou como o catolicismo dos dirigentes croatas, não é muito cristão e tampouco depende do Islã religioso. François Thual (1994) sustenta o paradoxo muito convincente segundo o qual uma das especificidades do mundo ortodoxo é que o fator religioso é, antes de mais nada, alguma coisa que não é religiosa, a saber, que, nesses países, os políticos e os doutrinários do nacionalismo não veem nada de espiritual na religião, mas sem dúvida uma bandeira que simboliza a

mais alta encarnação do espírito nacional. Segundo Thual, no deserto pós-comunismo, o retorno à nação passa pelo retorno à religião e vice-versa. Após tantos anos de crise permanente, atravessados por numerosas guerras balcânicas e por duas guerras mundiais, a modernidade política democrática e plural tem dificuldade de fincar raízes num solo devastado pelo comunismo. Eis porque, desde 1991, a nova vida política começa sobre a base do que existia antes do comunismo: a religião e o sentimento nacional. Nesses lugares da Europa central, oriental e balcânica, a religião tinha sacralizado a identidade do grupo, depois a nação que, por seu turno, havia dado à religião uma dimensão étnica.

Mas porque confundir o marcador com a religião? Huntington lê bem o mapa da região quando ele vê nele a velha fronteira entre Império romano do Oriente e Império romano do Ocidente, entre cristandade latina e cristandade ortodoxa; mas ele fica nas aparências, ele esquece que a segunda guerra balcânica (1913) opôs nações cristãs ortodoxas e que o ódio entre gregos e búlgaros, igualmente ortodoxos, não causa inveja a outros ódios regionais. E por que falar de ódio milenar entre croatas católicos e sérvios ortodoxos, se, durante as guerras de 1912-1913, eles jamais se tocaram devido ao fato de que a Croácia era província do Império Habsburgo? A ruptura entre as duas nações é posterior a 1919. Poloneses e lituanos, todos católicos, se confrontaram mais de uma vez e a desconfiança persiste entre eles: os poloneses, maioria católica da Grande Polônia de 1919 a 1939, perseguiram implacavelmente os greco-católicos das províncias ucraniana e bielorrussa que, no entanto, estavam em comunhão com Roma. Poder-se-iam multiplicar os exemplos desse tipo para desafiar o culturalismo um pouco estreito de Samuel Huntington. O elo sempre complicado

que une cultura, economia e política nos afasta da ideia muito clara, muito simples de fronteira cultural e de guerra de civilizações (a religião sendo considerada como a matriz da civilização). Quando na Ásia Central se entrecruzam a herança do complexo sociopolítico-econômico-cultural soviético, a história anterior e milenar do mundo das estepes e o dinamismo religioso contemporâneo, tudo isso tendo como pano de fundo o petróleo, nenhuma redução resiste. Há mais que uma rivalidade entre Rússia e Turquia ou Turquia e Irã, mais que um retorno às origens turco-mongóis. É preciso desconfiar de um conceito de “identidade cultural” falacioso que simplifica demasiadamente uma rica realidade.

No fim do século XIX, um concílio ortodoxo define uma nova heresia para condená-la sob o nome de filetismo⁶, a saber, a perversão da fé cristã em nacionalismo étnico. As lutas entre nações ortodoxas após cada uma de suas vitórias progressivas contra o Império Otomano, a criação subsequente de igrejas nacionais opostas ao Patriarcado de Constantinopla e às hierarquias anteriores explicam esta novidade teológica. As igrejas latinas e, em primeiro lugar, as protestantes nascidas da Reforma já haviam conhecido essa tentação. Ainda hoje, o universalismo católico romano é submetido a duras provas na Irlanda, em Euzkadi, na Ruanda e no Burundi... Seria exagero dizer que o Ku Klux Klan tinha sua origem nessa heresia? Mas o KKK tem sua origem na religião ou na política? Esse tipo de fenômeno surge especialmente na hora das guerras nacionais e de independência quando a religião se transforma em nacionalismo de “Deus está do nosso lado”. Ele encontra sua máxima eficácia nas regiões periféricas, em crise política, no momento da derrocada de um sistema autoritário ou ditatorial, quando as “comunidades” se procuram e se definem opondo-se. A guer-

ra entre o Estado russo, seu exército e os “rebeldes” chechenos não é, em verdade, uma guerra de religião e, no entanto, os dois campos multiplicaram as referências e os marcadores religiosos, o que permite a alguns de falar da luta milenar entre a Cruz e o Crescente⁷...

