

CADERNOS

Nº 9 - 2000 - Ano V



Instituto São Tomás de Aquino

**Uma Cultura
para a Paz**

*Luis França * Romualda Fernandes
Rogério R. Amaro * Rogério Fernandes
Paulo Farinha * José Ornelas
José Nunes*

UMA CULTURA PARA A PAZ

UMA CULTURA PARA A PAZ - UM PROGRAMA	5
<i>Luís de França</i>	
A EXCLUSÃO SOCIAL HOJE	13
<i>Rogério Roque Amaro</i>	
O DIÁLOGO INTERCULTURAL	21
<i>Luís de França - Romualda Fernandes</i>	
A PAZ ENSINA-SE	31
<i>Rogério Fernandes</i>	
ÔS CRISTÃOS FACE À NÃO-VIOLÊNCIA	35
<i>Paulo Farinha</i>	
A UTOPIA NA PAZ DA BÍBLIA	65
<i>José Ornelas Carvalho</i>	
A RECEPÇÃO DO VATICANO II E OS CONFLITOS NA IGREJA	103
<i>José Nunes</i>	

CADERNOS



Publicação: **STA** Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Depósito legal: 101412/96
ISSN 0873-4585

Direcção: *fr. José A. Mourão, op*

APOIO:



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Pedidos para:

CADERNOS **STA**

Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, 12
1500 Lisboa PORTUGAL
Telefone: 217 273 636
Fax: 217 273 707

Número avulso - 1.000\$00

Assinatura anual - 2.000\$00 (2 números e envio p/correio)

EDITORIAL

O ano 2000 foi declarado pela ONU como o ano da busca de «Uma cultura para a paz». A Igreja, a muitos níveis, acolheu positivamente esta proposta, bem desenvolvida no *Manifesto-2000* da Unesco.

As conferências deste ano no Convento dos Dominicanos de Lisboa, que aqui damos a conhecer, abordaram também esta problemática, procurando perceber um pouco melhor, em primeiro lugar, qual a cultura em que nos movemos e quais os dados sociais, económicos, antropológicos e psicológicos com que temos de contar à hora da construção dessa ‘cultura para a paz’; em segundo lugar, perguntámo-nos pela possível pedagogia para a paz, pela viabilidade da não-violência e pela utopia do *shalom* bíblico. Propõe-se ainda a consideração da ‘conflitividade na Igreja’, não necessariamente como quebra de harmonia, comunhão ou paz.

Fiquemo-nos com as palavras do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos a propósito do programa «Uma cultura para a paz»:

«Reafirmando que, posto que as guerras nascem da mente dos homens, é na mente dos homens que devem erigir-se os baluartes da paz; tendo em conta que uma cultura de paz fomenta activamente a não-violência e o respeito dos direitos humanos, fortalece a solidariedade entre os povos e o diálogo entre as culturas, e promove a participação democrática e o direito ao desenvolvimento de homens e mulheres em pé de igualdade; considerando que uma

cultura de paz é um processo de transformação integral e desenvolvimento institucional que tem as suas origens na interação social e na tolerância, e que se expressa por meio dos princípios da liberdade, justiça, democracia, convivência pacífica e cooperação entre os povos; a ONU recomenda aos Estados que promovam uma cultura da paz baseada nos princípios enunciados na Carta das Nações Unidas e no respeito dos direitos humanos, a democracia, a educação para a paz, a promoção do desenvolvimento sustentado e a maior participação das mulheres, como perspectiva para prevenir a violência nas suas diversas manifestações».

Fr. José Nunes, op

UMA CULTURA PARA A PAZ — UM PROGRAMA

MOLDURA PARA UMA TEMÁTICA

Em 1997, a Assembleia Geral das Nações Unidas decidiu que o ano 2000 fosse dedicado a promover uma Cultura para a Paz e que ao mesmo tempo se deveria consagrar a essa tarefa a próxima década. Foi à UNESCO, agência especializada da Nações Unidas, que foi cometida em particular a tarefa de promover no mundo e nos próximos anos a ideia de uma cultura para a paz.

Para o fazer, a UNESCO criou um programa mundial cujo ponto de partida foi o pedido a um conjunto de personalidades, que já tinham recebido o prémio Nobel da Paz, para que escrevessem um texto sobre esse assunto. Esse texto foi divulgado como o “Manifesto 2000” e já se encontra traduzido em português.

Podemos agora perguntar donde nasceu a ideia de lançar uma tal campanha.

A QUESTÃO DA GUERRA NUM SÉCULO ASSASSINO

Vários responsáveis mundiais tem chamado a atenção para o facto de que o século XX se termina com um balanço trágico, que levou alguns a denominá-lo século assassino.

“No trágico balanço de seres humanos mortos pelo ódio do século pesam os crimes cometidos contra os que foram eleitos como inimigos apenas por serem, crerem ou pensarem de forma diferente. Quando a Segunda Guerra Mundial se extinguiu, inventou-se uma palavra própria para os definir e o genocídio entrou enfim no dicionário dos horrores da humanidade contemporânea. Na extensa lista de crimes por genocídio encontram-se o extermínio de

muitos povos. Em cem anos de genocídio, 16 a 17 milhões de pessoas perderam a vida”.

Estes são “Crimes sem castigo”:

ARMÉNIOS – 1915	1 milhão de mortos
CURDISTÃO 1919/99	Quantos ?
CHINA	Quantos ?
UCRÂNIA - 1932/33	5 a 7 milhões de mortos pela fome .
CRIMEIA E VOLGA 1941	5 milhões de alemães,
tchechenos, tártaros e inguches	
ALEMANHA 1933/45	6 milhões de judeus
INDONÉSIA 1965	500 mil militantes comunistas mortos
BURUNDI 1972	100 a 200 mil mortos hutus
CAMBODJA 1975/79	Pol pot mata cerca de dois milhões de habitantes
TIMOR 1975	1975/79 200 mil timorenses
IUGOSLAVIA 1991/99	Limpezas étnicas intermináveis.
RUANDA 1994	1994 chacinados 700 mil tsutis

Ainda na primeira parte do século, Segismundo Freud, em correspondência com Albert Einstein, em carta datada de 1932, especulava sobre a possibilidade de pela primeira vez na história da humanidade a abolição da guerra ser possível. Argumentava o fundador da psicanálise *“que a disposição cultural estava a mudar”* e sobretudo o facto de que *“despontava o medo de que a guerra futura pudesse aniquilar o planeta”*.

Palavras e juízos premonitórios se tivermos em conta que naquela data ainda não tinha sido criada a bomba nuclear. Todos sabemos o que se passou ao longo do século que agora termina.

O CHOQUE DOS ANOS 90

Até há dez anos quase tudo se explicava pela existência da guerra fria ou por causa dos blocos. Em 1989 caiu o Muro de Berlim e o balanço não melhorou. O balanço de 1990 a 1999 é igualmente trágico: 3,5 milhões de pessoas mortas; 24 milhões de deslocados; 19 milhões de refugiados.

Aliás, a queda do muro de Berlim, símbolo do fim da política de “coexistência pacífica”, ou melhor, fim do equilíbrio do terror, trouxe para a ribalta da cena internacional uma realidade inesperada. As guerras inter-Estados são substituídas por guerras intra-Estados. No mesmo período, verifica-se que, para além das causas económicas e territoriais, os factores étnicos, culturais e religiosos tornaram-se muito mais presentes como causas imediatas de numerosos conflitos na década de 90.

As situações de hesitação e mesmo de demissão ao longo da crise nos territórios dos Balcãs, ao mesmo tempo que se desenrolavam as crises na Somália e nos Grandes Lagos africanos, levaram os responsáveis mundiais e muitos cidadãos através das organizações de base, nomeadamente as ONG, a equacionar a questão da guerra de modo completamente novo. As guerras originam-se em conflitos, que devem ser transformados ou mesmo prevenidos sem consentir que degenerem em conflitos armados.

A evolução tecnológica, e em particular a miniaturização e precisão das armas bélicas, tiveram como consequência imediata o facto de as vítimas das guerras serem cada vez mais a população civil e não os combatentes, ou seja, as forças profissionais da guerra. A constatação destas realidades e a evolução das mentalidades ao longo deste século mortífero levaram então as Nações Unidas a propor em 1997 que o primeiro ano do novo *millenium* fosse dedicado à busca da Paz. Assim foi proclamado que o ano 2000 fosse dedicado à implementação de “Uma cultura para a Paz e da não-violência”. No sistema das Nações Unidas a UNESCO foi incumbida de promover esse ano internacional, o que o seu Director Frederico Mayor justificou plenamente ao recordar que a UNESCO foi fundada para instaurar a paz através da educação e da cultura.

Como já se referiu acima, a UNESCO solicitou então aos premiados com o Nobel da Paz que redigissem um Manifesto. Esse texto apelativo tem como tópicos fundamentais as seguintes orientações:

Respeitar todas as vidas; Rejeitar a violência; Partilhar a generosidade; Ouvir para compreender; Preservar o Planeta; Reinventar a solidariedade.

Todos os responsáveis mundiais sabem que a tarefa de mudar as mentalidades a favor de uma cultura para a paz não se esgota nem de longe num ano, seja ele internacional. Assim as Nações Unidas logo proclamaram a década de 2001 a 2010 como a Década Internacional da Cultura para a Paz e da Não-Violência.

As novas tecnologias, sobretudo na área da informação, poderão dar ajuda decisiva na difusão de uma nova cultura da paz. Assim a recolha de assinaturas do manifesto que aponta para uma adesão de 100 milhões de cidadãos será feita através da Internet. Mas ao mesmo tempo que se pensa que a sociedade de informação pode ajudar ao conhecimento mútuo também ficamos alertados para o novo problema que essa sociedade de informação está a originar. Os info-excluídos serão amanhã mais uma causa de conflito? Hoje sabemos que a pobreza no mundo é uma das causas das guerras mas não a única, pelo que a possibilidade dos infoexcluídos se tornarem também um argumento para conflitos ou guerras não nos deve afastar do uso da tecnologia para melhor nos conhecermos no mundo. Pelo contrário, todos os estudos e de todos os quadrantes vão no sentido de confirmar que a obra da educação em geral, e a elevação do nível escolar em particular, são a primeira alavanca para se implementar uma cultura da paz.

O EXEMPLO DE MOÇAMBIQUE

Todas as organizações e todos os pensadores que procuram caminhos novos para a paz gostam de referir nos nossos dias o exemplo bem sucedido da paz encontrada para Moçambique. Menos falado mas também a ter em conta é a paz conseguida para o conflito em El salvador e mais tarde na Guatemala.

Estas acções positivas foram sinais de luz para todos os militantes da paz no mundo. No que diz respeito à Europa a tomada de consciência colectiva destas novas perspectivas dá-se num encontro europeu realizado em Haia em 1998 para comemorar e de certa maneira retomar o espírito da primeira conferência internacional pela paz que se realizara aí, um século antes: a histórica “Conferência da Paz de Haia”. Agora, em 1998, foi criada a Plataforma Europeia de Prevenção e Transformação de Conflitos.

A PREVENÇÃO DE CONFLITOS COMO NOVA ESTRATÉGIA E APLICAÇÃO DA NÃO-VIOLÊNCIA: A PREVENÇÃO É MELHOR QUE A CURA

A necessidade da prevenção dos conflitos violentos tornou-se cada vez mais evidente e por várias razões:

As guerras civis causam sofrimentos maciços e enormes violações dos direitos humanos.

Os custos destes desastres humanitários são visíveis não só nos sofrimentos humanos, mas também nos custos políticos e sociais da destruição da democracia, dos sistemas políticos e mesmo na desintegração dos Estados.

Os excessivos custos das operações humanitárias e da manutenção das forças militares da Nações Unidas põem em causa a própria estrutura da cooperação. Ora, só uma pequena parte destes custos são investidos nas actividades de prevenção de conflitos.

Os conflitos violentos ameaçam a segurança internacional. As respostas tradicionais da comunidade internacional são inadequadas.

Além do mais a experiência diz que quanto mais cedo houver intervenção numa zona de conflito maior será a possibilidade de sucesso. E por outro lado os conflitos violentos são muito mais difíceis de parar uma vez iniciados.

Todos estes considerandos fazem-nos a concluir que a prevenção dos conflitos é necessária. E considerando a cada vez maior competência de muitas organizações e de alguns governos a prevenção dos conflitos tornou-se possível.

OS NOVOS MOVIMENTOS DA PAZ

Estamos a mudar de século e assim também mudamos de paradigma nos próprios movimentos para a paz. Até ao fim da era dos blocos, os movimentos da paz, os movimentos pacifistas, lutavam contra as políticas militaristas dos governos, contra os mísseis balísticos, contra as bombas de neutrões, etc. Agora os movimentos para a paz ocupam-se duma gama cada vez mais diversificada de áreas de intervenção, a saber: a implementação dos Direitos Humanos, da democracia, da justiça social, da protecção do ambiente, da solidariedade internacional, da igualdade do género.

UMA ESTRATÉGIA GLOBAL. ENSAIAR DE VEZ O CAMINHO DA NÃO VIOLÊNCIA ?

É necessário pensar a não-violência. Ao dizer não à violência, a violência que dominou a história da humanidade, o ser humano criou a ideia da não-violência.

Esta noção, está mais do que nunca no centro dos nossos debates. Caracterizada pela coragem, o amor da liberdade e o domínio de si-mesmo, a não-violência acaba por ser o oposto de uma atitude estática. Criadora, actuante, pode acelerar a dinâmica social, favorecer a justiça e a democracia. As sociedades contemporâneas têm grande necessidade desse mecanismo para se libertarem do império de todas as formas de violência - política, económica, cultural e sexual - que privam os homens e as mulheres do seu direito à palavra, mesmo à vida. O sucesso da não-violência é também o do debate democrático, quer dizer da troca de palavras entre cidadãos a fim de decidirem o destino comum. Para melhor compreender os desafios éticos e políticos da não-violência, é necessário ter presente a sua história e as diferentes figuras que a incarnaram passando de uma cultura a outra ao longo dos últimos trinta séculos, de Lao-tseu à Madre Teresa passando por Sócrates e por Gandhi.

Passar da fase do espelho onde o homem infantilmente só se contempla a si-próprio, para o gosto de olhar o rosto do outro.

Esta forma de ver e sentir supõe que se aceite que a imagem real da nossa época é a da descoberta da face do outro - a face que determina - *não me mates*.

Esta atenção ao outro como característica da posmodernidade foi muito bem dita na obra de *Emmanuel Lévinas*. Ouçamos esta passagem sobre o elogio do rosto:

“O acesso ao rosto é imediatamente ético ... Antes de mais há a frontalidade do rosto, a sua exposição sem defesa. A pele do rosto é o que permanece mais desnudado, mais nu ... O rosto expõe-se, está ameaçado, como que convidando a um acto de violência. Ao mesmo tempo, o rosto é o que nos impede de matar ...

O rosto, a face, é significação, e significado sem contexto. Quero com isto dizer que o outro na frontalidade do seu rosto, não é um personagem num contexto. Normalmente, é se um “personagem”; professor na Sorbonne, e filho deste ou daquele, isto é, tudo o que está no passaporte, um modo de vestir, de se apresentar. E todo o significado, no sentido corrente do termo, é relação a um dado contexto. O sentido de todas as coisas está na relação com qualquer coisa, com outro. Mas aqui pelo contrário, o rosto é significação por si mesmo. Tu, és tu. O rosto é aquilo que não se pode transformar num conteúdo, que o pensamento do outro compreenderia totalmente; o rosto não se determina conceptualmente, convida a ir além ... O rosto é aquilo que não podemos matar, ou pelo menos aquilo que nos faz dizer: “Não matarás”.

O projecto da “guerra das estrelas” ou a “guerra cirúrgica dos efeitos colaterais” é a negação total destas perspectivas, pelo que de perverso encerram ao tornar a violência de sempre amável e aceitável porque sem rosto.

A CONSTRUÇÃO DA PAZ PELA PREVENÇÃO DOS CONFLITOS

Igualmente o conceito da paz é redefinido. Paz não é só a ausência de guerra. Cada vez mais a paz é vista como um processo dinâmico, que estrutura as nossas vidas, processo participativo a longo prazo, baseado em valores universais e praticado quotidianamente na família, na escola, na comunidade local, na nação. Nos

centros mundiais – universidade e institutos da paz - onde se estão a redefinir as novas estratégias internacionais para a paz, não se pensa só na reconstrução após as guerras mas coloca-se o acento na transformação dos conflitos e quando possível na prevenção dos conflitos, transformando-os em processos de cooperação antes de degenerarem em guerra e destruição. A chave está na educação para a não-violência. A não-violência activa também se aprende e essa aprendizagem faz-se de práticas pedagógicas tais como: a escuta activa; o diálogo; a mediação e a cooperação. Ao entrar no novo século pode dizer-se que a segunda “literacia” está no “aprender a viver em conjunto” e que essa atitude se tornou tão importante como o era na primeira literacia o “ler, escrever e contar”.

A busca da paz supõe também, como vimos, o recurso às ciências humanas e por isso a mesma UNESCO reuniu em 1986 um conjunto de biólogos em Sevilha que fizeram no termo dos seus trabalhos a seguinte declaração: *“a biologia não condena a humanidade à guerra. A mesma espécie que inventou a guerra é capaz de inventar a paz. A responsabilidade é de cada um de nós.”*

Cada vez mais homens e mulheres no mundo se convencem de que a cultura da paz é da responsabilidade de cada cidadão. Por isso o Manifesto 2000 procura induzir a ideia de que é o indivíduo mais do que o Estado que é o responsável, o actor central para a criação de um mundo de paz. A cultura para a paz está-se transformando num movimento global – movimento de movimentos – no qual cada um, trabalhando para os direitos humanos, praticando a não-violência, a democracia, a justiça social, o desenvolvimento sustentado e a igualdade do género, sente-se unido, numa grande aliança, a favor duma transformação social.

Luis de França

A EXCLUSÃO SOCIAL HOJE

1. AS DIMENSÕES DA EXCLUSÃO SOCIAL

Não se tem a pretensão de desenvolver aqui uma teoria de exclusão social, daí que não se proponha uma discussão substantiva dos conceitos, antes se parta de alguns pressupostos e proposições que, não sendo pacíficos, correspondem, pelo menos, a posições conhecidas e com fundamento científico discutido¹.

Nesse sentido, considera-se aqui a **exclusão social**, essencialmente como

Uma situação de falta de acesso às oportunidades oferecidas pela sociedade aos seus membros

Desse modo, a exclusão social pode implicar privação, falta de recursos ou, de uma forma mais abrangente, **ausência de cidadania**, se, por esta, se entender a participação plena na sociedade, aos diferentes níveis em que esta se organiza e se exprime: ambiental, cultural, económico, político e social.

Daí que a exclusão social seja necessariamente multidimensional e se exprima àqueles diferentes níveis (ambiental, cultural, económico, político e social), não raramente sendo cumulativa, ou seja, compreendendo vários deles ou mesmo todos.

