
**LIBERDADE RELIGIOSA
EM QUESTÃO**

PAUL MARSHALL

ROMAN MALEK, SVD

DENNIS HALFT E ANDREAS JACOBS

WA'IL KHEIR

JOHN EIBNER

THOMAS MICHEL, SJ

**LIBERDADE RELIGIOSA
EM QUESTÃO**

Editor responsável
Wilhelm Hofmeister

Conselho editorial

Antônio Octávio Cintra Maria Clara Lucchetti Bingemer
Fernando Limongi Maria Tereza Aina Sadek
Fernando Luiz Abrucio Patrícia Luiza Kegel
José Mário Brasiliense Carneiro Paulo Gilberto F. Vizentini
Lúcia Avelar Ricardo Manuel dos Santos Henriques
Marcus André Melo Roberto Fendt Jr.
Rubens Figueiredo

Coordenação editorial

Cristiane Duarte Dalto Santos

Revisão

Gustavo Adolfo Pedrosa Dalto Santos
Cristiane Duarte Dalto Santos

Tradução

Pedro Maia Soares (p.13-46; p.63-134)
Jutta Gruetzmacher (p.49-61)

Capa

Isabel Carballo

Diagramação

Cacau Mendes

Impressão

Zit Gráfica e Editora

ISSN 1519-0951

Cadernos Adenauer V (2004), nº 4

Liberdade religiosa em questão

Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, fevereiro 2005.

ISBN: 85-7504-081-2

Todos os direitos desta edição reservados à
FUNDAÇÃO KONRAD ADENAUER
Centro de Estudos: Praça Floriano, 19 – 3º andar
CEP 20031-050 – Rio de Janeiro, RJ – Brasil
Tel.: 0055-21-2220-5441 · Telefax: 0055-21-2220-5448

Impresso no Brasil

Índice

OS AUTORES	7
APRESENTAÇÃO	9
PERSEGUIÇÃO RELIGIOSA NO MUNDO	13
<i>Paul Marshall</i>	
JIDU ZONGJIAO: EXPRESSÕES E SITUAÇÃO ATUAL DO CRISTIANISMO NO CONTEXTO DA POLÍTICA RELIGIOSA DA REPÚBLICA POPULAR DA CHINA	27
<i>Roman Malek, svd</i>	
A GUERRA NA CRENÇA DA PAZ – COMO A VIOLÊNCIA CHEGOU AO ISLÃ	49
<i>Dennis Halft e Andreas Jacobs</i>	
OS CRISTÃOS DO ORIENTE MÉDIO	63
<i>Wà'il Kheir</i>	
A ISLAMIZAÇÃO E OS CRISTÃOS DO SUDÃO	87
<i>John Eibner</i>	
A CONTRIBUIÇÃO DOS CRENTES RELIGIOSOS AO DIÁLOGO DAS CIVILIZAÇÕES	117
<i>Thomas Michel, sj</i>	

Os autores

Paul Marshall é Senior Fellow do Centro para a Liberdade Religiosa, *Freedom House*, Washington, D.C.. Seus livros *Islam at the crossroads* e *God and the Constitution: Christianity and American politics* acabam de ser publicados.

Roman Malek, svd, é um missionário da Sociedade do Verbo Divino (SVD), com PhD em Ciências da Religião. Leciona na Escola Superior de Filosofia e Teologia da SVD e foi, entre 1992 e 2002, diretor do Instituto *Monumenta Serica* para estudos sinológicos, em Sankt Augustin, Alemanha. Atualmente, é editor-chefe das publicações regulares do Instituto, como “*China Heute*” e “*Monumenta Serica*”, além de autor de vários livros sobre a China. É colaborador do *China Zentrum E.v.*

Dennis Halft é estudante de Ciências Islâmicas, Ciências Religiosas e Ciências do Iran. No momento encontra-se no Instituto *Français des Études Arabes à Damas* (IFEAD), Síria. Bolsista da Fundação Konrad Adenauer.

Andreas Jacobs é coordenador para Política do Oriente Médio e países islâmicos no departamento principal de Política e Consultoria da Fundação Konrad Adenauer em Berlim. Temas principais:

política externa e de segurança, política de desenvolvimento, religião e orientação de valores.

Wa'il Kheir é diretor executivo da *Foundation for Human and Humanitarian Rights* (Líbano).

John Eibner é diretor de direitos humanos na *Christian Solidarity International* (CSI).

Thomas Michel, sj, é especialista em pensamento islâmico (Doutorado em Teologia) e trabalhou como chefe do escritório do Vaticano para o Islã.

Apresentação

A liberdade religiosa é um elemento central na conquista das liberdades políticas e da construção do Estado moderno. Não obstante, no mundo inteiro, milhares de pessoas são vítimas de perseguições e restrições legais em função da religião que professam. Dessas, grande parte é formada por homens e mulheres de fé cristã, o que pode parecer uma novidade num contexto pós-moderno em que o Cristianismo costuma ser tachado como perseguidor ou intolerante, tanto no passado quanto no presente.

No Brasil, em particular, um grande país “católico” – e em anos recentes, também “evangélico” – em que o culto cristão é parte do cotidiano e da cultura de milhões, tal realidade de perseguição pode parecer excessivamente estrangeira, ou distante, para merecer a atenção dos debates da opinião pública e aparecer nas páginas de jornais e revistas. No entanto, é bom lembrar que a liberdade religiosa está no próprio centro da organização social e da definição de pessoa humana que garante a todos o exercício dos direitos humanos, sociais e políticos. Com isso, um fenômeno que antes parecia remoto é subitamente realocado para muito perto do que consideramos cláusulas pétreas e valores transcendentais de uma sociedade democrática, como é a brasileira.

De fato, a separação entre a religião e a política, ou entre Igreja e Estado, tem um de seus marcos principais a frase de Jesus de Nazaré que definiu campos próprios para “o que é de Deus” e “o

que é de César”. Está no Cristianismo a origem dessa autonomia dos dois domínios e, se durante a Idade Média eles tornaram a encontrar-se e muitas vezes sustentar-se mutuamente, mantiveram-se institucional e simbolicamente separados. Com a Reforma Protestante, foi enfatizada a liberdade de consciência religiosa – de resto, já presente no Catolicismo –, que, retraduzida em liberdade de consciência, foi uma das pedras fundamentais da construção do Estado de Direito e, mais tarde, da própria democracia ocidental.

A prova negativa, por assim dizer, dessa construção histórica está no fato de que justamente os regimes que pouco toleram ou que restringem a liberdade religiosa no mundo atual são aqueles que dependem do controle das consciências para manter seu poder político e econômico sobre suas populações. Neles, as lideranças percebem na livre crença religiosa uma ameaça a seus projetos de dominação através da própria religião ou de um “patriotismo” autoritário. Encontra-se, também em certas democracias ocidentais, em grau muito menor, mas ainda preocupante, a restrição a certas expressões públicas da fé como forma de proteger uma ideologia secularista encastelada em certos locais de poder político e cultural.

Este *Caderno Adenauer* procura, dessa forma, trazer à tona, para o público brasileiro, alguns casos mais graves de restrições à liberdade religiosa no mundo, em países que se dispõem a fazer parte da “comunidade das nações” e a se representar em instituições multilaterais, como a Organização das Nações Unidas. Utilizando o conhecimento de especialistas e ativistas de organizações internacionais que lutam pela liberdade religiosa, procuramos iluminar uma questão que nos parece, no momento, obscura para a sociedade brasileira. Além disso, são propostos alguns caminhos para a resolução desse impasse, mediante o diálogo entre as religiões, ou simplesmente através de pressões internacionais, que têm se mostrado, em certa medida, exitosas.

Para introduzir o tema, um panorama sobre a liberdade religiosa no mundo é apresentado por Paul Marshall, reconhecido es-

pecialista do tema e *fellow* da norte-americana *Freedom House*. A situação da liberdade religiosa na República Popular da China, onde várias denominações cristãs – e até parte da Igreja Católica – permanecem clandestinas, é descrita em seguida com detalhes por Roman Malek, svd, sacerdote que viveu no país e estudou em profundidade a longa história dos seus agrupamentos religiosos cristãos. Para introduzir o contexto dos países islâmicos, Dennis Halft e Andreas Jacobs fazem um estudo da atual polêmica sobre a natureza bélica ou pacífica do Islã, que é a religião oficial de numerosos países em que há restrições à liberdade religiosa. O status do tema no Oriente Médio, área de tensão internacional, é explorado em artigo de autoria de Wai'l Kheir, libanês pertencente a uma fundação que, a partir desse país, trabalha pelos direitos humanos na região. E o caso do Sudão, onde atos de genocídio foram cometidos contra as populações não-muçulmanas do sul e do oeste do país, é apresentado por John Eibner, da *Christian Solidarity International*, instituição que observou de perto os últimos desenvolvimentos no país. Por fim, o jesuíta Thomas Michel, especialista em pensamento islâmico que trabalhou como chefe do escritório do Vaticano para o Islã, oferece um argumento baseado no diálogo inter-religioso que se define como uma alternativa à visão do politólogo norte-americano Samuel Huntington, que elabora o conceito de “choque de civilizações”.

Espera-se que o conhecimento dos riscos a que está constantemente exposta a liberdade religiosa, ao lado de um profundo reconhecimento da importância desse valor que se traduz em direito humano fundamental, sirva de impulso para uma maior consciência e solidariedade para com quem sofre a limitação de uma dimensão central da vida. Tal solidariedade pode surgir tanto naqueles que compartilham das crenças com os que são perseguidos ao redor do mundo, quanto em todos os que, simplesmente, esperam que o ser humano seja respeitado em seus direitos em toda a face da Terra. Além disso, na condição de cidadãos, cabe a nós motivar e apoiar os governantes na tarefa de construir um am-

biente internacional cada vez mais firme na defesa da dignidade da pessoa humana, com claras mensagens sobre os limites legítimos que os Estados nacionais devem observar no tratamento de seus cidadãos.

WILHELM HOFMEISTER

Perseguição religiosa no mundo

PAUL MARSHALL

1. A deterioração da liberdade religiosa

No mundo inteiro, a liberdade religiosa está em deterioração. É difícil resumir um mundo, mas a tendência aparece nos países mais populosos, tais como China, Índia, Paquistão, Indonésia e Nigéria, bem como na presença cada vez maior de elementos religiosos nas guerras modernas.

A China sempre reprimiu a religião, mas aumentou ainda mais a repressão depois do surgimento da Falun Gong, em 1998. O governo, consciente de que os grupos religiosos sempre foram uma fonte de oposição na história chinesa, também aumentou seus ataques a católicos e protestantes não registrados (a maioria dos cerca de 60 milhões de cristãos da China), bem como aos tibetanos budistas e uígures muçulmanos.

Na Índia, os ataques violentos contra minorias religiosas vêm aumentando desde que o BJP nacionalista-hindu chegou ao poder. Ele considera os não-hindus “estrangeiros” e defende abertamente um modelo chinês de controle das igrejas. No Paquistão, o governo militar recuou da tentativa dos radicais islâmicos de impor a xariá, lei canônica islâmica. As leis de blasfêmia do país, que incluem a pena de morte, são usadas contra as minorias religiosas, em especial

cristãos e ahmadias, e estes últimos são tratados como hereges mercedores da morte.

A transição da Indonésia para a democracia foi acompanhada por violência religiosa. Há movimentos separatistas na província islâmica de Aceh e na predominantemente cristã Irian Jaya. Cerca de 150 mil refugiados católicos do agora independente Timor Leste foram expulsos para a metade ocidental da ilha. Em Ambon, a violência comunal cristã/muçulmana se transformou no massacre dos cristãos pelo influxo de guerreiros “jihad laskar” fortemente armados vindos de outros lugares do país.

Na Nigéria, a maioria dos estados do norte anunciou a instituição de uma versão extremada da lei islâmica. O temor dos cristãos de que se tornariam cidadãos de segunda classe transformou-se em violência, deixando mais de seis mil mortos desde 2000.

Outro indicador importante é a presença cada vez maior de elementos religiosos nas guerras. A luta entre Israel e os palestinos tem agora muito mais retórica e identificação religiosa do que em décadas anteriores. Os conflitos do final dos anos 80 e mais ainda dos anos 60 e 70 caracterizavam-se geralmente por uma retórica nacionalista, mas há agora muito mais retórica islâmica. O tema é muito mais a defesa do islã e de seus lugares sagrados.

A disputa da Caxemira por Índia e Paquistão sempre teve elementos religiosos: afinal, os dois países só adquiriram existência separada devido a suas diferentes religiões dominantes. Mas agora a Caxemira atrai militantes do resto do mundo e é vista como uma guerra santa. Ambos os países batizaram suas armas nucleares com o nome de heróis hindus e muçulmanos. As guerras na Tchetchênia e na antiga Iugoslávia mostram a mesma radicalização religiosa.

A religião é também um marco do conflito mais sangrento do mundo, um verdadeiro genocídio. No Sudão, um regime islâmico radical está tentando impor à força sua versão do islã sobre todo o país, inclusive sobre o sul predominantemente cristão e animista. Entre suas táticas estão a escravidão, a conversão forçada e o bombardeio de escolas, hospitais e centros de assistência. A fome políti-

camente induzida já matou dois milhões de pessoas nos últimos quinze anos e produziu cinco milhões de refugiados, um quarto da população deslocada do mundo.

Há também boas notícias. A América Latina tornou-se uma das áreas de maior liberdade religiosa do mundo. E, com exceção da antiga Iugoslávia, os países da Europa oriental também se tornaram amplamente livres. Uma grande história do último quarto de século é a vitória da liberdade no mundo tradicionalmente católico. Há também muitos países livres na África, em especial no sul, da mesma forma que vários países menores da Ásia também exibem liberdade religiosa. Não obstante, o padrão dominante no mundo é o crescimento da influência política da religião, associada à crescente repressão religiosa.

2. O alcance da perseguição religiosa

Cristãos e animistas no Sudão, baha'is no Irã, ahmadias no Paquistão, budistas no Tibete e a Falun Gong na China talvez sejam os grupos mais intensamente perseguidos do mundo, ao passo que os cristãos constituem o grupo mais amplamente perseguido. Não há, porém, grupo religioso no mundo que não sofra por causa de sua crença. Em muitos casos, membros de um subgrupo diferente da mesma religião causam esses sofrimentos. Cristãos não-ortodoxos na Rússia, Sérvia, Grécia e Armênia sofrem discriminação dos ortodoxos, ao mesmo tempo em que muçulmanos xiitas no Paquistão e no Afeganistão sofrem perseguições de alguns dos grupos sunitas dominantes que podem chegar à morte.

Na visão geral a seguir, darei atenção particular à situação difícil dos cristãos e por isso é importante explicitar que cristãos aqui não são europeus brancos. O cristianismo não é um fenômeno europeu ou americano. Esteve na África antes de na Europa, na Índia antes de na Inglaterra, e na China antes de na América. Atualmente, mais cristãos comparecem aos cultos dominicais na China do que em toda a Europa ocidental junta. O mesmo pode valer para a

Nigéria e o Brasil e talvez para a Índia, as Filipinas e o país com a maior população muçulmana do mundo, a Indonésia.

Hoje, em mais de trinta países, os cristãos sofrem violências ligadas a sua fé, com trinta outras nações praticando discriminação disseminada contra eles. Embora nem todos os países se encaixem em um padrão, a maioria pode ser classificada em quatro categorias: os países comunistas remanescentes; nacionalismo religioso, em especial no sul da Ásia; ataques intra-religiosos; e islamismo radical.

2.1 Países comunistas

O comunismo não desapareceu. China, Vietnã, Coréia de Norte, Laos e Cuba abrangem quase um quarto da população mundial. Embora a situação em Cuba tenha melhorado um pouco nos últimos anos, na maioria dos outros países piorou. Qualquer expressão religiosa fora dos órgãos controlados pelo Estado é reprimida brutalmente. No Vietnã, o governo continua a perseguir os budistas e cristãos, em especial entre os povos tribais, enquanto que o Laos tem dezenas de cristãos presos por sua fé. Esses países reprimem qualquer crente religioso que se recusa a se submeter ao controle estatal da escolha dos líderes religiosos, seminaristas, pastores, sacerdotes, bispos, tópicos de sermão, organizações religiosas e participação nelas. As informações sobre a Coréia do Norte são escassas e pouco confiáveis, mas parece que todas as formas de religião são, na prática, banidas e fortemente perseguidas. Várias dezenas de milhares de cristãos estão em campos de trabalho forçado.

2.2 Nacionalismo religioso

As minorias religiosas também sofrem nas mãos da combinação entre nacionalismo religioso e étnico, às vezes nas mãos do Estado, mais comumente com a violência comunal. A violência e discriminação contra grupos religiosos minoritários está presente em países como Índia, Nepal, Sri Lanka, Butão e Campucheia e em

repúblicas da Ásia central que faziam parte da União Soviética, em especial no Uzbequistão.

Na Índia, está aumentando a violência do hinduísmo radical contra muçulmanos e cristãos. O país também tem leis de “ação afirmativa” para amenizar a situação dos *dalit*, os “intocáveis”, mas enquanto a lei abrange grupos como hindus, siques e budistas, os intocáveis cristãos (uma maioria de 28 milhões de cristãos) estão explicitamente excluídos. Do mesmo modo, na Malásia, o programa de “ação afirmativa” para *bumiputras* (malaios étnicos) exclui explicitamente os não-muçulmanos, cuja maioria é de cristãos, mas inclui hindus, budistas e grupos minoritários islâmicos.

Em Mianmá (antiga Birmânia), o regime militar do Conselho de Restauração da Lei e da Ordem do Estado, sem apoio popular, tenta se disfarçar sob o manto do budismo como parte de sua guerra contra minorias tribais, em especial os rohingyas muçulmanos, no oeste, e os karen e outras tribos no leste, onde os cristãos constituem uma grande proporção das minorias. Essa campanha compreende massacres, estupros, trabalho forçado e o uso de crianças para limpar campos minados.

2.3 Ataques intra-religiosos

Existem também conflitos intra-religiosos. Protestantes e muçulmanos têm sido atacados e, às vezes, mortos, por turbas insufladas pelo clero local da igreja copta. No estado mexicano de Chiapas, além dos conflitos com os rebeldes zapatistas, os indígenas protestantes (40% da população) têm sido expulsos de suas terras e mortos por líderes “católicos” renegados da região. Os ahmadias do Paquistão sofrem ataques horrendos, uma vez que são considerados hereges, e os baha'is sofrem o mesmo destino em grande parte do mundo islâmico.

Na Rússia, leis religiosas restritivas, apoiadas pela Igreja Ortodoxa Russa, foram instituídas em nível federal. Com frequência, as leis são mais repressivas no nível local. Padrões semelhantes de dis-

criminação contra grupos religiosos minoritários estão presentes em muitas partes da Europa oriental e crescem em muitos dos países da Comunidade dos Estados Independentes.

Enquanto isso, vários países europeus ocidentais, entre eles Alemanha, Áustria, Suíça, Bélgica e França, estão aumentando o controle sobre o que a maioria considera “seitas” ou “cultos”. Entre os alvos desse controle estão a Igreja da Unificação, cientologistas, hare krishnas e grupos pentecostais.

2.4 *Islamismo radical*

Embora o islã tenha, em outras ocasiões, se mostrado muito mais tolerante do que o cristianismo, há agora ataques cada vez mais intensos às minorias religiosas, principalmente cristãs, em todo o cinturão islâmico que vai do Marrocos, no Atlântico, até o sul das Filipinas, no Pacífico. Há perseguição estatal direta em países como a Arábia Saudita, onde está proibida qualquer expressão religiosa não islâmica ou islâmica dissidente. As reuniões cristãs estão proibidas e os cultos realizados em outros lugares que não as embaixadas de países poderosos são atacados pela *mutawa*, a polícia religiosa. Qualquer saudita que tente deixar o islã enfrenta a perspectiva real da morte. Isso é válido também em alguns outros países do Golfo Pérsico e do norte da África. Na Mauritânia, nas Ilhas Comores e no Sudão, isso faz parte do próprio código legal.

Em países como o Irã e o Paquistão, a ameaça vem de esquadrões da morte ou de grupos terroristas islâmicos, com maior ou menor cumplicidade do governo. Em 2002, houve seis massacres de cristãos perpetrados por tais grupos. No Irã, há fortes indícios de que, além da perseguição dos baha'is, os esquadrões da morte do governo instigaram a tortura e o assassinato de líderes protestantes nos anos 90.

Existe também violência comunal disseminada contra minorias cristãs, provocada amiúde por líderes islâmicos radicais. Isso ocorre no Egito, onde a igreja copta está sujeita a incêndios de templos e massacres locais. Em janeiro de 2000, 21 coptas da aldeia de

Al Kosheh foram trucidados por uma turba. Na Nigéria, centenas foram mortos no começo do mesmo ano em ataques estimulados pelas tentativas de governos de estados do norte de impor a xariá. Nos últimos dois anos, seis mil pessoas, em sua maioria cristãs, morreram em conseqüência da violência religiosa.

Na Indonésia, que costumava ser um lugar de tolerância entre muçulmanos, cristãos e outras minorias, houve uma epidemia de incêndios de igrejas. Em Ambon, no leste, a violência comunal que começou em 1999 agravou-se com a chegada de um exército privado de milhares de auto-proclamados guerreiros *laskar jihad*, aliados a grupos islâmicos radicais, inclusive à Al Qaida. O objetivo explícito deles é matar ou expulsar toda a maioria cristã da região. O número de mortos está em torno de dez mil e mais de cem mil se tornaram refugiados. Em alguns casos, como a Indonésia e o Egito, os governos (e os principais grupos muçulmanos) se opuseram aos ataques, mas com pouco efeito. Em outros, as autoridades *locais* têm sido cúmplices ou aquiescentes. Na Argélia, guerrilheiros islâmicos de oposição ao governo têm por alvo, entre outros, os muçulmanos moderados e cristãos. O mesmo ocorre nas Filipinas, no Paquistão, na Turquia e no Egito.

3. Antecedentes religiosos da liberdade de religião

A liberdade religiosa não está confinada a uma região ou continente. Há países relativamente livres em todos os continentes e de todos os passados religiosos. Coreia do Sul, Taiwan, Japão, África do Sul, Botsuana, Mali e Namíbia são mais livres do que França e Bélgica.¹ Não há fundamento algum para pensar que a liberdade de religião é um desejo ou uma realização exclusivamente ocidental.

A liberdade religiosa também reflete os antecedentes religiosos. Trata-se de uma questão complexa, pois regimes atuais podem

1. Esta afirmação resume as conclusões do livro editado por mim *Religious Freedom in the world*.

refletir comparativamente pouco da herança religiosa de um país. China, Coréia do Norte e Vietnã têm um longo passado budista, mas a repressão à religião de hoje vem de autoproclamados materialistas ateus. A Turquia tem uma história islâmica, mas o atual governo secular reprime a expressão muçulmana pacífica. Há trinta anos, muitos países tradicionalmente cristãos viviam sob a repressão comunista. Não obstante, o padrão geral pode ser esclarecedor.

Os países de formação islâmica compõem a grande maioria dos regimes sem liberdade religiosa. Pode haver em breve uma melhoria, uma vez que a Indonésia, o país com a maior população muçulmana do mundo, está passando por uma dolorosa transição para a democracia, enquanto que a Nigéria, com cerca de metade da população islâmica, também pode se firmar como uma democracia. Ambos os países, porém, estão em processo e seu avanço no sentido da democracia está marcado por violência religiosa regional em larga escala.

A mudança mais surpreendente está acontecendo em países tradicionalmente hinduístas, em especial na Índia. Esse país tem uma forte história de liberdade religiosa, mas, tal como ocorre no Nepal, a irrupção recente de um hinduísmo intolerante transformou a situação de quase um quinto da população do mundo.

Os países de formação cristã, com a notável exceção de Cuba, gozam quase todos de liberdade religiosa. Dentro da cristandade, o protestantismo tende a apresentar um grau maior de liberdade do que o catolicismo e ambos, maior que os ortodoxos. Entre outras nações com liberdade religiosa encontramos Israel e países de formação budista, como Japão, Mongólia, Coréia do Sul, Tailândia e Taiwan. Isso sugere que uma tradição budista pode ser um bom aliado para a liberdade religiosa.

4. Razões para a liberdade em regiões cristãs

Com frequência, o desempenho comparativamente bom da liberdade religiosa nos países de herança cristã em décadas recentes é

atribuído à ênfase cristã na dignidade do indivíduo e na necessária liberdade de crença. Sem dúvida, esse fator exerce um papel, mas o mais significativo, em minha opinião, é o modo como a cristandade, em especial a ocidental, compreendeu o papel de “Igreja” e “Estado”. Em contraste com o mundo antigo e com a maioria das concepções religiosas do resto do mundo, entendeu-se que a autoridade religiosa se expressava em pelo menos duas instituições diferentes.

À medida que a Igreja se expandia, as igrejas de línguas latinas do ocidente procuraram manter a distinção entre o papel da Igreja e os papéis da ordem política. Mesmo quando Constantino fez do cristianismo a religião oficial do Império Romano, ainda se entendia que se tratava de dois corpos distintos. Os dois reinos do *sacerdotium* (“Igreja”) e *regnum* (“Estado”) começaram a surgir. A partir de então, houve dois centros de autoridade na sociedade e nenhum deles poderia ser reduzido ao outro. Não se tratava de uma separação entre religião e política. Ambos os centros de autoridade eram considerados *religiosos*, ou seja, instituições divinas, mas pensava-se que tinham papéis bem diferentes perante Deus. Tinham tarefas distintas.

Essa diferenciação em dois reinos do que viria a ser a “Cristandade” teve efeitos amplos e duradouros. Porém, não estavam nada claras quais deveriam ser as fronteiras apropriadas entre ambos e como eles deveriam se relacionar mutuamente. Tratava-se mais de um quadro de referência para perguntas sobre, por exemplo, papa e imperador, do que uma resposta clara a essas questões. Devemos lembrar também que, mesmo com a melhor das boas vontades do mundo, o problema é diabolicamente difícil. Consideremos a questão: “Em um conflito entre a Igreja e o Estado, quem decide?” Nessas circunstâncias, era raro haver a melhor boa vontade do mundo. Papas e imperadores lutaram pela divisão, cada um deles tentando expandir seus poderes e afirmar áreas de controle uns sobre os outros.

Apesar da confusão e do conflito constantes, a divisão entre os dois reinos contribuiu para o crescimento posterior da tolerância religiosa (e de sociedades livres e, com efeito, da democracia) no oci-

dente. George Sabine escreveu com razão: “A ascensão da Igreja cristã, como uma instituição distinta com direito a governar as preocupações espirituais da humanidade com independência do Estado, pode ser descrita, sem exageros, como o evento mais revolucionário da história da Europa ocidental, em relação à política e ao pensamento político”. Não que as igrejas ou as ordens políticas tenham defendido diretamente a liberdade religiosa: com frequência, não fizeram isso. Com efeito, judeus e hereges foram marginalizados e perseguidos e as inquisições foram defendidas dentro desse projeto.

Mas ainda assim, as pessoas sempre acreditaram que deveria haver fronteiras e lutaram durante séculos para defini-las. Isso significou que a Igreja, qualquer que fosse sua ânsia de controle civil, sempre teve de reconhecer que havia formas de poder político que ela não podia nem deveria exercer. E as ordens políticas, qualquer que fosse seu impulso para submeter toda a vida humana ao seu controle, sempre tiveram de reconhecer que havia áreas da vida humana que estavam necessária e apropriadamente fora de seu alcance. Boa parte das fronteiras, porém, era lamacenta e sangrenta, havia um sentimento permanente de que a ordem política não podia ser identificada com a ordem das preocupações últimas humanas; que o âmago espiritual da vida humana e a autoridade que ele encarnava era um domínio que estava para além do controle civil. Tal como Pôncio Pilatos, o governante político sempre se defrontava com “outro rei”. O ingrediente essencial desse desenvolvimento não foi, em primeiro lugar, uma doutrina da liberdade ou um apelo explícito por ela. Antes, foi uma concepção dos distintos papéis de diferentes instituições. Essa concepção, por sua vez, permeou a cultura com a crença de que as jurisdições políticas e eclesásticas eram distintas e limitadas em sua autoridade e assim deveriam permanecer.