O mesmo ocorre na Nigéria: em fevereiro-março 2000, a imprensa internacional fala de “guerra de religião” nesse grande país africano de 120 milhões de habitantes, meio cristão, meio muçulmano. Eu prefiro a leitura de Festus Okoye, advogado, defensor dos direitos do homem, cristão de Kaduna, a cidade vítima de um terrível pogrom:

Nossa Kaduna, a tolerante, a plural, Kaduna da qual éramos tão orgulhosos, não é mais. A fábrica das relações intercomunitárias está rompida. O que se passou aqui não tem nada a ver com a religião. A religião foi uma máscara, como sempre. Sob a máscara, a luta pelo poder na Nigéria. (*New York Times*, 15 março 2000)

Isso se passou, como na Indonésia, nas Molucas⁸, pouco tempo depois da derrota do regime ditatorial militar e com relação a um ensaio dos antigos mestres tentando recuperar o poder.

Para terminar com o argumento da Bósnia do qual se pode propor uma leitura inversa: contra certo discurso que diz que a religião só pode ser intolerante, militante, agressiva, a prática histórico-sociológica do caso a caso, aquela que se limita humildemente a só comparar o comparável, leva a dar razão a David Martin, quando escreve (1996, p. 3-4) que a religião não é a causa da guerra:

...o problema se coloca num microcosmo como o irlandês ou o bósnio, quando as pessoas que têm aparentemente tudo em comum, exceto a religião, começam a se matar uns aos outros; is-

so ocorre quando a coesão social mantida ou imposta por uma autoridade superior deixa de funcionar, quando as comunidades, para se protegerem, buscam desesperadamente as fontes primeiras da solidariedade, os famosos marcadores de identidade. Esses últimos podem ser culturais, raciais, mas são normalmente carregados de identidade religiosa, ou reforçados por ela: protestantes e católicos aqui, sérvios e croatas lá, não se matam por causa de Eucaristia ou do *Filioque*⁹: suas crenças só são um dos ingredientes de sua “diferença”, daquilo que os distingue do inimigo novo ou reencontrado.

Um breve parêntese: é hoje correto defender todos os particularismos, em todo o caso, quando se trata de catalães, escoceses, galeses, aborígenes da Austrália, índios das Chiapas¹⁰; nós todos trabalhamos pouco ou muito na “preservação e restauração da herança indígena”. Em outras circunstâncias, esse processo contribui a levar ao conflito massivo e mortal.

Conclusões

Guerra e violência fazem parte da vida das sociedades, e as religiões não mudam em nada essa situação, mesmo se elas puderam e podem “civilizar” a guerra e a violência. As coisas mudarão fundamentalmente, dizem os cristãos, com a segunda vinda do Cristo, não antes. Quanto aos sociólogos, eles sabem que a desunião é endêmica e normal, de homem a homem, de nação a nação, de igreja a igreja, de religião a religião. As fontes da desunião são abundantes e permanentes, que se dê a elas uma leitura científica ou mística: uma tensão criadora pode surgir em consequência dessa falha estrutural, e não somente e não forçosamente apenas a violência.

A interrelação entre religião e política – a política como reino da necessidade da violência, pura e codificada, mediatizada, representada – é complicada. Eu disse mais acima que as guerras erroneamente chamadas “de religião” podem ser conflitos “normais” em que a religião desempenha o papel de marcador ou redutor de forças exaltando o zelo dos combatentes. A guerra da Crimeia (1854-1856) começou com uma briga entre crianças de um coral ou jovens frades sobre uma estrela de prata numa igreja de Belém, mas o que tinha a ver então a religião com a guerra que se seguiu entre a Rússia, a Turquia, a Inglaterra, a França, o Piemonte? E com a derrota da Rússia e as grandes reformas então empreendidas pelo novo czar, entre outros a emancipação dos sérvios? Ao contrário, a guerra do Afeganistão desencadeada em 1979 pela URSS nada tinha a ver com a religião, nas suas origens; entretanto, ela teve consequências religiosas tão inesperadas quanto surpreendentes. E nossas guerras de religião na Europa nos séculos XVI e XVII tiveram muito a ver com os conflitos dinásticos, o muito católico rei da França não hesitando em aliar-se ao protestante e ao turco contra os não menos cristãos e católicos, o rei da Espanha e o imperador romano germânico. Quem disse: “Paris vale uma missa”? Seria difícil encontrar uma guerra devida a motivos estritamente religiosos: as cruzadas, essa sacralização incontestável do militarismo feudal, obedecem também ao fator demográfico, a essa belicosa juventude normanda em particular cujo número excedente procurava um exutório¹¹. E o que dizer do desvio da quarta cruzada, operada pelos venezianos para acertar suas contas com Constantinopla? Desde 1648, na Europa, não houve mais guerras de religião causadas por razões dogmáticas: o que nos assusta e nos espanta, desde 1991, é uma série de guerras entre comunidades, marcadas por uma