De outra forma, pode-se dizer que a exclusão social se exprime em 6 dimensões principais do quotidiano real dos indivíduos, ao nível²:

- do **SER**, ou seja da personalidade, da dignidade e da auto-estima e do auto-reconhecimento individual;
- do **ESTAR**, ou seja das redes de pertença social, desde a família, às redes de vizinhança, aos grupos de convívio e de interação social e à sociedade mais geral;

- do **FAZER**, ou seja das tarefas realizadas e socialmente reconhecidas, quer sob a forma de emprego remunerado (uma vez que a forma dominante de reconhecimento social assenta na possibilidade de se auferir um rendimento traduzível em poder de compra e em estatuto de consumidor), quer sob a forma de trabalho voluntário não remunerado;
- do **CRIAR**, ou seja da capacidade de empreender, de assumir iniciativas, de definir e concretizar projectos, de inventar e criar acções, quaisquer que elas sejam;
- do **SABER**, ou seja do acesso à informação (escolar ou não; formal ou informal), necessária à tomada fundamentada de decisões, e da capacidade crítica face à sociedade e ao ambiente envolvente;
- do **TER**, ou seja do rendimento, do poder de compra, do acesso a níveis de consumo médios da sociedade, da capacidade aquisitiva (incluindo a capacidade de estabelecer prioridades de aquisição e consumo).

A exclusão social é, portanto, segundo esta leitura, uma situação de não realização de algumas ou de todas estas dimensões.

É o “não ser”, o “não estar”, o “não fazer”, o “não criar”, o “não saber” e/ou o “não ter”.

Esta formulação permite ainda estabelecer a relação entre a **exclusão social**, entendida desta forma abrangente, e a **pobreza**, que é basicamente a **privação de recursos** (exprimindo-se nomeadamente ao nível da exclusão social **do fazer, do criar, do saber e/ou do ter**), ou seja uma das dimensões daquela.

2. OS FACTORES DA EXCLUSÃO SOCIAL

Da leitura anterior resulta que os factores da exclusão social estão inevitavelmente associados às dimensões em que ela se exprime, ou seja há factores ambientais, culturais, económicos, políticos e sociais na origem das diversas formass de exclusão social.

Do ponto de vista central desta reflexão há que assinalar que, na origem da exclusão social, podem portanto estar factores económicos, ligados ao funcionamento do sistema económico, às relações económicas internacionais, ao sistema financeiro, etc.

Dado o peso dominante da dimensão económica nas sociedades industriais que marcaram a História da Humanidade dos últimos 200 anos³, pode-se deduzir que os factores económicos têm tido um peso decisivo (embora não único, nem por vezes suficiente) na explicação de grande parte das situações de exclusão social que surgiram nessas sociedades ou por causa delas.

Para o objectivo desta reflexão pode, no entanto, ser útil, dividir os factores de exclusão social em 3 grandes grupos:

- a) Factores de ordem macro;
- b) Factores de ordem meso;
- c) Factores de ordem micro.

a) Os factores de ordem macro são de natureza estrutural, na sua grande maioria, e estão relacionados com o funcionamento global das sociedades: tipo de sistema económico, regras e imposições do sistema financeiro, modelo de desenvolvimento, estrutura e características das relações económicas internacionais, estratégias transnacionais, valores e princípios sociais e ambientais dominantes, paradigmas culturais, condicionantes do sistema político, atitudes e comportamentos face à Natureza, modelos de comunicação e de informação, processos de globalização, etc.

b) Os factores de ordem meso são frequentemente de natureza estrutural, mas também podem resultar de incidências conjunturais.

São normalmente de âmbito mais local, situando-se no quadro das relações e das condições de proximidade que regulam e interferem no quotidiano dos indivíduos.

Podem ter origem em áreas tão diversas como: políticas autárquicas (se discriminatórias, no sentido negativo), carac-

terísticas do mercado local de trabalho, modelos de funcionamento localizado dos organismos desconcentrados da Administração Pública, preconceitos sociais e culturais, normas e comportamentos locais, estratégias de exclusão de actores locais (incluindo as associações e outras organizações), etc

- c) Os factores de ordem micro situam-se ao nível individual e familiar e dependem de lacunas e fragilidades experimentadas nos percursos pessoais, de capacidades frustradas ou não valorizadas, de incidências negativas, etc.

Enquanto que os 2 primeiros tipos de factores (macro e meso) referem-se às **oportunidades** oferecidas (ou negadas) pela sociedade, o último centra-se nas **capacidades e competências** individuais e familiares.

Em todos estes níveis encontramos factores económicos, quer os que estão relacionados com o funcionamento global da sociedade (sistema económico e financeiro, modelo de desenvolvimento, relações económicas internacionais, etc.), quer os que actuam ao nível local (mercado local de trabalho, comportamentos e estratégias empresariais locais, políticas autárquicas com resultados de exclusão económica, etc.), quer os que caracterizam os percursos individuais e familiares (empregos ocupados, situações de desemprego, qualificações profissionais adquiridas ou ausentes, níveis de remunerações, capacidade aquisitiva, modelos de consumo, etc).

3. ALGUMAS NOTAS SOBRE AS ESTRATÉGIAS DE INSERÇÃO E DE INCLUSÃO

Uma vez definida e caracterizada a exclusão social, a sua erradicação implica um duplo processo de interacção positiva entre os indivíduos excluídos e a sociedade a que pertencem e que passa por 2 caminhos:

- o dos indivíduos que se tornam cidadãos plenos;
- o da sociedade que permite e acolhe a cidadania.

A este duplo processo chamamos **integração** (na sociedade), não no sentido de “assimilação”⁴, mas antes no entendimento da teoria dos sistemas que permite considerar a integração como um processo de interação entre uma das partes e outras partes de um todo e com este todo, assumindo essa interação episódios de interdependência positiva (solidariedade), mas também de tensão e confronto (conflitualidade).

Nesse sentido, a integração (social) de que aqui falamos é o processo que viabiliza o acesso às oportunidades da sociedade, a quem dele estava excluído, permitindo a retoma da relação interactiva entre uma célula (o indivíduo ou a família), que estava excluída, e o organismo (a sociedade) a que ela pertence, trazendo-lhe algo de próprio, de específico e de diferente, que o enriquece e mantendo a sua individualidade e especificidade que a diferencia das outras células que compõem o organismo.

Nestes termos, a integração é sempre uma oportunidade de **mais valia** para a sociedade, através do seu enriquecimento pela diversidade⁵.

Como duplo processo que foi referido, a integração associa duas lógicas:

- a do indivíduo que passa a ter acesso às oportunidades da sociedade, podendo escolher se as utiliza ou não (em última análise, ninguém pode ser obrigado a sair da sua situação de exclusão social, apenas se podendo viabilizar e aumentar as possibilidades de escolha) – a este processo (se a opção for pela positiva) chamaremos de **inserção na sociedade**;
- a da sociedade que se organiza de forma a abrir as suas oportunidades para todos, reforçando-as e tornando-as equitativas – a este processo chamaremos de **inclusão**.

Inserção e inclusão são assim as duas faces de um processo (duplo) que é o da integração.

Ao nível dos factores de exclusão social antes enunciados, isto implica:

- remover ou, pelo menos, minimizar os factores macro e meso e, por outro lado, reforçar e maximizar as oportunidades permitidas pela sociedade, o que remete para o conceito de “inclusão” e de “**sociedade inclusiva**”;
- remover ou, pelo menos, minimizar os factores micro e, sobretudo, promover as capacidades e competências individuais e familiares, o que faz apelo ao conceito de “inserção” e de “**empowerment**”.

Quanto a este último aspecto, e se se retomar as dimensões da exclusão social atrás apresentadas, estamos a falar da **promoção e reforço das capacidades e competências** a 6 níveis:

- Competências do **SER**, ou seja **competências pessoais**: reforço de auto-estima e da dignidade, auto-reconhecimento, etc.;
- Competências do **ESTAR**, ou seja **competências sociais e comunitárias**: reactivação ou criação das redes e dos laços familiares, de vizinhança e sociais mais gerais, retoma ou desenvolvimento das interacções sociais, etc.;
- Competências do **FAZER**, nomeadamente **competências profissionais**: qualificações profissionais, aprendizagem de tarefas socialmente úteis, partilha de saberes-fazer, etc.;
- Competências do **CRIAR**, ou seja o que podemos designar por **competências empresariais**: capacidade de sonhar e de concretizar alguns sonhos, assumindo riscos, protagonizando iniciativas, liderando projectos (mesmo os mais simples) de qualquer tipo, etc.;
- Competências do **SABER**, ou seja **competências informativas**: escolarização, outras aprendizagens de saberes formais e informais, desenvolvimento de modelos de leitura da realidade e de capacidade crítica, fundamentação das decisões, etc.;
- Competências do **TER**, consubstanciadas no que se poderia apelar de **competências aquisitivas**: acesso a um rendi-

mento e sua tradução em poder de compra, capacidade de priorizar e escolher consumos, etc.

Se, como se viu, os factores económicos podem ser decisivos na explicação de grande parte das situações de exclusão social, conseqüentemente também a dimensão económica da integração assume importância crucial, quer na perspectiva da inserção (processo assumido pelos indivíduos e famílias), quer na da inclusão (mudança da sociedade que reforça e abre as oportunidades que oferece aos seus membros, se torna mais democrática e equitativa e viabiliza a cidadania de forma generalizada).

Rogério Roque Amaro

NOTAS

- ¹ Por autores como Atkinson e Peter Townsend, ou, em Portugal, Amélia Bastos, Alfredo Bruto da Costa, João Ferreira de Almeida, José Pereirinha, Leonor Vasconcelos, Luís Capucha e Manuela Silva
- ² Neste ponto propõe-se uma formulação da nossa responsabilidade.
- ³ E que, por isso, é conhecido pela Era do "Homo Oeconomicus".
- ⁴ Como em geral é entendido o conceito de integração pelos cientistas sociais em Portugal, o que os tem conduzido a rejeitá-lo e a substituí-lo, conforme as origens disciplinares, por conceitos como "inserção" e "inclusão".
- ⁵ Que como a Biologia e a Ecologia mostram, é um dos factores decisivos da Vida.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

O DIÁLOGO INTERCULTURAL

“Não existe maior tristeza no mundo que a perda da terra natal”.

Eurípides 431 a.c.

Propusemo-nos reflectir sobre a implementação de uma cultura da paz e da não violência . Esse trabalho, construir uma cultura da paz, desenvolve-se em diversas vertentes. Uma delas é a da implementação de uma cultura de diálogo entre os diferentes.

Na reflexão que foi proposta vamos dar atenção ao ponto 4 do “Manifesto 2000” que se descreve assim: **“Ouvir para compreender- Defender a liberdade de expressão e a diversidade cultural, privilegiando sempre a capacidade de ouvir e de dialogar sem ceder ao fanatismo, à maledicência e à rejeição do próximo”**.

TRANSMIGRAÇÕES – OS ANOS 90

A História sempre conheceu deslocações de população pelas mais diversas razões. Os anos 90, e após o desmantelamento dos blocos políticos antagonistas que dominavam a cena política mundial, o número de deslocados e de populações em migração aumentaram exponencialmente. Contrariando as expectativas de paz e de concórdia que se geraram com a “festa“, que foi a queda do muro de Berlim, o mundo conta hoje com cerca de 50 milhões de homens, mulheres e crianças constringidos a fugir das suas regiões de origem. Uma consulta ao **ACNUR** – Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados – permite um *flash* sobre a situação actual.

Segundo a convenção de 1951 das Nações Unidas, um **refugiado** é uma pessoa que “receando, com motivo, que é perseguida por causa da sua raça, religião, nacionalidade, pertença a um certo grupo social ou por causa das suas opiniões, se encontra fora do

país de que é nacional e que não pode ou, por causa desse receio, não quer reclamar a protecção desse país...” Criada em dezembro de 1950 pela resolução 428 da Assembleia geral da ONU, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os refugiados tem por mandato proteger os refugiados e procurar soluções duradouras para a sua situação. Desde então, o **ACNUR** interveio a favor de populações que se encontram fora dos seus países na sequência das perseguições, conflitos armados, violência generalizada, agressão estrangeira ou por outras circunstâncias com impactos graves na ordem pública e que têm necessidade de protecção internacional. As pessoas hoje dependentes do ACNUR são: **refugiados** (pessoas que estão no exterior dos seus países de origem e foram reconhecidas como refugiadas); **os requerentes de asilo** (pessoas que deixaram os seus países de origem, pediram o estatuto de refugiados noutro país e esperam uma decisão sobre os seus casos); **repatriados** (pessoas que regressaram aos seus países de origem e que o ACNUR ajuda a reinstalar na sociedade); **deslocados** (pessoas constringidas à fuga dentro dos próprios países).

Definidas as categorias que se usam para assinalar as populações em transmigração façamos uma prospecção na realidade, para constatar que existem hoje no mundo 15 milhões de refugiados; 30 milhões de deslocados, 3 milhões de repatriados e cerca de 1,3 milhões de requerentes de asilo. Os dados aqui referidos são anteriores à crise do Kosovo, pelo que ainda teríamos de falar de mais alguns milhares, sobretudo dos **apátridas**: populações vitimas da guerra na Croácia e na Bósnia-Herzegovina, populações de outros países da ex-URSS reinstaladas na Federação Russa.

Na Europa, onde as nossas responsabilidades estão mais próximas, contam-se, em fins de 1998, cerca de 3 milhões de refugiados, mais de um milhão de deslocados e 300 mil repatriados.

Vale a pena fazer aqui uma reflexão lateral ao problema dos refugiados. A Europa, que se queixa por vezes destes 5 milhões referidos acima referidos, recebe todos os anos mais de 350 milhões de turistas. Estas populações, tão diferentes, aliás, nas suas origens são bem-vindas e sabemos porquê. Que o digam os que vivem da indústria do turismo.

Ou seja, nós recebemos bem os que nos trazem dinheiro e estão de passagem, mas como é natural somos duros e afastamos aqueles que à partida só trazem problemas. Estes sentimentos traduzem a incapacidade das sociedades, mesmo as mais avançadas, em lidar com problemas sociais desta magnitude.

Em Portugal, nos últimos anos, e na medida em que o nosso país passou a ser um país que atrai refugiados e deslocados, também foi criado um organismo para se ocupar de modo oficial destes problemas. Trata-se do **ACIME** – Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas.

AS NOVAS EXIGÊNCIAS QUE A PORTUGAL SE COLOCAM COMO PAÍS DE IMIGRAÇÃO

Com o final do império colonial português as relações entre Portugal e as ex-colónias modificaram-se fundamentalmente com o nascimento de novos Estados independentes. Contudo os laços de políticas económicas mantiveram-se e as trocas humanas prosseguiram.

Começaram a chegar, vindos dos PALOPS um grande fluxo de pessoas à procura de melhores condições de vida, à semelhança do que aconteceu com os portugueses, com as sucessivas e diversificadas vagas de emigração. A estes acresce nos últimos anos uma forte pressão migratória vinda dos países do Leste europeu.

A maior parte desses imigrantes chegou apenas com um simples visto de turismo ou de curta duração. Uma vez terminado o prazo da sua estada, permaneciam em território nacional exercendo, naturalmente, as suas actividades profissionais. Esta situação fez proliferar um vasto e rentável mercado de trabalho paralelo fora do sistema legal.

Dáí resulta que a maioria dos trabalhadores imigrantes vivesse numa situação de exclusão social sofrendo e acarretando graves problemas sociais cuja solução se tornava cada vez mais urgente.

DIREITOS E GARANTIAS DOS CIDADÃOS ESTRANGEIROS RESIDENTES EM PORTUGAL E APERFEIÇOAMENTO DAS CONDIÇÕES DE EXERCÍCIO DESSES DIREITOS

É neste quadro que surge o Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas instituído pelo Decreto-Lei n.º 3-A de 26 de Janeiro, com o objectivo de contribuir designadamente, para a melhoria das condições de vida dos imigrantes em Portugal, visando promover a integração económica e social dos grupos mais vulneráveis, incluindo os imigrantes e as minorias étnicas.

Foi nomeado para esse cargo o Dr. José Leitão que já era militante activo desta causa, desde sempre, e que tem dado um grande contributo em prol da integração na sociedade, dos trabalhadores africanos, no respeito pela sua identidade e cultura de origem. Algumas das primeiras medidas a registar foram:

Regularização extraordinária da situação dos imigrantes clandestinos, estabelecida pela Lei n.º 17/96 de 24 de Maio; (mais de 35000 pessoas em situação irregular puderam legalizar a sua situação)

Alteração da Lei n.º 97/77, de 17 de Março, que regulava o trabalho de estrangeiros de que se pode realçar a eliminação das limitações quantitativas que impunha. Com a nova lei de trabalho de estrangeiros n.º 20/98, de 12 de Maio, um empregador contrata livremente qualquer trabalhador legalmente residente em Portugal, independentemente da sua nacionalidade.

Regulamentação da entrada, permanência, saída e afastamento de estrangeiros do território nacional pelo Decreto-Lei 244/98 de 8 de Agosto, do qual se ressalta, entre outros o direito de reagrupamento familiar.

Criação do Conselho Consultivo para os Assuntos da Imigração pelo Decreto-Lei n.º 39/98 de 27 de Fevereiro, com o objectivo de assegurar a participação e a colaboração das associações representativas dos imigrantes, dos parceiros sociais e das instituições de solidariedade social na definição das políticas de integração social e de combate à exclusão.

É estabelecido o regime jurídico das Associações representativas dos imigrantes e seus descendentes, pela lei 115/99 de 3 de Agosto.

Proíbe-se a discriminação no exercício de direitos por motivos baseados na raça, cor, nacionalidade ou origem étnica. (Lei n.º 134/99 de 8 de Agosto).

Com este conjunto de normas encontra-se definido o estatuto jurídico da condição de estrangeiros residentes legalmente em Portugal. Na elaboração de todas essas legislações relativas à imigração teve-se sempre em conta, como não podia deixar de ser, o princípio da equiparação de direitos entre nacionais e estrangeiros plasmado no art.º 15º da CRP.

Mas não bastam medidas legislativas para que tudo fique arrumado. São necessárias iniciativas que contribuam para a efectivação dessas medidas, e uma política que favoreça a inclusão social.

Todos sabemos que nos debates públicos os imigrantes e as minorias étnicas são frequentemente descritos como grupos que causam problemas ou que têm problemas. Daí a importância, de uma política que vise a inserção, e que faça com que a sociedade em geral, aprenda a apreciar a utilidade das contribuições desses grupos para responder aos desafios globais que se lhe põem.

Isto equivale em realçar os aspectos positivos dos desenvolvimentos ligados à inclusão dos imigrantes e minorias étnicas, aumentando assim a sua aceitação pelo resto da comunidade em geral.

Neste campo afirmou o Dr. José Leitão numa conferência: "A imigração tem sido uma mais valia para a economia nacional. O ritmo de desenvolvimento do País teria sido profundamente mais reduzido sem a presença de milhares de imigrantes, que têm tido um papel decisivo em sectores como as obras públicas, sem os quais o Centro Cultural de Belém, a EXPO, as auto-estradas, a ponte Vasco da Gama, mas também obras particulares como a Caixa Geral de Depósitos ou o Centro Colombo não teriam sido possíveis."

Apesar disso devemos reconhecer que a exclusão social é uma realidade no dia a dia dos imigrantes. Sendo este fenómeno, de modo geral, uma realidade multidimensional, torna-se necessário o delineamento de programas de acção também multidimensional. Com este objectivo o ACIME colabora com diversas entidades, no exercício das suas funções, no quadro de vários protocolos com ela assinados.