5. Razões para o declínio da liberdade religiosa

Por que a religião e a liberdade religiosa assumem esta forma agora? Um dos motivos é que, qualquer que seja a definição que

adotemos de “globalização”, “ocidentalização” ou “capitalismo”, esse fenômeno está penetrando profundamente nas culturas tradicionais. No passado, os crentes tradicionais do Japão ou de Java não se perguntavam quem eles eram. Mas agora, com as novas comunicações e produtos, a identidade local torna-se apenas uma opção e, assim, precisa ser defendida e afirmada.

Outro fator é a mudança da geração de líderes. As elites imediatamente pós-coloniais que entraram em conflito com as potências coloniais, ao mesmo tempo foram educadas por elas e delas adotaram muitas de suas crenças e hábitos. Muitos dos novos líderes da Índia e da África adotaram o socialismo fabiano e algo semelhante aconteceu no Oriente Médio. Do mesmo modo, os novos líderes da Coreia adotaram padrões culturais japoneses. Mas as gerações seguintes, educadas ou não dentro de padrões ocidentais, cresceram com seus países e professam menor necessidade de adotar modos ocidentais.

Ambas essas tendências foram exacerbadas pelo colapso do comunismo, eliminando a única alternativa importante à globalização. Em consequência, aqueles que se afligem com a direção dominante do mundo olham agora para as tradições de seus próprios países que, obviamente, são tradições religiosas. Um resultado dessa tendência é o acima citado nacionalismo religioso, seja autêntico ou inventado, pelo qual os países se definem cada vez mais por sua herança religiosa. Isso marcou o conflito entre sérvios, croatas e muçulmanos bósnios. É endêmico na Índia, em Sri Lanka e no Nepal e, para adquirir legitimidade, a junta militar de Mianmá se mascara de budista. O governo chinês ataca as religiões “estrangeiras”.

Dentro do mundo islâmico, esse nacionalismo religioso se entrelaça com motivos pan-islâmicos ou pan-arábicos. No Egito, no Afeganistão e na Malásia, o foco está mais no país, enquanto que, para a maioria dos terroristas, a lealdade é para com todo o mundo islâmico. Esse pan-islamismo está se tornando rapidamente um fator decisivo no conflito entre Israel e os palestinos e está por trás do terrorismo de extremistas islâmicos em todo o mundo.

Apesar das afirmações de seus proponentes, essas tendências não são uma retomada de padrões religiosos anteriores. Nas sociedades tradicionais, havia pouca necessidade de afirmar ou defender uma identidade religiosa, razão pela qual algumas das sociedades muçulmanas com mais liberdade religiosa são monarquias mais tradicionais, como a Jordânia e o Marrocos. Mas, no mundo moderno, as identidades religiosas são contestadas e, portanto, os protagonistas devem reunir seus seguidores. O resultado é que a crença se torna parecida com uma ideologia e os fiéis se assemelham a um movimento. As diferenças religiosas são destacadas e mobilizadas.

6. O futuro

Essas tendências indicam que a liberdade religiosa – bem como os direitos humanos em geral – vai diminuir nos próximos anos. Mas a história não é determinada e nossas ações podem, pelo menos, mitigar algumas dessas conseqüências. Mas isso não acontecerá se não levarmos a sério na cena internacional a liberdade religiosa e a própria religião. A liberdade religiosa é historicamente a primeira liberdade no crescimento dos direitos humanos e, com freqüência, tem mais a ver com o crescimento da democracia do que o foco direto na atividade política, por isso, é essencial que nos conscientizemos das forças que a ameaçam e de nossa necessidade de defendê-la.

Referência bibliográfica

MARSHALL, Paul (Ed.). *Religious Freedom in the world: a global report on freedom and persecution*. Nashville, Tenn.: Broadman and Holman, 2000.

Resumo

O artigo mostra como o padrão dominante no mundo é o crescimento da influência política da religião, associada à crescente repressão religiosa. São apresentados exemplos de perseguição religiosa em vários países e a utilização de fanatismos religiosos como meio de difundir a violência e a repressão.

Como conseqüência, aponta-se que a liberdade religiosa encontra-se ameaçada, especialmente pela falta da prática de valores democráticos verdadeiros.

Jidu zongjiao:
Expressões e situação atual
do cristianismo no contexto da política
religiosa da República Popular da China

ROMAN MALEK, svd

Observações preliminares

Em várias ocasiões ao longo da história, o cristianismo (*jidū zongjiao* = a religião de Jesus Cristo, segundo a atual terminologia chinesa) tentou firmar-se na China, a fim de estabelecer-se ali em forma de diversas igrejas e denominações cristãs. Desde o primeiro contato da igreja siríaca oriental (o chamado *nestorianismo*) com a China, no século VII, essa “doutrina/religião ocidental” (*xixue*), conforme se designou o cristianismo mais tarde, manifestou-se de diversas formas no “Império do Meio”, de modo que, na verdade, poderíamos falar de vários “cristianismos”.

O “Documento nº 19” do PC chinês, editado em 1982 e ainda hoje em vigor (“Posicionamento Fundamental do nosso Partido quanto à Questão da Religião no Socialismo”), relaciona cinco religiões oficialmente reconhecidas na China: budismo (*fojiao*), taoísmo (*daojiao*), islã (*yisilanjiao*), catolicismo (*tianzhujiao*) e protestantismo (*Jidujiao*). Portanto, do ponto de vista de política reli-

giosa, a China atual não considera o cristianismo como *uma* religião, mas possui duas formas de manifestação oficialmente admitidas (ortodoxas do ponto de vista estatal): o catolicismo (*Tianzhujiao*), representado pela União Patriótica Católica (*Zhongguo tianzhujiao aiguo huì*), e o protestantismo (*jidujiao*), representado pelo Movimento Patriótico Três-Próprios (*Zhongguo aiguo sanzi yundong*). A Igreja Ortodoxa Russa (*dongzhengjiao*) não é mencionada oficialmente como religião porque os fiéis dessa igreja são atribuídos às minorias (principalmente russa). Cabe observar aqui que já na China tradicional o estado imperial podia determinar (fossem quais fossem os critérios) qual doutrina/religião seria considerada “ortodoxa” (*zheng*), ou seja, oficialmente reconhecida pelo estado e quais seriam tachadas de heresia ou “doutrina/religião/culto maligno” (*xiejiao*).

Em linhas gerais, o cristianismo – seja qual for a forma sob a qual se apresente – pode ser caracterizado na China como “religião marginal” ou “religião estrangeira” (*yangjiao*). Até hoje, os cristãos constituem uma minoria muito pequena de nada mais que aproximadamente 2% da população chinesa e sua influência sociocultural é tão-somente regional. Do ponto de vista de política religiosa, no entanto, as igrejas cristãs constituem uma força que por diversas razões é sujeita à opressão ou no mínimo a controle, como aliás também era o caso na China tradicional. Ao contrário do budismo, que também penetrou na China como “religião estrangeira” no século I dC, e que conseguiu arraigar-se na cultura chinesa, o cristianismo não é reconhecido como “religião chinesa”. Assim, na China entende-se genericamente por cristianismo o “cristianismo ocidental” ou uma “religião ocidental”, traduzindo-se por meio disso a realidade cristã em sua totalidade.

A história demonstra que as formas de manifestação do cristianismo na China têm estreitos vínculos com as transformações da sociedade chinesa. Assim, por exemplo, o cristianismo teve faces e papéis diversos nos processos históricos da sociedade chinesa dos últimos 150 anos (portanto, desde as guerras do ópio em 1840-1842

e a revolta de Paiping em 1850-1864). Consciente ou inconscientemente, foi no início um importante fator de modernização, em seguida foi progressivamente marginalizado, criticado, combatido e eliminado da vida social, para atualmente voltar a tornar-se uma surpreendente força espiritual e um fator no processo de modernização. Essa troca de papéis reflete, por um lado, a transformação da sociedade chinesa, mas, por outro, também a transformação do cristianismo chinês.

Além disso, desde os últimos encontros missionários entre o cristianismo e a China em fins do século XIX e princípios do século XX, ocorreram importantes eventos nas tradições chinesas e cristãs, como por exemplo o movimento de 4 de maio, a assimilação do marxismo ocidental, a “libertação” de 1949, o Concílio Vaticano II, a Revolução Cultural, o Movimento Ecumênico, o diálogo inter-religioso, esforços de inculturação, contextualização, abertura da China para o Ocidente, esforços de modernização e muito mais. Disso resultou, portanto, uma situação nova e totalmente diferente, que estabelece parâmetros também totalmente novos para o problema da religião (*zongjiao wenti*) e do cristianismo na China. Depois que as tradições chinesas e cristãs passaram por um crivo de crítica e de alterações, parece que de modo nenhum continuam a excluir-se. Graças a pesquisas científicas e a publicações, cresce na sociedade chinesa a compreensão geral a respeito do cristianismo. Isto fez com que também fora das igrejas cada vez mais pessoas passassem a interessar-se pelo cristianismo e a ocupar-se com ele de pontos de vista históricos, filosóficos, artísticos ou éticos. Assim, fora das estruturas estatais ou partidárias, pode-se observar um decréscimo generalizado da hostilidade contra o cristianismo. Ao mesmo tempo parece também perder gradualmente o caráter de “religião ocidental” e (tal como o budismo) tornar-se uma tradição que, embora “estrangeira”, está inculturada (*bendihua, bensehua*), como observam alguns cientistas da religião chineses. Devido às fortes raízes que criou e ao simultâneo isolamento das comunidades católicas em relação ao seu ambiente “não-cristão”, o catolicismo vem sendo

percebido em certos lugares da China, por exemplo, não somente como religião (*zongjiao*), mas até como “grupo étnico” (*minzu*).

1. Formas de expressão do cristianismo na China atual

Nesse contexto modificado, o cristianismo desenvolveu na China diferentes formas de expressão, independentes entre si. Assim, também na China atual existem na verdade diversos “cristianismos”, com diferentes expressões e estruturas. Basicamente podem-se distinguir duas formas de expressão: (1) o cristianismo eclesialístico, institucional e (2) o cristianismo “não-eclesialístico”, não-institucional.

- (1) Pertencem às formas de expressão eclesialística a Igreja Católica e as protestantes em três configurações independentes entre si: (a) a igreja oficial, reconhecida pelo estado e (b) a igreja católica subterrânea e as igrejas protestantes domiciliares extra-oficiais, não reconhecidas pelo estado chinês. Além disso, pertencem ao cristianismo institucional também (c) diversas formas novas de religiosidade, as chamadas “seitas cristãs”. Não se leva em conta aqui, pelas razões já mencionadas, a Igreja Ortodoxa Russa.
- (2) Entre as formas não-institucionais de expressão do cristianismo na China conto aqui principalmente (a) o chamado “cristianismo cultural” ou os “cristãos culturais”, mas também (b) o cristianismo como objeto de pesquisa científica, ou seja, o cristianismo como disciplina acadêmica em universidades, academias e institutos. Nesse ambiente, o cristianismo pode ser, de forma positiva, objeto de pesquisa científica, mas também objeto de crítica (não somente marxista).

Segundo cientistas chineses, essas formas principais de manifestação do cristianismo mencionadas acima podem ser resumidas em duas outras categorias: existe, em primeiro lugar, o “cristianis-

mo popular” majoritário e, por outro, um “cristianismo de elite”, ao qual também pertence o “cristianismo cultural”. O “cristianismo popular” desenvolve-se principalmente nas zonas rurais e muitas vezes assume aspectos sincretistas. O “cristianismo de elite” desenvolve-se principalmente entre os intelectuais e é entendido como cosmovisão ou sistema de valores, ou seja, uma ideo(teo)logia, e não como forma eclesialística de cristianismo.

Num plano totalmente diferente, o cristianismo aparece como objeto do controle político da religião por parte do estado, em cuja análise muitas vezes se emprega a categorização entre ortodoxia/heterodoxia. Segundo esse esquema, distinguem-se na China três tipos de religiosidade: 1. Religião(ões) ortodoxa(s) e legal(is) (o que na China tradicional – e na prática até hoje – é exclusivamente o confucionismo ou a doutrina de estado em vigor no momento); 2. religiões não-ortodoxas, porém legais (ou seja, na RP da China as cinco “religiões reconhecidas”, inclusive o catolicismo e o protestantismo); 3. religiões heterodoxas e ilegais (todas as “seitas”, novos movimentos religiosos e movimentos subterrâneos não registrados).

1.1 O cristianismo eclesialístico institucionalizado

As igrejas oficiais, reconhecidas pelo estado

Toda religião oficialmente reconhecida na RP da China é representada por uma União Patriótica. Dessa forma, na China atual o cristianismo só existe oficialmente no âmbito das uniões patrióticas, ou seja, da União Patriótica da Igreja Católica Chinesa (*Zhongguo tianzhujiao aiguoahui*; UPICCh) e da União Patriótica Movimento Três-Próprios (*Zhongguo jidujiao aiguo sanzi yundong*). Todas as outras formas de manifestação do cristianismo, não registradas nessas organizações patrióticas, são consideradas ilegais (*feifa*) ou heréticas (*xie*), são perseguidas e só podem exercer suas atividades de forma subterrânea.

As uniões patrióticas de igrejas (“organizações de massa”) constituídas na década de 1950, baseiam-se nos princípios dos três próprios ou autonomias formulados por teólogos chineses já na década de 1930 do século XX, a saber: 1. auto-sustentação, ou seja, sustentar-se financeiramente por conta própria e não aceitar ajuda estrangeira (*ziyang*); 2. autoproclamação, ou seja, proclamar o Evangelho exclusivamente por elementos chineses autóctones (*zichuan*); 3. auto-administração, ou seja, administração autônoma da igreja, sem influência estrangeira (*zizhi*). O patriotismo é a primeira condição para um tratamento favorável e positivo das igrejas cristãs por parte do estado comunista. Isto significa uma concordância pelo menos externa com a ortodoxia em vigor (isto é, o papel de liderança do PC chinês e dos princípios dos três próprios). As uniões patrióticas possuem estatutos nos quais isto é expressamente formulado.¹ Até hoje, a submissão das igrejas cristãs às uniões patrióticas e destas à liderança do partido por meio de “colaboração” com a repartição estatal de assuntos religiosos permanece como premissa básica para qualquer atividade pública (oficial) das igrejas cristãs.

Como regra geral, as igrejas oficiais seguem as instruções do Partido e do governo e não toleram “interferências” estrangeiras, embora entretanto haja extensos contatos com igrejas estrangeiras. Em sua administração exercem a política de independência e autonomia. Do lado católico, essa autonomia é enfatizada principalmente pelo fato de a UPICCh eleger e sagrar seus próprios bispos (que, entretanto, na maioria das vezes são homologados pela Santa Sé). Todavia, essas sagrações (além da falta de relações diplomáticas entre Pequim e o Vaticano) resultam numa comunhão incompleta entre a Igreja Católica chinesa e a Igreja universal. No passado, a Igreja oficial exibia sob pressão do partido uma certa hostilidade em relação a Roma e ao papa. Com o tempo, porém, essa atitude foi-se amainando pouco a pouco. Hoje também a Igreja

1. Sobre os textos dos estudos, vide *China heute* VI (1987), n. 3 (31), p. 39-41.

Católica oficial reconhece que o primado do papa faz parte ao patrimônio da fé católica.

*Igrejas subterrâneas ou domiciliares extra-oficiais,
não reconhecidas pelo estado chinês*

O conceito não bem inequívoco de “igreja subterrânea” ou “domiciliar” designa aquela que, condicionada pela situação política, exerce suas atividades de forma oculta ou – do ponto de vista estatal – ilegal, não oficial. Na China isto não é nenhum fenômeno novo, que tenha surgido somente depois que os comunistas chegaram ao poder em 1949, porque já no século XVIII havia comunidades clandestinas após a proibição imperial do cristianismo.

A igreja católica subterrânea é um “caso exemplar” das “forças subterrâneas” que permite descrever de forma mais ou menos representativa as manifestações extra-oficiais do cristianismo na China atual. Na verdade, a cisão na Igreja Católica chinesa já existe desde 1957, quando se constituiu a UPICCh, que no mesmo ano empreendeu as primeiras sagrações de bispos sem permissão da Santa Sé. Formou-se então um grupo de bispos, sacerdotes e leigos que se uniu à União Patriótica, bem como uma oposição a ela. Mas foi somente após a Revolução Cultural (1966-1976) e a chamada abertura da China, ou seja, depois de 1980, que o abismo entre os dois grupos dentro da Igreja Católica não somente ficou mais nítido, como se aprofundou cada vez mais. O ponto decisivo para isso foram as *Facultates da Propaganda Fide*, datadas de 1978 (*Facultates et privilegia sacerdotibus fidelibusque in territorio Sinarum degentibus concessa his perdurantibus circumstantiis*), porque estas permitiram aos poucos bispos legítimos (“fiéis a Roma”), que não se haviam vinculado à União Patriótica, realizar sagrações de bispos e sacerdotes sem prévia autorização formal da Santa Sé e permitiram aos sacerdotes não pertencentes à União Patriótica a dispensação dos sacramentos em toda a China, sem levar em conta sua jurisdição. Esses privilégios contribuíram para que o grupo “fiel a Roma” se

tornasse mais ativo que antes da Revolução Cultural. No entanto, ele não foi reconhecido pelo Estado. Como ao mesmo tempo também a igreja oficial se reconstituiu com ajuda do Estado, o antagonismo ficou mais evidente e o conflito estava pré-programado. Além disso, em 1989 foi fundada uma conferência episcopal subterrânea independente.

No início da cisão, a lealdade ao papa (a chamada “lealdade a Roma”) foi a principal característica da igreja subterrânea. Hoje, porém, depois que a maioria dos bispos oficiais foi reconhecida pelo papa e o nome do papa pode ser mencionado publicamente não apenas em orações, a “lealdade a Roma” deixou de ser um fator de diferenciação, mas a existência da igreja subterrânea se deve hoje à política religiosa restritiva e ao não-reconhecimento da RP da China (ou o reconhecimento da República da China em Taiwan) pelo Vaticano.

As estruturas das igrejas oficiais e extra-oficiais são paralelas, ou seja, por exemplo, em muitos casos as dioceses católicas instituídas em 1946 têm dois titulares. Ambas as formas de expressão da Igreja Católica têm sua própria conferência de bispos, não reconhecida pela Santa Sé. É bem verdade que a Igreja Católica subterrânea chinesa vive em função da reivindicação de ser a única Igreja Católica legítima na China. Por este e outros motivos, o abismo e incapacidade de reconciliação entre ambos os grupos dentro da Igreja Católica chinesa aumenta cada vez mais. Assim, a questão mais importante para a igreja chinesa, bem como a Igreja universal, é a reconciliação dos dois grupos.²

Grupos e seitas cristãos

Paralelamente às formas de expressão oficiais e extra-oficiais do cristianismo, reviveram ou surgiram nas últimas décadas inúmeros

2. Vide sobre isso, entre outros, Malek (1990).

grupos cristãos e seitas na China.³ Dentro dessa “nova religiosidade cristã” em constante crescimento, que mal foi investigada e até agora também ainda não foi bem percebida (a não ser pelas autoridades controladoras da RP da China), detectam-se por sua vez diversos conteúdos e formas de expressão. Entrementes conhecem-se um pouco melhor dezesseis de tais grupos/seitas identificadas por nomes bastante estranhos.⁴

Na China atual, tais grupos vêm registrando um crescimento cada vez maior do número de adeptos. Caracterizados por líderes carismáticos,⁵ formas de organização e soteriologia complexas e flexíveis, eles derivam de formas autóctones de protestantismo que se formaram nas décadas de 1920 e 1930 sob influência de movimentos de renovação e pentecostais carismáticos ocidentais. Alguma conexão conscientemente elaborada com algum grupo cristão precedente serve de base para a legitimação no empenho de conquistar novos membros. Num certo sentido, eles também se situam na tradição das seitas religiosas populares chinesas e constituem um dos grandes desafios para o cristianismo eclesialístico, bem como para o estado chinês.⁶

O desafio dos grupos cristãos acima mencionados ao estado chinês e ao cristianismo eclesialístico é muito profundo. No geral, o surgimento e o crescimento do interesse pela religião em anos re-

3. Sobre estas indicações e as seguintes vide Malek (1995a).

4. Vide sobre isto também Kupfer (2001); Tao (1999).

5. Segundo Kupfer, as indicações biográficas sobre fundadores ou líderes de grupos de inspiração cristã são raros. As presentes exposições em geral enfatizam um fundo de pobreza ou rural e um nível educacional baixo ou quase inexistente. Os escritos das comunidades expõem a vida do líder em uma luz muito mística e glorificada. Chama atenção o fato de a maioria dos fundadores já se ter movido antes num ambiente cristão. Influenciados, por familiares ou amigos, eles também se tornam membros de alguma igreja domiciliar protestante, em geral sem registro estatal.

6. Sobre as “seitas cristãs”, vide também Zhaoming (1996); Harrell e Perry (1982); Lambert (1998); Jialun (1999); Zhao (2000); Songlin e Simeng (2001); Yunshui (1998).

centes (desde aproximadamente 1980) indica uma carência crescente de sustentação espiritual/religiosa. Isto se observa também nas formas de expressão não eclesiais/institucionais na China.

2. A questão da perseguição ao cristianismo na China atual

Pode-se (ainda) falar de uma “cristandade perseguida” na China atual? As igrejas cristãs sofrem perseguição na China? Se examinarmos lexicologicamente o conceito de “perseguição”, ele significa “incomodar alguém”, “oprimir intensamente”, “tomar providências judiciais”, “injuriar” ou “restringir sua liberdade, bani-lo, tentar prendê-lo, ameaçar sua vida” por determinadas razões, então de fato a China oferece inúmeros exemplos, mesmo em tempos bem recentes, de que em muitos lugares os cristãos são perseguidos ali.⁷ Ao mesmo tempo é preciso constatar que essa perseguição se refere especialmente à chamada igreja católica “subterrânea” e às “igrejas domiciliares” protestantes, embora também as igrejas cristãs oficiais estejam sujeitas a controles restritivos.

No entanto, a problemática particular da cristandade chinesa não consiste apenas em estar dividida numa igreja oficial e numa “subterrânea” ou em “igrejas domiciliares”, em viver sob um sistema comunista, que por sua vez se encontra em meio a imensas transformações econômicas e sociais, mas também pelo fato de que sociologicamente ela constitui uma minoria e é definida como “religião estrangeira (ou seja, ocidental)”. O cristianismo vive numa sociedade em que a religião institucional (“eclesial”) nunca desempenhou permanentemente um grande papel social ou político. Vive numa sociedade que se entende como “cientificamente atea”, na qual o partido (ainda) desempenha um grande papel e na qual se enfatiza o patriotismo (e, mais recentemente, o nacionalismo).

7. Vide a respeito os relatos na revista bimestral *China heute. Informationen über Religion und Christentum in chinesischem Raum* publicada pelo China-Zentrum e.V. Sankt Augustin.

À luz destas observações talvez fique claro que tudo o que se tenta dizer hoje sobre a cristandade na RP da China – bem como também sobre as religiões chinesas em geral – é de alguma forma ambivalente e incompleto, porque toca uma área muito ambivalente, a saber, a política religiosa chinesa. Para se considerar essa ambivalência, é preciso constatar aqui, como uma espécie de tese, que os conceitos de ortodoxia/heterodoxia, religião estrangeira, superstição, país estrangeiro, imperialismo, interferência em assuntos internos etc. definem até hoje as coordenadas da política e da filosofia da ordem, e que determinam a atitude do estado em relação à religião, mais especialmente em relação ao cristianismo. Eles também limitam fortemente o arco de tensão da política religiosa, e isso tanto hoje como na China tradicional, quando a elite dominante ainda se percebia como confucionista.⁸ Muitos conhecedores da China enfatizam por isso, repetidamente, que a situação do cristianismo na RP da China e a política religiosa chinesa não poderão ser entendidas adequadamente sem que se recorra à história da religião e ao desenvolvimento das relações entre estado e religião na China tradicional – o que evidentemente não pretende significar uma justificativa para a política religiosa restritiva.

Diante dessa tese de política da ordem pode-se constatar que a situação das religiões na China, inclusive ou principalmente da religião cristã (ocidental), está de certo modo pré-programada, porque: “Não existem dois sóis no céu!” disse o filósofo Mengzi já no terceiro século pré-cristão! Por isso, a questão da relação entre estado e religião reveste-se de extraordinária importância no nosso contexto. O relacionamento entre o estado chinês e as religiões e vice-versa sempre foi um problema complicado na história chinesa e no presente. Tratou-se sempre de criar um *modus vivendi*: tratava-se da sobrevivência ou da extinção, e a política religiosa sempre foi e continua sendo uma política do *do ut des*.

8. Vide sobre isso com detalhes Malek (1987).

O tratamento das religiões na China transcorre entre dois pólos, a saber, uma tolerância condicionada – na medida em que a religião coopera harmonicamente com a ortodoxia estatal, e uma rigorosa opressão quando a religião apresenta traços “heterodoxos”.⁹ O estado chinês sempre tentou impor um controle absoluto sobre as questões religiosas, a fim de que as religiões sirvam exclusivamente aos objetivos estabelecidos por ele. O controle tinha o objetivo de tornar as religiões úteis para o estado.

Qualquer tentativa de explicar o controle das religiões na China, que freqüentemente desemboca em opressão, permanecerá em certo grau especulativa. Pode-se dizer genericamente que a intolerância em relação às religiões, manifestada nas perseguições que repetidamente ocorrem, se baseia principalmente na concepção chinesa de ortodoxia. Max Weber constatou: “Os editos religiosos imperiais e mesmo escritores como Mêncio transformaram a perseguição da heresia (heterodoxia) em dever”.¹⁰ Do ponto de vista da camada dominante, o interesse da totalidade requer que toda manifestação heterodoxa, estranha, subterrânea etc. seja isolada, controlada, absorvida ou também oprimida (um exemplo bem recente é o movimento *falungong*). Como doutrina estrangeira, o cristianismo era e continua sendo heterodoxo e, portanto, precisa no mínimo ser controlado.

Na RP da China ainda não existe uma lei relativa às religiões. Consta que se está trabalhando nela há anos. A constituição de 1982 da RP da China declara em seu artigo 36 que os cidadãos da RP da China gozam de liberdade religiosa e que o estado protege as atividades religiosas normais. Simultaneamente, porém, também consta: “Ninguém pode utilizar uma religião para exercer atividades que perturbem a ordem pública, prejudiquem a saúde física dos cidadãos e perturbem o sistema educacional do estado. As organi-

zações e os assuntos religiosos não podem ser dominados por nenhuma potência estrangeira.”

Cabe observar em relação a isso que esta garantia constitucional se refere tão-somente às cinco religiões reconhecidas, a saber: budismo, daoismo, islã, protestantismo e catolicismo, e isso em suas formas oficiais, reconhecidas pelo estado, ou seja, nas formas ou estruturas atuantes por meio das chamadas Uniões Patrióticas. Isto é, todas as formas religiosas não abrangidas por essas cinco estruturas não merecem proteção! No caso do cristianismo, então, isto atinge por exemplo a igreja católica subterrânea e as igrejas protestantes domiciliares. Portanto, as declarações da constituição a respeito da liberdade religiosa sempre podem ser (e de fato são) utilizadas para perseguir e oprimir as atividades religiosas que não sejam “normais” e que “perturbem a ordem pública”. Segundo a interpretação de um funcionário do partido, isto significa: “as atividades religiosas regulares precisam ser protegidas, atividades religiosas irregulares precisam ser restringidas. A restrição às atividades religiosas irregulares se faz em nome da proteção das atividades religiosas regulares, ela promove a normalização das atividades religiosas. Por isso o mundo religioso precisa derivar do interesse geral da sociedade; ela precisa manter a ordem pública e a ordem de produção e trabalho, e precisa opor-se a atividades religiosas irregulares” (PING, 1986:14).

Além da constituição existem na RP da China numerosos documentos estatais e partidários com declarações positivas sobre a liberdade religiosa do ponto de vista do estado e que repetidamente enfatizam a garantia de liberdade religiosa ancorada na constituição, principalmente o chamado “Documento 19” do comitê central do PC da China, de 1982, intitulado “Visão e política básica na questão religiosa durante o período socialista do nosso país”. Além disso, o Conselho de Estado da RP da China publicou em 16 de outubro de 1997 um livro branco relativo à política religiosa, que tenta demonstrar por meio de numerosos exemplos que na China existe “plena liberdade religiosa”, também para o cristianismo.