hibridação étnico-religiosa. É a nação existente ou programada que elimina pela limpeza étnica, é ela que decide quem é quem, é ela que obriga a escolher entre a fuga e o caixão: e não a religião, que não é indispensável a esse programa de “nation building” a ferro e fogo.

David Martin diz (1997, p. 19):

Não conheço nenhuma evidência que demonstre que a ausência do fator religioso em conexão com identidades rivais e metas incompatíveis conduza a uma diminuição no grau de inimizade e de ferocidade. Ruanda é um exemplo, mas é possível inventar critérios de diferença. Para falar como Swift (que, nas “Viagens de Gúliwer”, fala da guerra civil opondo aqueles que são partidários de cortar um ovo quente pelo lado grande e aqueles que o fazem pelo lado pequeno) vocês não têm necessidade de mais que a diferença entre os grandes-lados e os pequenos-lados... Isso significa que a seleção da religião como a fonte de todos os males deve ser analisada como um dado cultural residual, resultante do conflito massivo na cultura europeia, especialmente latina, com relação ao papel da religião durante os dois últimos séculos.

Martin nos obriga também a repensar os termos com os quais pensamos a religião. Em conclusão pessoal, vou citar Suddhir Kakar (2000, p. 898) sobre a violência entre muçulmanos e hinduístas:

Entretanto, para todos aqueles que acreditam que convém desejar uma cidade multi-religiosa, é encorajador ver quantos hindus e muçulmanos resistem a uma mudança permanente de identidade e retornam à sua identidade religiosa tradicional e à sua ética, uma vez passada a violência, uma vez terminado o momento de Kali¹².

NOTAS

1 Este artigo foi publicado em francês, com o título “De la violence à la religion: aller-retour”, na revista *Social Compass*, 49 (2), 2002, p.203-212. Sua publicação em português, na revista *WebMosaica*, foi autorizada pelo autor, em 31/08/2010.

2 N.T. Com este signo vencerás.

3 N.T. Hino litúrgico latino cujo primeiro versículo começa por *Te Deum laudamus* “Nós te louvamos, Deus”...

4 N.T. “Escritores e publicitários da Europa Ocidental, na segunda metade do século XVI e início do século XVII, que se opunham ao absolutismo”. “Eles negavam a origem divina da autoridade real, acreditando que a soberania pertence ao povo”. In: <http://encyclopedia2.thefreedictionary.com/Monarchomaque>. Consultado em 19/12/2010.

5 N.T. *Gesta Dei per francos* (Proezas de Deus pelos francos) é o título do relato das vitórias da Primeira Cruzada, escrito pelo abade Guibert, de Nogent-sous-Coucy, em 1107-1108.

6 N.T. O termo “phylétisme”, que traduzimos por filetismo, não está dicionarizado, mas é explicado em seguida pelo autor.

7 N.T. Emblema em forma arqueada como o quarto crescente da lua, que representa o Império turco e a religião muçulmana.

8 Arquipélago da Indonésia.

9 N.T. Segundo o *Le Robert Encyclopédique*, “A briga do filioque: é na Espanha, parece, no século VI, que apareceu um acréscimo ao símbolo de Nicéia, exprimindo que o Espírito Santo procede ao mesmo tempo do Pai ‘e do Filho’. Era uma maneira de se opor ao arianismo dos visigodos.”

10 N.T. Estado do sudeste do México.

11 N.T. Segundo o *Novo Dicionário Aurélio*, o termo exutório significa em sua segunda acepção “agente que promove eliminação”.

12 N.T. Segundo *Le Robert Encyclopédique*, “Kali é uma divindade hindu, forma terrível da Devi ou grande deusa. É uma das esposas de Shiva. Venerada principalmente em Bengala, ela é honrada com sacrifícios sangrentos.”