Em todos os países do mundo e agora também na Europa a presença cada vez mais frequente de populações diferentes sobre muitos pontos de vista obrigadas a conviver nos mesmos espaços territoriais tem provocado a reflexão quer dos sociólogos quer dos legistas. Numa primeira fase o mais importante é a reformulação e adequação das legislações nacionais e, no nosso caso, legislação europeia, para que estas melhorem e tornem viável a convivência sã de populações nos mesmos espaços. Mas nesta área, diferentes também são as concepções. Existem os países que defendem a pertença pelo direito de sangue, outros pela terra onde se nasce, e isto para não falar de exigências mais radicais de outras culturas como a muçumana.

Um grande trabalho a nível do direito e da harmonização das legislações continua e continuará a ser feito na Europa e particularmente na União Europeia nos próximos anos. Em Portugal, uma parte desse trabalho, e sobretudo a vigilância sobre a sua implementação, caberá ao ACIME que nos últimos anos tem sido incansável na promoção dos direitos das minorias.

DIÁLOGO CULTURAL

Esta é a expressão genérica com a qual podemos designar toda a problemática que a convivência de populações diferentes provoca. Este diálogo supõe à partida uma atitude positiva face à diferença. Ora esse acolhimento da diferença como factor de progresso da humanidade talvez ainda não seja tão universal como se possa pensar. Alguns pensadores como Durkheim e Jean Jacques Rousseau defenderam sempre o Universalismo Cultural, ou seja uma ideologia do nivelamento cultural que postula o desaparecimento de entidades culturais distintas e perspectivam o advento duma cultura mundial. Apoiada nas verdades da racionalidade científica e técnica, esta visão da cultura conduziu ao etnocentrismo e à massificação cultural redutora das diferenças. Sabemos os resultados de algumas destas concretizações históricas quando levadas ao extremo, como no nazismo e no fascismo ou actualmente em certos aspectos da sociedade de consumo.

A defesa do pluralismo cultural como horizonte de desenvolvimento para as sociedades contemporâneas supõe dois pressupostos. Primeiro, a possibilidade para cada cultura de desenvolver visões do homem e do mundo, sistemas de valores e de crenças que a faz irreduzível face a outras. Segundo o reconhecimento de que essas visões do mundo, esses valores, essas crenças são o produto de uma cultura e logo de que cada uma é chamada a redefinir os seus próprios modelos culturais e a situar-se relativamente a eles. É verdade que estas ideologias do pluralismo cultural são indissociáveis dum certo relativismo cultural.

As transmigrações a que já aludimos no mundo de hoje e a sua aceleração histórica levam-nos a constatar que neste fim de século assistimos à passagem de sociedades **Pluriculturais** – nas quais se isolam, se afrontam e tentam destruir diferentes culturas – a sociedades **Interculturais** – nas quais os conjuntos culturais são inevitavelmente chamados a interagir, devendo tirar partido das suas diferenças ou desaparecer.

DEMOCRACIA E MINORIAS

Só no contexto de sociedades democráticas é que se poderá encarar um futuro mais risonho para as questões que os grupos sociais diferentes levantam na vida e na construção dessas mesmas sociedades. Os legisladores precisam do conceito de minoria étnica para elaborarem uma carta de direitos e deveres das minorias no contexto de uma sociedade democrática. Mas os sociólogos vão chamando a atenção para o carácter discriminatório que o próprio conceito de minoria evoca ou provoca nos seus interlocutores. Os sociólogos preferem falar tão somente de grupos sociais ou de povos diferentes. Contudo, e por agora, o direito não se basta com esses conceitos tão vastos. Assim a reflexão forense e teológica continua a preferir falar de minorias. Nos últimos anos, na Europa, alguns pensadores e alguns colóquios têm abordado a questão dos “Direitos e Deveres das minorias testados pela realidade étnica”. Toda a reflexão deste problema tem como fundamento a Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas o recurso a essa declaração está longe de ser suficiente. As problemáticas levantadas pelas transmigrações nos últimos cinquenta anos exigem hoje um tratamento específico desta categoria de direitos.

Aqui o choque entre a cultura americana e europeia é patente. Sobre a pretensão de que os Estados Unidos da América realizaram o ideal do diálogo cultural, os americanos defendem o pluriculturalismo. Isto é: reconhecem, e por vezes ao extremo, a diversidade das culturas. Criam legislações protectoras e até foram pioneiros na chamada discriminação positiva. A tal ponto que

alguns reivindicam a pertença a uma minoria como modo expedito de ter acesso a privilégios e prerrogativas que de outro modo lhes seriam negadas. Mas ao defender o seu multiculturalismo a ponto de proclamarem que a América é o exemplo do *melting pot*, a cultura americana esconde a sua constante recusa do outro cultural. Na Europa, quer em Itália quer sobretudo na França, defendem-se em meios universitários, antes de mais, e depois em posições mais ou menos políticas, a visão ou a postura da interculturalidade. Nesta visão tenta-se promover o diálogo intercultural, isto é, a verdadeira interpenetração das culturas. Existem mesmo aqueles que nesta perspectiva defendem a miscegenação como ideal da futura sociedade europeia. O primeiro passo para esta visão é exactamente o de iniciar o diálogo cultural, o reconhecimento do outro, a descoberta da sua contribuição cultural para a família dos povos. Depois inicia-se o trabalho legislativo que deve assegurar as condições de segurança base para um desenvolvimento das populações. Trabalho ingente se nos lembrarmos, por exemplo, de que a UNESCO recenseou no mundo 50 mil culturas diferentes.

Mas a instauração de uma cultura da paz no mundo e que venha ocupar o lugar da cultura da guerra, que até hoje dominou a vida da humanidade, passa não só pela prática da não-violência mas também pelo exercício, em todos os seus azimutes, do diálogo cultural.

Vale a pena, ao terminar, recordar o ponto 4 do Manifesto 2000 da UNESCO: ***“Ouvir para compreender. Defender a liberdade de expressão e a diversidade cultural, privilegiando sempre a capacidade de ouvir e de dialogar sem ceder ao fanatismo, à maledicência e à rejeição do próximo”.***

*Luís de França
Romualda Fernandes*

A PAZ ENSINA-SE?

Começarei por dizer que não sei se a paz se ensina. Sei, contudo, que a paz se aprende.

Tentando explicar-me: não sei se a paz se ensina e, no caso afirmativo, se é possível ensiná-la à maneira de um teorema, de uma lei física, de um sistema de causas e efeitos sociais. Em suma, como um «objecto cognitivo» que se conhece por meio da racionalidade lógica. Ou, pelo contrário, dar-se-á o caso que o acesso ao «conhecimento da paz» tenha uma trajectória menos linear, por se tratar de um «objecto político», preensível, apenas, por meio da «acção racional»?

Conhecer a paz, saber do que se trata, envolve certamente um momento de reflexão fundamentante. Um momento de debate, de aproximações e de distanciamentos. Inserida no campo dos valores, a paz não é isolável de outras realidades axiológicas e a axiologia é sempre dilemática. Como conciliar a paz com o valor da justiça, como preservar a justiça e a paz ao mesmo tempo? Se a paz é um dever-ser, um valor ético, como o situamos relativamente a valores políticos, a valores sociais? Deveremos, acaso, renunciar à justiça para defender a paz? Ou, antes, deveremos reconhecer que não há paz sem justiça nem justiça sem paz?

Momento de fundamentação, de reflexão aprofundante, que, para não ser um jogo de palavras, terá de entrar no âmago vivo das questões concretas, dos problemas de hoje, da tragédia histórica dos dias mansos.

Neste limiar, a paz aprende-se mas não se ensina, pelo menos à maneira de quem transmite uma demonstração matemática. Aprende-se no debate organizado, é certo, mas aprende-se na escuta do *outro*, na resposta ao *outro*, no diálogo *com o outro*, na pluralidade do *nós* e do *vós*, no interior de uma comunidade humana interactiva.

Suponhamos que essa comunidade é a escola, ou a turma, e que o trabalho se desenvolve com base nos acontecimentos do dia-a-dia, aqui e agora, neste nosso mundo ou noutra parte do planeta, no incidente ocorrido na turma ou na escola, no livro que se leu, ou na proposta de leitura que foi feita, no filme ou na peça de teatro que se viu, no depoimento vivido ou nos memoráveis do pretérito. Acaso a paz se ensina por meio da palavra doutoral ou da exortação retórica? Acaso não era assim que se procedia em torno da «pátria», da «nação», da «bandeira» ou do «hino»? Com que eficácia?

Os valores internalizam-se através do sujeito e da sua operacionalidade. Se o sujeito activo se não apropria deles, se os não torna parte de si próprio, não se forma o *habitus*, a «cultura axiológica» que faz o nosso *graduamento* do real humano.

A construção axiológica de uma «cultura de paz» produz-se na reflexão e no debate, num plano de abertura autêntica ao *outro*. É consequência de uma dialéctica em que o *eu* e o *nós* se confrontam para coexistirem ambos mais além.

Ainda que evitemos, porém, os rituais retóricos das tradições escolares dogmáticas, o diálogo axiológico é apenas um ponto de partida. Uma «cultura de paz» não pode emergir se não aspira a regular as relações dos homens entre si e com o mundo. Isto é, se não assentar numa *práxis*, na acção transformadora do homem no mundo. Voltando à instituição escolar na sua vocação formativa, como *oficina do ser*, torna-se indispensável a *acção racional*.

Para tanto, é preciso transformar a escola. Tradicionalmente, é ela o lugar onde se *ouve*. Hoje é preciso que seja também um lugar onde se *age*. Onde colectivos de jovens sejam livres de tomar iniciativas, de as discutir e planear, de as avaliar, e que professores os acompanhem nessa aventura. Concretizando a paz ou a sua defesa, exigindo-a na *acção concertada*.

Quem olhe muitas das nossas escolas, na sua realidade tangível, poderá duvidar desta utopia ou declarar que a paz bem compreendida começa por nós. Em muitos casos, dir-se-á, mais parece necessária a disciplinação repressiva do que a democracia libertadora. Até agora, eram os alunos as vítimas. Presentemente, em certas escolas, são os professores ou os alunos mais novos os alvos das violências. Praticam-se agressões físicas, vandalizam-se equipamentos ou instalações, a escola é agredida a partir do exterior ou do interior. Neste quadro, como viabilizar uma «cultura de paz», se os alunos transportam para a escola os procedimentos de um mundo que está ausente, pela sua própria marginalidade, da eticidade do comportamento?

O discurso da permissividade e da complacência «compreensiva» apenas deixa de pé o problema da construção de uma «cultura de paz». O caminho necessário e possível passa por outra direcção. É preciso apostar nos valores da democracia e da paz, da autonomia, da liberdade e da responsabilização. A paz é preciso *trabalhá-la*, no mais distante e no mais próximo. Também nas escolas perigosas, à beira do abismo? À beira do abismo.

Rogério Fernandes

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
50 EAST LAKE STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60607
TEL: 773-707-5000
WWW.UCHICAGO.PRESS.COM

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
50 EAST LAKE STREET
CHICAGO, ILLINOIS 60607
TEL: 773-707-5000
WWW.UCHICAGO.PRESS.COM

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

OS CRISTÃOS FACE À NÃO-VIOLÊNCIA

“Uma professora pediu aos seus pequenos alunos que contassem as boas acções que tinham realizado em favor dos animais.

Ouviram-se histórias verdadeiramente comovedoras. Quando chegou a vez de Tommy, este disse orgulhosamente: ‘Bom, pois eu uma vez dei um pontapé a um rapaz que tinha dado um pontapé num cão.’

Há quem empreenda uma guerra para acabar com todas as guerras, ou adopte a violência para chegar ao amor.”

(Anthony de Mello)

A NÃO-VIOLÊNCIA DE INSPIRAÇÃO CRISTÃ

Entre os cristãos a não-violência é algo que decorre da própria fé. Alguns cristãos exprimiram a sua fé na adesão à não-violência. Por exemplo Martin Luther King que era pastor da Igreja Baptista em Montgomery no Alabama. Nascido em Atlanta em 1929, foi um dos principais dirigentes da campanha a favor do reconhecimento dos direitos cívicos dos negros. Sendo partidário da não-violência, aconselhava a luta dentro da dignidade e da disciplina. Em 1964 recebeu o Prémio Nobel da Paz. A sua forma de incarnar a acção não-violenta esteve intrinsecamente marcada pelo facto de acreditar em Jesus Cristo. Dos inúmeros exemplos que atestam este facto escolhemos um: numa *Carta de compromisso* para com o Movimento Cristão de Alabama para os direitos humanos, que visava ser uma espécie de código para os aderentes ao referido movimento, pode ler-se:

“Faço assim o dom da minha pessoa - física e espiritual - ao movimento não-violento. Em consequência, comprometo-me a respeitar os dez mandamentos seguintes:

1. MEDITAR quotidianamente sobre a pregação e a vida de Jesus.
(...)
3. CONSERVAR, no meu comportamento palavras, a atitude de amor, porque Deus é amor.
4. REZAR todos os dias e pedir a Deus que seja Seu instrumento, a fim de que todos os homens possam ser livres.”¹

Entre os católicos há uma boa receptividade aos ideais e mesmo à prática da não-violência mas paradoxalmente talvez haja também uma certa pobreza quantitativa de intervenções do magistério em comparação com o que sucede com outras temáticas. Assim, a constituição pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II diz-nos a dado passo do seu número 78:

“...não podemos deixar de louvar aqueles que, renunciando à violência na reivindicação dos próprios direitos, recorrem a meios de defesa que estão também ao alcance dos mais fracos - sempre que isto se possa fazer sem lesar os direitos e obrigações de outros ou da comunidade”²

No entanto, e a par deste e doutros louvores semelhantes, coexistem na doutrina da Igreja posições que legitimam o uso da violência como seja o caso da *guerra justa*.³

D. Hélder Câmara e a *acção justiça e paz* representam uma das possibilidades que a acção não-violenta tem de florescer no modo de ser cristão católico.⁴ A proposta de D. Hélder consiste em promover pequenos grupos locais a que chama *Minorias Abraâmicas*⁵ que levem a cabo diversas acções de reflexão e medidas práticas não-violentas cujos objectivos sejam:

“- (...) mudar as estruturas económico-sociais e político-culturais dos países sub-desenvolvidos;

- (...) levar os países desenvolvidos a integrar as suas camadas subdesenvolvidas e a rever, em profundidade, a política internacional do comércio com os países subdesenvolvidos.”⁶

Um outro exemplo brilhante da força e forma que a não-violência pode assumir num meio cristão é dado pelo esforço de mobilização e reflexão levado a cabo em França em 1987 por um grupo de dois mil e quinhentos cristãos católicos e protestantes entre os quais se encontravam treze bispos, numerosas personalidades, padres, teólogos, pastores e leigos enquadrados ou não por dezoito movimentos, comunidades ou ordens religiosas e uma centena de grupos locais. Deste encontro e de um trabalho posterior surgiu um documento intitulado *Lutter autrement*, texto pluralista e aberto a reflexões posteriores. Entre os diversos temas abordados ao longo do documento existe precisamente um capítulo relativo à articulação entre a não-violência e a fé cristã onde se refere, entre outros assuntos, que os cristãos devem dar um contributo próprio - individual e de organizações - às diversas acções de índole não-violenta.⁷ Há ainda alusões relativas ao papel das Igrejas locais quer na preparação de acções não-violentas⁸ quer na proposta de reflexões e debates para os seus membros.⁹

EM BUSCA DE UMA FUNDAMENTAÇÃO

FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICA

ANTIGO TESTAMENTO

Falar de não-violência no Antigo Testamento pode parecer à primeira vista paradoxal na medida em que se nos pode afigurar de imediato a imagem de um Deus que não só envia o seu anjo exterminador¹⁰ como é ele mesmo um guerreiro que combate pelo seu povo.¹¹ Não estará portanto um Deus assim, ao servir-se da violência, a legitimar o uso da mesma? Na resposta a esta questão pode-se equacionar aqui toda uma série de dados básicos das ciências bíblicas sempre úteis em questões deste cariz:

“O A.T. não é um livro de MORAL, [mesmo se os livros sapienciais (...) o são (...)]. O A.T. é antes de mais, para nós a HISTÓRIA de um povo e das suas relações, por vezes dramáticas, com o verdadeiro Deus que está ligado a ele por pura graça. (...) O comportamento moral destes homens (...) e as diversas regras e prescrições contidas no A.T., não são automaticamente NORMATIVAS para nós. 1-Estes comportamentos e estas regras não são forçosamente dados como exemplo(...); 2-Estes comportamentos e estas prescrições dependem profundamente de uma cultura que data ao ponto de ser em grande parte caduca aos nossos olhos; 3-Para os cristãos, estes comportamentos e estas prescrições não têm autoridade senão na medida em que o Evangelho os confirma.

Dito doutra maneira, a leitura cristã do A.T. só pode ser profundamente crítica, Jesus Cristo tem a última palavra.”¹²

A revelação que Deus faz de si próprio no Antigo Testamento, segundo um plano progressivo, de acordo com uma economia própria, conforme ao que os homens de então podiam suportar, ou seja, obedecendo a uma pedagogia divina,¹³ é a revelação de um Deus não-violento e culmina em Jesus Cristo.

Para fundamentar esta ideia de uma revelação progressiva do Deus que é não-violento vamos servir-nos em parte da tese que Domingos Barbé defende na sua obra *Uma teologia do conflito, A não-violência ativa*. A saber: “nenhum sacrifício humano forçado, mesmo de um monstro, é capaz de eliminar a violência das sociedades humanas. Só o sacrifício do justo livremente oferecido eliminará a violência.”¹⁴

Para apresentar a sua tese Barbé recorre à *Hipótese antropológica de René Girard* que passamos a referir. Segundo essa hipótese, uma das capacidades mais notáveis do ser humano é a de imitação.¹⁵ Essa capacidade de mimetismo é de algum modo ambígua na medida em que tanto pode gerar cultura como violência.¹⁶ Está pressuposta a ideia de que uma aprendizagem rápida só é viável

mediante a imitação de uma *pessoa-modelo* que por comportamento ou ensinamento indica formas inteligentes de conduzir a vida ou de conhecer a realidade.¹⁷ No entanto, os modelos a dado passo são vistos como rivais na medida em que surge por parte do aprendiz o desejo de apropriação daquilo que o modelo faz ou possui gerando-se assim uma competição que pode causar violência. Girard refere ainda que os conflitos surgem inicialmente pelo desejo de posse de um mesmo objecto mas que “quanto mais as rivalidades se radicalizam, tanto mais os rivais tendem a esquecer os objectos que deflagraram o conflito, e estão mais fascinados uns pelos outros”.¹⁸ Esta fascinação é também denominada por vezes como *sedução pelo inimigo*. A rivalidade ao perder de vista o objecto que a fez desencadear transforma-se “numa rivalidade, no fundo, de puro prestígio. Cada rival acaba sendo o modelo-obstáculo, ao mesmo tempo adorado e odiado (...). O mimetismo (...) é mais forte do que nunca, mas, de agora em diante, ele não se exerce mais a nível do objecto, mas como imitação da violência do parceiro, como puro antagonismo e desejo de se apoderar desta força temida e admirada”.¹⁹ O *mimetismo de apropriação* propaga-se a um número cada vez maior de pessoas implicadas na competição pelo objecto pretendido e dá-se logicamente um aumento dos conflitos entre as pessoas. Surge assim a dado passo o *mimetismo do antagonista*. Inicia-se então um processo de alianças também elas propagadas por mimetismo e chega-se a “um momento em que uma pessoa mais do que qualquer outra vai aparecer como sendo responsável pela violência que agita a comunidade. No fim do processo (...) a comunidade inteira encontra-se reunida contra um indivíduo único. (...) Enquanto o *mimetismo de apropriação* divide, fazendo convergir dois ou mais indivíduos sobre um só e único objecto, (...) pelo contrário o *mimetismo do antagonista* reúne, fazendo convergir dois ou mais indivíduos sobre o mesmo adversário que todos querem derrubar”.²⁰ É assim que surge a lógica do *bode expiatório* que, como se verá adiante, tem a sua aplicação em diversos textos do Antigo Testamento. O bode expiatório é considerado culpado por toda a comunidade e esta acredita que eliminando-o sob uma forma sacrificial expulsará toda a violência nela existente. Esta con-

vicção manifestar-se-á no entanto errónea.²¹ O bode expiatório teria assim quatro características importantes: é alguém que pode ser *inocente* mas que tendo sido *difamado* é considerado *culpado* por todos e acaba *morrendo forçado*.²² Além do recurso aos sacrifícios, e continuamos a expor a teoria de René Girard, existem ainda outros processos de deter a violência na comunidade tais como a instauração de *proibições* pelas quais se interdita determinadas acções que a experiência de uma crise revelou serem nocivas, de *ritos* que por meio de representações simbólicas expressam a crise que a comunidade não quer reviver na realidade²³ e de *mitos* que relatam a mesma crise de uma forma velada.²⁴ Terminada esta exposição da teoria de René Girard torna-se possível, segundo Domingos Barbé, fazer uma leitura de algumas passagens do Antigo Testamento e encontrar nelas não só concretizações dos elementos que constituem a referida teoria como rupturas não-violentas com a violência a que a cadeia proposta conduz.