9. Como fundo para isso vide Schmidt-Glintzer (1983).

10. *Religionssoziologie I* (Tübingen 1951), p. 499.

Por outro lado, porém, existem também numerosos documentos e instruções que (segundo consta) implementam ou “regulam”, ou seja, na maioria das vezes restringem essa liberdade religiosa, como por exemplo as instruções nº 144 e 145 do Conselho de Estado, de 1994, bem como instruções complementares a respeito delas referentes ao registro e à inspeção anual de locais de culto e de oficiais religiosos. Além disso existem numerosos “regulamentos religiosos” em nível provincial que, semelhantemente aos três últimos mencionados, são muito restritivos. Eles também “regulam” a prática religiosa dos numerosos visitantes de Hong Kong, Macau e Taiwan, bem como as atividades de estrangeiros.

Cabe constatar então que entre a apresentação oficial da política religiosa, entre os regulamentos promulgados e a realidade existe um grande abismo. De acordo com o relatório anual de 2002 do Ministério do Exterior dos EUA a respeito da liberdade religiosa no mundo, a China, juntamente com Irã, Iraque, Mianmar, Coreia do Norte e Sudão, pertence ao grupo dos seis países “particularmente preocupantes” (obs.: originalmente a lista incluía como sétimo país a Arábia Saudita, mas esta foi excluída por motivos óbvios!).¹¹ Ainda que se tenha de encarar com cautela as “preocupações” americanas em relação aos direitos humanos em meio aos horrores da guerra do Iraque, não deixa de ser verdade – conforme consta de outros relatórios – que a situação na área dos direitos humanos e da liberdade religiosa na RP da China não melhorou ou mudou significativamente em 2002. Assim, os ministros do Exterior da União Européia voltaram a requerer da China o respeito aos direitos humanos. Tortura, pena capital, falta de liberdade religiosa e a proibição de sindicatos independentes seriam motivo de preocupação. Além disso seria necessário libertar os presos políticos

11. Seguindo recomendação da Comissão Norte-americana para a Liberdade Religiosa Internacional (uma agência federal independente que assessoria os Poderes Executivo e Legislativo nos EUA), a Arábia Saudita foi incluída pelo Departamento de Estado norte-americano na lista de países “particularmente preocupantes” no ano de 2004. [Nota do Editor]

e cumprir os direitos culturais e religiosos no Tibete e na região autônoma de Xinjiang. A China também deveria pôr em prática as convenções internacionais sobre direitos políticos, sociais e econômicos. A China também deveria subscrever o Protocolo Internacional Antitortura. Apesar dos repetidos protestos, parece no momento que a velha política religiosa prossegue também sob o novo secretário-geral do PC e presidente da RP da China, Hu Jintao. Isto é claramente confirmado pelas visitas de trabalho e as declarações dos novos grêmios dirigentes, bem como a prática de política religiosa na vida diária. Parece que os detentores do poder em Pequim querem conservar a “aliança limitada” com as organizações religiosas a fim de manter “relações sociais estáveis”.

É certo que a atual situação de política religiosa na RP da China não permite constatar plena liberdade religiosa para todas as comunidades religiosas e seus oficiais – contra isso depõem com bastante clareza os relatos sobre prisões e inquéritos de personalidades eclesásticas e fiéis. Mesmo assim, parece que a situação da cristandade está melhor que ainda há quinze anos e evidentemente melhor que durante a chamada Revolução Cultural (1966-1976). Para constatar isso, basta examinar os relatos daquela época e compará-los com os atuais desenvolvimentos tanto na igreja subterrânea como também na igreja oficial. Segundo um relatório da organização de direitos humanos *Human Rights Watch*, no geral a China aumentou o rigor do controle sobre as comunidades religiosas, embora o número de prisões e de atos de violência contra fiéis tenha diminuído nos últimos anos. Isto, porém, de modo algum deve ser tido como justificativa da atual política religiosa, que continua muito restritiva e que se tornou ainda mais restritiva principalmente em conexão com os acontecimentos em torno do movimento *falungong*.

De fato, a atual situação da política religiosa na RP da China não permite falar em liberdade religiosa, nem com relação ao cristianismo, nem a outras religiões. Sabemos também que não existe na China nenhuma organização, principalmente nenhuma organi-

zação religiosa, seja oficial ou subterrânea, que não seja de alguma forma supervisionada pelo governo. Além disso, a China pretende manter sua atual política de direitos humanos, apesar de ter subscrito a Convenção Internacional das Nações Unidas sobre direitos políticos e de cidadania – embora com diversas cláusulas. “Tradições diferentes também levam a uma compreensão diferente sobre os direitos humanos”, explicaram os especialistas chineses em um simpósio internacional sobre direitos humanos em Pequim. “As nações européias insistem nos direitos individuais, enquanto o povo chinês protege os direitos da comunidade e das obrigações familiares”, declarou um representante oficial da RP da China.

É evidente que o conceito de liberdade religiosa não têm para a semântica do PC da China o mesmo sentido que esse conceito tem no pensamento ocidental. Nos casos de intervenção contra a liberdade religiosa do indivíduo por parte do estado, costuma-se no Ocidente falar em desrespeito aos direitos humanos e perseguição dos cristãos. Na China, no entanto, sempre entra em pauta a questão de considerar se seriam “medidas estatais justificadas contra atividades ilegais no setor religioso” (segundo a nomenclatura estatal) ou de “perseguição aos cristãos” (segundo a nomenclatura cristã). É evidente que na Ásia a interpretação da liberdade religiosa como direito individual de viver, exercer e expressar sua convicção religiosa de acordo com sua consciência não é compreendida como direito humano universal sem alguma modificação e restrição. Seria possível e razoável defender a noção ocidental de liberdade religiosa como válida e cobrável em qualquer parte? A presunção da validade universal resulta como consequência de que leis e regulamentos do Estado que se oponham à liberdade religiosa (que por outro lado gozam de reconhecimento político internacional, como por exemplo a Constituição) não sejam vistas como comprometedoras da consciência individual. Se o estado insistir no cumprimento das suas leis, ele facilmente se enquadrará no papel de perseguidor, enquanto aqueles que obedecem à sua consciência surgirão como mártires. O dilema permanece!

3. Observações finais

Embora o cristianismo chinês seja visto em todas as suas formas de expressão como “religião marginal” ou “religião estrangeira” e continue a ser oprimido, ele parece hoje em dia estar perdendo seu caráter ocidental, tendo-se tornado uma crescente força socio-cultural assimilada à China – seja em que formato for. Fala-se atualmente na China em “cultura religiosa” (*zongjiao wenhua*), no “espírito religioso da cultura” (*wenhua zongjiao jingshen*) e, nesse contexto, também numa “cultura cristã” (*jidujiao wenhua* ou *jiduzongjiao wenhua*), que constituiria parte integrante da vida socio-cultural. Desde 1995 publica-se nesse espírito a revista *Shijie zongjiao wenhua*.

A situação intelectual da China de hoje é muitas vezes comparada à situação dos tempos do movimento de 4 de maio de 1919. Assim como no movimento de 4 de maio a plausibilidade da tradução confucionista foi abalada, hoje a plausibilidade dos ideais marxistas-comunistas está oscilando. O descrédito da ideologia dada, ou seja, a “crise de fé”, requer uma reconfiguração das noções, dos valores e dos ideais socioculturais (segundo por exemplo Liu Xiaofeng). Com a chamada política de “abertura para o Ocidente” iniciou-se uma assimilação de diversas idéias ocidentais e uma busca por uma nova orientação cultural. Em consequência dessa busca surgiram diversas linhas de pensamento, em parte mesmo opostas, não havendo no momento nenhuma linha predominante. A orientação cristã consta ser mínima, mas – como diz Liu Xiaofeng – representa um ruído perceptível e surpreendente na “cacofonia da reconfiguração cultural”.

A revitalização da religiosidade na China de hoje, inclusive das diversas formas de expressão do cristianismo, comprova que aquilo que se designa por religião ou religiosidade efetivamente vive e se propaga – apesar da política religiosa restritiva e apesar das previsões marxistas sobre a morte gradual da religião. Na China, certamente um “certo cristianismo” morrerá. No entanto, um “certo

cristianismo” vem sinalizando de muitas maneiras que poderá influenciar profundamente a vida das pessoas.

Reinhold Niebuhr (1892-1971), teólogo americano de origem alemã, chamou certa vez a religião de “cidadela da esperança”. Esta designação pode ser aplicada também ao papel da renascente religiosidade – inclusive do cristianismo – na RP da China, desempenhado pelo menos em algumas camadas da atual sociedade chinesa. Desta forma o cristianismo tornou-se na China um fenômeno a respeito do qual ainda não se pronunciou a última palavra.

Referências bibliográficas

- CHAN, K. K. *Towards a contextual ecclesiology*. The Catholic Church in the People's Republic of China (1979–1983): its life and theological implications. Hongkong, 1987.
- GRAF, F. W. Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologisch-politischen Chiffre. In: MÜLLER, H. M. (Ed.). *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*. Gütersloh, 1992. p. 21-77.
- HARRELL, Steven, PERRY, Elisabeth J. Syncretic sects in Chinese society. *Modern China* 8, n. 3, p. 283-303, 1982.
- HUNTER, Allan, KIM-KWONG, Chan. *Protestantism in contemporary China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- JIALUN, Liang. Rural Christianity and Chinese folk religions. *China Study Journal* 14, n. 2, p. 22-33, 1999.
- KUPFER, K. “Geheimgesellschaften” in der VR China: Christlich inspirierte, spirituall-religiöse Gruppierungen seit 1978. *China Analysis* n. 8, Trier University, out. 2001.
- LAM, Anthony. China's underground movements: meaning and resolution. *Tripod* XIX, n. 110, p. 5-18, 1999.
- LAMBERT, Tony. Modern sects and cults in China. *China Study Journal* 13, n. 3, p. 6-9, dez. 1998.
- LETTERA PASTORALE della Conferenza Episcopale Cattolica (non ufficiale) ai fedeli della Cina. *Asia News*, n. 3, p. 28-31, 1995.

- MacINNIS, Donald E. *Religion im heutigen China*. Politik und Praxis. St. Augustin / Nettetal: Steyler Verlag, 1993.
- MALEK, R. Notizen zur Erforschung des Christentums in der Volksrepublik China. In: EVERS, G., MALEK, R., WOLF, N. *Christentum und Kirche in der Volksrepublik China*. Munique: Don Bosco Verlag, 2002. p. 41-66.
- _____. Warum interessieren sich moderne Chinesen für das Christentum? In: RÖSER, Johannes (Hrsg.). *Mehr Himmel wagen*. Spurensuche in Gesellschaft, Kultur, Kirche. Freiburg i.Br. 1999. p. 206-211.
- _____. (Ed.). *“Fallbeispiel” China*. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext. St. Augustin / Nettetal: Steyler Verlag, 1996.
- _____. China im ‘Religionsfieber’? Bemerkungen zu einem Phänomen. *Stimmen der Zeit*, n. 12, p. 808-822, 1995a.
- _____. L'Etude du christianisme et de la théologie en Chine aujourd'hui par des intellectuels non baptisés. *Eglises d'Asie. Dossiers et documents*, n. 9, p. 1-6, 1995b.
- _____. Vielfältige Katholizität. Notizen über die katholische Kirche in der Volksrepublik China. *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 74, 4, p. 275-297, 1990.
- _____. Theorie und Praxis der chinesischen Religionspolitik. Eine frappierende Koninuität. In: MENSEN, B. (Hrsg.). *China, sein neues Gesicht*. St. Augustin: Steyler, 1987. p. 151-179.
- MALEK, R., PLATE, M. (Eds.). *Chinas Katholiken suchen neue Wege*. Freiburg i.Br. 1987.
- MALEK, R., PRAWDZIK, W. (Eds.). *Zwischen Autonomie und Anlehnung*. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen. St. Augustin Nettetal: Steyler Verlag, 1989.
- PING, Jiang. *China heute*. n. 5-6, 1986.
- SCHMIDT-GLINTZER, H. Viele Pfade oder ein Weg? Betrachtungen zur Durchsetzung der konfuzianischen Orthopraxie. In: SCHLUCHTER, W. (Hrsg.). *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*. Interpretation und Kritik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983. p. 298-341.

- SONGLIN, Tan, SIMENG, Kong. Dangdai zhongguo xiejiao gailun. *Shehui wenti*. p. 251-263, 2001.
- STANDAERT, Nicolas. New trends in the historiography of christianity in China. *Catholic Historical Review* 83, p. 573-613, 1997.
- TAO, Yu. Introduce more theory into religious studies. Conference on 'The problem of contemporary religious cults' held in Shanghai. *China Study Journal* 14, n. 1, p. 12-15, 1999 (from: *Dangdai zongjiao yanjiu*. n. 4, 1997).
- XIAOFENG, Liu. Die akademische Erforschung des Christentums im kulturellen System des Kommunismus. *China heute*, n. 6, p. 178-183, 1996.
- _____. 'Kulturelle Christen' in der Volksrepublik China. Beobachtungen zu einer gegenwärtigen Bewegung. *Minima sinica*. n. 2, 1993.
- XIAOWEN, Ye. Xiejiao wenti de xianzhuang, chengyin ji duice. In: HONGXING, Chen, CHENJING, Dai. *Falungong yu xiejiao*. Pequim, 1999. p. 160-171.
- YUNSHUI, Wang. *Dangdai zhongguo xiejiao*. Chengdu: Xizang renmin chubanshe, 1998.
- ZHAO, Li. *Xiejiao, huidaomen, heishehui*. Zhongwai minjian mimi jieshe zonghengtan. Pequim, 2000.
- ZHAOMING, Deng. Recent millennial movements on Mainland China: three cases. *Qiao*, n. 80, p. 15-24, 1996.

Resumo

Na China atual existem diversos "cristianismos", com diferentes expressões e estruturas. Basicamente podem-se distinguir duas formas de expressão: (1) o cristianismo eclesiástico, institucional, ao qual pertencem a Igreja Católica e as protestantes, além das seitas cristãs; e (2) o cristianismo "não-eclesiástico", não-institucional, formado pelo "cristianismo cultural" e pelo cristianismo como objeto de pesquisa.

No artigo, são descritas algumas dessas formas de expressão do cristianismo, sua relação com o Estado chinês e a maneira como os cristãos vivem sua fé, muitas vezes de forma camuflada, não reconhecida e, por isso, passível de perseguições.

A guerra na crença da paz Como a violência chegou ao Islã

DENNIS HALFT E ANDREAS JACOBS

O islamismo carrega a paz em seu nome e a espada na mão. Mesmo que não seja tão simples assim, estamos frente a uma ironia da história recente: é justamente a religião, cujo nome tem origem na palavra árabe que designa a “paz”, a mais associada à violência e ao terror. Muitas vezes, quando suicidas provocam atentados que arrastam consigo outras pessoas para a morte, quando terroristas e políticos conclamam para a “Guerra Santa”, quando mulheres são apedrejadas e “Estados de Deus” manipulam armas nucleares, o islamismo é apresentado como justificativa. É difícil, portanto, não imaginar que o islamismo não tenha alguma propensão imanente à violência. Como os autores de tanta brutalidade encontram tão farto arsenal de justificativas em textos islâmicos? A violência é característica fundamental do islamismo ou é apenas a expressão de sua usurpação? Para podermos entender a relação existente entre islamismo e violência é preciso lançar mão de um tipo muito específico de fundamentalismo. Somente a análise dos fundamentos da crença islâmica, do Alcorão e da transmissão dos profetas nos deixa entender o potencial do islamismo, seja ele imaginário ou real. Mesmo que islamitas¹ dispostos a cometer

1. Denomina-se “Islamismo” aquela ideologia que também compreende o Islã como sistema político.

atos de violência e terroristas suicidas invoquem o Alcorão ou o profeta, usando textos de incontestável origem divina, não necessariamente tocam o real sentido da mensagem do Alcorão. Mas, isto tampouco os torna inofensivos. Quando assassinos de massas, terroristas, políticos e juristas invocam o Islã para justificar atos de violência e terror, é evidente que o conceito moderno de violência não está sendo corretamente entendido, pelo menos não por estes muçulmanos.

1. Violência no Alcorão

A crença na origem divina do Alcorão é inquestionável para os muçulmanos. Acredita-se que o Alcorão foi se formando ao longo de 23 anos, por meio da revelação da Palavra de Deus em etapas, até a morte de Maomé no ano de 632. Somente alguns séculos mais tarde foi que, dentro da teologia islâmica, consolidou-se a doutrina de que o Alcorão nunca tenha sido propriamente escrito. Desde então é considerado como a revelação direta da Palavra de Deus, sem falsificações ou adulterações, acima de qualquer suspeita. Neste aspecto não cabe qualquer comparação à bíblia.

Ainda que se defenda que a Palavra de Deus não tenha sido criada e que seja vista como eterna, a mensagem divina foi aprisionada na linguagem humana e revelada em determinado contexto histórico e social. Como fato concreto de comunicação, a revelação do Alcorão é uma reação a eventos e desafios específicos, que afetavam diretamente a incipiente sociedade muçulmana. Depois do êxodo de Maomé e seus adeptos de Meca para Medina no ano de 622, o profeta assumiu uma série de funções políticas: passou a líder da tribo, comandante e juiz. Ao mesmo tempo criou a “Umma”, a sociedade dos fiéis, que, baseando-se e indo além da idéia de sociedade tribal, serviria para unir todos os muçulmanos. Desde então quaisquer desavenças eram trazidas à autoridade religiosa do profeta para resolução. Neste contexto, inserem-se as suras do Alcorão, de uma época medinense posterior.

São estes capítulos, sobretudo, que tratam de temas do direito, da ordem social e de aspectos de guerra e paz, e sendo assim, são os que atualmente estão por trás da maioria dos questionamentos. As afirmações de caráter político do Alcorão são respostas a perguntas concretas dirigidas pelos muçulmanos a sua crença ainda recente. As revelações do Alcorão precisavam responder a estas questões, e o faziam usando a linguagem, os conceitos e as categorias de entendimento dos habitantes da península árabe do século VII.

É exatamente aqui que se situa o problema: o sentido de um texto, originalmente dirigido a uma sociedade tribal que habitava o deserto da Arábia há 1400 anos, não pode ser entendido facilmente, digamos, por um muçulmano de Berlim no século XXI. O Alcorão possui linguagem e história próprias. Isto não é visto por aqueles que explicam a violência lançando mão de citações alcorânicas. O fato de Maomé ter sido obrigado a desempenhar simultaneamente o papel de profeta e político (de forma semelhante a Moisés), foi usado, em grande parte da história muçulmana, para justificar a ligação entre religião e política existente no islamismo. Muito embora esta suposta unidade de religião e política sempre tenha sido vista como algo discutível na história muçulmana, estabeleceu-se o entendimento que pressupõe uma estreita ligação entre o islamismo como religião, que determina as regras da vida do muçulmano e a sua função de estabelecer os fundamentos da comunidade política ou Estado (STEINBACH, 2002:2-4).

O empenho por uma leitura histórica do Alcorão, ou seja, entendido dentro de um contexto, e o estudo da linguagem empregada já remontam há um bom tempo. Pensadores reformistas, como é o caso do pesquisador egípcio do Alcorão, Nasr Hamid Abu Zaid, repetidamente exigem que o Alcorão seja libertado das amarras de um entendimento ao pé da letra. Segundo Abu Zaid e seus colaboradores, deve-se fazer a distinção entre a estrutura de texto mais superficial e a estrutura do seu significado mais profundo. A linguagem do texto teria passado por mudanças em seu significado e seu contexto, já o significado mais profundo teria se mantido inal-

terado e válido para todos os tempos. Para chegar a este nível de entendimento, o texto deveria ser lido contextualizando-o corretamente em seu tempo e nas suas relações lingüísticas e sociais concretas (ABU ZAID, 2004:231).

Isto soa mais revolucionário do que de fato é. As afirmações do Alcorão já eram interpretadas pela teologia clássica sob a perspectiva de certos eventos históricos. Foi somente numa época mais recente que se perdeu esta visão do significado. Este “alcoranismo” – o absolutismo na leitura do texto do Alcorão e o desprezo pelo seu significado real – é o que abre as portas para que o islamismo seja usado como justificativa da violência.

Para exemplificar, podemos citar o famigerado “verso da espada”, tantas vezes evocado: “depois de transcorridos os meses sagrados, matem os ateus, onde quer que os encontrem, agarrem-nos, cerquem-nos e fiquem a sua espreita” (Alcorão, Sura 9:5). Fica difícil para um leitor não-muçulmano, ao ler tais linhas, enxergar no islamismo qualquer outra coisa que não seja sinônimo de cultura intolerante e pré-moderna, que requer urgentemente algum retoque com o modelo cristão dos europeus. Ainda assim, não se deve perder de vista o contexto histórico. O verso citado refere-se à situação concreta de ameaça sobre a recém-organizada comunidade muçulmana pelos inimigos de Meca – e isto numa época em que os confrontos com armas faziam parte do cotidiano e eram revestidos de um sentido ético muito diferente do de hoje. A transposição fundamentalista para a situação de hoje e interpretá-la como convocação ao assassinato de não-muçulmanos, portanto, excede o real significado deste trecho. Desnecessário dizer que há pouquíssimos muçulmanos que de fato entendam este verso como uma convocação para atirar-se sobre o primeiro cristão ou judeu encontrado em seu caminho.

A busca pelo significado por trás do texto não é tarefa simples e deu origem a uma ciência própria no islamismo. Muitos islamitas sem qualquer formação teológica desprezam os métodos de exegese das escrituras sagradas desenvolvidos pela teologia e pela jurisprudência

islâmicos, propagando o entendimento fundamentalista do Alcorão. Os versos são arrancados de seu contexto histórico e lingüístico original, transpostos de forma simplificada e utilizados de maneira dirigida para legitimar idéias políticas. Entretanto, tentar esculpir de dentro do Alcorão qualquer coisa que se deseje contradiz frontalmente a sua complexa estrutura lingüística e composicional. Ao mesmo tempo, contrapõe-se às principais tradições de interpretação do islamismo (KERMANI, 2003).

2. Violência na Xariá

Quando se trata da relação entre Islamismo e violência, está em jogo não apenas o Alcorão mas também, e principalmente, o direito islâmico, a Xariá. A ordem normativa estabelecida por Deus compõe a Xariá, que se baseia no Alcorão, na tradição transmitida pelos profetas (Suna) e nos diversos métodos de conhecimento das diversas escolas do direito, a ordem jurídica islâmica. Esta regula os diversos aspectos das relações dos homens entre si, e, sobretudo da relação do homem com Deus. Sua componente moral exige dos homens que obedeçam a Deus em sua vida. Suas regras determinam não apenas as orações como também castigos corporais muitas vezes draconianos.

Entretanto, a Xariá não é nenhum código de leis, que regule de forma abrangente e uniforme toda a vida da coletividade ou as obrigações dos homens perante Deus. São poucas as disposições da Xariá claramente derivadas do Alcorão (entre estas os castigos corporais). Portanto, não há um livro que compile as leis da Xariá, tampouco há uma concepção clara do que faz parte da Xariá e do que não. Isto tem razões muito mundanas. Os juristas desde sempre apreciaram poder palpitar. Desejam que sua opinião seja ouvida e respeitada. Isto lhes garantiria rendimentos, prestígio e influência. A canonização das leis teria minado o seu poder.

A conclamação dos islamitas para uma aplicação completa da Xariá ignora a complexidade da jurisprudência do islamismo e su-

gere uma “catalogação divina de leis”, que possa ser aplicada sem tirar nem por. Mas de fato isto não existe. Na história foi exatamente a liberdade dos juristas na elaboração da jurisprudência que determinou a flexibilidade e adaptabilidade da Xariá aos costumes locais e sociais. Por trás da exigência islâmica ostensiva de se aplicar a Xariá está muito mais a corrupção dos dominantes e os crescentes problemas sociais, que levaram ao descrédito, em vastas camadas da população, o conceito ocidental de “progresso”, e que apontam como alternativa a construção de uma ordem islâmica (MÜLLER, 2001:259). Desta maneira, os islamitas apresentam a Xariá como um conceito de luta política, que equivale à ilusão de que o cumprimento coerente das leis islâmicas seja capaz de resolver todos os problemas sociais e políticos das sociedades islâmicas atuais. Tanto islamitas quanto os críticos do islamismo não enxergam que a reivindicação de uma aplicação integral e isolada da Xariá continua sendo um engodo político, dada a sua incompletude.

3. Violência na modernidade islâmica

A politização do Islã é, sobretudo, um fenômeno da modernidade. Em contato com o colonialismo ocidental e confrontando o próprio atraso político, cultural e científico, os pensadores muçulmanos desenvolveram a concepção de que apenas a retomada do ensinamento original e inalterado – ou daquilo que entendiam como tal – poderia reacender o brilhantismo histórico da cultura islâmica. Todas as inovações “inadmissíveis”, tudo o que for “não-islâmico” ou “impuro” deveria ser banido do direito islâmico e da prática religiosa e diária. O estabelecimento de uma ordem islâmica dentro do Estado (-Nação) e da sociedade é o maior desejo destes “islamitas clássicos”, constituídos como “irmãos muçulmanos” egípcios a partir da década de 20 do século passado, na sua luta contra a colonização e a secularização. A abordagem do pensamento islâmico não mudou desde então: se antigamente os muçulmanos tinham uma cultura superior, baseada na fé, e se hoje em dia

ficaram para trás em todos os sentidos, isto se atribui unicamente ao fato de terem se afastado da verdadeira crença. É bastante evidente que dentro desta perspectiva não seria aceitável separar Religião e Estado (HEINE, 2003:16-17).

Foi um professor egípcio de ensino primário, Sayyid Qutb, quem abriu caminho para uma relação direta entre islamismo e violência. Originário dos quadros dos “irmãos muçulmanos”, condenado pelo regime de Nasser em 1966, Qutb lançou as bases para uma ideologia islâmica de violência ao definir o conceito do “domínio de Deus”. Os elementos centrais do pensamento de Qutb soam terrivelmente conhecidos: as sociedades muçulmanas são declaradas atéias. Em nome do “Jihad” deve-se combater os muçulmanos “apóstatas” e ateus. Para construir uma sociedade justa que segue os mandamentos de Deus, é permitido também o uso da violência militar. Tal qual a maioria dos radicais islâmicos, Qutb tinha uma formação ocidental, por um lado, mas não profundamente teológico-islâmica. No que se refere às disciplinas científicas islâmicas desenvolvidas ao longo dos séculos, pode ser considerado, no máximo, um autodidata. A base teológica de sua ideologia política era formada por versos pinçados do Alcorão e citações dos profetas, interpretados literalmente, o que prova não apenas a sua crença nas escrituras como também o desconhecimento ou ignorância da teologia islâmica clássica e da ciência do Direito (FARSCHID, 2003:16-17).

A ligação da violência ao islamismo produziu-se na modernidade, a partir de uma crise de identidade que se tentou resolver buscando apoio em um tradicionalismo religioso questionável. Já a partir da década de 1990 identifica-se uma nova etapa qualitativa neste islamismo aberto à violência. Há duas características nesta passagem para algo que, na falta de outros termos amplamente aceitos, poderíamos chamar, provisoriamente, de “Novo Islamismo”: primeiro, a participação do Ocidente na luta por uma ordem islâmica justa e, segundo, uma interconexão transnacional entre os mais diversos grupos islâmicos.