REFERÊNCIAS

- APPLEBY, R. Scott. "Religion and Global Affairs: Religious Militants for Peace" in *SAIS Review*, Vol.18, n. 2, Summer-Fall 1998, p. 38-44.
- ARANZADI, Juan. *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. 2ª. ed., Madrid: Taurus, 2000.
- BRUCE, Steve. *God Save Ulster*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- CORM, Georges. "Non assistance aux peuples en danger ", *Le Monde*, 23 mai 2001.
- ELLUL, Jacques. *La subversion du christianisme*. Paris: Seuil, 1999.
- ELORZA, Antonio. *De la teocracia a la religión política*. Mexico: CIDE, 2001.
- ELSHTAIN, Jean Bathke. *Just War Theory Readings*. New York: SUNY Press, 1992.
- ESLIN, J. C. *Dieu et le pouvoir*. Théologie et politique en Occident. Paris: Seuil, 1999.
- FREUND, Julien. *Politique et impolitique*. Paris: Sirey, 1987.
- GENTILE, Emilio. *Il Culto del litorio*. Bari: Laterza, 1994.
- HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- JOHNSON, Douglas; SAMPSON, Cynthia (eds.). *Religion: the Missing Dimension of Statecraft*. New York: Oxford University Press, 1994.
- JUERGENSMEYER, Mark. *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- _____. "The New Religious State", *Comparative Politics*, July, 27, 1995, p. 379-392.
- KAKAR, Sudhir. "The Time of Kali", *Social Research*, Volume 67, Number 3, 2000, p. 877-899.
- KEPPEL, Gilles. *La revanche de Dieu*. Paris : Seuil, 1990.
- LANGAN, John, SJ. "Just War Theory after the Gulf War", *Theological Studies*, Volume 53, Number 1, March 1992, p. 95-112.
- MARTIN, David. *Reflections of Sociology and Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- _____. *Does Christianity Cause War?* Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MARTY, E.; APPLEBY Scott (eds.). *Religions, Ethnicity and Identity: Nations in Turmoil*. Hanover: New Haven University Press, 1997.
- MEYER, Jean. "Ortodoxia e identidad nacional en Rusia", *Foro Internacional* 145, julio 1996, p. 498-512.
- _____. "Guerras de religión en Yugoslavia?", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, abril 1997, p. 51-63.
- _____. *Historia de los cristianos en América Latina*. Mexico: Jus, 1999.
- _____. *Samuel Ruiz en San Cristobal*. Mexico: Tusquets, 2000.
- Orbis*. Religion in World Affairs (special issue, Vol. 42, n. 2, 1998).
- RICHARD, Yann. *L'Islam Chiite; croyances et idéologies*. Paris: Fayard, 1991.
- SAIS Review*. The Impact of Religion in Global Affairs (special issue, Vol.18, n. 2, 1998).
- SCHMITT, Carl. *Théologie politique*. Paris: Gallimard, 1922.
- SHEILS, W. J. *The Church and War*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- SINGH, Harbans. *The Heritage of the Sikhs*. New Delhi: People's Publishing House, 1994.
- SPENCE, Jonathan D. *God's Chinese Son, The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York, London: Norton & Company, 1966.
- THUAL, François. *Géopolitique de l'Orthodoxie*. Paris : Dunod, 1994.
- TILLY, Charles. "Violence Viewed and Reviewed", *Social Research* 67 (3), 2000, p. iii-vii (special issue on violence).
- TUTTLE, Elizabeth. *Religion et idéologie dans la révolution anglaise (1647-1649)*; Salut du peuple et pouvoir des saints. Paris: L'Harmattan, 1989.

VIDAL-BENEYTO, José. "Guerra y religion", *El País*, 15 jun. 2000 (crítica de Paul Collier e Anke Hoeffler, "Greed and Grievance in Civil War", World Bank, Policy Research working paper, 2355, May 2000).

WEINSTEN, Donald. *Savonarola e Firenze; Profezia e patriottismo del Rinascimento*. Bolonia: Il Mulino, 1976.

WILKINSON, Max. "Christianity, the Sceptic View Point", *The Financial Times*, 6 December 1999.

WUTHNOW, Robert. "Understanding Religion and Politics", *Daedalus* 120 (3), 1991, p. 1-20.