Veremos para começar o “caso” de Caim e Abel.²⁵ Existe uma crise mimética entre os dois irmãos. Ambos os modelos rivais, um pastor e outro agricultor, fazem a mesma coisa - mimetismo - ao apresentarem a Yavé oferendas. Yavé não se agrada da oferenda de Caim e deflagra o conflito retratando-se assim a *rivalidade antagónica*.²⁶ A morte de Abel corresponderá ao sacrifício, neste caso humano. Há também uma proibição ou interdição presente na expressão de Yavé: “Quem matar Caim será vingado sete vezes”.²⁷ Por fim é fundada a cidade cainita que é também um dos elementos encontrados em diversos relatos.²⁸ São particularmente importantes dois factos: o de que Caim é preservado do ciclo da violência e o de que quem é dado como culpado é Caim e não a vítima sacrificada, neste caso Abel.²⁹ Este último facto traduz uma ruptura com a concepção tradicional em que o culpado é o *bode expiatório* e a comunidade considerada inocente. Aqui é a comunidade (Caim) a culpada e culpada pela violência: “Que fizeste! Ouço o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim!”.³⁰ Esta nova perspectiva irá ganhando força ao longo dos livros da Bíblia. A culpabilização recai-

rá agora sobre aqueles que recorrerem a sacrifícios humanos para solucionar as crises sociais.³¹

No relato da história de José do Egípto³² encontramos também elementos importantes para percebermos a presença das raízes vetero-testamentárias da não-violência como por exemplo o facto de José não recorrer ao seu prestígio nem à violência vingativa para recompor a comunidade familiar abalada aquando da sua venda como escravo a Putifar.³³ Na origem desta atitude estava um conflito entre irmãos pelos sonhos de superioridade de José face aos outros irmãos. José irá recorrer sim a uma acção para recompor a família em que não intervém a violência. Duas características da vítima vão erradicar a violência da comunidade dos irmãos: astúcia e pureza.³⁴ A astúcia traduz-se na encenação de um drama - simulação do roubo do cálice por Benjamim - que tem em vista o pôr a nu o carácter odioso do sacrifício humano.³⁵ A comunidade dos irmãos mostra provas de que já fez progressos pois, na pessoa de Judá, aparece alguém que sendo inocente - pureza - se oferece para substituir o acusado Benjamim para evitar a morte do pai por desgosto. Como se verá nesta e noutras figuras começa a delinear-se a ideia de um Cordeiro de Deus, sem mácula, que oferecendo-se de livre vontade pode exterminar a violência.³⁶ Neste caso é precisamente a atitude de Judá que mostra a José como é já o amor que habita o grupo familiar pois o primeiro não apela já para a violência sacrificial mas antes manifesta preocupação para com o irmão mais novo e para com o pai.³⁷

No caso do Êxodo a vítima expiatória é o povo hebreu que deveria ser sacrificada pelos egípcios. No entanto surge um libertador: Moisés. Apesar de tudo, a primeira aparição deste libertador, aparição violenta, é rejeitada pelo próprio povo: “Quem te constituiu nosso chefe e nosso juiz? Acaso queres matar-me como mataste ontem o egípcio?”³⁸ A libertação não chegará por um ataque frontal mas pelo criar de uma fonte de agitação que leva a própria sociedade dominante a expulsar os que querem ser livres.³⁹ A segunda manifestação de Moisés é a de alguém interessado em criar a referida agitação, de uma forma que o faz identificar-se com o

bode expiatório que iria devolver a paz ao Egípto. E de facto conseguiu-o, pois o Faraó preferiu expulsar o povo a mantê-lo cativo. Não houve uma contaminação por parte do povo escravizado com a violência do povo escravizador pela adopção da lógica sacrificial para pretensamente restabelecer a paz. Apesar de tudo, defende Barbé, é fácil constatar a existência de traços sacrificiais no livro do Êxodo como por exemplo a presença do anjo exterminador⁴⁰, e outros, como a mentalidade punitiva do povo aquando da passagem do Mar Vermelho perante o afogamento dos soldados egípcios.⁴¹

Em relação ao Levítico é proposta uma leitura que vê no envio do bode para o deserto⁴² “uma transferência ritual clássica: para evitar sacrifícios humanos, recorre-se a sacrifícios de animais.”⁴³ Esta ilustra a progressividade e o processo pedagógico já mencionado. No entanto o autor que temos estado a referir atesta com razão que esta substituição de vítimas, embora mais positiva, não é sinónima de superação deste estágio e daí que a palavra dos profetas venha progressivamente aumentando o tom da crítica desta lógica sacrificial.⁴⁴

De uma forma geral, os profetas acabam por referir uma mensagem sempre análoga: os ritos legais pouco importam; o importante é que as pessoas não se combatam, que não se tornem irmãos-inimigos.⁴⁵ Assim em Mq 6, 6-8 denuncia-se a ligação entre os sacrifícios de animais e o dos próprios filhos:

“-’Com que me apresentarei a Yavé, e me inclinarei diante do Deus do céu?

Porventura me apresentarei com holocaustos ou com novilhos de um ano?

Terá Yavé prazer nos milhares de carneiros ou nas libações de torrentes de óleo?

Darei eu o meu primogénito pelo meu crime, o fruto das minhas entranhas pelo meu pecado?'

-’Foi-te anunciado, oh homem, o que é bom, e o que Yavé exige de ti: nada mais do que praticar a justiça, amar com ternura e caminhar humildemente com o teu Deus!’”

Em Os 6, 6 o sacrifício verdadeiramente válido é o de uma conversão sincera:

“Porque é amor que eu quero e não sacrifício,
conhecimento de Deus mais do que holocaustos.”

Na mesma linha vão o Salmo 51, 18-19:

“Pois tu não queres um sacrifício
e um holocausto não te agrada.
Sacrifício agradável a Deus é um espírito contrito,
coração contrito e esmagado, ó Deus, tu não desprezas.”

E também Am 5, 21-24:

“Eu odeio, eu desprezo as vossas festas
e não gosto das vossas reuniões.
Porque, se me oferecis holocaustos...,
não me agradam as vossas oferendas
e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados.
Afasta de mim o ruído de teus cantos,
eu não posso ouvir o som das tuas harpas!
Que o direito corra como a água
e a justiça como um rio caudaloso!”

Jeremias, tal como virá a fazer posteriormente Jesus, ataca o Templo como lugar central da religião sacrificial:

“Não vos fieis em palavras mentirosas dizendo: ‘Este é o Templo de Yavé, Templo de Yavé, Templo de Yavé!’
Porque, se realmente melhorardes os vossos caminhos e as vossas obras, se realmente praticardes o direito cada um com o seu próximo, se não oprimirdes o estrangeiro, o órfão e a viúva, se não derramardes sangue inocente neste lugar e não correrdes atrás dos deuses estrangeiros para vossa desgraça, então eu vos farei habitar neste lugar, na terra que dei a vossos pais há muito tempo e para sempre. Eis que vós vos fiais em palavras mentirosas, que não podem ajudar. Não é assim? Roubar, matar, cometer adultério, jurar falso, queimar incenso a Baal, correr atrás de deuses estrangeiros,

que não conheceis, depois virdes e vos apresentardes diante de mim, neste Templo onde o meu Nome é invocado, e dizer: ‘Estamos salvos’, para continuar cometendo estas abominações! Este templo, onde o meu Nome é invocado, será porventura um covil de ladrões a vossos olhos? Mas eis que eu também vi, oráculo de Yavé.’⁴⁶

Toda esta contestação é sintomática de que o modelo sacrificial de extirpar a violência da sociedade começa a ser posto em causa. Sacrificar uma vítima humana, mesmo que culpada, não vai eliminar o mal do seio dessa sociedade. Perante esta contestação fácil é de prever que comece a colocar a questão da alternativa: como sair da violência em caso de crise?

“Deus não é violento, o sacrificio humano não lhe agrada, a reconciliação se fará através de um justo que se oferece livremente aos socos e aos golpes dos violentos. (...) Através do sofrimento do inocente, a comunidade tomará consciência do carácter insensato e odioso do seu comportamento. Desta vez a violência será definitivamente desenraizada, pois é toda a comunidade que se descobrirá como receptáculo do mal: desenterrar-se-á a violência sepultada em todos! Não apenas no bandido.”⁴⁷

Estabelece-se assim, desde que a vítima não tenha nada a ver com a violência, um clima de fé na bondade do homem e na capacidade de este se arrepender da sua violência. Assim os mimetismos de apropriação e de antagonismo são reduzidos conscientemente⁴⁸ e portanto mais validamente do que por outro mimetismo.

Em Job pode ser encontrada a sua identificação com o bode expiatório bem como a fase de calúnia por que passa a vítima, ambas levadas a cabo pelos seus amigos.⁴⁹

No quarto canto do Servo de Yavé⁵⁰ os elementos presentes são: a vítima carrega os sofrimentos dos outros; é reconhecida como inocente; oferece-se livremente; a comunidade reconhece os seus pecados e finalmente o justo congrega a comunidade.⁵¹ Notam-se

ainda neste texto, tal como no livro do Êxodo, traços da concepção sacrificial tais como os versículos 6 e 10: “Yavé fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós” e “Yavé quis feri-lo, submete-lo à iniquidade”. Aparece aqui um Deus que gosta de esmagar a vítima.⁵²

Como acabámos de ver, diversos traços de não-violência atravessam já diversos relatos do Antigo Testamento numa perspectiva evolutiva que culminará nas palavras e gestos de Jesus Cristo que os Evangelhos e outros textos do Novo Testamento nos relatam.

NOVO TESTAMENTO

Também neste ponto seguiremos de perto alguns autores. A nossa intenção é expor exemplos desta fundamentação e não buscar uma fundamentação exaustiva. O mesmo se passará em relação às perícopes do Novo Testamento que referiremos.

Domingos Barbé, à semelhança do que fez em relação ao Antigo Testamento, continua a seguir René Girard nalguns pontos. A tese fundamental relativa ao Novo Testamento é a seguinte: os Evangelhos nunca abordam a perspectiva sacrificial a não ser para a rejeitar.⁵³ Há, em Jesus, segundo Barbé, uma atitude combativa, embora não-violenta, contra a lógica sacrificial, quer ela se traduzisse na lei - que mandava apedrejar até à morte a mulher adúltera⁵⁴, nos ritos sacrificiais do Templo - Jesus quer misericórdia e não sacrifícios culturais⁵⁵ -, ou no que existe de mítico nas narrações do Antigo Testamento, nomeadamente a dissimulação de assassinatos de profetas através da ereção de túmulos - como é o caso de Lc 11, 47-48.⁵⁶ Há igualmente em Jesus uma preocupação por mostrar que Deus é não-violento e que a resolução de conflitos não necessita que se sacrifique ninguém.⁵⁷ Vejamos então a análise de alguns textos segundo o autor brasileiro:

“Aprendeí o que significa: Misericórdia é o que eu quero, e não sacrifício.”⁵⁸

“Se estiveres para trazer a tua oferta ao altar e ali te lembrares de que o teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa a tua oferta ali diante do altar e vai primeiro

reconciliar-te com o teu irmão; e depois virás apresentar a tua oferta.”⁵⁹

A ideia que o autor faz ressaltar nestes textos é a de que nenhum sacrifício é capaz de substituir a reconciliação.⁶⁰

Jesus ataca muitas vezes as prescrições que sobrecarregavam o sábado. Em Mc 2, 25-27 Jesus defende os discípulos que comem espigas ao sábado e afirma em Mc 2, 27-28: “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado;” exprimindo que se a lei deixa de servir o homem ela deve ser desobedecida⁶¹, facto que pode fundamentar a desobediência civil proposta em certos casos pela não-violência.

Outro aspecto importante é o que sucede após uma cura ao sábado de Mc 3, 1-5:

“Ao se retirarem, os fariseus com os herodianos imediatamente conspiraram contra ele sobre como o destruiriam.”⁶²

Os dois grupos referidos eram habitualmente inimigos mortais mas para engendrarem um bode expiatório unem-se, o que corresponde ao que vimos antes na teoria de René Girard.⁶³

Relativamente ao gesto em que Jesus expulsa os vendilhões do templo,⁶⁴ é tomado como uma severa crítica à lógica sacrificial que se preocupa apenas com o ritualismo exterior.⁶⁵ Esta passagem poderia no entanto funcionar como destruidora da tese da não-violência evangélica se for lida em acepção diferente da desta perspectiva. Importa então esclarecer que para Jesus o importante é a disposição do coração do homem aos olhos de Deus e por isso ele empreende uma acção de boicote contra aquilo que desonra o verdadeiro culto a Deus. Toma assim uma atitude que se enquadra perfeitamente no princípio de não-cooperação estipulado por Gandhi segundo o qual é necessário fazer cessar de uma forma directa ou indirecta a colaboração com o malfeitor conforme já foi acima referido. A utilização de um chicote de cordas por parte de Jesus pode levar a pensar que se trata de uma acção violenta mas em nenhum local se diz que o tenha usado sobre os comerciantes. O chicote terá servido, como então era costume, para conduzir as ovelhas e os bois

até à saída⁶⁶, pois em relação às pombas Jesus aparece a pedir aos vendedores que as retirassem.⁶⁷ Por outro lado, seria pouco provável que Jesus empreendesse uma acção violenta sozinho contra centenas de mercadores que negociavam no Templo.⁶⁸ Se tivesse procedido violentamente contra um só dos vendedores que fosse, dado que eram pessoas com posição social, teria sido linchado imediatamente para grande alegria dos Príncipes dos Sacerdotes e dos Fariseus. É então mais provável que Jesus os tenha levado a tomar consciência do seu pecado, falando com eles com a autoridade que lhe era habitual - provavelmente até os conheceria - e então tê-los-á convencido a saírem, expulsando os animais maiores com o chicote de cordas.⁶⁹

Há também textos em que Jesus denuncia a violência exercida sobre os profetas tais como Lc, 11, 47-48:

Ai de vós que edificais os túmulos dos profetas, enquanto foram vossos pais que os mataram! Assim, vós sois testemunhas e aprovais os actos dos vossos pais: eles mataram e vós edificais!”

Jesus pretende fazer ver que em paralelo com a honra que um túmulo pode significar existe uma dimensão de dissimulação não tanto do morto mas do acto que o levou à morte. Jesus põe assim a descoberto as vítimas que foram sacrificadas em nome da ordem social.⁷⁰

“Eu porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos.”⁷¹

Barbé considera este como o texto principal que revela que Deus é um Deus não-violento porque “não resolve o problema da maldade humana mediante uma eliminação violenta de quem for corrompido (...) mas o sol de seu amor brilha sobre os justos e injustos, bons e maus.”⁷²

Relativamente à morte de Jesus há nela aspectos que se ajustam perfeitamente ao esquema de R. Girard. Um deles é que Jesus se oferece à morte livremente.⁷³ Sabemos também que foi difamado e apresentado como culpado. Por último a crucifixão aparece como um espectáculo de sofrimento de um justo, inocente, que leva a comunidade a tomar consciência do odioso da violência levando à conclusão de que a violência está em todos e não numa vítima expiatória:

“O centurião, vendo o que acontecera, glorificava a Deus, dizendo: ‘Realmente, este homem era um justo!’ E toda a multidão que havia ocorrido para o espectáculo, vendo o que havia acontecido, voltou, batendo no peito.”⁷⁴

Vimos como este autor aplicou a grelha de leitura de R. Girard ao textos do Evangelho. Aludiremos apenas a outro autor, Alfred Bour, que se serve da grelha de leitura de D. Hélder Câmara – ‘*espiral de violência*’ - para mostrar como Jesus adopta uma atitude não-violenta. Assim, quanto à **Violência-mãe** ou **violência institucional** no **plano político**: sabe-se, entre muitos outros exemplos possíveis, que as coortes romanas tinham o direito de obrigar um judeu a servir de guia ou de carregador numa estrada.⁷⁵ Simão de Cirene ilustra esta norma. O facto de para não responder à violência pela violência Jesus dizer em Mt 5, 41: “se alguém te obrigar a andar uma milha, caminha com ele duas” pode ser uma resposta a isto mesmo. No **plano social**: havia grandes proprietários de terrenos e ricos. Jesus na Sinagoga de Nazaré desenrola a Torah e lê Isaías 61 onde se fala de Boa Nova aos pobres, de libertação para os cativos, de vista aos cegos e de liberdade aos oprimidos e da proclamação de um ano da graça do Senhor.⁷⁶ Ao declarar como cumprida nesse dia esta passagem, Jesus põe em evidência a exigência mosaica de justiça social, apesar de isso suscitar a violência dos seus ouvintes.⁷⁷ No **sistema religioso**: existia uma violência tremenda na exclusão de inúmeros casos de pessoas consideradas “impuras” por prescrições religiosas tais como jovens mães, mulheres durante as regras, doentes, demoníacos, cobradores de impostos (publicanos), pecadores públicos, prostitutas e os que

não cumpriam a lei. Jesus vem tornar-se livremente transgressor destas prescrições ao acolher a mulher que tinha uma hemorragia, prostitutas, samaritanos, leprosos e doentes de todos os tipos e mesmo os ricos.⁷⁸

Quanto à **Violência insurreccional**⁷⁹ perante o **ocupante romano**: Jesus não condena os Zelotas que defendem a luta armada mas incita-os à conversão:⁸⁰ “se não vos arrependerdes, perecereis todos do mesmo modo”⁸¹. Perante a **violência do quotidiano**: Jesus prega uma renúncia à violência. “Dá ao que te pede e não vires as costas ao que te pede emprestado”:⁸² não se trata propriamente de uma violência nem de uma injustiça mas de um incómodo, dado que no Oriente os pedintes eram muitos; “Se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas”:⁸³ hipótese já referida que vê esta afirmação como sendo relativa ao ocupante romano; “àquele que quer pleitear contigo para tomar-te a túnica, deixa-lhe também a veste”:⁸⁴ os pobres tinham normalmente só uma túnica e uma veste... se dessem as duas diante do tribunal ficavam nus, acusando assim aquele que lhe queria tirar a túnica - o humor também é uma arma não-violenta...;⁸⁵ “àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda”⁸⁶: é o caso mais grave desta escalada de violências. No Oriente receber uma bofetada na face direita dada com o reverso da mão, além de ser uma grande afronta é uma provocação à resposta. Jesus, ao dizer para oferecer também a face esquerda não propõe uma atitude de submissão mas um acto que requer um grande domínio de si. Jesus pretende fazer compreender que a espiral de violência para ser detida exige que se leve o adversário a pensar sobre os seus actos. O perdão assume igualmente um papel importante nesta tarefa. Em todos estes exemplos acabados de referir é possível considerar outras interpretações em que, à maneira do que sucede com as parábolas, as atitudes que Jesus pretende propôr sejam expressas por imagens vivas.