O ataque de 11 de setembro mostrou ao mundo de forma brutal e definitiva o ódio que existe contra o Ocidente. Não devemos considerar suficiente a justificativa de que se trata da luta dos islamitas contra o “modo de vida ocidental”. Alguns observadores caracterizam o Novo Islamismo como destituído de qualquer programa e niilista. Não haveria objetivo político, social ou ideológico concreto. Ao invés disto, a prática do terror teria se apoderado da ideologia e do programa político, bem como dos esforços organizacionais e internos do partido (LAMCHICHI, 2001:142). Outros entendem o Novo Islamismo como tentativa de construir a sociedade islâmica ideal através de uma mudança radical da vida social, econômica e cultural, e não mais segundo o modelo adotado no século VII, onde se defendia a tomada do poder diretamente (STEINBERG, 2003:28). Depois de fracassada a derrubada do próprio regime, a luta voltou-se contra os ocidentais que o apoiavam e contra as potências mundiais que deveriam ser mudadas. Há também aquelas idéias que dizem tratar-se o Novo Islamismo de uma ideologia fracassada, que se debate de forma desesperada, tratando-se das últimas contrações de um movimento social e político, que não teve êxito em lugar algum, exceto no Irã e que, por esta razão estaria pendendo cada vez mais para o fanatismo (KEPEL, 2000:213).

O fenômeno da transnacionalização é mais palpável. Seu início remonta aos *Mujahedin* árabes, da guerra do Afeganistão da década de 1980. Motivados e financiados por Washington e Riad, os *Mujahedin* haviam feito a *Jihad* (palavras que tem a mesma raiz) contra a União Soviética. A vitória sobre a superpotência russa fez subir às alturas a autoconfiança dos guerreiros de Deus. Tudo parecia possível e não mais parecia necessário o incômodo apoio e a tutela dos sauditas e americanos. Eram, sobretudo, os veteranos árabes do *Jihad* afegão que não queriam mais se subordinar ao controle do Estado, colocando-se, a partir de então, à disposição do islamismo radical em todo o mundo, sem perder de vista a derrubada do regime de seus países de origem (KEPEL, 2000:225).

Saído do vácuo político deixado pelo declínio da União Soviética nesta área tão isolada do resto do mundo, a região fronteira de Afeganistão e Paquistão, foi possível criar um cenário móvel para o que seria uma nova ideologia transnacional, um misto de doutrina religiosa e violência armada; uma rede, que consegue sustentar-se sem qualquer estrutura hierárquica ou centralizada de organização. Desta forma, o Novo Islamismo “à la Al Qaeda” não se organizou como instituição supra-nacional, mas como uma organização nebulosa, complexa e móvel, que não conhece fronteiras nacionais e que muitas vezes lança mão de pessoas desenraizadas, isoladas de seu meio social, apoiadas por grupos soltos e flexíveis que formam uma rede de ONGs islâmicas (LAMCHICHI, 2001:142).

O objetivo destes grupos articulados continua sendo a derrubada do próprio regime, o recurso do terror contra o Ocidente e (sobretudo) contra outros muçulmanos, a ideologia de um mundo sincrético de idéias a partir de uma tradição construída, de versos isolados do Alcorão e do ódio contra o Ocidente.

4. Violência e suicídio

A disposição para cometer atentados suicidas é um dos elementos principais não apenas do Novo Islamismo como também de todo o debate em torno da relação entre Islã e violência. Não há qualquer outro aspecto do islamismo que consiga reunir, de forma tão contraditória, sentimentos como horror, impotência e fascinação. O absurdo da motivação e justificação, a brutalidade e a invisibilidade da execução e não por último a perversão e o cego deslumbramento com que os correligionários celebram o autor do atentado – tudo isto contradiz frontalmente qualquer religião de paz. Na verdade, a justificação islâmica para os atentados suicidas é um recurso artificial, que não encontra paralelo na história do Islã.

Muito embora o fenômeno dos atentados suicidas no Oriente Médio tenha sido importado do Oriente (CROITORU, 2003), as

raízes dos atentados suicidas muçulmanos normalmente se encontram no culto xiita aos mártires. Este se baseia na suposição de que a morte do neto do profeta Hussein em 680 foi causada pela negligência de seus guerrilheiros (xiitas) em lhe prestar socorro. O fracasso coletivo da comunidade xiita somente poderá ser apagado por meio de penitências, das quais o auto-sacrifício é a que tem maior reconhecimento. Aquele que inicia a sucessão de Hussein como mártir recebe o perdão dos pecados. Um mártir pode se sacrificar na luta ou por resistência sem violência. Portanto, há uma nítida diferença entre o culto xiita aos mártires e os atentados suicidas, mesmo que no primeiro também haja uma fundamental atitude de disposição ao sacrifício (KERMANI, 2002:21).

O Islã sunita, por outro lado, desconhece qualquer auto-sacrifício legitimado pela religião; e o suicídio é visto como desrespeito à criação de Deus. O culto aos mártires somente pôde ter início nos confrontos entre xiitas e a maioria sunita. O protesto de uma minoria mais fraca contra os sunitas foi a condição prévia para justificar a teologia dos mártires. Visto assim, o culto aos mártires decididamente é algo xiita, já a ideologia dos terroristas é sem dúvida sunita (KERMANI, 2002:22). No Islã ortodoxo não há sinais que possam justificar atentados suicidas, nem tampouco que possam levar o praticante ao paraíso. Através dos séculos o conceito de mártir foi evoluindo, e passou a incluir também o sofrimento causado por uma doença (DAMIR-GEILSDORE, 2003). Já na teologia o suicídio nunca foi reconhecido como martírio.

Islamitas que usam a violência, tal como Osama Bin Laden, identificaram o efeito aterrorizante dos atentados suicidas e tentaram legitimá-lo. O fato de isto estabelecer uma ligação com a ideologia xiita de culto aos mártires não parece abalar sua concepção de islamismo “puro e original” (sunita). O terrorismo do tipo kamikaze desenvolveu-se a partir do culto ao martírio existente entre os xiitas, mesmo contrariando o consenso dos acadêmicos (KERMANI, 2002:21). Realizar um martírio desta forma, arrastando para a morte um grande número de pessoas, é algo estranho ao islamismo,

mesmo para o xiita. A instrumentalização do conceito de martírio pelos islamitas é um fenômeno decididamente moderno, que se baseia essencialmente em um único fato: o seu êxito (DAMIR-GEILSDORE, 2003). Ao lado deste, há outros motivos bastante mundanos. Não apenas a expectativa de conhecer o “paraíso” motiva as pessoas a praticar um atentado suicida, mas também a lógica social e política do desespero, da humilhação, da luta pela liberdade e da garantia de sobrevivência no sentido material (KERMANI, 2002:28).

5. Conclusão

Faz parte do ritual de entender e lidar com o islamismo o uso de citações do Alcorão para justificar sua propensão implícita ao uso da violência. Mas isto não promete qualquer avanço no entendimento ou sequer receitas eficazes para combater o fanatismo e o terrorismo. Mesmo porque o Alcorão também contém uma série de citações pela paz que poderão ser usados para anular os versos pela violência. Além do que, esta tese da sua propensão à violência pressupõe que 99% dos muçulmanos possuam um entendimento errôneo do islamismo, uma vez que não o concebem desta forma. E ainda, esta tese ignora que a violência do Islã se volta, sobretudo contra os próprios muçulmanos.

Seria desonesto dizer que há uma certa cegueira na glorificação do islamismo, um erro de avaliação covarde ou correição enganosa. Errado está somente aquele que simplifica demais as coisas. Terror, violência, injustiça e fanatismo somente poderão ser combatidos por aqueles que procuram entender suas reais causas. Estas são distintas para os castigos corporais, a discriminação das mulheres e, principalmente, para os atentados suicidas. A defesa desta diferenciação, entretanto, não livra os muçulmanos da necessidade de questionar de forma crítica o seu entendimento da fé. Por uma série de razões o islamismo é muito suscetível à profanação social ou política. O Alcorão não prega o pacifismo, e é certo que Maomé foi

também um líder político. Há muitas afirmações no Alcorão que vão contra o conceito atual de direitos humanos, mas por outro lado isto aponta para a necessidade de uma hermenêutica aberta dos textos religiosos. É exatamente o que os pregadores da violência no islamismo querem evitar, aniquilando a dialética existente entre os textos islâmicos e seus leitores, algo que está em evidente contradição com a história da cultura e da religião islâmicas. Não surpreende que o comentário clássico do Alcorão finalizava com a seguinte flor de retórica: “Deus sabe melhor”. E esta, sem dúvida, joga por terra toda e qualquer pretensão de verdade absoluta existente em qualquer interpretação humana do Alcorão.

Referências bibliográficas

- ABU ZAID, Nasr. Towards a Hermeneutics of the Qur'an. In: Wissenschaftskolleg zu Berlin (Hrsg.). *Anuário 2002/2003*. p. 222-232. Berlin, 2004.
- CROITORU, Joseph. *Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentates*. München: Verlag Carl Hanser, 2003.
- DAMIR-GEILSDORE, Sabine. Die Schwäche in Stärke verwandeln. Selbstmordattentate sind ein modernes Phänomen. Wandel und Erweiterungen des islamischen Märtyrerbegriffs. *Frankfurter Rundschau* de 12.08.2003.
- FARSCHID, Olaf. *Staat und Gesellschaft in der Ideologie der ägyptischen Muslimbruderschaft*. Berlin: edition sigma, 2003. p. 7-18.
- HEINE, Peter. Islamismus – ein ideologischer Überblick. In: BMI (Hrsg.). *Islamismus*. Berlin, 2003. p. 7-18.
- KEPEL, Gilles. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard, 2000.
- KERMANI, Navid. *Dynamit des Geistes*. Martyrium, Islam und Nihilismus. Göttingen: Wallstein Verlag, 2002.
- . Eine Schrift zwischen zwei Buchdeckeln. Plädoyer für ein Ende des Surenping-pongs. Der Koran ist – wie die Bibel – nur in der Gesamtheit seiner Aussagen zu begreifen. *Süddeutsche Zeitung* de 04.02.2003.
- LAMCHICHI, Abderrahim. *L'islamisme politique*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- MÜLLER, Christian. Recht. In: EGLER, Ralf (Hrsg.). *Kleines Islam Lexikon*. Munique: Beck-Verlag, 2001. p. 257-259.
- STEINBACH, Udo. Islamischer Terrorismus. Ein selbstkritischer Dialog der Kulturen ist jetzt gefragt. *Internationale Politik* 3, p. 1-10, 2002.
- STEINBERG, Guido. Der Islamismus im Niedergang. In: BMI (Hrsg.). *Islamismus*. Berlin, 2003. p. 19-42.

Resumo

O Islamismo é, muitas vezes, apresentado como justificativa para a violência e o terror. Como os autores de diferentes tipos de brutalidade encontram tão farto arsenal de justificativas em textos islâmicos? A violência é característica fundamental do islamismo ou é apenas a expressão de sua usurpação? Para podermos entender a relação existente entre islamismo e violência é preciso lançar mão de um tipo muito específico de fundamentalismo. Somente a análise dos fundamentos da crença islâmica, do Alcorão e da transmissão dos profetas nos deixa entender o potencial do islamismo, seja ele imaginário ou real.

Os cristãos do Oriente Médio

WA'IL KHEIR

Introdução

Nenhuma região do mundo figurou com mais destaque ou frequência no noticiário internacional das últimas décadas do que o Oriente Médio. A verdadeira torrente de informações concentrou-se alternadamente em Israel e os palestinos, a guerra no Líbano, os reféns americanos, as crises periódicas da OPEP, a guerra entre Irã e Iraque, a ocupação do Kuwait pelo Iraque, a guerra do golfo, a intifada palestina e muito mais. O foco no Oriente Médio culminou no ataque de 11 de setembro e as guerras que provocou no Afeganistão e no Iraque. Em consequência, embora uma pessoa comum de qualquer lugar do globo saiba muito mais do que em qualquer outro momento da história sobre certos aspectos da vida nessa região conturbada, a ignorância sobre a situação atual dos cristãos no Oriente Médio continua sendo total.

Para muitos, a própria existência de comunidades cristãs no Oriente Médio de hoje é uma surpresa. Uma suposição comum é que o cristianismo desapareceu dessa área há séculos, sob o impacto do islamismo. O objetivo deste artigo é lançar luz sobre as condições sob as quais vivem os cristãos da região, seus problemas, suas preocupações e as perspectivas para seu futuro.

As condições sob as quais vivem os cristãos do Oriente Médio diferem de um país para o outro, mas algumas generalizações são possíveis. Os cristãos são minorias em seus respectivos países, com exceção de Chipre, e minorias politicamente impotentes, exceto no Líbano, onde sua influência está declinando com muita rapidez. De novo com Chipre constituindo a exceção, os cristãos do Oriente Médio estão em um estado de desespero que se manifesta pela emigração em massa para outras regiões do mundo onde seus direitos básicos sejam garantidos. Ao lado desse balanço negativo, existe um relato mais auspicioso. A influência social das minorias cristãs é bastante desproporcional em relação ao seu tamanho. De um modo geral, têm nível de instrução mais alto do que a maioria muçulmana e disso decorre que se encontram proeminentes médicos, professores, jornalistas, advogados, banqueiros, artistas e outros líderes profissionais cristãos mesmo em países onde a porcentagem de cristãos da população total é insignificante. Em geral, os cristãos são de classe média. Há gente pobre entre eles, mas jamais são os mais pobres dos pobres.

As minorias cristãs do Oriente Médio impressionam pela cortesia, educação, valores familiares, investimento na educação dos filhos e outras qualidades não tão difundidas nas comunidades maiores em cujo seio vivem. O observador, porém, não demora muito para detectar uma falha no caráter delas: as minorias cristãs do mundo muçulmano não possuem a aura de dignidade de muitos membros da comunidade muçulmana sunita – sem dúvida, produto de uma longa e ininterrupta herança de serem os portadores das decisões políticas. Uma característica mais marcante dos cristãos do Oriente Médio é sua personalidade dividida. Com pouquíssimas exceções, suas declarações públicas raramente refletem suas convicções interiores. Eles aprenderam pelo método mais duro a assumir uma atitude cautelosa e a mascarar seus verdadeiros sentimentos. Eles se apressam a criticar – e não sem fundamento válido – as Cruzadas, o colonialismo, Israel, a política americana, os missionários cristãos, os judeus, a cultura ocidental etc., mas a mente observado-

ra e a disposição crítica desaparecem quando se trata de questões concernentes ao islã ou aos muçulmanos. Somente em confiança e *off the record* eles reúnem coragem suficiente para atacar a religião que, quase sem interrupções, os dominou e modelou suas vidas desde o ano 632 d.C.

Como devemos interpretar esse fenômeno singular? Estão os cristãos do mundo muçulmano amaldiçoados com uma deformidade inata de caráter? São covardes de nascimento? Este defeito é inerente ou adquirido? Se é adquirido, então quem é o agente dessa mutilação coletiva de caráter? Como ela surgiu? Por que ainda está em vigor, enquanto todos outros sistemas de discriminação foram erradicados?

A resposta à maioria dessas perguntas gira em torno de uma parte da xariá (lei sagrada) muçulmana que detalha os direitos e as obrigações dos não-muçulmanos que vivem sob a proteção do islã. O estatuto dos dhimmis está bem descrito, detalhado, analisado e comentado por quase todos os estudiosos islâmicos. Muito poucos, se é que algum, fizeram uso desse estatuto para tentar entender o comportamento absurdo das minorias cristãs nas sociedades muçulmanas.

Em primeiro lugar, porém, vamos definir a região de nosso exame.

1. O Oriente Médio

O termo Oriente Médio foi inventado em 1902 pelo historiador naval americano, Alfred Thayer Mahan, para designar a área entre a Arábia e a Índia, tendo o Golfo Pérsico em seu centro, para propósitos navais. Essa expressão não demorou a ser adotada pelo governo britânico e logo passou ao uso geral. Obviamente, o termo denota um mundo em que a Europa ocidental é o centro e as outras regiões se agrupam em torno dela. Apesar de seu ponto de vista paroquial, o termo ganhou aceitação universal e agora é usado para designar a região por russos, indianos, chineses, africanos etc. Des-

crever essa área como “médio” não faz sentido e “oriental” é um erro, pois ela se situa ao sul, a oeste e ao norte deles. O mais estranho é que a expressão ganhou vigência e uso pelos povos da própria região.

A área designada mudou no decorrer do tempo e agora é tida, em geral, como a expansão de terra que vai do mar Negro à África equatorial e da Índia ao Atlântico.

O professor Bernard Lewis acha estranho que “uma região de civilização tão antiga – a mais antiga do mundo – seja conhecida, mesmo para ela mesma, por nomes que são tão novos e sem cor”. Os nomes substitutos, acrescenta ele, não são melhores. Lewis menciona uma tentativa de chamar a região de “Ásia Ocidental”. “Essa nova expressão geográfica tem mais forma e cor do que ‘Oriente Médio’, mas não é realmente muito melhor”, observa ele. Entre seus receios está o fato de que o novo nome exclui o Egito, um ator importante da história da região.

Um ajuste surgiu na última década do século XX. As nações do norte da África se sentiram, com razão, ignoradas pelo nome que dá mais atenção à Ásia ocidental. Desse modo, a expressão Oriente Médio-Norte da África foi introduzida e está ganhando vigência.

2. As religiões do Oriente Médio

Nada poderia enganar mais um estudante do Oriente Médio do que descartar a realidade religiosa pulsante da região em nome de aplicar as normas e padrões seculares convenientes do mundo ocidental. O Oriente Médio não teve os cinco levantes históricos que estão na raiz das sociedades seculares ocidentais. A Renascença, a Reforma, a Contra-Reforma, O Iluminismo e as Revoluções Sociais que assolaram o Ocidente e transformaram suas sociedades e religiões tiveram uma influência extremamente menor, se é que houve alguma, sobre o islã. A identificação básica da principal corrente dos habitantes do Oriente Médio é religiosa, antes de todas as outras formas de identificação, inclusive o nacionalismo. É por essa

razão que optei por injetar uma quantidade generosa de detalhes religiosos neste artigo.

O Oriente Médio é o lar de três grandes religiões, judaísmo, cristianismo e islamismo. As três ainda sobrevivem na região, embora uma delas tenha prevalecido. Nos últimos catorze séculos, o Oriente Médio foi predominantemente a terra do islã, o centro geográfico e espiritual do mundo islâmico, onde a fé muçulmana nasceu e onde a civilização do islã recebeu suas primeiras e clássicas formulações. Falaremos mais do islã depois de uma breve abordagem das igrejas do Oriente Médio.

3. Os cristãos do Oriente Médio

Mais de trezentos anos de domínio bizantino erradicaram o paganismo e disseminaram o cristianismo em todo o Império Romano do Oriente. A única exceção foram os pequenos assentamentos judeus concentrados na Palestina e nas cidades da região. A invasão muçulmana levou de roldão uma sólida população cristã nas províncias bizantinas da Síria, Fenícia, Palestina e do Egito. Os cristãos mantiveram sua maioria demográfica nos trezentos anos seguintes e se tornaram uma minoria em contínuo decréscimo no século X.

Este trabalho não pretende examinar de forma alguma a teologia, a eclesiologia e nem mesmo a sociologia das várias igrejas do Oriente Médio. Em vez disso, o foco se voltará para a liberdade de consciência a elas concedida numa parte do mundo notória pela negação dos direitos e liberdades básicas. Uma breve excursão por essas igrejas, porém, ajudará a compreender a situação das minorias cristãs.

É provável que doze milhões de cristãos vivam agora entre os mais de 450 milhões de muçulmanos na área que vai da Turquia ocidental ao leste do Irã e do norte da Síria ao sul do Sudão. Com exceção de Chipre, eles são minorias em seus respectivos países e em algumas dessas nações, minorias muito pequenas.

Todo o espectro do cristianismo mundial está praticamente representado. Há igrejas ortodoxas orientais (não calcedônias) e bizantinas, católicos de ritos latinos e orientais, a igreja assíria (nestoriana) do leste, anglicanos, várias seitas protestantes e vários grupos sectários. Algumas dessas igrejas estão na região desde os primeiros tempos do cristianismo. Outras surgiram no decorrer das disputas teológicas e políticas nos primeiros séculos. Algumas são resultado do proselitismo em vários períodos, em particular nos séculos XIX e XX.

Que as igrejas mais antigas do mundo ainda se encontram no Oriente Médio é um fato inquestionável. As igrejas estabelecidas no tempo dos apóstolos continuam ali desde então, de uma forma ou outra e, em suas tradições, várias reivindicam fundadores apostólicos muito específicos: Tiago, em Jerusalém, Pedro e Paulo em Antióquia, André em Bizâncio, Tomé na Babilônia e mais para o leste, Marcos em Alexandria, Barnabás em Chipre e assim por diante.

Quatro dos cinco maiores centros religiosos que dominaram a cristandade por mais de mil anos continuam no Oriente Médio. Roma, Constantinopla, Alexandria, Antióquia e Jerusalém: todas, com exceção de Roma, estão no Oriente Médio. Mais para o leste, na região então sob domínio persa, os centros cristãos mais importantes estavam em Selêucia-Ctesifonte (perto de Bagdá) e Etchmiadzin (Armênia). As igrejas orientais contemporâneas estão relacionadas a esses antigos patriarcados e as atuais divisões entre elas são resultado de controvérsias políticas e teológicas que marcaram a história dos próprios patriarcados.

4. Islã

No ano de 622, Maomé Bib Abdula, o profeta do islã, buscou refúgio em Yathrib, a noroeste de sua cidade natal, Meca. Foi em Yathrib, que logo mudaria seu nome para Medinat ar-Rasoul (Medina), a Cidade do Profeta, que Maomé organizou os imigrantes muçulmanos numa comunidade, a *umma*, e pregou para eles um

sistema moral igualitário fundado nos princípios da solidariedade, caridade e confiança e respeito mútuo que deveria prevalecer entre os muçulmanos. As relações com os não-muçulmanos foram elaboradas progressivamente, com base na estratégia de hostilidades e tréguas seguida de acordo com as exigências necessárias para garantir a vitória da nova religião e, mais tarde, a estabilidade e prosperidade de seus vários Estados.

A doutrina pregada por Maomé era simples. O Alcorão é um livro de origem divina revelado progressivamente a Maomé por intermédio do anjo Gabriel. O islã é a única e eterna religião (Alcorão 3:17). Os profetas do Velho Testamento e Jesus (um profeta para os muçulmanos) já haviam pregado o islamismo e previsto a chegada de Maomé. No entanto, os judeus e cristãos, com ciúmes da perfeição do islã, rejeitaram Maomé e sua mensagem e passaram a falsificar suas próprias escrituras. A fé muçulmana enfatiza o caráter divino do Alcorão e da pregação de Maomé: “quem obedece ao Mensageiro obedece a Deus”. Maomé, sendo o último dos mensageiros enviados por Deus para instruir a humanidade, é o último dos profetas.

Na época de sua morte, dez anos depois, o fugitivo para Medina já era o senhor incontestável da Arábia e forte o suficiente para mandar expedições aos territórios dos poderosos impérios persa e bizantino, nas fronteiras de seus domínios. A *razzia* dos beduínos em busca de despojos transformou-se em jihad, uma guerra de conquista sujeita a um código cujo principal objetivo era a conversão dos infiéis. Permitiam-se tréguas, mas jamais uma paz duradoura. Em geral, os politeístas tinham de escolher entre a morte e a conversão; vida, liberdade de culto e a inviolabilidade de seus pertences eram, sob certas condições, concedidas a determinados grupos religiosos não-muçulmanos.

A jihad é uma concepção global que divide os povos do mundo em dois campos irreconciliáveis: Dar al Harb, “Casa (Território) da Guerra”, que cobre as regiões controladas pelos infiéis, e Dar al-Islam, a “Casa (Território) do Islã”, a terra natal muçulmana onde

a lei islâmica reina. A jihad é o estado normal e permanente de guerra entre as duas moradias que só pode terminar com a dominação final dos crentes sobre os incrédulos e a supremacia absoluta do islã em todo o mundo. No século XIV, o jurista Ibn Taymiyyah justificou esse estado permanente de guerra afirmando que, sendo ilegítima a posse de terras por infiéis, tais terras deveriam reverter por direito divino aos adeptos da verdadeira religião. Assim, a jihad tornou-se o meio pelo qual os muçulmanos recebiam de volta o que fora usurpado pelos infiéis.

Em relação à organização interna de Dar al-Islam, a lei da xariá descreveu nos detalhes mais mínimos os direitos e obrigações dos muçulmanos, bem como dos não-muçulmanos residentes no território do islã, chamados de dhimmis e cujas vidas estão regulamentadas por um estatuto específico.

O sistema muçulmano baseado na xariá, tal como todos os sistemas anteriores ao da idade moderna, é discriminatório. Na casa do islã, existem os muçulmanos e os Povos do Livro – judeus, cristãos e, por extensão, por motivos práticos – os sabatistas, zoroastristas e, mais tarde, os hinduístas, isto é, religiões não-muçulmanas com escrituras. A vida e a propriedade dos Povos do Livro estão protegidas pelos muçulmanos, desde que levem uma vida de submissão ao islã. Os juristas muçulmanos estabeleceram em detalhes quais são os direitos e as obrigações dos dhimmis. Esse estatuto estipulava restrições de dois tipos.

As primeiras são restrições anuladoras, isto é, condições que tiram a proteção e permitem a escravização, a morte e a expropriação dos dhimmis. Em essência, são as seguintes:

- Caluniar o Alcorão e o profeta;
- Desviar um muçulmano de sua fé e sua crença;
- Atacar a vida e a propriedade de muçulmanos;
- Ter relações sexuais com mulher muçulmana, mesmo dentro do casamento legal;
- Ajudar os inimigos do islã de qualquer maneira ou forma.

Enquanto as condições anuladoras estão no âmago do estatuto dos dhimmis, um conjunto de condições, descritas como condições recomendadas, foi sugerido por muitos juristas. São elas:

- Os dhimmis devem usar roupas diferentes das dos muçulmanos;
- É proibido tocar sinos e rezar em voz alta;
- Os dhimmis estão proibidos de morar em nível acima do dos muçulmanos;
- Vinho e carne de porco, embora permitidos para os dhimmis, não devem ser exibidos em público;
- Os funerais dos não-muçulmanos devem ser discretos;
- Os dhimmis estão proibidos de montar cavalos. Podem montar em burros e mulas, mas de lado.

Deve-se mencionar que um imposto adicional específico é cobrado dos dhimmis – jizyat (penalidade) – que varia conforme os diferentes juristas e nunca foi uniforme no curso de sua aplicação.

O estatuto dos dhimmis é uma relíquia do passado ou uma realidade existente? A resposta não pode ser mais clara. O estatuto, com sua discriminação inerente, está em vigência, não somente como norma social, mas como lei. Quase todos os países muçulmanos aplicam, de uma forma ou de outra, sem nomeá-las, as condições anuladoras do estatuto. Esses países proíbem por lei que os muçulmanos se convertam a outras religiões. O casamento de mulheres muçulmanas com não-muçulmanos é um ato criminoso ou, na forma mais tolerante, um ato não reconhecido pelo Estado, que não poder ser registrado e legalizado.¹

1. De acordo com o Relatório Anual sobre Liberdade Religiosa da Comissão Norte-americana para a Liberdade Religiosa Internacional (uma agência federal independente que assessora os Poderes Executivo e Legislativo nos EUA), a maioria dos países islâmicos do Oriente Médio restringe de alguma forma a liberdade de crença e prática religiosa individual e grupal, sendo que, em alguns países em especial, a liberdade religiosa é inexistente. (*continua*)

Caberia examinar a atitude dos dhimmis do Oriente Médio em relação à política internacional tendo por pano de fundo a quinta condição anuladora, ou seja, ajudar os inimigos do islã de qualquer maneira ou forma. Um observador da dinâmica da região descobrirá que os críticos mais intransigentes e radicais do ocidente são os cristãos, os clérigos não menos do que os laicos. Considere essa atitude um mecanismo de defesa desenvolvido e aperfeiçoado ao longo do tempo, destinado a eliminar suspeitas de que os dhimmis estão ajudando os inimigos do islã.

Enquanto alguns muçulmanos liberais se manifestaram publicamente pela revogação do estatuto dos dhimmis, é revelador que os beneficiários da reforma, os cristãos do Oriente Médio, tenham ficado em absoluto silêncio. Trata-se de uma demonstração notável de quão profundamente enraizada e internalizada está essa discriminação depois de catorze séculos de aplicação implacável.