Quanto à **missão** confiada aos discípulos: Jesus propõe a alternativa do despojamento e a confiança na hospitalidade.⁸⁷ Não levar nem espada nem bastão para se defender como era costume para se defender dos ladrões e dos animais selvagens. As mãos nuas são sinal de uma vontade absoluta de paz.⁸⁸

Quanto à **violência de repressão** em relação à **conspiração dos Judeus contra Jesus**: Jesus apesar de ser traído por um íntimo e de ser condenado à morte, recusa a defesa violenta por um dos que com ele estava dizendo: “Guarda a tua espada no seu lugar, pois todos os que pegam na espada pela espada perecerão”.⁸⁹ Em relação às **autoridades romanas**: Jesus não recua perante estas nem perante a violência que elas lhe infligirão. Do alto da cruz perdoa aos seus carrascos.⁹⁰

No que diz respeito aos outros livros do Novo Testamento, também neles é possível encontrar expressões não-violentas de conduta. Vejamos por exemplo a seguinte passagem da carta aos Romanos:

“Abençoai os que vos perseguem; abençoai e não amaldiçoeis. (...) A ninguém pagueis o mal com o mal; seja vossa preocupação fazer o que é bom para todos os homens, procurando, se possível, viver em paz com todos, por quanto de vós depende. Não façais justiça por vossa conta, caríssimos, mas dai lugar à ira, pois está escrito: A mim pertence a vingança, eu é que retribuirei, diz o Senhor. Antes, se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer, se tiver sede, dá-lhe de beber. Agindo desta forma estarás acumulando brasas sobre a cabeça dele. Não te deixes vencer pelo mal, mas vence o mal com o bem.”⁹¹

Podemos em suma afirmar a existência no Novo Testamento de atitudes não-violentas da parte de Jesus e de apelos verbais também nesse sentido. Essa “doutrina” apresenta um grau de plenitude elevado ao máximo, consagrado sobretudo no mandamento do amor aos inimigos.⁹²

A TRADIÇÃO

Existem felizmente ao longo da história da Igreja inúmeras situações em que os cristãos tomaram atitudes genuinamente não-violentas tais como a recusa de participar em actos nos quais houvesse derramamento de sangue como infanticídios, jogos de circo, pena de morte e ainda a profissão militar.⁹³ A par delas existem igualmen-

te tentativas de teorização teológica das acções desse cariz em que as acções não-violentas são consideradas não só como genuinamente cristãs mas como sendo as atitudes correctas que os cristãos devem tomar em situações análogas. De uma forma particular encontra um desenvolvimento especial o tema da recusa do serviço militar que então era não só conhecida e praticada pela maioria dos cristãos mas além disso norma na Igreja.⁹⁴ Também aqui, a título de exemplo, sem pretendermos ser exaustivos, apresentaremos alguns textos relacionados com este tema:

S. Justino diz-nos na sua *Apologia*:

“E nós, que outrora nos matávamos uns aos outros, não só não fazemos mais a guerra contra os nossos inimigos, mas, em vez de mentir ou de iludir os que nos interrogam, nós morremos alegremente confessando Cristo”⁹⁵

S. Cipriano na *Epistola ad Donatum* assume uma posição análoga:

“Os cristãos devem amar os seus inimigos e contra eles servir-se de armas espirituais... Toda a terra está tingida pelo sangue das batalhas. O homicídio é um crime quando um só indivíduo o comete; mas honra-se com o título de virtude e de coragem quando é cometido por muitos ao mesmo tempo... Não é permitido aos cristãos matarem: eles devem antes deixar-se matar”⁹⁶

De uma forma geral, os padres da Igreja acreditavam que a instituição da guerra desapareceria no dia em que o cristianismo superasse o paganismo. Isto é-nos ilustrado por S. Ireneu na sua obra *Adversus Haereses*:

“A partir do nascimento do Salvador, o Evangelho foi-se difundindo sobre toda a terra, para reconciliar os homens. Se a lei da liberdade traz uma tal transformação, que se transforme em charruas o ferro das espadas e os sabres em instrumentos de paz, de modo que o homem não queira mais bater mas deixar-se agredir, e a uma bofetada recebida na

face resposta apresentando a outra, é daquele que fez estas transformações que falaram os profetas”⁹⁷

Outros nomes ainda se poderiam referir e que vão na mesma linha, tais como S. Martinho de Tours e posteriormente já no séc. XIII S. Francisco de Assis.⁹⁸

Importa referir que é só a partir de Constantino, em 313 que começa a diminuir a recusa de toda a violência do seio dos cristãos. Posteriormente, com S. Agostinho, começa a falar-se de legitimidade da violência.⁹⁹

Do que aqui é apresentado se pode concluir que é possível retirar do evoluir da tradição das Igreja dados vivenciais e teóricos relativos à atitude predicada pelos adeptos da não-violência. É também visível que a não-violência sempre encontrou eco no coração de muitos cristãos, sendo portanto uma atitude a ter em grande linha de conta.

OS CRISTÃOS, NÃO-VIOLÊNCIA E VIOLÊNCIA NO MUNDO

“A não-violência tem como fundamento dois actos de Fé: um em Deus e outro no homem.”
(Lanza del Vasto)

Perante o problema da violência no mundo - realidade contrária aos desígnios de Deus - e existindo um meio evangélico e eficaz de contribuir para a resolução desse problema, porque razão não é esse meio mais difundido entre os cristãos? A resposta a esta questão pode encontrar-se no facto de subsistirem realidades que se opõem a essa generalização. Vamos em seguida identificar algumas.

A violência é uma realidade que seduz muito. Aparece como forma primária, que dispensa o esforço racional de avaliação da situações,¹⁰⁰ sob uma capa de eficácia mais ou menos fácil e rápida para superar dificuldades, estando portanto muito presente na gran-

de maioria das pessoas. De um modo geral, todas as pessoas são violentas no sentido em que ninguém tem a sua acção perfeita sob o ponto de vista moral. Por isto ninguém se pode reclamar de ser não-violento mas sim de tender a ser um pouco menos violento. A não-violência é uma caminhada, um processo de conversão.¹⁰¹ Só na medida em que se consiga, por um lado, demonstrar a inumanidade e portanto a imoralidade das acções violentas e, por outro lado, levar as comunidades a reconhecer a violência que paira no seu interior é que se poderá reduzir a sua proliferação.

Outra dificuldade é a da legitimação do uso da violência por parte do magistério da Igreja. Em Mt 5, 28, Jesus, ao afirmar, a propósito do adultério, que “todo aquele que olha para uma mulher com desejo libidinoso já cometeu adultério com ela em seu coração”, está a alertar para a necessidade de vigiar sobre a rectidão dos pensamentos pois eles são como que uma antecâmara da acção. Embora no caso da *guerra justa* e da *legítima defesa* sejam determinadas as condições indispensáveis para que a elas se possa recorrer, a verdade é que a sua legitimação pode funcionar como incentivo a que a violência seja considerada como o único meio a assumir sempre que os critérios se verifiquem, quando seria perfeitamente possível pelo menos pensar noutras possibilidades. No exemplo da *guerra justa* defendido pela teologia tradicional o que se deve contestar não é o direito a uma sociedade se defender de um eventual agressor¹⁰² mas sim a legitimação da violência mesmo para tal fim, pois o que está em causa é a legitimidade da *defesa* de uma soberania, por hipótese, e não a legitimidade para fazer a *guerra*. Assim, deve-se falar antes numa *defesa justa* e não em *guerra justa*. Nesta linha existem já planos e propostas interessantes relativas a uma *defesa civil não-violenta*. A respeito da eficácia destes meios diz-nos François Vaillant:

“Uma defesa civil não-violenta será eficaz a cem por cento? Seria pretensioso afirmá-lo. Quando se fala de estratégia de defesa nuclear, convencional ou não-violenta, não se pode falar a não ser em termos de probabilidade de sucesso. Mas temos boas razões para pensar que uma defesa

civil não-violenta tem mais chances de ser eficaz que a actual estratégia francesa de dissuasão nuclear, que faz com que o mínimo envio de mísseis sobre as cidades adversárias se traduza, em resposta, por um fogo nuclear generalizado aniquilando então inteiramente o nosso país e uma parte da Europa.”¹⁰³

Relativamente a meios de guerra convencionais, que têm um poder de destruição cada vez maior, o resultado seria análogo.¹⁰⁴

Mais concretamente, a alternativa de defesa civil não-violenta consiste no seguinte:

“Organizar, à escala de um país, uma resistência colectiva geral (tanto da população como das instituições sociais e políticas) de maneira que nenhum poder ilegítimo encontre os apoios necessários para tomar o controle. Com armas, com efeito, destrói-se e mata-se, mas não se pode nem gerir nem fazer funcionar um corpo social complexo (...). Organizar previamente a não-colaboração sistemática e massiva dos cidadãos e do Estado, tal é o eixo director de uma estratégia de defesa civil não-violenta.”¹⁰⁵

O conjunto das medidas que visem preparar, por parte de um governo, a população e as entidades do estado (sobretudo a polícia) para uma defesa civil não-violenta a par de uma educação para a paz e para a justiça constitui uma forma alternativa de *dissuasão civil*.¹⁰⁶

No que diz respeito à *legítima defesa* diremos que se deu com o passar dos séculos uma associação no nosso esquema mental entre *legítima defesa* e *legítima violência*. É certo que, perante um ataque em que se verifiquem as condições habitualmente enunciadas para ser válida a *legítima defesa*, a não-violência entende-a como legítima mas o que normalmente se pensa é que quando essas condições estão satisfeitas se devam usar meios de defesa igualmente violentos.¹⁰⁷ Ora a “legítima defesa” que o Evangelho propõe é, segundo autores,¹⁰⁸ diferente: “Àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear contigo,

para tomar-te a túnica, deixa-lhe também a veste; e se alguém te obrigar a andar uma milha, caminha com ele duas.”¹⁰⁹ Isto para dizer que neste campo existem alternativas não-violentas adequadas a diversas situações como sejam ataques na rua ou assaltos no metropolitano mas que, como é normal em acções análogas, exigem algum treino.¹¹⁰ A título de exemplo, porque existem bastantes mais, poder-se-á falar de uma arte marcial denominada *Aikido*, fundada por Morihei Ueshiba,¹¹¹ e que sintetiza as artes marciais tradicionais e os fundamentos da não-violência.¹¹² Embora tenha exercícios em que se simulam atitudes violentas a filosofia que lhe subjaz não o é¹¹³, como podemos ver pelos seguintes trechos do livro de André Protin, *Aikido un art martial, une autre manière d'être*:

“pelo respeito da vida que tenciona ensinar aos seus adeptos, o aikido recomenda que se protejam, que se defendam eficazmente logo que eles são atacados. Mas eles devem proceder de modo a respeitar a pessoa física do seu agressor e evitar, tanto quanto possível, ferir o seu adversário. As circunstâncias que lhes surgem em situação de legítima defesa não os autorizam por isso a destruir o agressor já que eles dispõem de meios técnicos e da competência necessária para agir de outra maneira.”¹¹⁴

E mais adiante afirma ainda:

“Embora exclua toda a acção ofensiva e violenta, o aikido não deixa de recomendar o conhecimento e o domínio das próprias armas da violência, para ser uma força real contra ela.”¹¹⁵

Em suma, esta arte marcial é uma técnica de defesa que não assume uma atitude de ataque, que pratica a não-violência, é também um processo de conhecimento da própria força pela recusa de a utilizar e tudo isto associado a uma arte de viver em harmonia com o corpo e com a filosofia pessoal.¹¹⁶

Uma última dificuldade que gostaríamos de referir é relativa à *passividade* que leva muitos cristãos a não participarem

mais activamente ou mesmo a não criarem diversas actividades e instâncias que possam trazer e implementar nas sociedades valores evangélicos e portanto humanos. Esta passividade não pode ser confundida com uma mera indolência mas tem raízes distintas que podemos abordar muito superficialmente. Uma delas pode ser encontrada num certo modelo eclesial demasiadamente clericalizado em que as iniciativas e a cultura teológica ficam predominantemente nas mãos dos elementos do clero e das hierarquias, encaminhando a maioria dos leigos para uma atitude de receptividade e obediência passivas. Na origem deste fenómeno poderá estar a adopção de algumas perspectivas estoicas por parte dos cristãos. Com efeito, o estoicismo não preconiza uma intervenção social com vista a modificar a sociedade¹¹⁷ pois que o mundo está perfeitamente ordenado por Deus, sendo vã qualquer acção humana que procure melhorá-lo e sendo sábia a atitude de aceitação do mundo tal como ele está.¹¹⁸ Sabe-se igualmente que muitos dos temas filosóficos do estoicismo foram retomados quer pelos Padres da Igreja, quer na Idade Média, quer ainda pelos humanistas na Renascença e também no nosso século.¹¹⁹ Ora considerando, erradamente, como essencial o que é uma opção dos cristãos de determinada época, é-se levado a manter essas práticas desfasadas já do seu contexto cultural.

Posto isto, e na linha do que o Concílio Vaticano II¹²⁰ propõe quanto à importância da função da Igreja no mundo actual, esboça-se a necessidade de, face às realidades da violência já enunciadas, se adoptar, por parte dos membros na Igreja, uma adesão mais intensa à atitude moral que a não-violência traduz e que se encontra presente na definição que dela demos.¹²¹

Pelo que já foi dito a acção não-violenta é um método de enfrentar evangelicamente as injustiças e a violência. Pode por exemplo ser perfeitamente activa no campo das reivindicações dos direitos fundamentais. Todos conhecemos casos de não aplicação das leis civis existentes, de que resulta o desrespeito dos direitos dos indivíduos abrangidos por essas leis. Se a Igreja assumir interna e externamente atitudes de defesa não-violenta desses direitos poderia dar um testemunho forte e credível numa sociedade que, embora alheia a determinados valores, é sensível a questões deste género.

CONCLUSÃO

Chegados ao fim constatamos que as estratégias de acção não-violenta têm-se mostrado de um modo geral capazes de atingir os seus objectivos através dos meios que lhe são próprios. Uma primeira vantagem decorrente de resolver situações de injustiça sem o recurso à violência é a de criar uma forte possibilidade de quebrar a cadeia da violência. Mesmo que não se trate de situações de violência, a maneira não-violenta de abordar o conflito já contribui fortemente para diminuir a possibilidade de implementação da violência.

A escolha de meios eficazes em vista dos justos objectivos pretendidos exige que os indivíduos adeptos da não-violência procurem agir moralmente, que se coloquem previamente a si próprios a questão moral: “Que devo eu fazer para agir bem?”¹²² e que ponderem uma resposta adequada à situação conseguindo assim um desenvolvimento da responsabilidade, da consciência e do discernimento das situações.

Além destas vantagens nucleares podem-se encontrar inúmeras outras que embora mais secundárias não perdem por isso a sua pertinência e o seu interesse como poderemos ver pelos exemplos que iremos referir.

A acção não-violenta é das poucas “armas” que só é eficaz do lado da justiça. Ou seja, se uma arma de fogo pertencente às forças da ordem cai em poder de malfeitores passa a ser uma arma ao serviço dos malefícios dos novos proprietários, e quem diz uma arma diz uma forma de comportamento. Ora com a não-violência isso não acontece porque se indivíduos responsáveis por injustiças pretenderem assumir comportamentos análogos aos dos adeptos da não-violência deixarão de ser violentos além de que não conseguirão os seus intentos injustos.

Outra vantagem óbvia é a de que os intervenientes nas acções não-violentas não agem de forma destruidora sobre a pessoa humana mas antes, mostrando respeito por ela, ganham uma autoridade moral importante e que aliás lhes é muito útil para conseguirem alcançar os seus objectivos.

Outro aspecto é o de que embora um lutador não-violento saiba que pode vir a sofrer sevícias, prisões ou mesmo a morte ele sabe também que, além das diversas vantagens da acção não-violenta, as vítimas serão menos numerosas do que nas lutas violentas.¹²³

Após uma campanha não-violenta bem sucedida, embora aparentemente haja uma parte vencedora e uma parte que cedeu, na realidade o ganho conseguido em humanização da sociedade ou do mundo é partilhável por todos, o que é francamente melhor do que se ambas as partes se tivessem implicado em represálias violentas.¹²⁴

Sob o ponto de vista psicológico, um indivíduo que recorra frequentemente ao uso da violência torna-se um indivíduo violento e conseqüentemente também para si próprio é alguém violento enquanto que o indivíduo que opta por não recorrer à violência mais dificilmente usará de violência para com os outros e para consigo. Além disso o violento acabará por sofrer conseqüências desse facto.

Constatamos igualmente que, ao contrário do que acontece com temas de outras áreas da moral e da teologia em geral, os teólogos da não-violência recorrem muito mais aos textos bíblicos, sobretudo ao Evangelho, e a grandes figuras e a pensadores da questão, do que a documentos emitidos pelo magistério da Igreja. Deste facto, a conclusão mais importante a retirar não será a da existência de uma hipotética má vontade em relação ao magistério mas sim a de ver nesse mesmo facto um apelo a que os cristãos estudem, meditem, rezem e vivam em maior sintonia com os princípios da não-violência.

Com base no que investigámos podemos concluir que a violência, fenómeno universal e complexo, assombra de forma trágica a aventura da vida humana no universo que Deus criou. Impõe-se a nível eclesial, como sempre se impôs, a busca de soluções válidas para esse problema. A “solução” violenta não é evangélica porque não respeita a pessoa humana e portanto não é verdadeiramente uma solução. Quanto à solução não-violenta, ao respeitar a pessoa e ao ser conforme à Verdade que Cristo veio revelar, pode ser tida

como radicalmente evangélica, podendo mesmo considerar-se como **a** solução para os conflitos e para a violência.

A Igreja poderá encontrar na não-violência um meio para solucionar muitos dos problemas actualmente existentes no mundo relacionados com a paz, a violência e os conflitos, e isto através de uma moral da responsabilidade e do discernimento. A não-violência será ainda para os cristãos um instrumento de conversão ao possibilitar o reconhecimento de formas manifestas ou dissimuladas de violência presentes quer nos indivíduos quer nas comunidades e ao propôr alternativas evangélicas à violência.

Dado que, no entanto, a prática e a doutrina das Igrejas ao longo da história não tem aparecido nitidamente do lado da não-violência, seria de defender, num mundo em que tantas iniciativas humanistas alcançam grande credibilidade, a existência de uma dinâmica séria e global por parte dos cristãos no sentido de, pelo exemplo de vida, criarem uma imagem de pessoas comprometidas, através da não-violência, com o bem do mundo e cheias de confiança em Deus. Para tal seria necessário o desenvolvimento da moral da não-violência, moral de responsabilização em alternativa a uma moral legalista que dificulta o crescimento da pessoa e que a cega para o próprio Dom.

Depois de se ter demorado tanto tempo para se chegar à conclusão de que a escravatura não podia ser defendida pelos cristãos, fácil será de pensar que uma maior aceitação da não-violência no concreto da vida da Igreja e nas suas formulações doutrinárias também possa ser apenas uma questão de tempo, já que pelo menos na investigação teológica muito se tem avançado.

Paulo Farinha

NOTAS

- ¹ "Je fais ici le don de ma personne - physique et spirituelle - au mouvement non-violent. En conséquence, je m'engage à respecter les dix commandements suivants:
- ² Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n°78 §5.

- ³ Cf. Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n°79 §4
- ⁴ Embora D. Hélder Câmara seja bispo da Igreja Católica, a *Ação justiça e Paz* não se destina só a católicos mas a indivíduos de qualquer religião ou mesmo sem religião, cf. Hélder CÂMARA, *Espiral de violência*, 53
- ⁵ Cf. Hélder CÂMARA, *Espiral...*, 60
- ⁶ Hélder CÂMARA, *Espiral...*, 54-55
- ⁷ Cf. Documento *Lutter autrement*, 69
- ⁸ Cf. Documento *Lutter...*, 70
- ⁹ *Ibid.* 71
- ¹⁰ Cf. Ex 11, 5; 12, 29
- ¹¹ Cf. Ex 14, 25; 15, 3; Sl 24, 10
- ¹² "L'A.T. n'est pas un livre de MORALE, [même si les livres sapientiaux (...) le sont (...)]. L'A.T. est d'abord pour nous l'HISTOIRE d'un peuple et de ses relations, souvent dramatiques, avec le vrai Dieu qui s'est attaché à lui par pure grâce. (...) Le comportement moral de ces hommes (...) et les diverses règles et prescriptions contenues dans l'A.T., ne sont pas automatiquement NORMATIFS pour nous.
- ¹³ Cf. Vaticano II, *Dei Verbum*, n° 2.3
- ¹⁴ Domingos BARBÉ, *Uma teologia do conflito, A não-violência ativa*, 12
- ¹⁵ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 12
- ¹⁶ *Ibid.* 13
- ¹⁷ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 13
- ¹⁸ Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 14
- ¹⁹ *Ibid.* 14-15 Isto não quer significar que os conflitos humanos sejam desprovidos de objecto mas sim que tendem frequentemente a perdê-lo de vista, cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 15
- ²⁰ Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 16
- ²¹ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 17
- ²² *Ibid.* 18-20
- ²³ Apesar das representações serem por vezes tremendamente semelhantes à realidade chegando a sair do plano simbólico para o plano da realidade simbolizada gerando-se por vezes conflitos verdadeiros ou sacrificando-se seres humanos, *Ibid.* 22
- ²⁴ L.C.
- ²⁵ Cf. Gn 4, 1-25
- ²⁶ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 28
- ²⁷ Gn 4, 15
- ²⁸ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 27
- ²⁹ *Ibid.* 29
- ³⁰ Gn 4, 10
- ³¹ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 30
- ³² Cf. Gn 37, 3-36; 39, 7-20
- ³³ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 32
- ³⁴ *Ibid.* 34
- ³⁵ L.C.
- ³⁶ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 35. Esta figura será igualmente anunciada pelos profetas, cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 41
- ³⁷ L.C.
- ³⁸ Ex 2, 14

- ³⁹ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 36
- ⁴⁰ Cf. Ex 11, 5; 12, 29
- ⁴¹ Cf. Ex 15, 1. 4-10
- ⁴² Cf. Lv 16, 20-22
- ⁴³ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 37
- ⁴⁴ *Ibid.* 38
- ⁴⁵ L.C.
- ⁴⁶ Jr 7, 4-11
- ⁴⁷ Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 40-41
- ⁴⁸ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 41
- ⁴⁹ *Ibid.* 42
- ⁵⁰ Is 53
- ⁵¹ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 43-44
- ⁵² Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 44
- ⁵³ *Ibid.* 45
- ⁵⁴ Cf. Jo 8, 5
- ⁵⁵ Cf. Mt 9, 13
- ⁵⁶ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 45
- ⁵⁷ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 45
- ⁵⁸ Mt 9, 13
- ⁵⁹ Mt 5, 23-24
- ⁶⁰ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 45
- ⁶¹ *Ibid.* 46
- ⁶² Mc 3, 6
- ⁶³ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 47
- ⁶⁴ Mc 11, 15-19
- ⁶⁵ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 47-48
- ⁶⁶ Cf. François VAILLANT, *La non-violence. Essai...*, 108.150; cf. também François VAILLANT, *La non-violence dans l'Évangile*, 39.40
- ⁶⁷ Cf. Jo 2, 16
- ⁶⁸ Cf. François VAILLANT, *La non-violence dans...*, 41
- ⁶⁹ Cf. Jean GOSS, *Jésus chasse les vendeurs du temple* in *Théologie et non-violence*, 4^{ème} Session, 75-76
- ⁷⁰ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 50
- ⁷¹ Mt 5, 44-45
- ⁷² Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 51
- ⁷³ Cf. Domingos BARBÉ, *Uma teologia...*, 41.45
- ⁷⁴ Lc 23, 47-48
- ⁷⁵ Cf. Alfred BOUR, *Jésus dans la spirale de la violence* in *Cahiers de la Réconciliation*, n^o2/1992, 3
- ⁷⁶ Lc 4, 16-22
- ⁷⁷ Cf. Alfred BOUR, *Jésus dans la...* in *Cahiers de la Réconciliation*, n^o2/1992, 3-4
- ⁷⁸ *Ibid.* 4
- ⁷⁹ De referir que segundo o Antigo Testamento a violência insurreccional estava limitada pela *lei do talião*: “olho por olho, dente por dente, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe” (Ex 21, 29), cf. Alfred BOUR, *Jésus dans la...* in *Cahiers de la Réconciliation*, n^o2/1992, 5
- ⁸⁰ Cf. Alfred BOUR, *Jésus dans la...* in *Cahiers de la Réconciliation*, n^o2/1992, 5
- ⁸¹ Lc 13, 3

- ⁸² Mt 5, 42
- ⁸³ Mt 5, 41
- ⁸⁴ Mt 5, 40
- ⁸⁵ O humor é recomendado em diversas acções não-violentas como forma de fazer com que as mensagens que se pretende fazer chegar à opinião pública encontrem maior receptividade da parte desta e também como forma de evitar o que o ódio e a violência recaiam por exemplo sobre manifestantes, cf. *Les dossiers de non-violence politique* nº3, 13
- ⁸⁶ Mt 5, 39
- ⁸⁷ Mt 10, 5-14
- ⁸⁸ Cf. Alfred BOUR, *Jésus dans la...* in *Cahiers de la Réconciliation*, nº2/1992, 6
- ⁸⁹ L.C.
- ⁹⁰ *Ibid.* 7
- ⁹¹ Rom 12, 14.17-21
- ⁹² Cf. Mt 5, 44
- ⁹³ Cf. Documento *Lutter...*, 65-66
- ⁹⁴ Cf. Jean-Louis MORIN, *Preface*, in *Théologie et non-violence, 3ème Session*, 3
- ⁹⁵ Cf. Christian DELORME, *La doctrine...* in *Alternatives non violentes* nº36, 19
- ⁹⁶ L.C.
- ⁹⁷ *Ibid.* 19-20
- ⁹⁸ Cf. Documento *Lutter...*, 66-67
- ⁹⁹ *Ibid.* 67
- ¹⁰⁰ Cf. François VAILLANT, *La non-violence. Essai...*, 211
- ¹⁰¹ *Ibid.* 223. Assim sendo, faz sempre sentido falar de não-violência na medida em que as opções violentas estão sempre presentes de forma manifesta ou como hipótese.
- ¹⁰² Cf. François VAILLANT, *La non-violence. Essai...*, 262
- ¹⁰³ "Une défense civile non-violente serait-elle efficace à cent pour cent? Il serait prétentieux de l'affirmer. Lorsqu'on parle de stratégie de défense nucléaire, conventionnelle ou non-violente, on ne peut parler qu'en termes de probabilité de succès. Mais nous avons de bonnes raisons de penser qu'une défense civile non-violente a plus de chances d'être efficace que l'actuelle stratégie française de dissuasion nucléaire, qui fait que le moindre envoi de missiles sur des villes adverses se traduirait, en retour, par un feu nucléaire généralisé de l'adversaire anéantissant alors entièrement notre pays et une partie de l'Europe.", François VAILLANT, *La non-violence. Essai...*, 263
- ¹⁰⁴ Cf. François VAILLANT, *La non-violence. Essai...*, 264
- ¹⁰⁵ "Organiser, à l'échelle d'un pays, une résistance collective générale (tant de la population que des institutions sociales et politiques) de façon qu'aucun pouvoir illégitime ne trouve les relais nécessaires pour en prendre le contrôle. Avec des armes, en effet, on détruit et on tue, mais on ne peut ni gérer ni faire fonctionner un corps social complexe (...). Organiser d'avance la non-collaboration systématique et massive des citoyens et de l'État, tel est l'axe directeur d'une stratégie de défense civile non-violente.", Documento *Lutter...*, 85
- ¹⁰⁶ Cf. Documento *Lutter...*, 85-87
- ¹⁰⁷ Cf. François VAILLANT, *La non-violence. Essai...*, 264
- ¹⁰⁸ Cf. LANZA DEL VASTO, *Technique...*, 13
- ¹⁰⁹ Mt 5, 39-41
- ¹¹⁰ Cf. François VAILLANT, *La non-violence. Essai...*, 257-258

- ¹¹¹ Morihei Ueshiba foi influenciado pelo reverendo Deguchi, filósofo da não-violência; cf. Jean-François BLANCHON, *Des disciplines vers la maîtrise de soi et l'autonomie non-violente* in *Les dossiers de non-violence politique* nº3, 63
- ¹¹² L.C.
- ¹¹³ Noutras artes marciais vocacionadas quer para a defesa quer para o ataque pessoal, existe sempre uma intenção violenta subjacente e própria da filosofia que lhes está na origem, mesmo que na prática os adeptos dessas modalidades estejam proibidos de aplicar os seus conhecimentos. Essa intenção não aparece no Aikido já que Morihei Ueshiba, o seu fundador, pretendeu uma disciplina não-violenta capaz de criar harmonia precisamente nas situações de violência física onde essa harmonia é destruída. A própria terminologia assim nos ilucida: DO - Via; AI - da Harmonia; KI - e da energia vital, cf. Vincent ROUSSEL, *L'aikido, une rupture radicale dans l'art du combat* in *Non-Violence Actualité*, Juin 1993, 8
- ¹¹⁴ "par le respect de la vie qu'il entend enseigner à ses adeptes, l'aikido recommande de se protéger, de se défendre efficacement lorsqu'ils sont attaqués. Mais ils doivent faire en sorte de respecter la personne physique de leur agresseur et éviter, autant que faire se peut, de blesser leur adversaire. Les circonstances qui les placent en situation de légitime défense ne les autorisent pas pour cela à détruire l'agresseur dans la mesure où ils disposent des moyens techniques et la compétence nécessaire pour agir autrement." Vincent ROUSSEL, *L'aikido...* in *Non-Violence Actualité*, Juin 1993, 8
- ¹¹⁵ "S'il exclut toute action offensive et violente, l'aikido n'en recommande pas moins pour être une force réelle contre la violence, la connaissance et la maîtrise des armes mêmes de la violence" Vincent ROUSSEL, *L'aikido...* in *Non-Violence Actualité*, Juin 1993, 8
- ¹¹⁶ Cf. Jean-François BLANCHON, *Des disciplines...* in *Les dossiers de non-violence politique* nº3, 63
- ¹¹⁷ Cf. François VAILLANT, *La non-violence. Essai...*, 102
- ¹¹⁸ *Ibid.* 101
- ¹¹⁹ Cf. François VAILLANT, *La non-violence. Essai...*, 103
- ¹²⁰ Vaticano II, *Gaudium et Spes*, Cap. IV
- ¹²¹ Como exemplo poderemos falar das comunidades da Arca fundadas por Lanza del Vasto e que constituem uma experiência de sociedade não-violenta nas quais vivem cristãos e não cristãos.
- ¹²² Cf. François VAILLANT, *La non-violence. Essai...*, 211
- ¹²³ *Ibid.* 33
- ¹²⁴ Cf. François VAILLANT, *La non-violence. Essai...*, 32

A UTOPIA DA PAZ NA BÍBLIA

INTRODUÇÃO

Nunca, como nos nossos dias, se sentiu a necessidade de convivência pacífica entre todos os povos. Por um lado, os modernos meios de comunicação encurtaram as distâncias, globalizaram as notícias e aproximaram os povos, dando asas ao anseio de uma verdadeira aproximação e conjugação de esforços, a nível planetário. Por outro lado, o potencial destruidor das máquinas bélicas dos diversos países tornou mais aguda a necessidade de solucionar, por meios pacíficos, os conflitos existentes, pois a alternativa é a instabilidade, a destruição maciça, e, pela primeira vez na história, a possibilidade de um suicídio geral da própria raça humana. Por isso, a reflexão sobre a paz ocupa lugar de destaque nas agendas internacionais e a busca dos princípios fundamentais do direito internacional revela-se de particular importância, no mundo globalizado e interactivo em que vivemos.

A esta luz, a primeira impressão de uma investigação bíblica sobre o tema da paz é, de certo modo, decepcionante, pois não encontramos a ideia de um direito internacional, que sirva de base ao relacionamento entre as nações, conceitos que a humanidade desenvolveu apenas recentemente. Uma análise mais atenta permite, porém, dar-se conta de que a tradição bíblica, condensando um inestimável tesouro de experiência humana e apresentando um projecto de Deus para a humanidade, nos oferece uma oportunidade única de reflexão sobre o tema da paz, não apenas como ausência ou solução de conflitos, mas como caminho de afirmação da justiça, da dignidade e da felicidade das pessoas e das sociedades.

Este estudo pretende, de forma resumida, apresentar as principais linhas de reflexão da mensagem bíblica sobre a paz, partindo da tradição judaica e continuando nas escrituras cristãs.

1 SHALÔM NA TRADIÇÃO DE ISRAEL

1.1 O SENTIDO FUNDAMENTAL DE SHALOM

A primeira constatação a fazer sobre o tema da paz, na tradição de Israel, tem a ver com o vocabulário, a começar pela noção fundamental de *shalôm*. Este termo não significa primariamente *paz*, que é apenas um dos sentidos possíveis da palavra. Fundamentalmente, *shalôm* significa algo de completo, de acabado, de íntegro.

Este conceito básico pode ser aplicado em diversos contextos, dando origem a distintos campos semânticos, que são expressos por termos diferenciados nas nossas línguas. Assim, pelo estado de *shalôm* de uma pessoa entende-se, antes de mais, a sua saúde física, mas também a harmonia do seu mundo relacional, a prosperidade dos seus bens e negócios, etc. Nesta perspectiva, quando referido a pessoas, o termo *shalôm*, tem talvez o seu mais próximo equivalente, em português, no conceito de *felicidade*.

Se aplicado a um grupo humano ou a uma sociedade, *shalôm* inclui certamente a ausência da destruição causada pela guerra, mas igualmente a inexistência de calamidades naturais e, do ponto de vista positivo, segurança em relação aos inimigos, abundância, prosperidade, justiça e afirmação da harmonia social, sob a tutela das instituições legitimamente constituídas. Nesta perspectiva, como veremos adiante, o *shalôm* até pode não ser incompatível com um conflito armado com outros povos, provendo que este garanta a vitória sobre os inimigos. Essa variedade de contextos, expressa a riqueza e a abrangência do conceito de paz.

a) Uma das mais frequentes utilizações do termo verifica-se nas **fórmulas de saudação**, como *shalôm leká - shalôm lêk*, ou simplesmente *shalôm*, que são as formas mais comuns de saudação, quando duas pessoas se encontram. Não se trata simplesmente de indagar sobre a paz de alguém ou de lhe desejar a paz, em sentido psicológico ou espiritual, mas, antes de mais, de se inteirar ou de

desejar saúde e bem estar. Aliás a forma de se referir a esta saudação é dita como *perguntar pelo shalom de alguém*:

Corre ao encontro dela e pergunta-lhe: Estás bem [*tens shalom*]? O teu marido e o menino estão bem [*têm shalom*]? Ela respondeu: Tudo bem [*shalom*!] (2Rs 4,26).

Ele perguntou como estavam [*pelo seu shalom*] e disse: o vosso velho pai está de saúde [*tem shalom*]? (Gn 43,27)¹.

Em todos estes exemplos, o que está em causa é algo de diferente de quanto nós exprimimos com o conceito de paz. Assemelha-se às nossas expressões: *Como está?*; *Está bem?*; *Como vai de saúde?* ... Trata-se, pois, do bem-estar da pessoa, que tem por base a saúde e compreende os bens fundamentais da vida.

O mesmo sentido se depreende das frases do tipo *ir em paz* (*'alak beshalom / leshalom*)² ou *vir em paz* (*shûb beshalom / leshalom*), que representam um augúrio ou esconjuro de qualquer perigo na viagem. Também aqui, o que está em causa é o bem-estar da pessoa na sua globalidade.

b) Nas **fórmulas de bênção** e em expressões semelhantes, o conceito de paz, serve, muitas vezes, para resumir o conjunto dos bens que se invocam ou, de certo modo, se tornam presentes, pela palavra pronunciada sobre alguém:

O Senhor te abençoe e te guarde;

o Senhor faça resplandecer sobre ti o seu rosto e tenha misericórdia de ti;

o Senhor dirija para ti o seu rosto e te conceda a paz.
(Nm 6,24-26)

Sois bom, Senhor para os justos... os malvados serão exterminados com os malfeitores

Paz a Israel (Sl 125,5)

Feliz o homem que teme o Senhor...

O Senhor te abençoe de Sião... possas ver os filhos de teus filhos. Paz a Israel (Sl 128)

O Senhor abençoa o seu povo na paz (Sl 29,11).

c) O sentido de plenitude transparece ainda das expressões que se referem à **morte** como o ir juntar-se, *em paz*, aos antepassados, no *sheol*. A ideia expressa é a de se ter completado uma vida longa e feliz e não ter sido vítima de uma morte precoce ou violenta³.

d) Finalmente, podemos constatar ainda o sentido de plenitude a partir do verbo proveniente desta mesma raiz. O verbo (*shillem*) significa basicamente *completar*. Daí derivam os significados concretos de *pagar*, *retribuir* ou *vingar*. Subjacente encontra-se a noção de que uma dívida, uma injustiça ou mesmo uma acção meritória, constituem um desequilíbrio ao nível do relacionamento e que é necessário repor a ordem e a equidade.