(continuação) Entre estes últimos, na região, estão a Arábia Saudita e o Irã, por manterem leis que punem severamente atos de “apostasia” e “proselitismo”, da parte de cristãos e não-muçulmanos em geral, além de proibirem atos de culto público, e, por vezes, restringirem o culto privado. O Egito foi colocado numa “*watch list*” pela Comissão, por violações à liberdade religiosa da parte do Estado tais como punição a atos de “proselitismo” e discriminação de não-muçulmanos no acesso a cargos e funções oficiais, e da parte de grupos muçulmanos extremistas tais como perseguições, vandalismo e assassinato, que permanecem sem sanção pelo Estado egípcio (US COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM, 2004).

Segundo o Relatório Internacional sobre Liberdade Religiosa do Departamento de Estado dos EUA, em geral as restrições à liberdade religiosa, tais como punições a atos de “proselitismo” e restrições ao estabelecimento de grupos e à construção de templos religiosos, são observadas em quase todos os países da região. A discriminação no acesso a cargos e funções oficiais também é documentada em vários casos pelo relatório (US DEPARTMENT OF STATE, 2004).

Por fim, vale notar que a *Freedom House*, uma reconhecida organização não-governamental norte-americana, coloca a totalidade dos países islâmicos do Oriente Médio nas categorias “parcialmente livre” e “não-livre”, relativamente à liberdade religiosa (vide Tabela 1, no Anexo 1) (MARSHALL, 2004). [N. do Editor].

É quase um milagre que essa minúscula e fragmentada minoria cristã tenha sobrevivido a todos esses séculos e a essas tremendas desigualdades. O século XX não foi uma época benévola na saga dos cristãos do Oriente Médio. Ele começou com o massacre dos armênios, dos assírios, dos sírios e dos ortodoxos orientais e acabou com a retirada de grande parte da influência política dos maronitas, devido à sua derrota na guerra de quinze anos no Líbano. Entre as duas datas, muitos líderes comunitários tiveram de mudar suas sedes de sítios históricos para locais mais seguros dentro da região e, no caso dos assírios, para Chicago. Uma prova mais forte de sua sina é a migração em massa para fora da região.

Cabe destacar algumas manifestações da desmoralização e do desespero da cristandade do Oriente Médio.

5. A desmoralização dos cristãos do Oriente Médio

Um cristão libanês, antes da guerra interna, mas mais particularmente no período entre as duas guerras mundiais, exibiu uma atitude distinta daquela dos cristãos do Oriente Médio. Com efeito, muitos apoiavam as causas árabes, mas outros tantos eram reticentes e alguns chegavam a tomar o partido que se opunha às reivindicações árabes. Mas as três atitudes derivavam de uma escolha livre. Os árabes cristãos, por seu turno, assumiam apenas uma atitude, a de defesa das causas árabes, e não necessariamente por convicção. Na época, um cristão libanês, em público ou em privado, mantinha um mesmo discurso. Seu correligionário árabe era esquizofrênico: em público ou no palco, o cristão árabe defendia fanaticamente as causas árabes, mas, na vida privada, cochichava declarações opostas. A derrota dos cristãos libaneses mudou tudo e a diferença de comportamento entre um cristão do Líbano e os dos países árabes, se existe, é insignificante.

O que segue são ilustrações escolhidas ao acaso de uma grande quantidade de indícios:

- Em 1993, o ex-bispo maronita de Beirute, monsenhor Khalil Abi Nader, foi escoltado para fora de um comício muçulmano, sob os gritos de protesto do público, quando descreveu o presidente Hafiz da Síria como “onisciente”, um atributo reservado a Alá.
- O mais proeminente dos bispos da Igreja Ortodoxa Grega de Antióquia, George Khodr, protestou contra o confinamento do presidente da Autoridade Palestina, Iasser Arafat. Ele tomou versos do Alcorão sobre Yahya (João Batista) e Issa (Jesus) para louvar Arafat. No mesmo artigo, o monsenhor Khodr descreveu-se como um “bispo issavita”. No Alcorão, Issa é apenas um profeta e é inferior a Maomé, o último dos profetas.
- Em novembro de 2002, a missionária protestante Bonny Weatherall foi morta a tiros numa clínica nas vizinhanças de Sidon, onde ajudava os pobres da região. O líder muçulmano fundamentalista, xeque Maher Hammoud, divulgou uma declaração denunciando-a e acusando a vítima de trabalhar para a CIA e os israelitas. A igreja protestante fez circular uma declaração cautelosa e equilibrada lamentando o assassinato. De sua parte, o bispo católico grego de Sidon, monsenhor Kuwaytir, endossou a declaração do xeque Hammoud.
- A edição de Natal de 2002 do boletim do bispado de Monte Líbano da Igreja Ortodoxa Grega de Antióquia contém um artigo bastante detalhado intitulado “A Virgem (Maria) no Alcorão”.
- Na Ashoura (comemoração xiita da paixão do imã Hussein) de 2004, o padre Yousef Muwannis, importante sacerdote maronita e ex-reitor da Universidade do Espírito Santo-Kaslik, fez um discurso apaixonado em que Hussein era comparado a Cristo, Fátima a Maria e o Karbala ao Gólgota.

A desmoralização dos cristãos libaneses e do Oriente Médio manifesta-se em mais do que suas posturas políticas imediatas. Algumas de suas dissertações teológicas refletem o mesmo desespero.

Uma é o papel que atribuem a si mesmos enquanto as outras duas são sua teologia de Antióquia e Jerusalém.

6. Papel versus existência: o papel dos cristãos numa sociedade dominada pelos muçulmanos

A literatura da cristandade do Oriente Médio do último meio século está dominada pelo tema do serviço. Ela concebe sua missão como sendo a de servir seus companheiros cidadãos. Essa compreensão de serviço inclui sustentar as causas dos muçulmanos e árabes e defendê-los perante os cristãos e círculos seculares do Ocidente.

Trata-se de uma atitude louvável e digna de encômios. Contudo, é perigosa e não isenta de falhas. O defeito mais importante dessa posição é sua inerente desumanização. O direito à existência de pessoas ou coletividades deveria ser absoluto e de forma alguma estar condicionado ao papel ou atitude que o indivíduo ou o grupo assume. A existência e a duração de seres inumanos, de coisas, é uma função de um serviço que oferecem, na ausência do qual estará justificado livrar-se dessas entidades: uma caneta vazia, um carro obsoleto, um cão agonizante etc. O direito à existência de um ser humano deve ser absoluto e transcender sua utilidade. Ao reduzir sua existência a servir às causas muçulmanas, os cristãos do Oriente Médio inadvertidamente se desumanizam e se reduzem à categoria de “isso”, em vez de “tu”, nas escalas da filosofia das relações de Martin Buber. O direito a existir de pessoas e/ou coletividades transcende sua utilidade (relação eu-tu). Essa atitude está errada não somente no nível teórico, mas também no prático. E se os cristãos do Oriente Médio perderem sua vantagem qualitativa, que sustentam diariamente, e se tornarem incapazes de servir? Perdem então seu direito à existência? E se o centro de gravidade política mudar dos EUA e da Europa para, digamos, a China e o Japão? Os cristãos perdem o direito de existir porque não serão mais capazes de estabelecer uma ponte

entre o mundo islâmico e os centros de decisão política que mudaram para capitais não-cristãs?

O direito dos cristãos de existir deveria ser declarado em termos claros: temos o direito de existir porque existimos. O que fazemos ou deixamos de fazer não deve de forma alguma ter influência nesse direito não-negociável, básico, inerente e inalienável.

7. A teologia de Antióquia

A Igreja de Antióquia era um conceito administrativo que assumiu uma forma legal e definida no Nomocanon do ano de 543 d.C. promulgado pelo imperador Justiniano em sua reorganização da Igreja. Antióquia estava em quarto lugar na classificação da pentarquia do imperador bizantino. Deparamo-nos com uma escola de exegese antioquiana em comparação com a alexandrina. Ao longo dos séculos, Antióquia e suas derivações não foram além da demarcação administrativa e menos ainda para a sua escola de interpretação das escrituras. As coisas começaram a mudar na década de 1960. Estimulados pelo apelo do Segundo Concílio do Vaticano aos católicos para reexaminar as tradições locais, vários jovens clérigos e intelectuais ofereceram uma nova definição para Antióquia. Isso fez com que saísse de sua designação administrativa original para se tornar uma afiliação, primeiro paralela e depois alternativa à Igreja Universal. Embora nunca tenha declarado isso explicitamente, ela apontava nessa direção. Essa escola de pensamento era atraente para os cristãos do Oriente Médio de diferentes matizes. Eles detectaram nela uma licença bem-vinda para se distanciar das igrejas católicas romanas locais. Por outro lado, católicos ortodoxos não deixaram de perceber na identificação com Antióquia uma dose de aplacamento dos muçulmanos. Estes suspeitavam tradicionalmente que cristãos, inclusive santos, tinham lealdade dupla aos centros eclesiásticos ou políticos cristãos. Abandonar a “latinização e bizantinização”, como dizia o slogan pró-Antiόquia, era concebido como uma reaproximação

aos muçulmanos, na medida em que isso diminuía as dúvidas sobre a lealdade dos cristãos a centros fora do reino do islã.

8. A teologia de Jerusalém

Enquanto a teologia de Antiόquia se restringia às igrejas católicas e ortodoxas da Ásia Ocidental, a teologia de Jerusalém foi muito além dessas entidades eclesiásticas. A igreja copta aderiu, bem como as principais igrejas protestantes.

Nenhum tema foi tratado de forma tão extensa pelos cristãos da região do que Jerusalém. Publicaram-se livros, periódicos, panfletos e artigos sobre Jerusalém. Realizaram-se seminários e conferências regionais e internacionais sobre o assunto. Em diferentes línguas, sotaques, figuras e formas de discurso e tonalidade, uma mensagem foi repetida sem parar: os cristãos não podem admitir o atual status político de Jerusalém. Não se pouparam argumentos, fossem teológicos, de direitos humanos, de direito internacional ou de qualquer outra natureza útil, para censurar a ocupação da cidade pelos israelitas.

A linha oficial das igrejas do Oriente Médio nunca foi contestada abertamente. Em particular, porém, muitos teólogos e cristãos instruídos mostram-se céticos. Eles apresentam sérias reservas teológicas. “Desfazer o Templo e o reconstruir em três dias” ao longo da história e da teologia cristã teve um significado padrão derivado do Novo Testamento. A encarnação, a salvação, a ressurreição em três dias e a universalidade do cristianismo tornam qualquer sítio geográfico obsoleto. O Jesus ressurrecto vivo e onipresente é o Novo Templo e o ponto de encontro da humanidade com Deus.

Mesmo a redução desse ponto de vista das alturas teológicas para a trivialidade da devoção popular de reverenciar os lugares onde o Deus encarnado sofreu e ressuscitou não resolve. Os protagonistas de Jerusalém não indicam em nenhum lugar que o fim da dominação israelita de Jerusalém deveria levar à restauração da ci-

dade dos cristãos. Em vez disso, pelo menos por eliminação, a implicação seria sua entrega aos muçulmanos.

9. Anti-semitismo

O anti-semitismo não é o ódio aos judeus que encontramos na tradição islâmica já no período de Medina de Maomé. O anti-semitismo é uma manifesta visão ocidental a respeito dos judeus. Eles não são apenas maus, mas os maiores intrigantes, não poupando nada para destruir as sociedades da diáspora, aplicando todos os tipos de medidas hediondas.

Não se pode negar que foram os intelectuais cristãos do começo do século XX e de depois que introduziram o anti-semitismo ocidental na região. Após décadas de declínio, porém, ele emergiu de novo e é atizado diariamente por líderes da Igreja e cristãos comuns nos vários meios de comunicação, em particular nos programas de entrevistas da televisão. Algumas ilustrações:

- Em novembro de 2003, o padre antonita, George Rahme, pediu para um convidado de seu programa popular Pódio Livre, o padre Paul Fighali, que explicasse ao público como uma escritura tão sublime como o Novo Testamento podia se relacionar com um livro indecente como o Velho Testamento.
- Em um episódio anterior do mesmo programa, o bispo católico grego de Trípoli, monsenhor George Riachi, criticou a dominação da mídia americana pelos judeus. “Pode-se criticar Bush, podem-se criticar os senadores, mas quem ousa criticar um cachorro judeu?”, perguntou ele.

10. Emigração

A desmoralização que assume as formas ilustradas acima se manifesta no nível popular pela emigração em massa dos cristãos do Oriente Médio para Austrália, Canadá, Estados Unidos, Amé-

rica Latina e Europa. A emigração dos cristãos libaneses não é um fenômeno novo. Os primeiros emigrantes partiram para o Novo Mundo há cerca de 150 anos. Porém, a emigração posterior à guerra no Líbano é maior e, decididamente, mais definitiva. O tradicional fator econômico é mais intensificado pela perseguição religiosa ou pelo medo da perseguição. Muitos dos primeiros emigrantes, que fizeram fortunas no exterior, retornaram e deram uma contribuição importante para a promoção de *know how* e do bem-estar econômico de seus países de origem. Não parece ser este o caso das novas levas de emigrantes cristãos. Eles hesitam em retornar e investir suas fortunas em um país sem império da lei e no qual são reduzidos a cidadãos de segunda classe. Um caso ilustrativo é o do Líbano. As estimativas mais recentes do número de cristãos no país giram em torno de 25 a 30% da população total. Até 1950, eles estavam perto de constituir a maioria, como no censo de 1932.

11. Sinais de esperança

O futuro dos cristãos do Oriente Médio é tão desesperador quanto este artigo indica? Há maneiras de deter a maré e garantir a dignidade e o bem-estar dessa comunidade desmoralizada?

Na verdade, nem tudo está perdido. Ainda há uma magnífica última trincheira na forma da sociedade civil. As igrejas do Oriente Médio, em particular as do Líbano, ainda estão no comando de fortes instituições, universidades, escolas, imprensa e editoras, hospitais, serviços assistenciais, organizações sociais etc. Os cristãos ainda são influentes no setor bancário e, embora em declínio, ainda estão super-representados na academia e entre os intelectuais. São bastante fortes nos sindicatos de médicos e engenheiros e, no Líbano, estão decididamente no controle da Ordem dos Advogados. Os principais jornais de Beirute ainda têm editores cristãos e a única tevê que não está no vermelho é a Lebanese Broadcasting Corporation (LBC), de propriedade de cristãos.

12. Olhando o futuro

A região do Oriente Médio está numa encruzilhada. As coisas não serão as mesmas depois dos atentados de 11 de setembro e da invasão do Afeganistão e do Iraque. O sinal otimista é que as mudanças não estão vindo apenas de fora, pois reformas radicais são exigidas por um número crescente de intelectuais árabes muçulmanos.

Um caso notável é o Relatório sobre Desenvolvimento Humano Árabe de 2002, preparado por 46 intelectuais árabes e encomendado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). O relatório, após lamentar o desenvolvimento econômico do mundo árabe, o menor entre as nações, apesar das riquezas naturais dos territórios árabes, aponta três causas básicas: democracia, a situação das mulheres e a educação, que são apresentados da seguinte forma:

Há uma distância substancial entre os países árabes e outras regiões em termos de governança participante. A onda de democracia, que transformou os governos na maior parte da América Latina e da Ásia oriental nos anos 80 e a Europa oriental e a Ásia central no final dos anos 80 e começo dos 90, mal atingiu os Estados árabes. Esse déficit de liberdade prejudica o desenvolvimento humano e é uma das manifestações mais dolorosas de desenvolvimento político deficiente. Embora a aceitação de jure da democracia e dos direitos humanos conste das constituições, códigos legais e pronunciamentos dos governos, a implementação de fato é amiúde esquecida e, em alguns casos, deliberadamente desconsiderada.

Na maioria dos casos, o padrão de governança se caracteriza por um ramo executivo poderoso que exerce controle significativo sobre todos os outros ramos do Estado, sendo em alguns casos livre de freios e contrapesos. A democracia representativa nem sempre é genuína e, às vezes, está ausente. As liberdades de expressão e asso-

ciação são frequentemente restringidas. Normas obsoletas de legitimidade prevalecem.

Sobre as condições das mulheres no mundo árabe, o relatório diz:

A desigualdade de gênero é a manifestação mais difundida de desigualdade de todos os tipos em qualquer sociedade, porque afeta metade da população. Houve melhoras quantitativas importantes quanto à capacitação das mulheres em anos recentes [...] Porém, esses avanços não conseguiram contrabalançar atitudes e normas sociais com base no gênero que enfatizam exclusivamente o papel reprodutivo das mulheres e reforçam a assimetria baseada no gênero da assistência gratuita. Em consequência, mais da metade das mulheres árabes ainda é analfabeta. A taxa de mortalidade materna na região é o dobro da encontrada na América Latina e no Caribe e quatro vezes a da Ásia oriental.

As mulheres sofrem também de cidadania e direitos legais desiguais, com frequência evidente no direito ao voto e nos códigos legais. A utilização das capacidades das mulheres árabes na participação política e econômica continua a ser a menor do mundo em termos quantitativos, como deixa clara a presença muito pequena de mulheres nos parlamentos, gabinetes e na força de trabalho e na tendência no sentido da feminização do desemprego. Qualitativamente, as mulheres sofrem com a desigualdade de oportunidades, evidente no status de emprego, salários e segregação ocupacional baseada em gênero. A sociedade como um todo sofre quando uma imensa proporção de seu potencial produtivo é sufocada, resultando em renda familiar menor e padrões de vida mais baixos.

E, por fim, o relatório volta-se para a educação.

Cerca de 65 milhões de árabes adultos são analfabetos, e dois terços deles são do sexo feminino. As taxas de analfabetismo são muito maiores do que em países muito mais pobres. É improvável que

esse desafio desapareça rapidamente. Dez milhões de crianças entre 6 e 15 anos de idade estão atualmente fora da escola. Se a tendência atual persistir, esse número aumentará em 40% até 2015. Esse desafio significa muito mais do que superar o sub-fornecimento de conhecimento ao povo. Igualmente importante é superar o sub-fornecimento de gente com conhecimento, problema exacerbado pela baixa qualidade do ensino junto com a falta de mecanismos para o desenvolvimento e uso do capital intelectual [...]

Ainda mais importantes são os eventos no Iraque e suas repercussões na região e nas minorias, em particular.

Enquanto o júri está reunido para deliberar se o regime pós-baath no Iraque vai se estabilizar ou não, há sinais encorajadores de que o Iraque está a caminho de se tornar uma democracia pluralista.

Nenhum regime perseguiu mais as minorias cristãs do Oriente Médio do que os dirigidos por militares, desde as dinastias mamelucas da Idade Média até as ditaduras militares da segunda metade do século XX. Um evento mais desfavorável foi a forma unitária de Estado imposta pelos franceses e ingleses na década de 1920, quando retalharam em Estados o corpo morto do império otomano. O Estado unitário em sociedades pluralistas está fadado a degenerar numa ditadura e num Estado malfeitor ao suprimir os segmentos heterogêneos, ou, no outro extremo, num Estado fragmentado e falido, como no caso do Líbano.

O projeto do futuro Oriente Médio prevê democracias generalizadas e federações onde isso é possível. O Iraque já está lá, enquanto Sudão e Chipre estão a caminho de adotar um sistema federativo. Se essa tentativa criar raízes, a maré pode muito bem virar, e a presença cristã na região talvez se estabilize.

A palheta deste artigo é, admito, sombria em seus matizes, mas não sem uma pitada de esperança para o futuro. As mudanças estão logo adiante, não há dúvidas sobre isso, mas a questão é se elas vão durar. Ao comentar a dinâmica política do Oriente Médio na metade da década de 1980, o ministro francês dos Negócios Exterio-

res da época, Claude Cheysson, disse: “No Oriente Médio, tudo muda da noite para o dia e nada muda durante séculos”. A validade desta declaração permanece em aberto.

Referências bibliográficas

US COMMISSION ON INTERNATIONAL RELIGIOUS FREEDOM. *Annual report of the United States Commission on International Religious Freedom*. Washington, D.C.: US COMMISSION..., 2004 (disponível em <http://www.uscirf.gov/reports/12May04/finalReport.php3>).

US DEPARTMENT OF STATE. *International Religious Freedom report for 2004*. Washington, D.C.: US Department of State, 2004 (disponível em <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/>).

MARSHALL, Paul. *Religious Freedom in the world*. A world report on freedom and persecution. Washington, D.C.: Freedom House, 2004. (algumas seções disponíveis em <http://www.freedomhouse.org/religion/publications/rfiw/index.htm>)

Tabela 1. Oriente Médio.

Pais / abusos	Leis de apostasia	Leis de proselitismo	Exercício público proibido	Exercício privado desrespeitado	Discriminação para cargos e funções	Restrições à construção de templos etc
Arábia Saudita	x	x	x	x	x	n/a
Bahrain		x			x	x
Catar	x	x				x
Egito		x (na prática)			x	x
Emirados Árabes Unidos		x				x
Irã	x	x			x	
Israel e territórios ocupados						
Jordânia		x				x
Líbano		x (normas clericais)				x (evangélicos)

*continua**continuação*

Pais / abusos	Leis de apostasia	Leis de proselitismo	Exercício público proibido	Exercício privado desrespeitado	Discriminação para cargos e funções	Restrições à construção de templos etc
Líbia		x (para algumas seitas islâmicas)				
Marrocos		x				
Omã		x (na prática)				
Síria		x (na prática)			x	x
Yemen	x	x			x	x

Fonte: International Religious Freedom Report for 2004, US Department of State. Em: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/>

Resumo

O objetivo deste artigo é lançar luz sobre as condições sob as quais vivem os cristãos do Oriente Médio, seus problemas, suas preocupações e as perspectivas para seu futuro.

Para isso, é feita uma contextualização da região, da política vigente, das religiões praticadas, especialmente o Islamismo, e das relações que se estabelecem no convívio com os cristãos.

A islamização e os cristãos do Sudão

JOHN EIBNER

1. “Sangue dos mártires”

“O islã tem fronteiras sangrentas”, observou sucintamente o professor de Harvard, Samuel Huntington, em sua convincente análise dos conflitos internacionais no pós-Guerra Fria (HUNTINGTON, 1993). O que quer que se pense da universalidade da teoria do “choque das civilizações” de Huntington, o fato óbvio é que uma profunda clivagem, pontuada por conflitos violentos entre muçulmanos e não-muçulmanos, se estende da Indonésia, no Oriente, à Nigéria, no Ocidente.

Em anos recentes, guerras e terrorismo na Palestina, Bósnia, Kosovo, Indonésia, Afeganistão, Paquistão, Tchetchênia e Iraque dominaram as manchetes da mídia ocidental. Mas, nas duas últimas décadas, em nenhum lugar as fronteiras do islã foram mais sangrentas do que no Sudão. Desde 1983, uma guerra civil põe em confronto o governo do Sudão com capital em Cartum, no norte, islâmico e dominado pelos árabes, com o Exército de Libertação Popular do Sudão (ELPS), com base no sul, dominado por cristãos e africanos negros, e provoca uma quantidade imensa de tribulações.

Estimativas confiáveis apontam para a morte e destruição em escala apocalíptica: mais de dois milhões de pessoas pereceram,

mais de quatro milhões foram deslocadas e dezenas de milhares foram escravizadas nos últimos vinte anos (BURR, 1998). Ao identificar as comunidades de onde vêm as vítimas da guerra, ficam claras as proporções de genocídio da guerra civil sudanesa.¹

A maioria avassaladora das vítimas é composta por negros, não-muçulmanos do Sudão meridional e regiões adjacentes, tais com os montes Nuba, Abyei e o Nilo Azul meridional. Acredita-se, na falta de dados de censo confiáveis, que a população total do Sudão meridional esteja atualmente entre seis e doze milhões de pessoas. Embora os cristãos não sejam de forma alguma as únicas vítimas sudanesas da guerra, eles constituem a maior das comunidades religiosas vitimadas. Mais da metade do Sudão meridional declara-se cristão, de acordo com o Novo Conselho de Igrejas do Sudão. A maioria dos sudaneses cristãos é católica. As igrejas episcopal e presbiteriana vêm a seguir em tamanho. A maioria dos sudaneses meridionais não-cristãos se identifica com sua religião tribal tradicional. O governo islâmico radical do país, sob a direção do general Omar al-Bashir, tem santificado consistentemente esse processo de genocídio voltado contra negros não-muçulmanos, declarando que se trata de uma jihad, ou seja, uma guerra santa islâmica.

Durante sua visita de fevereiro de 1993 a Cartum, o papa João Paulo II aludiu às provações da comunidade cristã do Sudão. Usando a linguagem diplomática mais amena possível, ele declarou para uma assembléia de trabalhadores da Igreja:

1. A Convenção sobre a Prevenção e Punição do Crime de Genocídio da ONU, de 1948, estabelece: “Na presente Convenção, genocídio significa quaisquer dos seguintes atos cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso: a) matar membros do grupo; b) causar grave dano corporal ou mental a membros do grupo; c) infligir deliberadamente ao grupo condições de vida calculadas para provocar sua destruição física no todo ou em parte; d) impor medidas destinadas a evitar nascimentos dentro do grupo; e) transferir à força crianças do grupo para outro grupo”.

*Tenho plena consciência das circunstâncias tristes de seu país, atormentado por uma guerra civil que trouxe miséria indescritível, sofrimento e morte ao povo sudanês, especialmente no sul. A vida de suas comunidades é profundamente afetada também por um rompimento das boas relações que deveriam existir entre cristãos e muçulmanos. Ademais, vocês e seus companheiros cristãos são pobres nos bens deste mundo, ao ponto da extrema aflição.*²

A referência atenuada do papa ao “rompimento” das relações muçulmano-cristãs apontou para a causa básica dos sofrimentos da comunidade cristã, ou seja, a jihad promovida pelo Estado.

Apesar da opressão, as igrejas cristãs do Sudão estão crescendo rapidamente. Alguns líderes religiosos acreditam que Cartum inspirou a maioria dos sudaneses meridionais a voltar-se para a igreja. Qualquer que seja a causa, o fato é que a evangelização em massa do sul do Sudão coincidiu com a realização de uma jihad declarada. Antes da irrupção da guerra civil, em 1983, a fé cristã não ia muito além da pequena porcentagem de sudaneses meridionais que tinham o privilégio de freqüentar escolas das igrejas e suas famílias. Mas, em meio às provações e tribulações da luta civil, que expulsou quase todos os missionários estrangeiros da zona de guerra do sul, os clérigos e pastores leigos – em geral, com poucos recursos materiais – difundiram o Evangelho e encontraram um público disposto a se identificar com ele. A história moderna do Sudão é uma confirmação da proposição de Tertuliano de que o sangue dos mártires é a semente da igreja.

2. Islamização

A causa política imediata da guerra civil do Sudão foi a revogação arbitrária da autonomia do Sudão meridional e a imposição

2. Discurso do Santo Padre a padres, religiosos, seminaristas e catequistas, Cartum, fevereiro de 1993.

da xariá islâmica a todo o país pelo ditador sudanês, general Jaafar Nimeiri, em 1983. A resposta do sul foi a resistência armada, sob a liderança do ELPS. Quando Nimeiri tomou sua decisão fatal de fundir um país multi-étnico e multi-religioso num Estado unitário islâmico, ele estava apenas retomando um antigo processo de islamização patrocinada pelo Estado.

O islã entrou no Sudão em 651-2 d.C., quando guerreiros egípcios da jihad árabe triunfaram sobre o reino cristão negro da Núbia, cujo território cobria mais ou menos o quarto setentrional do atual Sudão. O tratado de paz que suspendeu as hostilidades transformou a Núbia independente em um Estado dhimmi, isto é, sob a proteção do islã. Isso impôs obrigações aos núbios. Entre elas estavam garantir o bom estado de uma mesquita na capital da Núbia, proporcionar liberdade de culto aos viajantes muçulmanos, devolver escravos fugidos e pagar um tributo anual de 360 escravos (TRIMINGHAM, 1949:61).