Portanto, basicamente o conceito de paz, na tradição de Israel, não se limita, à simples ausência de guerra, mas tem a ver com a realização da pessoa no conjunto harmónico das variadas dimensões da sua vida. Talvez o conceito que, nas nossas línguas, mais se aproxima desta realidade do *shalôm* é o de *felicidade*. E, uma vez que as coisas se colocam a este nível, também o ideal de felicidade pode variar segundo os modelos de pessoa ou de sociedade que se tenham como ideal ou da utopia que se deseja ver realizada. É nessa linha que percorremos, em seguida, alguns quadros do ideal de paz, na tradição de Israel.

1.2 A PERSPECTIVA SAPIENCIAL DA PAZ

Em Israel, como em todo o antigo Médio Oriente, o ideal da sabedoria e da sua aprendizagem consistia em conseguir uma vida feliz, tendo em conta todas as dimensões da existência humana. Por isso, os sábios tratavam dos mais variados assuntos, como as questões da alimentação, da vida familiar, dos negócios, do relacionamento social, do cerimonial e do cuidado com os grandes e do relacionamento com o mundo de Deus. Sábia era a pessoa que conseguia harmonizar todas estas dimensões da vida.

Nesta perspectiva, o fruto da sabedoria é a paz, por isso, há que procurar essa medida justa de viver, feita de justiça, de bom senso e

sobretudo de fidelidade à Lei e aos seus preceitos, pois ela é o princípio da verdadeira sabedoria.

Porque eles (os ensinamentos da Sabedoria) aumentarão os teus dias e te serão acrescentados anos de vida e paz (Pv 3,2).

Os seus caminhos (da Sabedoria) são caminhos deliciosos, e todas as suas veredas são paz (Pv 3,17).

Aparta-te do mal e pratica o que é bom; procura a paz e empenha-te por alcançá-la (Sl 34,15).

Mas os mansos herdarão a terra e se deleitarão na abundância de paz. Observa o homem íntegro e atenta no que é recto, porque o homem de paz terá posteridade. (Sl 37,11)

A aparente paz dos perversos é enganosa, pois eles estão colocados numa ravina escorregadia (Sl 73,3).

Grande paz têm os que amam a tua lei; para eles não há tropeço (Sl 119,165).

1.3 A PAZ E OS MANDAMENTOS

No contexto sapiencial, a paz é fruto da ordem estabelecida, a nível cósmico, social e religioso. Sábio é o homem que sabe encontrar o seu lugar, à luz das coordenadas fundamentais da vida; ele gozará de paz e de prosperidade.

É neste contexto que se insere também a observância da lei como fonte de felicidade e de vida, num esquema de retribuição desenvolvido sobretudo pela reflexão histórico-sapiencial da escola deuteronomista. Bênção ou maldição, abundância ou miséria, felicidade ou desgraça, vida ou morte, que são outros nomes da paz e da frustração, dependem da fidelidade ou ruptura da aliança, da observância ou transgressão dos mandamentos:

Repara que coloco hoje diante de ti a vida e o bem, a morte e o mal. Assim, ordeno-te hoje que ames o Senhor, teu Deus, que andes nos seus caminhos, que guardes os seus mandamentos, preceitos e sentenças. Assim viverás, multiplicar-te-ás e o Senhor, teu Deus, te abençoará na terra em que vais entrar para dela tomar posse. Mas se o teu coração se desviar e não escutares, se te deixares arrastar e adorares deuses estranhos e os servires, declaro-vos hoje que, sem

dúvida, morrereis; os vossos dias não se prolongarão na terra na qual ides entrar, passando o Jordão, para dela tomar posse (Dt 30,15-18)

Quando ouvir as palavras deste juramento, ninguém se felicite em seu coração, dizendo: “Terei paz, mesmo que siga a obstinação do meu coração, pois a terra seca será regada com a que não tem sede” (Dt 29,19).

O ideal da paz consiste na fiel observância dos mandamentos, pois a manutenção da aliança é garantia de paz e prosperidade, não apenas a nível nacional, mas também individual. Aliás, uma das tarefas da historiografia deuteronomista consistiu precisamente em reler o passado, para verificar como este princípio se verificou efectivamente ao longo da história. A conclusão a que se chegou é que a guerra destruidora que arruinou a terra de Israel e enviou para o exílio toda a gente válida, pondo em risco a própria sobrevivência do povo, teve a sua razão de ser no abandono da aliança.

1.4 A PAZ COMO DOM DE DEUS

Esta ligação entre a paz e a aliança tem a ver com a ideia que Israel tem de Deus e do seu relacionamento com ele. Deus é, não apenas o criador do mundo, mas também o criador de Israel e aquele de quem depende a segurança e o bem-estar do povo. Manter esta ligação umbilical com o Senhor significa permanecer na esfera da vida; afastar-se dele, significa a morte.

A corrente sapiencial de reflexão sobre a Lei une-se, neste aspecto, com a teologia cultual e a ideologia monárquica de Jerusalém, num quadro de exaltação de Deus como origem e garantia da paz para todo o povo. A paz e o bem estar de Israel dependem de Deus, como afirma o Sl 4,9:

Em paz me deito e logo adormeço, porque só tu, Senhor, me fazes repousar em segurança.

Duas instituições, em particular, são a garantia desta assistência de Deus ao seu povo e a manifestação da estabilidade e segurança: o templo e o sistema cultual, por um lado e a monarquia davídica, por outro.

O Sl 29, adaptado da liturgia cananeia, celebra a vitória de Iavé, que domina a natureza, submete os inimigos e é aclamado gloriosamente no templo pela multidão jubilosa. O salmista conclui este vigoroso hino com a exclamação: *O Senhor abençoa o seu povo na paz* (Sl 29,11). O templo é, deste modo, a garantia da presença efectiva e protectora de Deus no meio do povo, da qual procedem a ordem e a prosperidade.

O outro pilar da segurança é a instituição monárquica, solidamente implantada em Jerusalém, a partir da profecia de Natan, em 2Sm 7. O rei é, antes de mais, segundo os salmos reais, o plenipotenciário de Deus para garantir a segurança, a ordem, a justiça e a prosperidade do povo. Um exemplo desta ideologia da paz colocada à sombra da ideologia monárquica, é o Sl 72:

Ó Deus, concede ao rei a tua rectidão
e a tua justiça ao filho do rei,
para que julgue o teu povo com justiça
e os teus pobres com equidade.
Que os montes tragam a paz ao povo,
e as colinas, a justiça.
Que o rei proteja os humildes do povo,
ajude os necessitados e esmague os opressores!

...

Em seus dias florescerá a justiça
e uma grande paz até ao fim dos tempos.
Dominará de um ao outro mar,
do grande rio até aos confins da terra.
Diante dele se curvarão os inimigos
e os seus adversários hão-de prostrar-se por terra.

Esta interpretação monárquica é profundamente influenciada pela ideologia real da cultura do Médio Oriente Antigo, que, de uma forma mítica, considerava o rei como filho da divindade e por ela encarregado de velar pela ordem, a justiça e o direito, não apenas na sua terra, mas, de certo modo, em todo o universo. Daí a função bélica do rei, destinada a reprimir a força dos adversários do povo e esmagar o crânio dos inimigos, do mesmo modo que os deuses

tinham dominado os monstros primordiais, para conferir ordem à criação.

Em Israel, depurada dos vestígios politeístas, esta ideia algo mítica da monarquia, alia-se com a da glorificação do culto, para criar um ideal de paz, baseado na ordem imutável das instituições. Exemplo deste ideal de harmonia é o Sl 122, que, em hebraico, joga com as consoantes de *Jerusalém* e de *shalôm*, num autêntico hino à cidade da paz, fundada sobre a fidelidade e a justiça:

Que alegria quando me disseram:
 “Vamos para a casa do Senhor!”
 Os nossos pés estão já
 às tuas portas, ó Jerusalém!
 Jerusalém, cidade bem construída,
 harmoniosamente edificada.
 Para lá sobem as tribos, as tribos do Senhor,
 segundo o costume de Israel,
 para louvar o nome do Senhor.
 Nela estão os tribunais da justiça,
 os tribunais da casa de David.
 Pedi paz para Jerusalém:
 “Prosperem aqueles que te amam;
 haja paz dentro das tuas muralhas,
 tranquilidade em teus palácios”.
 Por amor dos meus irmãos e amigos,
 proclamarei: A paz esteja contigo!
 Por amor da casa do Senhor, nosso Deus,
 pedirei o bem-estar para ti.

Esta é a mais clara visão idílica e, de certo modo, imóvel da paz, que proporciona dividendos de tranquilidade e de progresso, baseados no justo funcionamento das instituições, e particularmente na administração da justiça, como fundamento da fraternidade e da paz.

Mas, por outro lado, quando este cenário harmonioso deixa de ser um ideal a atingir e se transforma em ideologia, deixa também de ser algo de mobilizador, para se transformar em sistema dissuasor de qualquer mudança. A paz torna-se ideologia a defender e não já projecto a construir. Os profetas não deixarão de verberar essa perversão da “ideologia da paz”. Mas, antes de passarmos a essa denúncia, há ainda uma palavra importante sobre a dimensão política da paz, que se reveste de alguns traços diferentes daqueles com que estamos habituados a pensar.

1.5 A PAZ COM OS OUTROS POVOS

A tradição bíblica contém também um sentido de *shalôm* semelhante ao que damos hoje ao termo paz, em oposição à situação de conflito armado. Mas, para entender correctamente esta noção de paz, convém ter presente que a guerra, na mentalidade da maioria dos povos antigos e também de Israel, não era vista da mesma forma que a encaramos nos nossos dias. Os confrontos armados entre os povos eram vistos como algo de inevitável e, na mentalidade comum, a guerra não se opunha forçosamente à paz, desde que se traduzisse em vitória sobre os inimigos. Num mundo em que o recurso às armas era visto como uma forma corrente de conseguir a segurança e o bem-estar do povo, a paz inclui também a supremacia sobre os povos vizinhos. No livro do Deuteronomio, a paz compreende a vitória e a sujeição dos povos rivais ou, até mesmo, o seu aniquilamento:

Quando te aproximares de uma cidade para a atacar, põe-lhe primeiro a paz. Se ela aceitar a paz e te abrir as portas, toda a população que nela se encontrar te pagará tributo e te servirá. Mas se não fizer a paz contigo e quiser entrar em guerra contra ti, pôr-lhe-ás cerco. E quando o Senhor, teu Deus, a entregar nas tuas mãos, passarás todos os seus varões ao fio de espada. Só poderás tomar para ti as mulheres, as crianças, o gado e o que se encontrar na cidade, todo o seu espólio; comerás dos despojos dos teus inimigos, que o Senhor, teu Deus, te deu (Dt 20,10-14).

A ideia de guerra santa encontra-se neste contexto. Como nos outros povos do Médio Oriente, também em Israel se encontra a noção de que a guerra faz parte da paz do povo, pois esta inclui a vitória sobre os inimigos.

A própria ideia de Deus se encontra ligada a esta concepção étnica. Deus é o Deus do povo (quando se muda de terra, há que adorar outros deuses - 1Sm 26,19). Um povo vencido representa um deus humilhado por outro deus. Assim, Deus combate por Israel, aniquilando os seus inimigos e garantindo ao seu povo a paz, entendida como tranquilidade perante os inimigos, prosperidade social e económica, baseada na harmonia com a própria natureza.

No entanto, o relacionamento com os povos vizinhos tem de ser equacionado. As genealogias bíblicas, datadas de muito cedo e sistematizadas durante o tempo da monarquia, são um modo de conciliar, no contexto de uma árvore genealógica comum, a harmonia e os interesses dos vários grupos étnicos, no contexto da família de Abraão e seus aparentados. Este processo vai mais longe, nas genealogias dos patriarcas anteriores e posteriores ao dilúvio, procurando encontrar um modo de reunir e harmonizar todos os povos da terra, no contexto da grande família humana.

1.6 A PAZ E A DENÚNCIA DOS PROFETAS

Nos profetas pré-exílicos não se encontra, com muita frequência, o conceito teológico de paz. Eles são preponderantemente denunciadores da falsa paz e a sua missão consiste, acima de tudo, em chamar o povo à conversão.

Já anteriormente fizemos notar as razões desta denúncia. O ideal de paz institucional, baseada nos dois pilares da monarquia e do templo, constituem uma meta celebrada e esperada pelos poetas e místicos de Israel. Mas sabemos como, em todos os tempos, este ideal intocável pode ser manipulado por aqueles que beneficiam do *status quo* e, o que é ainda mais grave, pode servir, ideologicamente como medida de dissuasão e de repressão, contra quem quer que erga a voz para exigir justiça. O que é dramático é que, revestindo-se de uma aura religiosa, estas instituições criam, por um lado, um

ambiente anestesiante de segurança, que impede qualquer mudança e, por outro, cercam de carácter sacral as instituições, mesmo que opressoras, ao mesmo tempo que lançam o anátema sobre quem quer que as denuncie. Também Israel conheceu, muitas vezes, esta situação de ditadura; e de ditadura defendida em nome de Deus. É esta paz podre que os profetas denunciam, a começar pelos profetas dessa paz:

Assim diz o Senhor acerca dos profetas que fazem errar o meu povo e que clamam “Paz”, quando têm o que mastigar, mas apregoam guerra santa contra aqueles que nada lhes metem na boca (Mq 3,5).

Porque desde o menor deles até ao maior, cada um se dá à avareza; e desde o profeta até ao sacerdote, cada um usa de falsidade. Curam superficialmente a ferida do meu povo, dizendo “Paz, paz”, quando não há paz (Jr 6,13s).

Então, disse eu: Ah! Senhor Deus, eis que os profetas lhes dizem: “Não vereis espada, nem tereis fome; mas vos darei verdadeira paz neste lugar”. Disse-me o Senhor: “Os profetas profetizam mentiras em meu nome, nunca os enviei, nem lhes dei ordem, nem lhes falei; visão falsa, adivinhação, vacuidade e o engano do seu íntimo são o que eles vos profetizam” (Jr 14,13s).

Assim diz o Senhor dos Exércitos: “Não deis ouvidos às palavras dos profetas que entre vós profetizam e vos enchem de vãs esperanças; falam as visões do seu coração, não o que vem da boca do Senhor. Dizem continuamente aos que me desprezam: O Senhor disse: ‘Paz tereis’; e a quem quer que ande segundo a dureza do seu coração dizem: ‘Não virá mal sobre vós’. Mas, quem esteve no conselho do Senhor, e viu e ouviu a sua palavra? Quem esteve atento à sua palavra e a ela atendeu?” (Jr 23,16-18).

Minha mão levantar-se-á contra os profetas que têm visões falsas e que adivinham mentiras; não estarão no conselho do meu povo, não serão inscritos nos registos da casa de Israel, nem entrarão na terra de Israel. Sabereis que eu sou o

Senhor Deus. Visto que andam enganando, sim, enganando o meu povo, dizendo “Paz”, quando não há paz... (Ez 13,9s; cf. ainda Jr 4,10; 8,15;14,19; 27-29).

A questão dos verdadeiros e falsos profetas, dos profetas da desgraça e da salvação, coloca também um sério problema na interpretação da paz. Na teologia tradicional da eleição, Deus encontra-se sempre do lado do seu eleito, do seu ungido, contra todos os seus rivais e inimigos. Profetas como Isaías, Jeremias e Miqueias põem em causa estas certezas: Deus não se encontra atrelado ao destino de Israel e ao seu *shalôm*. Bem pelo contrário, frequentemente Deus estará contra Israel e usará mesmo os inimigos deste para punir o próprio povo. Parece que o *shalôm* de Deus não se identifica com o do povo.

A consequência que tiram estes profetas é que a eleição, como garantia de *shalôm*, não é algo de ritual e de automático, mas tem necessariamente de ter uma componente ética e religiosa. Se este comportamento não existe, as consequências serão dramáticas. São estes profetas que lançam os fundamentos de uma nova ideia de aliança, condicionada pelo próprio agir do povo: a aliança é dom de Deus, mas o seu sucesso para o bem estar de Israel, depende da adesão e correspondência deste. O resultado é que uma existência de acordo com a aliança e os mandamentos conduz à vida e à paz, enquanto que o esquecimento e desrespeito dos mandamentos conduz à destruição e à morte. O esquema de bênçãos e maldições, claramente expresso na teologia deuteronomista, (cf. Dt 27-28), é um claro exemplo das consequências desta visão, que confere uma nova relevância ao comportamento humano na história e à sua responsabilidade na construção da paz e do bem estar.

Por outro lado, também esta visão se mostrará limitada: toda a positividade concedida à história e à acção do homem acaba por ter um reflexo ao nível da acção de Deus, que se traduz numa outra forma automática de reagir às atitudes humanas: ao respeito pela Lei corresponde um Deus benevolente e pródigo dos dons da paz, enquanto que a transgressão dos mandamentos depara com uma

divindade colérica, vingativa e destruidora. Se é verdade que se valoriza o papel histórico do homem na construção da paz e se confere importância determinante às consequências dos seus actos, não é menos verdade que Deus acaba por ficar reduzido a um maquinismo automático de recompensas e castigos, praticamente sem autonomia própria.

Não há dúvida, porém, que estes profetas mostram uma outra vertente da paz de Deus, que não coincide necessariamente com aquilo que vulgarmente os homens chamam de paz.

1.7 AS PROFECIAS MESSIÂNICAS E A UTOPIA DA PAZ

As profecias messiânicas partem da ideologia real de Jerusalém, profundamente influenciada pelo ideário das monarquias circunvizinhas, em que o rei, como descendente da divindade, é visto como o garante da harmonia universal, vista na perspectiva da paz do seu povo.

Um exemplo emblemático da interpretação profética do ideal monárquico é, como vimos, a profecia de Natan (2Sm 7), que fundamenta o oráculo profético de Isaías, durante a crise da guerra siro-efraimita de Is 7,14. O anúncio do nascimento de um menino — provavelmente um herdeiro para o trono de Jerusalém — não tem em mente um rei futuro, mas antes um rei histórico, segundo a mentalidade que circundava os reis no Médio Oriente. Mas o anúncio do nascimento deste menino e herdeiro abre novas perspectivas de futuro, talhadas segundo o modelo do rei, como garante da segurança e do bem estar do seu povo, numa harmonia que atinge idealmente toda a criação:

Um menino nasceu para nós, um filho nos foi dado;
tem a soberania sobre os seus ombros, e o seu nome é:
Conselheiro admirável, Deus herói, Pai eterno, Príncipe da paz.
Dilatará o seu domínio com uma paz sem limites,
sobre o trono de David e sobre o seu reino.
Ele o estabelecerá e o consolidará com o direito e com a justiça,
desde agora e para sempre.
Assim fará o amor ardente do Senhor do universo (Is 8,5-6).