O tratado entre os árabes muçulmanos e os núbios cristãos manteve-se por cerca de seis séculos. O equilíbrio do poder mudou decisivamente em favor dos primeiros quando a “dinastia escrava” mameluca subiu ao poder no Egito, em 1250. Seguiram-se décadas de incursões militares na Núbia. Trimingham escreve: “As tropas mamelucas devastaram sistematicamente o país, queimando aldeias, destruindo rodas d’água e escravizando seus prisioneiros” (TRIMINGHAM, 1949:70). Em um século, os colonos árabes entraram em grande número na Núbia controlada pelo Egito para ocupar o que Trimingham chama de *Lebensraum* (TRIMINGHAM, 1949:71). Os colonizadores árabes casaram-se livremente com as mulheres negras locais e seus descendentes se tornaram árabes muçulmanos.³ Escravos capturados foram forçados a se tornar

3. No mundo europeu, a raça é definida primariamente com base na genética, tal como se reflete na cor da pele e outras características físicas. No mundo árabe, a raça é definida primariamente com base na cultura tal como se reflete no uso de árabe como língua materna e identificação com costumes e hábitos árabes. Embora existam comunidades de árabes cristãos (*continua*)

muçulmanos. Para os homens livres, a conversão ao islã oferecia privilégios, em especial, melhores possibilidades de participar no comércio com o Egito. Aos poucos, a população cristã local converteu-se ao islamismo.

Nos duzentos anos seguintes, guerreiros árabes muçulmanos, seguidos por mercadores, colonos e traficantes de escravos penetraram mais para o sul. Em 1504, forças muçulmanas conquistaram Alwa, o último reino cristão do Sudão, cujo centro ficava na região da atual Cartum. Pouco depois da queda de Alwa, a antiga igreja cristã do Sudão extinguiu-se e o islã se tornou a religião estatal incontestada do norte do país. Mais para o sul e a oeste, viviam tribos pagãs e alguns de seus governantes se converteram ao islã em conseqüência de contatos com o avanço do Estado muçulmano. No século XVI, com a contração do poder do Egito, os Estados muçulmanos negros, em particular os sultanatos de Funj e Fur, se expandiram para preencher o vazio. No começo do século XIX, o grande vice-rei otomano do Egito, Mehemet Ali, restabeleceu o poder colonial islâmico do Egito no norte do Sudão. Em 1885, o Sudão tornou-se independente graças a uma luta de dezoito anos comandada por um líder conhecido como o Mahdi. Este precursor carismático dos modernos líderes radicais islâmicos lutou contra o que considerava um poder colonial turco-egípcio decadente e influenciado pelo ocidente. No decorrer da jihad mahdista, a população do Sudão foi ceifada em mais da metade. Tão estarrecedoras foram as conseqüências desse cataclismo que a época ficou conhecida como o período em que “o mundo foi estragado” (DENG, 1995:51). Essa devastadora jihad terminou em 1898, quando forças armadas britânicas e egípcias invadiram o Sudão e esmagaram o regime mahdista.

Os árabes muçulmanos costumam enfatizar os aspectos não-violentos da islamização e mitigar seus aspectos violentos. Eles vi-

(*continuação*) em outros lugares do Oriente Médio, a aceitação do islã é parte essencial do processo de arabização no Sudão. A maioria dos árabes sudaneses tem origem mista árabe e africana negra.

vem em um meio cultural que não estimula a auto-análise e a auto-crítica. O intelectual do norte, de acordo com o humanista muçulmano Jamal Muhammad Ahmed, “não tem ferimentos trazidos de sua experiência passada de religião e das suas instituições” (DENG, 1995:525). O estudioso sudanês não-muçulmano, Francis Deng, considera que os aspectos não-violentos da islamização podem ter sido predominantes nos primeiros períodos da colonização árabe e sob os sultões de Funj. Mas, confirma ele, isso é “menos verdade em relação ao último padrão de islamização, que foi imposto pela força organizada e poder militar implacável” (DENG, 1995:37).

A Inglaterra tornou-se a primeira e única senhora colonial ocidental e cristã do Sudão. Durante pouco mais de meio século, os britânicos, em parceria com os egípcios, deram à cultura islâmica e árabe enorme corda no norte do Sudão. Tomou-se extremo cuidado para demonstrar respeito pelas tradições e instituições islâmicas. O evangelismo entre os muçulmanos foi desestimulado. As restrições ao islã limitavam-se a medidas políticas para evitar a renovação da jihad violenta. No sul, porém, as coisas eram diferentes. Lá, o império britânico deteve o processo de islamização e implementou uma “política de distrito fechado”, segundo a qual se exigia dos árabes uma licença especial para entrar no sul, o inglês se tornou o idioma oficial, o arábico foi banido das escolas meridionais e as missões cristãs tiveram permissão para funcionar e proporcionar serviços que não eram bem oferecidos pela autoridade colonial, em especial, educação. As escolas religiosas produziram uma elite intelectual meridional cujos processos de pensamento não foram modelados pelo islã, mas pela tradição judaico-cristã e o pensamento político ocidental.

No final da era colonial britânica, Londres aboliu sua “política de distrito fechado” e abriu as portas para a retomada da islamização no sul. Os interesses britânicos no mundo islâmico eram mais importantes enquanto se preparava a descolonização do Sudão. Em 1952, Inglaterra e Egito assinaram um acordo de governo autônomo, determinando que o Sudão independente seria “um todo inte-

gral”. Seguiu-se então a transferência gradual da administração de todo o país, inclusive o sul, para a elite política muçulmana árabe do norte. Para essa elite, composta principalmente por árabes educados no vale do Nilo, arabismo e islamismo eram os dois pilares sobre os quais a nação sudanesa deveria ser construída.

Após a independência, a 1º. de fevereiro de 1956, os novos senhores coloniais do Sudão meridional começaram a propor a islamização como principal instrumento de integração nacional. Mas eles tinham sonhos e aspirações maiores que se refletiam no slogan: “Um país, uma língua [árabe] e uma religião [islã]”. O Destino Manifesto de longo prazo da elite de Cartum era a islamização de toda a África. O jovem líder do Partido Umma e futuro primeiro-ministro articulou a ligação entre a islamização do sul do Sudão e de todo o continente quando declarou: “O fracasso do islã no Sudão meridional seria o fracasso dos muçulmanos sudaneses perante a causa islâmica internacional. O Islã tem uma missão sagrada na África e o sul do Sudão é o começo dessa missão” (MALWAL, 1981:41). Entre as medidas tomadas pelo Estado na perseguição desse objetivo estavam a criação de um departamento governamental para a promoção do islamismo, o estabelecimento de mesquitas de escolas alcorânicas, participação compulsória das crianças na instrução islâmica, mudança do dia de descanso semanal no sul de domingo para sexta-feira, confisco das escolas das igrejas, proibição do oferecimento de serviços de missionários a pessoas de outras crenças religiosas, fechamento de empresas econômicas dirigidas pelas igrejas, hostilidade e prisão de pessoal indígena das igrejas e expulsão de todos os missionários estrangeiros.⁴

A atitude predominante dos sudaneses do norte em relação à assimilação dos negros não-muçulmanos do sul foi resumida pelo ex-ministro de governo, Bona Malwal:

4. Uma ampla documentação sobre a perseguição da Igreja durante os primeiros anos de independência foi produzida por missionários católicos expulsos e publicada em: *The Black Book of the Sudan on the Expulsion of the Missionaries from Southern Sudan: An answer*, Verona, 1964.

Alguns políticos sudaneses do norte se convenceram de que o sul não tinha religião, língua e cultura. Eles raciocinaram que, se o sul podia aceitar o cristianismo dos europeus e a língua inglesa dos britânicos, eles deveriam aceitar o islã e a língua árabe do norte. (MALWAL, 1981:37)

A política de Cartum de perseguição da Igreja e de promoção da islamização exacerbou as tensões que surgiam da marginalização dos meridionais de posições de importância na administração e nas forças armadas. Antes da independência, os sudaneses do sul já se haviam engajado em atos de resistência armada contra a dominação dos árabes muçulmanos. Aos poucos, a resistência se transformou numa grande rebelião contra Cartum. Em reação, o governo sudanês utilizou meios brutais para intimidar a população negra não-muçulmana. Algumas atrocidades foram divulgadas: a polícia queimou vivas mais de cinquenta pessoas diante dos líderes tribais de Gogrial; mais de 1.400 meridionais desarmados foram mortos durante um tiroteio de dois dias em Juba; 76 pessoas instruídas foram executadas numa festa de casamento em Wau; professores de uma escola sulista foram torturados em Kodok, no Alto Nilo ocidental. Mas muito mais gente pereceu sem deixar rastro numa guerra brutal que decorreu, em larga medida, sem o registro da imprensa internacional. Os acontecimentos demonstraram que a islamização forçada fora um fracasso. Se alguma consequência teve, a perseguição fortaleceu a identidade negra, não-muçulmana do Sudão meridional.

Em 1972, a islamização patrocinada pelo Estado foi suspensa no sul do país quando o ditador de esquerda, Jaafar Nimeiri, assinou um acordo de paz com o movimento rebelde pró-independência do Sudão meridional. Durante onze anos, o Sudão meridional gozou de autonomia e o trabalho das igrejas no sul não foi perturbado pelo Estado. No final dos anos 70, porém, Nimeiri calculou que suas chances de sobrevivência política aumentariam se ele assumisse a frente do crescente movimento islâmico que varria então o Oriente

Médio. Ele se desfez de sua incômoda bagagem de esquerdista e enrolou-se no manto do “grande imã” do Sudão. A ala política da Irmandade Muçulmana⁵ foi convidada a fazer parte do governo. Esse partido islâmico radical desempenhou o papel principal no planejamento da retomada da islamização do sul do país como meio de criar um Estado-nação unitário. A decisão de Nimeiri, em 1983, de revogar a autonomia do Sudão meridional e impor a xariá islâmica ao sul foi o resultado fatídico de sua conversão ao islamismo radical. O estudioso sudanês do norte, Mohammed Mahmoud, relembra as consequências imediatas da implementação da xariá:

Os espaços públicos e privados foram tomados literalmente da noite para o dia e açoitados por um estado frenético de histeria da xariá. O único problema é que o açoite, neste caso, não foi metafórico, mas dolorosamente literal. Um grande número de cidadãos, a maioria das classes mais pobres e grupos marginalizados [isto é, negros cristãos e tradicionalistas] que viviam num estado abjeto de miséria urbana, perderam seus membros e foram reduzidos à incapacidade física e à estigmatização. Centenas foram submetidos à cruel humilhação do açoitamento público...⁶

A reação do Sudão meridional, como na época da independência, foi a resistência armada. O islamismo não foi suficiente para manter Nimeiri no poder. Ele foi derrubado por um levante popu-

5. A Irmandade Muçulmana do Sudão, uma cria da Irmandade Muçulmana do Egito, passou por várias mudanças de nome desde sua fundação, em 1954. Atualmente, está dividida em dois partidos, o governante Partido do Congresso Nacional, chefiado pelo homem forte militar general Omar al-Bashir, e a dissidência do Partido do Congresso Nacional Popular, liderado pelo ideólogo islâmico Hassan al-Turabi. Para simplificar, o nome “Irmandade Muçulmana” é usado neste artigo em referência a quaisquer de suas permutações e novas designações.

6. United States Institute for Peace, Reunião sobre religião, nacionalismo e paz no Sudão, 16 de setembro de 1997.

lar, em 1985. Mas o islamismo continuou a ser a força propulsora da política do norte do país. No novo governo eleito do primeiro-ministro Sadiq al-Mahdi, a xariá continuou a ser a lei do país e a guerra prosseguiu com vigor no sul. Em 1989, al-Mahdi foi derrubado por um golpe sem derramamento de sangue dado pelas tropas fiéis ao general Omar Hassan al-Bashir. De início, o verdadeiro caráter do golpe do general Bashir não ficou claro para o público. Mas ainda no primeiro ano de sua ditadura de “salvação nacional” suas verdadeiras cores apareceram para quem quisesse ver. A Irmandade Muçulmana estava, de fato, no assento do motorista. Seguiu-se uma orgia de fanatismo islâmico patrocinada pelo governo. Na política interna, a Irmandade consolidou seu domínio do poder expurgando companheiros, usando os meios mais brutais – prisão, tortura e exílio – para intimidar a oposição e intensificando a guerra no sul do país. Quanto à política externa, o regime de Bashir abrigou organizações terroristas estrangeiras, inclusive a Al Qaida de Osama bin Laden, e trabalhou energicamente para exportar o islamismo radical aos países vizinhos, em particular Egito, Eritreia, Etiópia e Uganda. O Sudão esteve até implicado na tentativa de assassinato do presidente Mubarak do Egito, em 1995. Os novos governantes do país se distinguiram de seus predecessores sob o pretexto de eles falharam na implantação de uma constituição com base na xariá para o país e não perseguiram fielmente o sacrossanto princípio da jihad.

3. Ideologia da jihad

Qual é essa doutrina da jihad que está no centro da ideologia da Irmandade Muçulmana? De acordo com a doutrina islâmica tradicional, a jihad é uma obrigação universal para os muçulmanos. Embora seja às vezes traduzida por “guerra santa” nas línguas ocidentais, ela significa literalmente “empenhar-se em empurrar para frente os limites do islã”. Alguns moderados islâmicos contemporâneos retratam a jihad como um empenho puramente pessoal para

atingir um nível mais alto de espiritualidade. No entanto, desde a época de Maomé, jihad tem conotações políticas e militares muito claras.

Bat Ye'or, o principal historiador das minorias não-muçulmanas, explica:

As relações com os não-muçulmanos foram elaboradas progressivamente, com base na estratégia de hostilidades e tréguas seguida de acordo com os requisitos necessários para assegurar a vitória muçulmana. Incursões armadas em nome de Alá, nas quais guerra e religião estavam inextricavelmente misturadas, inspiraram muitos versos do Alcorão a respeito da jihad (guerra santa) e sua dupla recompensa: butim nesta vida e paraíso na vida do além.⁷

Durante sua vida, Maomé praticou consistentemente a jihad, inclusive atos de violência, como instrumento político. Na época de sua morte, em 632, a cidade-Estado islâmica que ele fundou em Medina dominava a península arábica. Cem anos após sua morte, os exércitos de seus sucessores – os califas – já haviam conquistado uma enorme faixa de território que ia da Pérsia à Espanha.

O conceito religioso-político da jihad caracteriza uma relação de conflito fundamental existente entre os mundos muçulmano e não-muçulmano. O pensamento político islâmico divide o mundo em duas partes fundamentalmente antagônicas: *Dar al Islam* (a Casa do Islã, isto é, da paz) e *Dar al Harb* (a Casa da Guerra). Dar

7. Bat Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, com prefácio de Jacques Ellul, Fairleigh Dickenson University Press, Rutherford, p. 43. Entre os versos do Alcorão que foram inspirados pelo combate contra não-muçulmanos e inspiraram desde então a luta ao longo dos séculos estão: “Luta contra aqueles a quem as Escrituras foram dadas e não acreditam em Deus nem do Último Dia, que não proíbem o que Deus e Seu Apóstolo proibiram e não abraçam a verdadeira Fé, até que paguem tributo da mão e sejam totalmente subjugados” (Sura 9:29). “Contra eles prepara tua força até o máximo de teu poder, inclusive corcéis de guerra, para cravar terror nos [corações dos] inimigos de Alá e teus inimigos” (Sura 8:60).

al Islam é o território onde o islamismo prevalece. Dar al Harb é o território onde mandam os não-muçulmanos. Como religião universal, o objetivo último do islã é lutar pela sujeição de Dar al Harb. A jihad é o meio pelo qual Dar al Islam triunfará sobre Dar al Harb. Mas há um terceiro reino, *Dar al Sulh* (a Casa da Trégua). Maomé e seus sucessores descobriram que um triunfo decisivo sobre o inimigo nem sempre era possível e que era necessária uma suspensão da violência e a assinatura de uma trégua. Dar al Sulh é o território em processo de se submeter ao Estado islâmico, mas que ainda não o fez. A relação entre Dar al Sulh e Dar al Islam é de temporária cessação de hostilidades e concessões políticas feita pelo primeiro ao último.

A lei islâmica tradicional não somente divide o mundo em reinos territoriais diferentes como também divide a humanidade em três categorias fundamentalmente desiguais. A classe superior de seres humanos é a *Umma*, o povo de Deus. A *Umma* é composta pela comunidade muçulmana e forma o corpo político do Estado islâmico. No extremo inferior está o *kufir*, o infiel. Os kufirs são não-muçulmanos que se recusam a se submeter ao domínio do islã. Portanto, ficam de fora da lei e podem ser mortos, escravizados ou maltratados impunemente pela *Umma*. Entre os muçulmanos e os kufirs estão os *dhimmis*. *Dhimmi* significa não-muçulmano – em particular, cristãos, judeus e zoroastristas – que se submeteram às normas do Estado islâmico e devem, portanto, ser protegidos das atrocidades às quais se podem submeter legitimamente os kufirs. O conceito de *dhimmitude* data da sujeição dos judeus de Kahybar por Maomé, em 628. Após um mês de assédio, os judeus se renderam e assinaram um tratado com o Estado islâmico. Esse pacto exigia que os judeus depusessem as armas, se submetessem ao domínio muçulmano e pagassem como tributo metade de sua produção. Em troca, suas vidas seriam poupadas e teriam permissão para continuar a praticar sua religião. Maomé reservou-se o direito de revogar o tratado e expulsar os judeus de sua terra (Bat Ye'or, 1985:44).

Governantes e juristas muçulmanos posteriores basearam-se no modelo de Khaybar para institucionalizar a relação discriminatória entre conquistadores muçulmanos e não-muçulmanos conquistados. O defensor do diálogo entre cristãos e muçulmanos e bispo anglicano aposentado de Jerusalém, Kenneth Cragg, descreve as implicações históricas da doutrina dos *dhimmis* para as comunidades cristãs subjugadas:

Dhimmi, o estatuto de “minoria tolerada” sob o islã contribuiu de longa data para um padrão de imobilidade na cristandade antiga, local, em torno da mesquita. A tolerância tradicional permitia somente a liberdade de ensinar a fé apenas dentro da família, de tal modo que a adesão se tornou uma circunstância de nascimento e a continuidade, a de uma comunidade fechada. Não havia liberdade para expressar a fé, menos ainda para recrutar para ela fora do círculo de origem. (CRAGG, 1986)

Reduzidas ao estado de *dhimmitude* e, desse modo, incapazes de crescer, comunidades cristãs outrora florescentes do Oriente Médio – o berço do cristianismo – foram reduzidas ao longo dos séculos a remanescentes minúsculos.

O conceito muçulmano tradicional de jihad ficou em larga medida restrito ao Oriente Médio durante os séculos XIX e XX devido à influência disseminada das potências imperiais ocidentais. Houve irrupções ocasionais de jihad, como durante a revolução mahdista no Sudão. Mas o renascimento da jihad como ideologia moderna data da fundação da Irmandade Muçulmana por Hassan al Banna⁸ e os escritos teóricos de seu discípulo Sayyid Qutb. Eles

8. Em um discurso intitulado *Jihad*, Al Banna citou uma fonte clássica hanafi como uma declaração autorizada das regras da jihad: “Jihad significa linguisticamente exercer o máximo esforço em palavras e ações; na xariá, é a luta contra os incrédulos e envolve todos os esforços possíveis que são necessários para dismantelar o poder dos inimigos do islã, inclusive espancá-los, saquear suas riquezas, destruir seus lugares de culto e quebrar seus ídolos. (*continua*)

viam no renascimento da jihad – em oposição ao nacionalismo árabe e ao socialismo – a chave para triunfar contra o imperialismo ocidental e para reafirmar o poder islâmico no palco global. Em seu manifesto final, *Sinais na estrada*, Qutb definiu o objetivo da jihad e se referiu implicitamente à violência como um instrumento essencial:

Estabelecer o reino de Deus na terra e eliminar o reino do homem, tomar o poder das mãos daqueles Seus adoradores que o usurparam e devolvê-lo a Deus apenas, conferir autoridade somente à lei divina (shari'at allah) e eliminar as leis criadas pelo homem ... tudo isso não será feito por meio de sermões e discursos. Aqueles que usurparam o poder de Deus na terra e fizeram de Seus adoradores seus escravos não serão despossuídos por meio apenas de palavras, pois de outro modo a tarefa de Seus mensageiros seria muito mais facilmente feita. (KEPEL, 2003:55)

Foi do manancial de violência de Al Banna e Qutb que beberam os fundadores da Irmandade Muçulmana do Sudão.

4. Sudão 1993

Em julho de 1993, este escritor acompanhou os passos do papa em Cartum. Meus colegas e eu participávamos de uma missão de uma semana da CSI (*Christian Solidarity International*) que buscava dados sobre direitos humanos. Nosso objetivo era ver com os próprios olhos como a ideologia da jihad da Irmandade Muçulmana estava afetando os cristãos do Sudão. Tal como o papa, nossa delegação estava em território controlado pelo governo, cercada na

(continuação) Isso significa que a jihad deve empenhar-se ao máximo para garantir a força do islã por meios tais como lutar contra aqueles que lutam contra você e contra os dhimmis (se eles violarem qualquer termo do tratado) e os apóstatas (que são os piores dos infiéis, pois deixaram de acreditar depois de haver afirmado sua crença).

maior parte do tempo por agentes de segurança do Estado. Não obstante, conseguimos recolher muitas informações e obter vívidos *insights* do funcionamento da jihad em áreas controladas pela Irmandade Muçulmana.⁹ A seguir, uma lista de algumas dessas informações.

Nossa visita a Cartum coincidiu com o quarto aniversário da tomada do poder pela irmandade. Testemunhamos comemorações no Palácio da Amizade da capital. O general Bashir instou a nação a perseverar na aplicação da jihad. Seu discurso foi pontuado com cantos *jihadistas* ameaçadores entoados por sufis que brandiam espadas e guerreiros *mujahideen* de túnica.

Após o culto dominical na catedral episcopal de Cartum, nos encontramos com o bispo Peter Al Birish. Ele contou como poucos dias antes fora arrastado até um tribunal da xariá islâmica por agentes de segurança e condenado a ser açoitado em público por ter supostamente cometido adultério. A sentença foi cumprida e o bispo tinha grandes vergões no traseiro para prová-lo. Além disso, ele nos informou que a filha de outro clérigo episcopal fora recentemente presa na rua e açoitada por usar roupas africanas, em vez de islâmicas.

O bispo Al Birish é dos montes Nuba, no centro do Sudão. Os habitantes indígenas são africanos negros, não árabes. Uma grande percentagem do povo nuba é cristã. Um jovem nuba nos interceptou no hotel Hilton, em Cartum. Ele tinha notícias frescas de casa: tropas do governo acabavam de capturar a cidade de Omdurim e, no processo, haviam queimado casas, destruído colheitas, executado prisioneiros e raptado mulheres e crianças. Sua mãe escapara e trouxera os detalhes das atrocidades para Cartum.

Fizemos uma visita de um dia aos montes Nuba. Ao aterrissar em Kadugli, vimos as palavras “*Kadugli jihad*” pintadas numa enorme rocha que dá para a cidade. Menos de um ano antes da visita do

9. Os casos aqui referidos estão documentados no relatório de campo, Christian Solidarity International, Visit to Sudan, 6-13 de julho de 1993.

papa ao Sudão, o governador dos montes Nuba, general al-Hussein, declarou formalmente uma jihad, sinal da intensificação da política de guerra de Cartum. Isso foi acompanhado por assassinatos em massa, raptos, estupros, separação de famílias, conversão religiosa forçada e deportação interna forçada (BURR, 1998:25). Uma vez que muitos dos negros da região são muçulmanos, o governo de Cartum fez imãs leais divulgarem uma notável *fatwa* “excomungando” os que simpatizassem com a resistência armada do ELPS, justificando assim atos de violência contra eles, além de cristãos e tradicionalistas tribais, sob pretexto religioso.¹⁰

Tivemos a oportunidade de visitar um “campo de paz” para deslocados, nas proximidades de Kadugli. Um detalhe nos chamou imediatamente a atenção: a ausência de internos do sexo masculino. Quando perguntamos ao nosso acompanhante do governo onde estavam os homens, ele respondeu que estavam todos fora, trabalhando nos campos, e só retornariam depois de nossa partida. Mulheres internadas tinham uma explicação diferente para a ausência de homens. Elas disseram que haviam perdido seus maridos. Quando nossos guias se distraíram, conseguimos saber também que as mulheres haviam sido instadas a se converter ao islamismo para poder receber ajuda humanitária. O que pudemos ver foi que as únicas agências que estavam presentes, distribuindo alimentos e remédios, eram organizações islâmicas, como *Dawa Islamiyya*, a Crescente Vermelha sudanesa e a Agência de Auxílio África Islâmica. Perguntamos ao diretor do campo sobre a origem da maior parte da ajuda que é distribuída. Sua resposta foi: Comunidade Econômica Européia (CEE, agora União Européia) e igrejas ocidentais, via Conselho de Igrejas do Sudão (CIS). Nenhum representante da

10. A *fatwa* declara: “Um insurgente que foi antes muçulmano é agora um apóstata; e um não-muçulmano é um não-crente que se ergue como um baluarte contra a difusão do islã, e o islã concedeu a liberdade de matar a ambos”. Citado dos relatórios de 1993 e 1994 do enviado especial da ONU, Gaspar Biro, em “The UN Finds Slavery in the Sudan”, com uma introdução de David Littman, *Middle East Quarterly*, set. de 1996, pp. 89-92.

CEE ou do CIS estava presente no campo para supervisionar a distribuição da ajuda. Ademais, o diretor do campo confirmou que os clérigos cristãos locais não eram bem recebidos. Mais tarde, recebemos a informação de um ex-secretário geral adjunto do CIS de que o governo sudanês costuma confiscar a ajuda do CIS e a usa para seus objetivos políticos. Deixamos o campo com a impressão de que os cristãos ocidentais estão inadvertidamente apoiando a islamização forçada por meio de dinheiro dos impostos e doações de caridade canalizadas através da CEE e do CIS.

Em Kadugli, fomos convidados pelos nossos anfitriões do governo a comparecer a um “Festival da Diversidade Cultural”. Havia dançarinos e lutadores negros africanos, uma feira do livro árabe e exposições do que, em termos locais, era tecnologia avançada – isto é, tratores, máquinas de costura etc. Mas a diversidade cultural não incluía o cristianismo. Havia uma grande quantidade de livros sobre o islã, mas nada que refletisse a fé cristã. Nosso acompanhante, o padre católico local, Boutros Trille, nos informou que nem ele, nem qualquer outro líder cristão havia sido convidado a comparecer ao festival. Além disso, ele disse que as autoridades só haviam tolerado sua presença porque nós, uma importante delegação estrangeira, havíamos insistido nela.

O colega episcopal do frade Trille, reverendo Ishmael Gabriel, da vizinha cidade de Dilling, tinha sorte de estar vivo. Ele fora detido no início de 1993, numa prisão em massa de homens nubas. Centenas, senão milhares de nubas foram sumariamente executados na ocasião. Após vários meses na prisão, ele foi solto. Nossos guias governamentais não queriam que o visitássemos, mas ignoramos seus protestos e fomos até sua igreja. O acesso era difícil. Essa quase ruína de igreja estava cercada de rolos de arame farpado. O reverendo Gabriel nervosamente nos fez entrar. Dentro de quinze minutos, agentes de segurança do governo chegaram e bateram na porta da igreja. Eles entraram e interromperam a reunião. O reverendo Gabriel ficou extremamente ansioso, enquanto éramos escoltados para longe pelas forças de segurança.

Nosso esforço para entrevistar o reverendo Gabriel não foi a única ocasião em que o pessoal de segurança à paisana interveio para deter um encontro não-autorizado com cristãos. Em um campo para deslocados próximo de Omdurman, oficiais da segurança invadiram a cabana de uma freira católica para evitar que um de meus colegas tomasse chá com ela. Na cidade de Al Obeid, oficiais à paisana invadiram a catedral católica para interromper uma entrevista que um jornalista de televisão estava fazendo com um padre. Quando perguntado sobre a razão da interferência da polícia, um de nossos anfitriões governamentais explicou que as igrejas e mesquitas são tão sensíveis quanto instalações militares. Portanto, continuou ele, era natural que as forças de segurança intervissem quando os estrangeiros mantinham contatos não-autorizados com igrejas. Nosso anfitrião islâmico também acrescentou que era uma infração grave para os cidadãos sudaneses dizer coisas ruins sobre o país aos ocidentais porque isso violava o interesse nacional.

Em Cartum, conseguimos sair da trilha batida dos jornalistas e trabalhadores da ajuda humanitária e visitar o campo de treinamento Hussein Ben Ali para as Forças de Defesa Popular (FDP), organizadas nos primeiros estágios da guerra civil atual. As FDP foram planejadas para ser uma milícia *mujahadeen* de contra-insurgência que atuariam com independência do exército regular e responderiam diretamente às mais altas autoridades políticas. No começo dos anos 90, as FDP foram formalmente reconhecidas como um ramo oficial das forças armadas sudanesas. Em seus primeiros tempos, as FDP ficaram famosas por seu papel de liderança nas operações de limpeza étnica e ataques de escravização. No campo, testemunhamos o treinamento militar de homens jovens e de meia idade, acompanhado amiúde de cantos islâmicos, tais como “Existe apenas um Deus e Maomé é seu Profeta”, e “somos os soldados de Alá”. Entre os recrutas das FDP havia cristãos que se sentiram forçados a entrar para os *mujahideen*. Um de nossos anfitriões confirmou que, embora as FDP sejam oficialmente voluntárias, o governo espera que praticamente todos os homens capazes partici-

pem delas. Um dos meios mais eficazes de promover o alistamento é a política de negar diplomas da escola secundária e títulos universitários aos que não serviram nas FDP. O resultado é que os cristãos sudaneses, no papel de guerreiros da jihad, acabam sendo forçados a matar e escravizar seu próprio povo.

Na agenda de nossas reuniões com autoridades do governo ocupava lugar prioritário um protesto contra a provisão do código penal sudanês que torna a conversão do islã para outra fé punível com a morte. Os muçulmanos sudaneses que escolhem seguir Cristo se defrontam, em última análise, com a possibilidade da execução, ao mesmo tempo em que o Estado sudanês promove abertamente a conversão dos cristãos e outros ao islamismo. A classificação da apostasia como crime capital para os muçulmanos está consagrada na xariá e baseia-se em vários *hadiths* ou seja, ditados de Maomé.¹¹ Esse aspecto da xariá é contrário ao artigo 18 da Convenção Internacional sobre Direitos Políticos e Civis, que confirma a liberdade do indivíduo de “adotar uma religião ou crença de sua escolha”. O presidente da Comissão de Relações Exteriores do Parlamento sudanês, professor Mohammed Shakir Alsarej, defendeu a assim chamada lei da apostasia dizendo que a xariá é a lei inviolável do país. Um de nossos anfitriões expôs a idéia de que aqueles que deixam o islã merecem morrer porque é um ato equivalente à traição e tem o potencial de perturbar a ordem pública.

Quando confrontados com a realidade das grosseiras violações dos direitos humanos, ministros do governo sudanês reconheceram que a negação das liberdades básicas era uma questão de política. No entanto, não estavam arrependidos. O ministro do Exterior, Hussein Abu Salih, explicou que a democracia constitucional multipartidária fracassara em fazer avançar o processo de construção da nação e levava à paralisia do governo, fragmentação do país, greves e caos. O que o Sudão precisava, disse ele, era de “disciplina,

11. “Murtadd”, *The Encyclopaedia of Islam*, nova edição, v. VII, E. J. Brill, Leiden, pp. 635-36.

segurança, unidade e programas bem definidos”. Seu colega, ministro do Planejamento Social, Dr. Abu Ouf Mohammed, declarou simplesmente que a democracia multipartidária é essencialmente incompatível com os princípios islâmicos de governo e com a estrutura social do país. A concepção do Dr. Ouf Mohammed é fortemente debatida no interior da comunidade muçulmana.¹² Mas o que ficou óbvio para nós ao final de nossa visita foi que a ideologia da Irmandade Muçulmana oprimia pesadamente os cristãos do Sudão e era a força que empurrava o estarrecedor desempenho de Cartum na área dos direitos humanos para novas profundezas.

5. Escravidão

Depois de revelar essas e outras violações dos direitos humanos, os representantes da CSI foram declarados *persona non grata* pelo governo, fechando-se assim as portas para novas visitas ao Sudão via Cartum. A partir de então, meus colegas e eu nos concentramos na pesquisa de campo no Sudão meridional administrado pelo ELPS – isto é, *Dar Al Darb*. É ali, na zona de guerra, que os crimes de guerra de Cartum, sobre os quais se baseia o processo de genocídio, são mais severamente sentidos. Entre eles estão a criação de condições de fome, limpeza étnica, bombardeio de alvos civis humanitários, incêndio de igrejas e escolas e impedimento de ajuda humanitária de emergência. Porém nada simboliza com mais força a opressão dos cristãos negros e outros não-muçulmanos do que a escravidão, um “crime contra a humanidade” reconhecido internacionalmente.

12. A concepção do governo sudanês de incompatibilidade do islã com a democracia foi fortemente contestada pelo líder da oposição e primeiro-ministro deposto, Sadiq Al Mahdi, com quem nos encontramos em sua casa enquanto ele estava em prisão domiciliar. Al Mahdi declarou: “A maioria dos muçulmanos sudaneses considera o atual programa de islamização uma mutilação do islã e uma maldição para os muçulmanos porque identifica o islã com uma visão partidária estreita, com opressão e ditadura”.

Racismo e fanatismo religioso estão enraizados na sociedade sudanesa. Durante séculos, os negros não-muçulmanos foram escravizados em escala maciça por árabes muçulmanos. No século XIX, a escravização já atingia proporções industriais. Os administradores coloniais britânicos estimaram que, em apenas um ano (1875-6), de oitenta a cem mil escravos haviam sido capturados na região de Bahr Al Ghazal e exportados para o norte (JOK, 2001:187-188). A caça a escravos foi amplamente suprimida pelas autoridades britânicas durante a era colonial anglo-egípcia (1898-1955). Mas, como observou Trimingham em 1949, os árabes nômades das fronteiras do Sudão meridional “ainda morrem de saudade da prática” (TRIMINGHAM, 1949:29).

A caça a escravos foi revivida pelo regime de Nimeiri em reação à resistência armada do sul do Sudão a sua política de islamização. Ela foi usada por sucessivos governos como um instrumento de baixo custo de guerra de contra-insurgência. O objetivo de Cartum tem sido o de quebrar a resistência das comunidades negras não-muçulmanas mediante a mobilização de milícias muçulmanas árabes para atacar aldeias, queimar moradias, abrigos de gado e armazéns de grãos, roubar gado e outras propriedades móveis, matar homens capazes e raptar mulheres e crianças. Depois do golpe da Irmandade Muçulmana, o Estado envolveu-se de modo mais direto na escravização organizando as milícias árabes em unidades das Forças de Defesa Popular – agora um ramo oficial das forças militares estatais sudanesas – e mobilizando tropas das FDP no contexto de jihads patrocinadas pelo governo. O conceito de jihad foi uma importante ferramenta de mobilização. Sadiq Al Mahdi indicou o porquê disso numa carta aberta de 1999 ao Alto Comissariado para Direitos Humanos da ONU:

O conceito tradicional de jihad [...] baseia-se numa divisão do mundo em duas zonas: uma de paz, a outra de guerra. Ela exige o início de hostilidades por motivos religiosos [...] É verdade que o regime [da Irmandade Muçulmana] não promulgou uma lei para

*aprovar a escravidão no Sudão. Mas o conceito tradicional de jihad permite a escravidão como um subproduto [da jihad].*¹³

Ao mesmo tempo em que os atacantes ganhavam um motivo material para atacar – butim na forma de escravos, gado e outros bens móveis – as consciências eram salvas pelo conhecimento de que matar e escravizar infiéis dentro da jihad eram atividades santificadas pela religião. Com efeito, a participação nesses ataques de surpresa contra os infiéis era apresentada como uma atividade nobre que garantiria um lugar no paraíso para qualquer guerreiro da jihad que tombasse em combate.

As estatísticas não são muito emocionantes, mas podem contar sucintamente uma história forte. Em entrevistas realizadas com 1.306 escravos e escravas recém-libertos, com mais de onze anos de idade, as vítimas fizeram as seguintes denúncias:

Trabalho forçado: 95,5%

Espancamentos freqüentes: 95,7%

Insultos raciais: 95,8%

Conversão forçada ao islã: 59,6%

Das 1.025 mulheres entrevistadas, 69,7% disseram que foram estupradas, 59,4% disseram que foram estupradas por grupos; e 33,5% disseram que foram submetidas à mutilação genital. Seis por cento dos meninos disseram que foram violentados.¹⁴ Aproximadamente um terço dos escravos que retornavam eram cristãos confesos, a maioria dos quais era católica.

13. Sadiq Al Mahdi a Mary Robinson, Alto Comissariado das Nações Unidas para Direitos Humanos (Seção III: Crimes de Guerra), 24 de março de 1999.

14. Esses resultados preliminares do programa de documentação da escravidão da CSI foram divulgados numa apresentação sobre “Libertação de escravos e o processo de paz no Sudão”, Freedom House, Center for Religious Freedom, Washington, 9 de julho de 2003.

As estimativas variam consideravelmente em relação ao número de mulheres e crianças que foram escravizadas desde 1983. Numa extremidade, estão os números menores de agências que trabalham com o governo sudanês. A organização britânica *Save the Children*, por exemplo, sustenta há muito tempo que cerca de cinco mil homens e seis mil mulheres e crianças foram “raptadas”. Um relatório inédito da ONU, porém, documentou a escravização de 2.064 pessoas em uma parte do Sudão meridional durante um período de três meses, em 1998-1999.¹⁵ Os chefes tribais e outros líderes civis das comunidades afetadas pela escravidão fornecem estimativas que apontam para a escravização de mais de duzentas mil pessoas. Os indícios coletados pela CSI sugerem fortemente que as estimativas que vêm da comunidade vitimada estão mais perto da realidade do que as exibidas por ONGs que trabalham junto com um governo que é o principal responsável por esse “crime contra a humanidade”.

6. Perspectivas de paz

Durante anos, os Estados Unidos e o resto do mundo ocidental evitaram intervir politicamente, de forma séria, para deter o derramamento de sangue e defender os direitos humanos no Sudão. Interesses estratégicos ou econômicos não pareciam obrigar a uma intervenção. A política dos governos ocidentais não ia muito além do oferecimento de ajuda humanitária, de acordo com as diretrizes estabelecidas por Cartum. Mas duas décadas de letargia política terminaram subitamente no outono de 2001. O presidente americano, George W. Bush, designou o ex-senador, John Danforth, seu Enviado Especial para a Paz no Sudão e desencadeou uma importante iniciativa de paz, apoiado por capital político e econômico significativo.

15. *Rapid Assessment Report, Rapid Assessment of Affected Locations in Twic, Aweil East, Aweil West and Wau Counties, March 13 and 25m 1999.* UNICEF/OLS Rapid Assessment Team, abril de 1999.

Ainda não havia interesses econômicos ou estratégicos importantes para obrigar a Casa Branca a intervir. Havia, porém, uma razão de política interna. Desde a metade dos anos 90, o novo movimento contra a escravidão americana se tornara uma força que não podia mais ser ignorada pelos governantes. Impulsionado inicialmente pelas pesquisas de campo da CSI e pelas ações legais do Grupo Anti-Escravidão Americano, no ano de 2000 o movimento já atingira proporções de massa. Isso não teria sido possível se não fosse pela dedicação de dois poderosos grupos de base: a campanha S.T.O.P. dos escolares, lideradas pela professora de Denver, Barb Vogel, e seu grupo de alunos de escolas elementares abolicionistas, e a *National Black Leadership Roundtable*, liderada pelo reverendo Walter Fauntroy e Joe Madison. Também organizações de defesa dos direitos humanos e *think-tanks* com sede em Washington, tais como *Freedom House*, o *Hudson Institute*, o *Institute for Religion and Democracy* e a *Prison Fellowship International*. Personalidades políticas poderosas, tanto da direita como da esquerda, começaram a exigir ação do governo.¹⁶ Tendo acabado de vencer as eleições de novembro de 2000 com a minoria dos votos populares, Bush começou seu mandato como um presidente que escutava. Karl Rove, o assessor político da Presidência, recomendou ação. A resposta do presidente foi positiva.

Na época de sua indicação, o senador Danforth relatou que a guerra civil sudanesa resultara “na morte de dois milhões de pessoas, bombardeios e deslocamentos de civis [e] tráfico de seres humanos como escravos” (DANFORTH, declaração à imprensa, 6 de setembro de 2001). Três meses depois, a iniciativa do senador Danforth produziu um acordo entre os dois beligerantes, o governo do Sudão e o Exército de Libertação Popular do Sudão,

16. Entre os membros do Congresso estavam os senadores Jesse Helms, o falecido Russell Feingold, Sam Brownback, Joseph Lieberman, deputados Donald Payne, Frank Wolf, Eleanor Holmes Norton, Tom Tancredo, Tom Lantos, Joseph Pitts, Barney Franks, Charles Rangel e Dick Armey.

para a implementação de um plano de quatro pontos que serviria de base para o processo de paz. Um dos pontos era a erradicação da escravidão.¹⁷ Em outubro de 2003, a iniciativa de paz americana adquiriu um componente legislativo quando o presidente Bush assinou a Lei de Paz do Sudão. Ela identificava a escravização de mulheres e crianças como um dos atos de “genocídio” cometidos pelo governo do Sudão.

As negociações parecem estar nos estágios finais. Os EUA, o governo do Sudão e o ELPS dizem todos que a assinatura de um acordo de paz é iminente. Até agora, as partes concordaram que o Sudão meridional ganhará um governo autônomo livre da xariá por um período provisório de seis anos. Ao final desse período, o processo de paz se concluirá com um referendo oferecendo ao Sudão meridional independência ou união com o norte. Esses arranjos são vistos favoravelmente pela imensa maioria dos sudaneses do sul e sua liderança cristã. Se implementados com boa fé, há uma chance razoável de que a paz venha a ser duradoura e diminua a perseguição às igrejas e várias outras violações dos direitos humanos, a maioria das quais deriva da guerra ou é por ela exacerbada. Trata-se de um grande “se”. A longa história de má fé de Cartum nas relações com o Sudão meridional está concisamente expressa no subtítulo de um livro escrito pelo ex-vice-presidente do Sudão, Abel Alier: *Demasiados acordos desonrados*.¹⁸

Pode-se esperar que Cartum continue em sua tradição de desonrar acordos. O governo do Sudão não renunciou à jihad ou à ambição de islamizar e arabizar todo o país. Sua disposição para participar construtivamente no processo de paz é mais resultado da pressão externa dos EUA do que de forças políticas internas. Se a pressão externa não for mantida, o processo de paz corre o risco de

17. Texto dos acordos alcançados entre o governo do Sudão e o ELPS no curso de reuniões realizadas entre os dias 6 e 13 de dezembro de 2001.

18. Abel Alier, *Southern Sudan: too many agreements dishonored*. Ithaca Press, Reading, 1991.

sair dos trilhos. Pode-se esperar que os Estados Unidos mantenham a necessária pressão nos próximos seis anos? É duvidoso, a não ser que a sociedade civil americana mantenha sua própria pressão. Considerações de política interna empurraram o governo Bush para o processo de paz sudanês e, na ausência de interesses econômicos e estratégicos importantes, somente as considerações de política interna podem manter o governo americano voltado para garantir a implementação dos acordos alcançados entre os beligerantes.¹⁹

No mundo do pós-Guerra Fria, somente a superpotência americana tem a força para proteger o Sudão meridional de novas ondas de jihad violenta e de tentativas de islamização forçada. A sociedade civil americana está em posição de exercer uma influência poderosa e positiva sobre a política de seu governo. Grande parte dessa sociedade civil é cristã e, na melhor tradição democrática cristã, os indivíduos e as organizações cristãs estão na linha de frente da campanha pela paz e pelos direitos humanos no Sudão. A Igreja e outras organizações que refletem a sociedade civil de base cristã em outros lugares do mundo podem ajudar a manter a atenção sobre o Sudão. Um dos primeiros cristãos que teve experiência pessoal tanto como perseguidor da fé como mártir – são Paulo – ensinou que a igreja universal, com suas muitas diferentes partes, funciona na terra como o corpo de Cristo, e que quando “uma parte sofre, todas as partes sofrem juntas” (I Cor 12, 26). A reação da

19. Em janeiro de 2005, foi assinado um Tratado de Paz entre o governo islâmico do Sudão e o ELPS, mediante o qual as populações do sul do país tinham seus direitos de culto e crença religiosa reconhecidos. Entre as principais provisões do tratado está o assentimento pelo governo do Sudão em parar de impor a lei islâmica, a sharia, sobre o sul não-islâmico. Segundo o diretor do Centro para a Liberdade Religiosa da *Freedom House*, um respeitado *think-tank* norte-americano, “o presidente Bush e a sua administração merecem altas comendas por tratar do Sudão como uma prioridade da sua política externa e por perseverar de perto, ativamente, em desgastantes esforços diplomáticos sobre um dos conflitos mais intratáveis e letais da África atual” (FREEDOM HOUSE, 2005). Segundo o mesmo comunicado, a província ocidental de Darfur continuava em estado de guerra, já classificado pela ONU como genocídio [Nota do Editor].

igreja universal ao sofrimento da parte sudanesa de seu corpo é um teste para sua saúde e aptidão. O papa João Paulo II estabeleceu um exemplo valioso quando foi a Cartum para demonstrar solidariedade aos cristãos perseguidos. No momento em que as negociações atingiram seu estágio final, o proeminente evangelista americano Franklin Graham fez a mesma coisa. Sua mensagem aos islâmicos no poder foi simples: “Espero que quando a paz chegar à sua nação, a igualdade também chegue e que os cristãos possam fazer devoções, tal como os muçulmanos podem”.²⁰ Essa solidariedade cristã ativa não deve terminar com a assinatura do acordo de paz.

Referências bibliográficas

- ALIER, Abel. *Southern Sudan: too many agreements dishonored*. Exeter: Ithaca Press, Reading, 1991.
- BAT YE'OR. *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*. (Com prefácio de Jacques Ellul) Rutherford: Fairleigh Dickenson University Press, 1985.
- BURR, Millard. *Quantifying genocide in Southern Sudan and the Nuba Mountains 1983-1998*. U.S Committee for Refugees, dez. 1998.
- CRAGG, Kenneth. *The call of the Minaret*. Londres, 1986.
- DENG, Francis M. *War of visions: conflict of identities in the Sudan*. Washington D.C.: The Brookings Institution, 1995.
- FREEDOM HOUSE. *Sudan Peace Accord “Historic”*, States Religious Freedom Center. Comunicado de Imprensa. Washington, D.C.: Freedom House, 2005 (disponível em <http://www.freedomhouse.org/religion/news/bn2005/bn-2005-01-10.htm>)
- HUNTINGTON, Samuel P. Clash of civilizations? *Foreign Affairs*, v. 72, n. 3, verão de 1993.
- JOK, Jok Madut. *War and slavery in Sudan*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2001.

20. “Franklin Graham talks with Sudan’s President”, *Religion News Service*, 11 de dezembro de 2003.

- KEPEL, Gilles. *Muslim extremism in Egypt: the prophet and Pharaoh*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- MALWAL, Bona. *People and power in Sudan: the struggle for national stability*. Londres: Ithaca Press, 1981.
- RELATÓRIO DE CAMPO. *Christian Solidarity International*, visit to Sudan. 6-13 jul. 1993.
- THE BLACK BOOK of the Sudan on the Expulsion of the Missionaries from Southern Sudan: an answer. Verona, 1964.
- THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. Nova edição, v. VII. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- TRIMINGHAM, J. Spencer. *Islam in the Sudan*. Londres: Oxford University Press, 1949.

Resumo

Neste artigo, mostra-se que, nas duas últimas décadas, em nenhum lugar as fronteiras do islã foram mais sangrentas do que no Sudão. Desde 1983, uma guerra civil põe em confronto o governo do Sudão com capital em Cartum, no norte, islâmico e dominado pelos árabes, com o Exército de Libertação Popular do Sudão (ELPS), com base no sul, dominado por cristãos e africanos negros, e provoca uma quantidade imensa de tribulações.

O governo islâmico radical do país, sob a direção do general Omar al-Bashir, tem santificado consistentemente esse processo de genocídio voltado contra negros não-muçulmanos, declarando que se trata de uma jihad, ou seja, uma guerra santa islâmica.

A contribuição dos crentes religiosos ao diálogo das civilizações

THOMAS MICHEL, SJ

O tópico do “diálogo das civilizações” responde a uma necessidade amplamente sentida no mundo de hoje e que foi muito bem expressa pelo professor chinês, Liu Binyan, atualmente diretor da *Princeton China Initiative*. Pergunta o Dr. Liu: “Será o século XXI uma era em que, mediante interação e consenso, as civilizações poderão se fundir, ajudando assim os povos a romper velhos ciclos de desumanização? Isso exigirá o uso do melhor de todas as civilizações, e de não enfatizar as diferenças entre elas.” (BINYAN, 1993:21)

A necessidade de um diálogo entre civilizações foi expressa, em anos recentes, por aqueles que desejam dar uma resposta sensata e positiva à visão um tanto pessimista do futuro apresentada por Samuel Huntington em seu muito discutido artigo de 1993, intitulado “Um choque de civilizações?”.¹ O fato de que o artigo de Huntington tenha chamado tanta atenção nos círculos acadêmicos e políticos de todo o mundo e provocado expressões apaixonadas tanto de apoio como de crítica indica que o autor pôs o dedo numa questão que estudiosos acadêmicos e observadores dos eventos mundiais consideram preocupante e até alarmante.

1. Huntington repetiu e desenvolveu seu argumento em um livro com praticamente o mesmo título do artigo original, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Nova York: Simon and Schuster, 1996.

O fato de que as pessoas pensantes do mundo tenham dado grande atenção à tese de Huntington não significa que o consenso acadêmico está de acordo com suas idéias. Na verdade, parece haver mais crítica e reprovação à sua abordagem do que concordância com sua análise. Porém, uma vez que levantou a questão em escala global, o artigo de Huntington pode bem servir de ponto de partida para nossas ponderações.

1. Um choque de civilizações?

Para aqueles que não estão familiarizados com a tese de Huntington, vou resumir seus argumentos e apresentar algumas das objeções mais significativas levantadas pelos estudiosos. Huntington não foi o inventor da expressão “choque de civilizações”, ou o primeiro estudioso a apresentar o conceito. A expressão foi usada por Bernard Lewis em 1990, em um artigo publicado em *The Atlantic Monthly* intitulado “*The Roots of Muslim Rage*”. O artigo de Lewis foi posteriormente citado pela revista *Time* em 1992,² e é citado por Huntington (1993:32) em seu texto da *Foreign Affairs*. Naquele artigo, Lewis afirma:

Defrontamo-nos com um clima e um movimento que transcende em muito o nível das questões políticas e dos governos que as seguem. Trata-se nada menos do que um choque de civilizações – a reação talvez irracional, mas certamente histórica de um antigo rival contra nossa herança judaico-cristã, nosso presente secular, e a expansão mundial de ambos. (LEWIS, 1990:60)

As raízes da tese de Huntington remontam às concepções de historiadores como Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Quincy Wright e F. N. Parkinson, para quem a história aparecia em termos de variadas rivalidades bipolares, o que Toynbee chamava de “desa-

2. *Time*, 15 de junho de 1992, p. 24.

fio e resposta” (HALLIDAY, 1996:2). A tese de Huntington pode ser considerada uma revivescência dessa velha – muitos diriam superada – hipótese histórica destinada a oferecer diretrizes políticas aos governos ocidentais diante das tentativas fracassadas de estabelecer uma “nova ordem mundial” no mundo pós-soviético. Como diz o estudioso de assuntos internacionais, A. Weeks: “O objetivo dele [Huntington] é encontrar determinantes novos e facilmente classificáveis do comportamento internacional contemporâneo quase caótico e assim ter um ponto de apoio no caleidoscópio internacional” (WEEKS, 1993:25).

O argumento de Huntington pode ser resumido da seguinte forma. No futuro, a fonte fundamental de conflito no mundo não será ideológica nem econômica, mas cultural. “O choque de civilizações dominará a política mundial.” A “Cortina de Veludo da cultura substituiu a Cortina de Ferro da ideologia” (WEEKS, 1993:22, 31). Huntington imagina sete ou possivelmente oito principais civilizações no mundo de hoje – ocidental, confuciana, japonesa, islâmica, hindu, eslavo-ortodoxa, latino-americana e “possivelmente” africana (WEEKS, 1993:25) – cada uma das quais com suas concepções distintas das relações entre Deus e a humanidade, indivíduo e grupo, cidadão e Estado, pais e filhos, marido e mulher, e a relativa importância dos direitos e responsabilidades, liberdade e autoridade, igualdade e hierarquia.

Huntington imagina um mundo em que o Ocidente está no auge de seu poder, mas onde as pessoas de outras civilizações estão em processo de rejeitar os valores e ideais ocidentais a fim de retornar às suas raízes culturais. Devido às pressões da modernização econômica e da mudança social, as pessoas se sentem separadas de suas identidades locais e a religião tratou de preencher essa lacuna (WEEKS, 1993:26). O resultado é uma des-secularização da sociedade. A revivescência da religião como base de identidade e compromisso transcende as fronteiras nacionais, unindo e até definindo as civilizações.

O resultado, na sua avaliação, é uma situação de “o Ocidente contra o Resto”. Ele admite que até agora os governos ocidentais uti-

lizaram seu poder para controlar as estruturas e instituições internacionais, tais como as Nações Unidas, o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional. Mediante o poder dos meios de comunicação, também controlados pelo Ocidente, a opinião pública é manipulada para modelar e criar uma opinião mundial a favor dos objetivos e interesses ocidentais. Huntington observa astutamente:

As decisões tomadas no Conselho de Segurança da ONU ou no FMI que refletem os interesses do Ocidente são apresentadas ao mundo como se refletissem os desejos da comunidade mundial. A própria expressão “comunidade mundial” tornou-se um substantivo coletivo eufêmico (substituindo “o mundo livre”) para dar legitimidade global às ações que refletem os interesses dos Estados Unidos e de outras potências ocidentais. (WEEKS, 1993:39)

Os povos de outras civilizações, que não querem receber diretrizes sobre valores alheios a suas próprias maneiras de pensar e agir, revelam-se contra essa imposição de valores. Ao mesmo tempo, sentem atração pela prosperidade econômica e estabilidade social que o Ocidente promete. O resultado, na visão de Huntington, é um movimento duplo nas civilizações não-ocidentais em que as elites econômicas e sociais de vários países buscam entrar no mundo da civilização ocidental, ao mesmo tempo em que as massas rejeitam esse movimento, produzindo países socialmente “dilacerados”. Huntington dá três exemplos disso: o México (o país mais proximo dilacerado), a Turquia (historicamente, o país mais profundamente dilacerado) e a Rússia (o país dilacerado mais importante) (WEEKS, 1993:43).

2. Críticas à tese de Huntington

Se Huntington tivesse ficado no nível teórico, sua análise não teria provavelmente atraído tanta atenção. Está claro, porém, que suas concepções não estão livres de vieses e preconceitos, em

particular seus julgamentos sumários sobre o islã e os muçulmanos. “O islã tem fronteiras sangrentas”, afirma ele, reavivando a caricatura que a mídia apresenta do islamismo como uma religião violenta. O islã enfrenta obstáculos maiores à aceitação dos valores ocidentais do que outras civilizações (WEEKS, 1993:35, 45). A única solução, sustenta ele, é os Estados Unidos e seus aliados ocidentais limitarem a expansão dos Estados islâmicos e, da mesma forma, os de tradição confucionista, com o que ele parece indicar especificamente a China e a Coreia do Norte (WEEKS, 1993:49).

Não surpreende que uma análise tão provocativa e reducionista das realidades geopolíticas não tenha sido bem recebida, seja pelos estudiosos de todo o mundo seja nos círculos intelectuais e políticos do próprio país de Huntington. Jeane Kirkpatrick, ex-embaixadora dos EUA nas Nações Unidas, julga os argumentos de Huntington “interessantes, mas dúbios” (KIRKPATRICK, 1993:22). Ela considera sua classificação da população do mundo em oito regiões civilizacionais arbitrária e inconvincente, e contesta seu pressuposto de que as diferenças de civilização levaram aos conflitos mais longos e violentos.

Fouad Ajami oferece uma crítica penetrante. Ele sustenta que Huntington concebe as civilizações de um modo simplista e estanque, demarcando onde uma termina e onde começa a região selvagem da outra. A fraqueza central de Huntington, porém, é sua falta de autocrítica. A civilização ocidental, da qual ele reivindica ser membro, está completa e unida, ameaçada apenas pelos de fora. Como observa Ajami:

O Ocidente não é examinado no ensaio de Huntington. Não existem fissuras nele. Não se ouve falar de multiculturalismo. É disciplinado dentro de seus baluartes. As dúvidas que Huntington tem sobre a vontade dentro dos muros, ele manteve para si mesmo. Ele supôs que esse chamado à unidade será respondido, pois do lado de fora tremulam as bandeiras dos sarracenos e confucionistas. (AJAMI, 1993:3)

Ajami vê um problema mais profundo na análise de Huntington. Do seu ponto de vista, o autor de “Choque de Civilizações”, perturbado e frustrado com a complexidade das atuais relações internacionais, procura simplificar a situação e reduzi-la a fronteiras nitidamente delineadas e definições claras de “nós” e “eles”. Ajami sublinha a necessidade de reconhecer a complexidade cultural e a variedade que se encontram nos mundos islâmico e confuciano. Huntington vê na aliança transitória e pragmática no comércio militar entre certos países predominantemente muçulmanos, de um lado, e a China e a Coréia do Norte, de outro, uma “ligação confucio-islâmica” perigosamente subversiva. Não há necessidade, sustenta Ajami, de recorrer a tais hipóteses fantasistas e dramáticas. O fenômeno pode ser explicado de forma mais simples por fatores humanos comuns tais como cobiça, economias subterrâneas e comércio entre *outsiders*. Do mesmo modo, o conflito nos Bálcãs não precisa ser interpretado como uma continuação de alguma luta histórica entre as civilizações bizantina, romana e islâmica, mas antes como o efeito de determinadas políticas chauvinistas e expansionistas da parte de certos líderes eslavos (AJAMI, 1993:7).

Outros estudiosos, não convencidos pela proposta de choque das civilizações de Huntington, encontram mais credibilidade em sua tese secundária do “Ocidente contra o Resto”. Gerard Piel, por exemplo, descobre uma ideologia a serviço dela mesma na hipótese de Huntington de choque civilizacional. “Quaisquer das civilizações de Huntington pode ser convocada em um instante para ratificar qualquer ação que o Ocidente e sua superpotência remanescente considere justa”, afirma ele, enquanto que “o Ocidente contra o Resto” oferece uma análise mais útil (PIEL, 1993:26).

Alguns críticos sustentam que a civilização ocidental é internamente problemática e moralmente comprometida demais para formar um ponto de vista adequado sobre o resto do mundo. O diplomata de Cingapura, Kishore Mahbubani, afirma que “será uma surpresa para muitos ocidentais saber que o resto do mundo teme o Ocidente ainda mais do que o Ocidente teme o resto do

mundo”. Muitos formuladores de políticas ocidentais, acredita ele, não podem conceber que “suas palavras e façanhas possam levar ao mal, não ao bem” (MAHBUBANI, 1993:10-11).

3. Uma crítica pessoal ao “Choque de Civilizações”

Quando estudo ou reflito sobre a tese de Huntington do “choque de civilizações”, não é como cientista político ou estudioso dos assuntos internacionais. Minha formação é em estudos religiosos, primeiro na teologia cristã da tradição católica à qual pertencço, em segundo lugar na área do pensamento islâmico, campo em que fiz minha tese de doutorado. Mas minha abordagem das questões levantadas pelo artigo de Huntington é marcada sobretudo pelos quase trinta anos em que estou envolvido no diálogo entre muçulmanos e cristãos.

Passei a maior parte da minha vida de adulto morando em ambientes predominantemente muçulmanos: na Indonésia, onde fui professor numa faculdade de teologia cristã, no Líbano e no Egito, onde fiz estudos de árabe e islamismo, e na Turquia, onde fui professor de introdução à teologia cristã em universidades de Ancara, Izmir e Konya. Como chefe do escritório do Vaticano para o Islã, meu trabalho colocou-me em freqüente contato com indivíduos e organizações islâmicas na maioria dos países do norte da África, no Oriente Médio, na Ásia e na Europa.

Minhas experiências de viver e colaborar com muçulmanos durante trinta anos influenciaram profundamente meu pensamento sobre o diálogo das civilizações. Estou convencido de que um diálogo intercultural entre cristãos e muçulmanos não somente é possível – tive experiências desse diálogo tanto em círculos intelectuais como junto ao povo – como é uma necessidade no mundo moderno.

O que mais me impressionou em meus muitos encontros não foram as diferenças entre as civilizações cristã e muçulmana, mas a quantidade de coisas em comum. Em sendo dois grupos de crentes

que estão, ao mesmo tempo, imersos na vida das sociedades modernas, muçulmanos e cristãos compartilham de um amplo espectro de preocupações comuns em muitas questões básicas da humanidade. Eles enfrentam desafios semelhantes ao tentar viver no mundo moderno, onde, com frequência, não é fácil conservar uma fé ativa em Deus. Eles têm experiências similares quando tentam aplicar valores derivados da vontade de Deus às situações sociais, políticas e econômicas complicadas e, por vezes, frustrantes das sociedades em que vivem e buscam influenciar para o bem.

Não estou dizendo que cristãos e muçulmanos não discordem em muitos assuntos, tanto no terreno teológico quanto em questões práticas da organização da sociedade. Isso é normal e esperado; eles representam duas religiões distintas, ainda que a fonte – o Deus único – seja a mesma. O que quero dizer é que precisamente graças e essa origem divina comum, não surpreende que os dois grupos, que representam uma variedade de *backgrounds* culturais, tragam para os assuntos da vida nesta terra atitudes e abordagens surpreendentemente semelhantes.

Com base nisso, minhas reservas em relação à tese de Huntington voltam-se para seus pressupostos não questionados. Ele propõe o que poderia ser chamado de “dez mandamentos da civilização ocidental”: individualismo, liberalismo, constitucionalismo, direitos humanos, igualdade, liberdade, império da lei, democracia, mercados livres, separação entre Igreja e Estado (HUNTINGTON, 1996:40).

É importante observar que a “justiça social” não está incluída na lista, nem parece desempenhar um papel em sua análise das relações internacionais. Para cristãos e muçulmanos crentes, qualquer análise das relações sociais que não leve em conta a questão da justiça é gravemente deficiente. As estatísticas são conhecidas de todos nós: vivemos em um mundo onde 25% da população consomem 70% da energia mundial, 75% de seus metais, 85% da madeira e 60% dos alimentos, e a distância entre ricos e pobres está aumentando. De acordo com dados da ONU, os 20% mais ricos da po-

pulação mundial absorvem 83% da renda mundial. Com certeza, o fator justiça é algo que não pode ser esquecido quando se analisam os assuntos internacionais e as relações entre civilizações.

Huntington considera a globalização da economia de mercado um desdobramento totalmente positivo e não leva em conta o fato de que muitos países asiáticos, africanos e latino-americanos têm objeções bem fundamentadas às políticas econômicas neoliberais. A oposição deles à globalização não se baseia em preconceitos civilizacionais ou ideológicos que os impeçam de compreender os óbvios benefícios das políticas neoliberais, mas em experiências concretas de povos que sofrem, em vez de lucrar com essas políticas.

Outro dos “dez mandamentos” supõe que os compromissos ocidentais com os direitos humanos são absolutos, consistentes e abrangentes. A experiência de muitas pessoas em outras partes do mundo, porém, as leva a considerar a aplicação das políticas de direitos humanos por nações ocidentais arbitrária, a serviço de seus próprios interesses e politicamente motivada.

4. Preocupações comuns

Não é suficiente, porém, apontar os defeitos da análise de Huntington sem propor alternativas realistas. Se quisermos entender o “choque de civilizações” não como um perfil do modo como o mundo é de fato e da direção em que avança, mas como a forma como o mundo aparece para certos proponentes de política externa em nações específicas, então devemos examinar as bases sociais saídas para um genuíno “diálogo de civilizações”.

A maior fraqueza do argumento do “choque de civilizações” é que ele olha para o mundo do ponto de vista dos conflitos entre agrupamentos culturais-políticos e não leva em conta as preocupações básicas das pessoas comuns de todo o mundo. Concentrar-se nas atitudes e crenças culturais que parecem dividir as civilizações é um modo estreito e restrito de ver o que está realmente acontecendo na vida das pessoas. O fato é que a realidade mais básica do

mundo de hoje não é o conflito e a particularidade das civilizações, mas a universalidade das preocupações centrais dos povos.

As preocupações dos povos de hoje, de qualquer nação ou região, são, com efeito, muito semelhantes. É sobre essas áreas fundamentais da vida humana que o diálogo das civilizações deve se construir. Essa abordagem poderia ser chamada de “humanismo intercultural”.

As principais preocupações dos povos da Coreia ou da Guatemala, do Egito ou do Canadá não giram em torno de ideologia ou atitudes civilizacionais. São antes as questões arroz-com-feijão de emprego e salário, segurança pessoal e familiar, educação adequada e disponível, saúde, facilidades que possam aliviar alguns dos pesos da idade e a preservação de um clima moral em que se possam criar os filhos com tranqüilidade. Essas são questões que unem homens e mulheres, ricos e pobres, hindus, muçulmanos, cristãos e budistas, habitantes rurais e urbanos, gente que vive em regiões de civilização tão diversas quanto a América Latina e a América do Norte, o leste, o sudeste, o centro e o oeste da Ásia, a Europa, a África e a Oceania.

Muitas dessas preocupações básicas podem ser resumidas no termo geral “boa governança”. A maioria dos povos do mundo é indiferente a ideologias políticas, mas quer governos que possam gerir a economia, proporcionar empregos, controlar a inflação e estabilizar os preços. Querem a prevenção do crime para que vivam em segurança em seus lares, ruas e bairros. Querem defesa contra incursões territoriais, mas não querem viver com medo daquelas mesmas forças – polícia, forças armadas, guarda civil etc – que supostamente devem protegê-los e defendê-los. Quando as crianças e os jovens saem para a rua, os pais não querem ter a preocupação de saber se voltarão em segurança para casa ou se serão vítimas de prisões arbitrárias ou desaparecimentos. Essas preocupações atravessam as fronteiras religiosas, nacionais, continentais e civilizacionais.

A maioria das pessoas, de qualquer grupo civilizacional, não é cobiçosa, mas busca um nível básico de prosperidade. Elas desejam

que serviços básicos tais como educação, saúde e infra-estrutura (ruas, telecomunicações, fontes de energia como eletricidade e gás etc.) funcionem efetivamente, a custos que possam pagar. Não querem viver com a insegurança de que uma doença grave de um membro da família possa levá-las à bancarrota. Não importa se estamos falando da sociedade islâmica, confucionista ou norte-americana. Esses desejos básicos são comuns a todos.

As pessoas querem um certo grau de representatividade na vida pública. Querem, enquanto indivíduos e grupos especiais, ser ouvidas e levadas a sério. Querem que suas vozes comunais sejam levadas em conta, seja por grupos regionais ou étnicos, seja por grupos de interesse social, tais como mulheres, idosos ou deficientes físicos. Querem oportunidades justas na vida e sentem-se ultrajadas e traídas pela corrupção, pelo nepotismo, pelo favoritismo ou pelo tratamento preferencial baseado em casta, cor, gênero, religião etc.

A satisfação dessas necessidades básicas não é buscada apenas por aqueles que moram em suas regiões ancestrais, mas também por aqueles que emigram por motivos econômicos ou sociais. Imigrantes e migrantes não são motivados por objetivos civilizacionais, mas pelos mesmos desejos humanos básicos – moradia, educação, trabalho – dos habitantes nativos.

Essa “boa governança” que estamos descrevendo não denota nenhuma forma específica de governo. Ela pode ser obtida numa variedade de formas e estruturas. Desse modo, a “democracia” não é a questão. Se as pessoas sentem que o sistema político e social em que vivem tenta sinceramente realizar e satisfazer esses desejos básicos, na medida do possível, então aceitarão um sistema de partido único ou multipartidário, uma forma de governo que seja democrática, republicana ou uma monarquia constitucional. Elas apoiarão um sistema que seja islâmico, cristão ou secular e políticas econômicas que sejam socialistas, capitalistas ou mistas. Quando, porém, estão convencidas de que o sistema não está preocupado com seus desejos fundamentais ou não é mais capaz de satisfazê-los, elas procuram alternativas.

5. A necessidade de um diálogo entre as civilizações

Como alcançar esses objetivos fundamentais, mas frequentemente quiméricos? Como definir e enunciar esses desejos? É aqui que encontramos a necessidade de um diálogo entre as civilizações.

Nenhuma cultura, nenhum sistema político, social ou econômico é perfeito. Em qualquer parte do mundo há sucessos, mas também defeitos, abusos e lacunas. Ao contrário do otimismo histórico popular na primeira parte do século XX, devemos reconhecer que às vezes as coisas ficam melhores, mas outras vezes ficam piores. As estruturas sociais e políticas podem ser aperfeiçoadas, mas também podem se deixar atrofiar e se tornar ineficazes.

É somente por meio de um diálogo entre as civilizações que as necessidades e os desejos básicos dos povos podem ser reafirmados e buscadas novas soluções. A civilização islâmica, na medida em que formou e influenciou várias culturas nacionais e étnicas, tem muito a ensinar aos cristãos e outros do Ocidente, assim como é verdade que os cristãos, tendo-se atracado com a modernidade – às vezes com êxito, às vezes não – desde o período do iluminismo europeu, têm muito a oferecer aos povos de outras culturas de suas felizes – e menos felizes – experiências com a modernidade.

Desse modo, o humanismo intercultural que vislumbramos não se funda em qualquer ideologia em particular, nem pressupõe que uma civilização ou cultura conseguiu responder às necessidades básicas humanas melhor do que outras. Cada civilização pode mostrar grandes realizações em algumas áreas, mas tem muito a aprender em outras. Os avanços tecnológicos e as realizações urbanas podem ser acompanhados por uma perda de identidade e solidariedade familiar. Determinadas experiências em programas de bem-estar social podem resultar em desumanização, perda de dignidade e desestímulo da iniciativa. É somente no diálogo que podemos partilhar nossos *insights* e nos beneficiar tanto dos êxitos como dos fracassos das outras culturas.

6. Humanismo intercultural ou humanismo secular?

O humanismo intercultural que estou propondo difere do “humanismo secular” com que estamos todos familiarizados. O humanismo secular não é uma filosofia livre de valor e suas características são bem conhecidas. Derivado dos filósofos do século XVIII europeu, esse humanismo propõe um universo antropocêntrico em que a liberdade do indivíduo é axiomática e o desenvolvimento e a realização humanos são valores que devem ser respeitados e promovidos pela sociedade e pelo Estado. Daí sua preocupação – alguns diriam obsessão – com os direitos humanos individuais. O dever do Estado e da sociedade de respeitar e promover esses direitos está resumido nos valores sociais da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade.

A filosofia humanista secular propõe uma atitude científica e racional com relação à vida, fundada em objetividade, desinteresse afetivo e indiferença para com as conseqüências da verdade. A pesquisa científica não trata das questões últimas. A ciência pode conhecer o que é capaz de captar pelos sentidos e aquilo que, ajudada por instrumentos tecnológicos, pode ser medido, e as conclusões lógicas que podem ser tiradas disso. A pesquisa científica orienta-se para a resolução de problemas, em vez de buscar a verdade última. O debate atual sobre a clonagem de animais e, talvez, de seres humanos baseia-se na questão da responsabilidade da ciência de prever e levar em conta as possíveis conseqüências humanas e sociais de suas investigações e técnicas.

O pensamento humanista secular reflete, como dito acima, uma visão evolucionária da história, chamada amiúde de “otimismo histórico”. Ele está convencido da vitória inevitável das forças da razão, do progresso, da liberdade etc., sobre as forças da superstição, do obscurantismo e da escravidão. O fato de a história do século XX apresentar tantos exemplos de reversão à barbárie, de despotismo e de formas de escravidão quanto de libertação e progresso de-

safia esses pressupostos fáceis e aponta para a necessidade de uma compreensão mais complexa da história.

Em sua atitude em relação à religião, as tendências humanistas seculares são mais controversas. Elas propõem um relativismo religioso fundado na invalidade da metafísica e da teologia. Onde a religião sobrevive, o que resta é pouco mais do que um sistema ético. A visão mais comum dos séculos XIX e XX foi a de que a religião é uma característica da sociedade primitiva. Em sociedades maduras, modernas, a religião deveria ser superada e substituída, do mesmo modo como os adultos superam seus temores infantis e suas fantasias de conforto. A base real para se chegar à verdade é a razão, não a revelação. A religião pode ser tolerada enquanto é vista como uma atitude e uma atividade privada, mas não tem lugar na vida pública da política, da economia e dos assuntos sociais. Em áreas tais como a do discurso social, deve-se presumir que o pluralismo é a norma.

O humanismo intercultural que proponho difere do humanismo secular porque não está amarrado nem enraizado em algum sistema filosófico cultural determinado. Ele se dá conta que os direitos dos indivíduos devem ser equilibrados com os direitos das sociedades. Ele sustenta que a investigação científica tem responsabilidades para com as eventuais implicações de suas pesquisas. Ele percebe que a marcha da história não é determinada nem unidirecional; as coisas podem ficar melhores, mas também podem piorar. A maior diferença entre os dois humanismos talvez esteja no papel previsto para a religião e a convicção religiosa.

7. O papel da religião no humanismo intercultural

O impulso positivista da sociedade moderna no sentido do sensível e mensurável possibilitou vidas mais longas e mais confortáveis para a maioria dos seres humanos graças à pesquisa científica. Nós nos regozijamos com os benefícios trazidos para a humanidade pelos novos tratamentos do câncer, transplantes de órgãos e medicamentos para combater velhas e novas moléstias. As

novas variedades de arroz e trigo ajudaram muito a família humana a evitar a fome e reduzir a desnutrição. Novas formas de comunicação – televisão, telefone, fax e, mais recentemente, e-mail e Internet – permitem que as pessoas se comuniquem e obtenham informações com mais facilidade e rapidez, tanto para os negócios como para o lazer. Do mesmo modo, o consenso mundial sobre a dignidade da pessoa humana, mesmo se ela é violada em situações de guerra e opressão, eliminou um pouco das formas mais grosseiras de exploração, tais como a escravidão e a servidão.

Não obstante, a sociedade moderna, deixada por si mesma, pode produzir um círculo fechado em que os mesmos princípios básicos – os “dez mandamentos” dos valores ocidentais de Huntington – não examinados em comparação com outros valores para além do sensível e do mensurável, podem deixar de libertar e podem se transformar em contraditórios consigo mesmos e destrutivos. Individualismo, direitos humanos, livre mercado e liberdade pessoal não são valores absolutos, mas podem degenerar em egoísmo, autodestruição e impasse social, a não ser que sejam considerados em relação a valores mais transcendentais. Mahbubani observa que outras civilizações desconfiam de seguir sem exame crítico o caminho que o Ocidente tomou:

Os Estados Unidos empreenderam uma imensa experiência social, acabando com as instituições sociais que restringiam o indivíduo. Os resultados foram desastrosos. Desde 1960, a população dos EUA aumentou 41%, enquanto que o crime violento aumentou em 560%, o número de mães solteiras em 419%, e a taxa de divórcio em 300%. [...] Isso significa uma imensa decadência social. Muitas sociedades estremeçam diante da perspectiva de que isso venha acontecer em seus territórios. (MAHBUBANI, 1993:14)

Na necessidade de padrões transcendentais pelos quais os valores modernos e liberais possam ser medidos e avaliados, encontramos a importância da religião na vida moderna. A religião pro-

porciona o necessário “controle externo”, um critério independente a partir do qual esses valores podem ser julgados e avaliados. Toda religião oferece critérios que transcendem a história e a cultura. Em religiões como o cristianismo e o islamismo, esse critério fundamental transcendente é a Vontade de Deus. Para budistas e hinduístas, é a auto-afirmação egoísta que vicia cada comportamento humano e torna a vida pessoal e social insuportável. No taoísmo, há um ritmo eterno no universo, uma “trilha” natural que, se violada, conduz ao caos e à autodestruição.

Os povos das várias religiões da terra, porém, precisam estar em diálogo *uns com os outros*, se quisermos aplicar com clareza e eficácia os julgamentos independentes que podem evitar que os valores modernos degenerem numa perseguição aut centrada de poder, prestígio, riqueza e beleza “mundanas”. Esses objetivos, inofensivos e até benéficos quando vistos em relação a normas transcendentais, podem se tornar um fim em si mesmos, o que a tradição judaico-cristã-islâmica chama corretamente de “ídolos”. Eles começam como aspirações atraentes, mas acabam como ditadores cruéis.

Assim, o humanismo intercultural necessário hoje é um diálogo civilizacional que admita que nenhuma civilização tem todas as respostas, mas todas têm parte da solução para os problemas da vida moderna. Cada cultura, com a fé religiosa que modela civilizações e, ao mesmo tempo, que transcende cada sistema cultural, tem suas próprias contribuições a dar ao diálogo. O diálogo das civilizações busca um humanismo que sustenta os avanços genuínos da vida moderna, ao mesmo tempo em que mantém uma posição crítica com respeito aos valores modernos.

Temos um longo caminho a percorrer antes que um tal encontro civilizacional possa ser efetivo. Sentimentos de ódio e ressentimento relativos a eventos passados podem manter os povos separados. Cada povo pode fazer uma longa lista de injustiças que sofreu nas mãos de outros. Ademais, as desigualdades do mundo de hoje podem tornar-se obstáculos ao diálogo genuíno. É preciso superar as atitudes exclusivistas, pelas quais grupos, sociedades e cul-

turas se convencem de que nada têm a aprender com os outros. A confiança, requisito de todo verdadeiro diálogo, falta com frequência e deve ser penosa e lentamente construída.

Nas palavras do filósofo Walter Wink, “o futuro pertence àqueles que têm esperança”. É aquele que “pode prefigurar na multiplicidade de seus potenciais uma possibilidade nova e desejável, que a fé fixa então como inevitável”, que torna o futuro uma realidade (WINK, 1992:299, citado em PIERIS, 1996:318). São aqueles que têm uma visão do futuro e agem como se o futuro já fosse uma realidade presente que criam de fato o futuro em que acreditam. Quando os indivíduos e as comunidades religiosas desistem da esperança de qualquer mudança real na situação presente, eles não influenciam mais a história: tornam-se suas vítimas.

O próprio fato de explorarmos as possibilidades do diálogo civilizacional mostra que as pessoas têm esperança de que isso possa ser uma realidade. É uma prova de que existem aqueles que não desesperaram do diálogo e, ao ansiar por um mundo em que cada civilização tenha a oportunidade de dar suas contribuições distintas e únicas, estamos no processo de tornar real esse tipo de mundo.

Referências bibliográficas

- AJAMI, Fouad. The summoning: ‘but they said, we will not hearken. *Foreign Affairs*, v. 72, n. 4, set.-out. 1993.
- BINYAN, Liu. Civilization grafting: no culture is an Island. *Foreign Affairs*, v. 72, n. 4, set.-out. 1993.
- HALLIDAY, Fred. *Islam and the Myth of confrontation*. Londres: I. B. Taurus, 1996.
- HUNTINGTON, Samuel. *The clash of civilizations and the remaking of the world order*. Nova York: Simon and Schuster, 1996.

- _____. A clash of civilizations? *Foreign Affairs*, v. 72, n. 3, p. 22-49, 1993.
- KIRKPATRICK, Jeane J. The modernizing imperative. *Foreign Affairs*, v. 72, n. 4, set.-out. 1993.
- LEWIS, Bernard. The roots of Muslim rage. *The Atlantic Monthly*, v. 266, n. 3, p. 47-60, set. 1990.
- MAHBUBANI, Kishore. The dangers of decadence: what the rest can teach the West. *Foreign Affairs*, v. 72, n. 4, set.-out. 1993.
- PIEL, Gerard. The West is best. *Foreign Affairs*, v. 72, n. 4, set.-out. 1993.
- WEEKS, Albert. Do civilizations hold? *Foreign Affairs*, v. 72, n. 4, set.-out. 1993.
- WINK, W. *Engaging the powers*. Discernment and resistance in a world of domination. Filadélfia: Fortress, 1992. Citado em PIERIS, A. Prophetic humour and the expulsion of demons. *Vidyajyotti*, 60, Delhi, maio 1996.

Resumo

A necessidade de um diálogo entre civilizações foi expressa, em anos recentes, por aqueles que desejam dar uma resposta sensata e positiva à visão um tanto pessimista do futuro apresentada por Samuel Huntington em seu muito discutido artigo de 1993, intitulado “Um choque de civilizações?”.

Assim sendo, são apresentadas refutações aos argumentos de Huntington, especialmente no sentido de fundamentar o que se propõe: um diálogo entre as civilizações como caminho para o bem-estar de todos, independentemente de raça, religião etc.

Publicações anteriores dos *Cadernos Adenauer*



Revolução no campo (n. 03, 2004)

Neopopulismo na América Latina (n. 02, 2004)

Avanços nas Prefeituras: novos caminhos da democracia
(n. 01, 2004)

Mundo virtual (n. 06, 2003)

Os intelectuais e a política na América Latina (n. 05, 2003)

Experiências asiáticas: modelo para o Brasil? (n. 04, 2003)

Segurança cidadã e polícia na democracia (n. 03, 2003)

Reformas das políticas econômicas: experiências e alternativas
(n. 02, 2003)

Eleições e partidos (n. 01, 2003)

O Terceiro Poder em crise: impasses e saídas (n. 06, 2002)

O Nordeste à procura da sustentabilidade (n. 05, 2002)

Dilemas da Dívida (n. 04, 2002)
Ano eleitoral: tempo para balanço (n. 03, 2002)
Sindicalismo e relações trabalhistas (n. 02, 2002)
Bioética (n. 01, 2002)
As caras da juventude (n. 06, 2001)
Segurança e soberania (n. 05, 2001)
Amazônia: avança o Brasil? (n. 04, 2001)
Burocracia e Reforma do Estado (n. 03, 2001)
União Européia: transtornos e alcance da integração regional (n. 02, 2001)
A violência do cotidiano (n. 01, 2001)
Os custos da corrupção (n. 10, 2000)
Fé, vida e participação (n. 09, 2000)
Biotecnologia em discussão (n. 08, 2000)
Política externa na América do Sul (n. 07, 2000)
Universidade: panorama e perspectivas (n. 06, 2000)
A Rússia no início da era Putin (n. 05, 2000)
Os municípios e as eleições de 2000 (n. 04, 2000)
Acesso à justiça e cidadania (n. 03, 2000)
O Brasil no cenário internacional (n. 02, 2000)
Pobreza e política social (n. 01, 2000)

OBS.: Os Cadernos Adenauer podem ser solicitados diretamente à Fundação Konrad Adenauer.

■ Preço dos 4 volumes editados no ano: R\$ 25,00

■ Preço individual do exemplar: R\$ 8,00



REFORMAS POLÍTICAS EN AMÉRICA LATINA

(publicação em idioma espanhol)

Wilhelm Hofmeister (org.)

Rio de Janeiro, 2004 - 212 páginas - R\$ 40,00.

O desencanto com a democracia caracteriza o desenvolvimento político da América Latina nos últimos anos. Depois de muitos anos obscuros de ditaduras militares, a democracia foi idealizada como regime político que não só deveria garantir as liberdades políticas e individuais e o respeito dos direitos humanos como também resolver os grandes problemas socioeconômicos da região, como a pobreza e a desigualdade na distribuição de renda e de possibilidade de desenvolvimento das pessoas. Vinte e cinco anos depois do início do processo de redemocratização na região, todas as análises sobre a posição dos latino-americanos mostram este desencanto com a democracia em quase todos os países da região.

O livro “Reformas Políticas em América Latina” traz análises e propostas de reformas para o aperfeiçoamento do regime democrático na região.



ESTE LIVRO FOI COMPOSTO
POR CACAU MENDES EM AGARAMOND
E IMPRESSO NO RIO DE JANEIRO
POR ZIT GRÁFICA E EDITORA
EM PAPEL PÓLEN SOFT 80G/M²
PARA A FUNDAÇÃO KONRAD ADENAUER
NO VERÃO DE 2005.