Da mesma época, e perfilhando os mesmos ideais monárquicos, é o texto poético de Is 11, que estende o reinado do *shalôm*, não apenas aos súbditos e às nações vizinhas, mas à totalidade da criação:

Brotará um ramo do tronco de Jessé,
 e um rebento novo brotará das suas raízes.
 Sobre ele repousará o espírito do Senhor:
 espírito de sabedoria e de entendimento,
 espírito de conselho e de fortaleza,
 espírito de ciência e temor do Senhor.
 Não julgará pelas aparências
 nem proferirá sentenças somente pelo que ouvir dizer;
 mas julgará os pobres com justiça,
 e com equidade os humildes da terra;
 ferirá os tiranos com os decretos da sua boca,
 e os maus com o sopro dos seus lábios.
 A justiça será o cinto dos seus rins,
 e a lealdade circundará os seus flancos.
 Então o lobo habitará com o cordeiro,
 e o leopardo deitar-se-á ao lado do cabrito;
 o novilho e o leão comerão juntos,
 e um menino os conduzirá.
 A vaca pastará com o urso,
 as suas crias repousarão juntas;
 o leão comerá palha como o boi.
 A criancinha brincarà na toca da víbora
 e o menino desmamado meterá a mão na toca da serpente.
 Não haverá dano nem destruição em todo o meu santo monte,
 porque a terra está cheia de conhecimento do Senhor,
 tal como as águas que cobrem a vastidão do mar.

No mesmo sentido se exprime a profecia de Miqueias sobre o rei de paz, o que não significa a ausência de guerra, pois esse mesmo rei apascentará a Assíria com a espada e a lança, de modo a garantir segurança e prosperidade ao seu povo:

Mas tu, Belém-Efrata, tão pequena entre as famílias de Judá, é de ti que me há-de sair aquele que governará em Israel.

As suas origens remontam aos tempos antigos, aos dias dum passado longínquo.

Por isso, Deus abandonará o seu povo até ao tempo em que der à luz aquela que há-de dar à luz, e em que o resto dos seus irmãos voltar para junto dos filhos de Israel.

Ele permanecerá firme e apascentará o seu rebanho com a força do Senhor e com a majestade do nome do Senhor, seu Deus.

Estarão tranquilos, porque ele será grande até aos confins da terra. *Ele próprio será a paz.* (Mq 5,1-4).

Durante o exílio, o profeta Ezequiel anuncia o futuro de reconstrução nacional, como obra do enviado do Senhor. Faltam os termos específicos da ideologia monárquica, mas a referência à imagem do pastor torna evidente o cuidado de Deus pelo seu povo, expresso pelo líder por ele enviado:

Estabelecerei sobre elas um único pastor, que as apascentará, o meu servo David; será ele que as levará a pastar e lhes servirá de pastor. Eu, o Senhor, serei o seu Deus, e o meu servo David será um príncipe no meio delas. Eu, o Senhor, disse. Com ele farei *uma aliança de paz*; eliminarei de Israel as feras; habitarão com segurança no deserto e dormirão no meio das florestas. Conduzi-los-ei para as imediações da minha colina e farei cair a chuva no devido tempo: será uma chuva de bênção. As árvores dos campos darão o seu fruto, e a terra os seus produtos. Eles habitarão com segurança no seu país. E saberão que Eu sou o Senhor, quando tiver quebrado as cadeias do seu jugo e os tiver libertado da mão dos que os oprimiam (Ez 34, 23-27).

Habitarão o país que Eu dei ao meu servo Jacob e no qual habitaram seus pais; aí ficarão eles, os seus filhos e os filhos de seus filhos para sempre. David, meu servo, será para sempre o seu chefe.

Farei com eles uma aliança de paz; será uma aliança eterna; Eu os estabelecerei e os multiplicarei; e colocarei o meu santuário no meio deles para sempre. A minha morada será no meio deles. Serei o seu Deus e eles serão o meu povo. (Ez 37,25-27).

No entanto, quando se fala de paz nestas profecias, não se entende propriamente um mundo sem guerra, mas, antes de mais, um mundo de bem-estar para Israel. A partir dessa paz e bem-estar, que comporta a submissão dos povos ou a sua derrota, é que se perspectiva a paz e a harmonia universais. Mesmo o mais universalista dos oráculos do livro de Isaías continua centrado sobre a glória de Jerusalém, à qual acorrem os povos:

No fim dos tempos, o monte do templo do Senhor estará firme, será o mais alto de todos, e dominará sobre as colinas.

Acorrerão a ele todas as gentes, virão muitos povos e dirão:

“Vinde, subamos à montanha do Senhor, à casa do Deus de Jacob. Ele nos ensinará os seus caminhos, e nós andaremos pelas suas veredas;

porque de Sião sairá a lei, e de Jerusalém, a palavra do Senhor.

Ele julgará as nações, e dará as suas leis a muitos povos, os quais transformarão as suas espadas em relhas de arados, e as suas lanças, em foices.

Uma nação não levantará a espada contra outra, e não se adestrarão mais para a guerra.

Vinde Casa de Jacob!, caminhemos à luz do Senhor” (Is 2,2-5).

No exílio, Israel faz uma experiência traumática, mas também purificadora, em relação à sua imagem de Deus. Na linha da denúncia dos profetas pré-exílicos, caem os dogmas da segurança automática, que considerava Deus como aliado incondicional dos sonhos de grandeza de Israel, independentemente de os projectos do povo e dos seus líderes coincidirem ou não com os do Senhor. Paralelamente, privados de limites territoriais fixos e inseridos, como refugiados, no meio de outros povos, os israelitas dão-se conta, de um modo novo, que Deus é realmente o Senhor do Universo, o Deus único e todo poderoso de todas as nações e que a fidelidade de

Deus não passa sempre pela grandeza de Israel, do modo que esta é imaginada e desejada pelos seus governantes. Deus é o Senhor do universo e da história e, por isso, pode escolher, como seu servo e executor dos seus desígnios, Ciro o imperador persa, do mesmo modo que designara os reis de Israel.

Manifestações desta nova mentalidade são, por exemplo, a ideia clara do monoteísmo e da universalidade do domínio de Deus sobre todo o universo, bem como a sistematização das genealogias de antes e após o dilúvio, que integram, na grande família humana, as nações de toda a terra. Mas, também aqui, não se vislumbra uma ideia verdadeiramente universal de paz, baseada num princípio de direito internacional, que não existia. É difícil de conciliar, mesmo no judaísmo da diáspora, a eleição e a singularidade de Israel, com o universalismo e a integração do crente no meio dos outros povos.

No pós-exílio, a experiência da reconstrução conduz a um período de certa euforia, pela constatação da realização das promessas de restauração nacional, expressa em inúmeros textos, como Is 60,15-18 ou Is 66,11-14. Mas o carácter pouco pomposo dos primeiros grupos de retornados, bem como as dificuldades da reconstrução, fazem pensar na paz, não já como vitória sobre os inimigos, mas precisamente como o ideal da renúncia à imposição e à violência. É nesse contexto que surge a profecia de Zacarias sobre o rei pacífico, despojado da cavalgadura de guerra e montado num humilde jumento, afirmando que a paz é possível, sem a guerra e a violência:

Exulta de alegria, filha de Sião! Solta gritos de júbilo, filha de Jerusalém! Eis que o teu rei vem a ti; Ele é justo e vitorioso; vem, humilde, montado num jumento, sobre um jumentinho filho de uma jumenta. Ele exterminará os carros de guerra da terra de Efraim e os cavalos de Jerusalém; o arco de guerra será quebrado. Proclamará a paz para as nações. O seu império irá de um mar ao outro e do rio às extremidades da terra (Zc 9,9s).

Datarão mais ou menos da mesma altura os cânticos do servo de lavé, cujo paradoxal destino de sofrimento acaba por revelar-se como fonte de paz para o povo. Em lugar de um rei vitorioso,

encontramos um homem esmagado pelo sofrimento, mas que entregou a vida pela multidão e, como tal, se tornou fonte de paz:

Mas foi ferido por causa dos nossos crimes, esmagado por causa das nossas iniquidades.

Sobre ele a sanção, penhor da nossa paz; pelas suas chagas fomos curados.

Todos nós andávamos desgarrados, como ovelhas perdidas, cada um seguindo o seu caminho.

Mas o Senhor carregou sobre ele todos os nossos crimes (Is 53,5-6).

Estes admiráveis poemas são fruto de uma meditação sobre a vida e os caminhos de Deus, que não encontra resposta satisfatória nos modos de pensar e de agir, então em voga, e que tenta rasgar novas formas de compreensão do drama humano e do seu sonho de paz, segurança e sucesso. Ao nível da tradição de Israel, um tal tipo de propostas não teve um grande sucesso. No entanto, na experiência do povo, passou a ser um lugar obrigatório de passagem, quando o crente se sente confrontado com o desaire, o sofrimento e a morte, a nível individual, ou verifica a incapacidade humana de garantir segurança, a paz e a prosperidade. O sonho de felicidade e de paz não se equaciona necessariamente com a vitória e a imposição sobre os outros, mas pode brotar no meio do próprio drama pessoal e colectivo, atestando a provisoriidade de todas as realizações humanas e apontando o caminho de uma paz que tem por único possível garante, em última análise, o próprio Deus.

CONCLUSÃO

O conceito de *shalôm*, na tradição de Israel, ultrapassa a nossa ideia de paz, entendida, de modo restritivo, no seu relacionamento com a guerra. A paz representa o conjunto dos bens que podem rodear uma pessoa ou uma sociedade, para que seja feliz e tenha sucesso. As diversas perspectivas da reflexão sublinham precisamente o carácter englobante do conceito de paz, como harmonia consigo próprio, com o mundo, com os outros e com Deus. Não se trata

apenas de uma atitude interior do homem, mas a paz concretiza-se exteriormente numa vida de bem-estar, tutelada pela ordem social e pelas instituições que garantem o direito e a justiça.

Mas este quadro não pode ser concebido como algo de estático e imutável, nem manipulado para manter a todo o custo o status quo, à custa da injustiça e da opressão. As invectivas dos profetas denunciam a ideologia da paz, que se pretende apresentar como ditadura, em lugar do dinamismo de construção da paz. Nesse aspecto, a paz não é apresentada como um valor último, nem existe propriamente um tratamento específico do tema da paz. Esta é ponto de chegada de valores como o direito e a justiça, a fidelidade à aliança e a observância dos mandamentos.

Temos de reconhecer que não existe, na tradição bíblica de Israel, como em nenhum outro povo da antiguidade, um conceito de paz internacional, entendido como direito das nações. Nesse aspecto, a noção de paz é relativa, na medida em que tem sempre como ponto de partida e de chegada o povo de Israel e não um conceito global de paz das nações.

2. A TRADIÇÃO BÍBLICA CRISTÃ

CONSTATAÇÃO PRÉVIA

O NT não tem uma doutrina desenvolvida sobre a paz, como a entendemos hoje, no sentido de solução pacífica dos problemas entre as nações, de modo a evitar a guerra. A tradição bíblica cristã tem muito a dizer sobre o relacionamento entre povos e nações e sobre a construção de um harmónico relacionamento dos homens em toda a terra, mas não desenvolveu, à partida, uma estratégia virada para as “relações internacionais”.

A razão de ser deste facto não é idêntica ao que encontramos na tradição de Israel, em que os horizontes se fechavam, de um modo geral, ao âmbito do próprio povo. Aqui a perspectiva é, como veremos, a da pessoa, do ser humano, independentemente da sua ori-

gem, do seu povo ou língua. Precisamente devido a esse facto, os escritos do NT não traçam uma estratégia de relacionamento entre estados ou grupos de pressão, mas começam por interessar-se pela pessoa. Penso que este ponto de vista é importante para entender o NT, não apenas sob o tema da paz, mas sobre qualquer outro tema. Isto não significa, de modo nenhum, que a mensagem de Jesus de Nazaré seja apenas de âmbito individual. Nada mais falso! O que significa é que toda a sociedade é vista na perspectiva da pessoa e esta como relacionada com os seus semelhantes, o mundo e Deus.

O ambiente político-social do início da era cristã torna este facto mais compreensível. O império romano, apesar de todos os defeitos, conseguira forjar uma realidade política jamais conseguida até então e que, em muitos aspectos, ainda não foi superada: a unificação da maior parte do mundo conhecido de então, sob o poder de Roma, cujo domínio foi possível, não tanto pela força das legiões, mas sobretudo pelo seu direito, que concedia aos súbditos, não apenas a submissão, mas também a dignidade e a todas as pessoas a livre circulação (mesmo hoje, em termos de livre circulação, ainda não atingimos, na Europa e na bacia mediterrânica, as dimensões territoriais do império romano!).

Sem ignorar os problemas políticos que gerava o domínio imperial, não há dúvida que o espírito universal do NT — que se expandiu fundamentalmente a partir das cidades romanas — se insere muito bem no ambiente diversificado, eclético e universalista do império, herdeiro da civilização helenista.

Para entender o que o NT nos diz sobre a paz, tomaremos vários quadros, sem a preocupação de construir um pensamento muito articulado entre eles, mas procurando sublinhar os elementos fundamentais que cada um deles nos oferece para a construção da paz.

2.1 GLÓRIA A DEUS E PAZ NA TERRA

O primeiro quadro provém de Lucas, o evangelista que mais utiliza o termo *eirênê* - paz⁴. Nas narrações da infância, o conceito de paz assume mesmo uma importância decisiva, como expressão concreta da realização das promessas feitas por Deus a Israel.

Aquando do nascimento de Jesus, a proclamação dos anjos anuncia aos pastores o evento fundamental da história, em termos de instauração da paz:

Glória a Deus nas alturas e paz na terra aos homens que ele ama (Lc 2,14).

O significado desta proclamação ressalta da solenidade do momento e dos dois elementos fundamentais que o constituem: a *glória de Deus* e a *paz aos homens*.

O anjo acabara de dar aos pastores o sinal da grande nova que viera trazer-lhes: *encontrareis um bebé envolto em faixas e deitada em manjedoura* (Lc 2,12). O evento decisivo da salvação não se apresenta com o triunfalismo dos grandes da terra, mas no aspecto pacífico e promissor de um recém-nascido. No entanto, este menino é sinal do cumprimento das profecias, mais do que uma vez feitas no passado, que anunciavam, o nascimento de um menino, como sinal da acção salvadora de Deus em favor do seu povo. Os destinatários da mensagem assumem também uma importância significativa: não é aos grandes estrategos políticos, mas à gente humilde e desprotegida do povo que se manifesta a grande novidade. Mais do que uma escolha de campo, em termos de classe social, este anúncio aos mais pequenos revela, aliado à figura do menino, que a salvação agora oferecida não é apanágio dos grandes, que sempre se apoderam dos melhores bens da humanidade. A partir de agora, os bens messiânicos prometidos estarão acessíveis a todos, desde os mais pequenos aos maiores.

Em contraste com a pequenez dos pastores, o coro dos anjos representa a universalidade cósmica do anúncio. Não é apenas aos pequenos e grandes de Israel, mas a todo o universo que o nascimento de Jesus diz respeito. Além disso, os anjos representam o mundo de Deus, que se torna presente entre os homens. No sinal pacífico e aparentemente impotente do menino revela-se a totalidade do poder salvador de Deus que os anjos anunciam.

A proclamação dos anjos começa por interpretar o nascimento de Jesus como *glória de Deus*. Para nós, o conceito de glória tem uma conotação de exterioridade e até de uma certa falta de consis-

tência, que não se encontra na ideia bíblica de glória. O próprio termo hebraico para traduzir glória (*kabôd*) pertence à família do adjetivo *pesado* (*kabêd*), que alude à importância de uma pessoa, àquilo que ela é. Aplicado a Deus, o conceito de glória está ligado, com frequência, no AT, a manifestações externas de grandeza e de poder, como as nuvens, o fumo, o tremor de terra, que manifestam, por assim dizer, a comoção cósmica perante a manifestação de Deus, o soberano e criador do universo. Esta ideia de glória como expressão do ser de Deus mantém-se no NT, mas as manifestações são muito diferentes. S. João, por exemplo, vê na hora da crucifixão e morte de Jesus na cruz, a hora da glorificação de Jesus e do Pai. Não se trata de um eufemismo para abafar a tragicidade do momento, mas da mais clara afirmação daquilo que Deus é: amor capaz de dar a vida.

A esta luz se entende o sentido da proclamação dos anjos. O nascimento deste menino é a manifestação da glória (do ser) de Deus, pois nele se cumprem as promessas de salvação e, além disso, essa salvação não se manifesta através do poder e da magnificência, que a restringiria aos grandes e poderosos, mas revela-se a partir dos mais pequenos, porque se encontra acessível a todos, sem discriminação.

A razão de ser de todo este processo encontra-se nos últimos elementos do anúncio: *os homens a quem ele quer bem*. É particularmente Lucas que, entre todos os evangelistas, põe em especial relevo a dimensão universal da salvação. A paz proclamada pelos anjos aos pastores de Belém, não ignora a função especial de Israel na história da salvação — ela realiza-se em cumprimento das profecias feitas aos filhos de Abraão e começa por ter lugar entre eles — mas estende-se a toda a humanidade, ultrapassando o conceito limitado de paz, que encontrávamos no AT. Deus continua a considerar Israel como seu povo eleito, mas isso não significa qualquer discriminação em relação aos outros povos, pois a todos eles se estendem as promessas feitas a Israel. A glória de Deus manifesta-se, pois, numa dupla universalidade do seu amor: a pequenez do menino revelado aos humildes, sem exclusão de ninguém, e a abrangência universal, que inclui todos os povos da terra.

Mas a glória-amor de Deus não é algo que apenas a ele diz respeito. No anúncio dos anjos, a *paz na terra* encontra-se ligada aos *homens*. À luz dos textos da tradição de Israel que acabámos de analisar, é evidente que aquilo que Lucas entende por paz vai muito além da ausência de guerra, abrangendo a plenitude dos bens messiânicos prometidos e agora revelados de uma forma insuspeitadamente superior. Se o conceito bíblico de paz representa, como vimos, a abundância, não apenas dos bens necessários à felicidade humana, mas a própria realização plena da pessoa e da sociedade, o nascimento do menino representa verdadeiramente o cumprimento de todas as promessas, pois é através dele, que o ser humano, frágil na sua natureza, pode ultrapassar as barreiras da própria limitação, acedendo à totalidade da vida que lhe é comunicada por Deus. Na perspectiva de Lucas, com Jesus, o homem novo, nasce uma nova humanidade, que responde à sede de vida e de harmonia dos homens de todos os tempos. Ele é a plenitude da paz, porque oferece a possibilidade de uma felicidade e de uma harmonia, que ultrapassam as barreiras dos povos, das culturas e da própria morte.

Por toda a cena perpassa a noção elementar de paz, como superação de barreiras e expressão de comunhão: os anjos e os pastores exprimem a nova proximidade entre o mundo de Deus e o dos homens, que permite a renovação da humanidade, expressa no nascimento do menino; enquanto que a paz entre os homens alude à possibilidade de uma nova fraternidade, que ultrapassa as divisões de raça e de cultura, a que já aludimos.

Assim, o anúncio dos anjos, exprime, em termos de paz, a plenitude dos bens oferecidos por Deus aos homens, com a vinda de Jesus, introduzindo neste mundo um novo dinamismo, capaz de saciar a sede de vida, de felicidade e de harmonia do homem. A glória de Deus revela-se na paz do homem, isto é, na sua felicidade plena.

Nas narrações da infância do evangelho de Lucas, dois outros passos significativos, incluídos em dois hinos, que celebram a realização das promessas e a presença da salvação, permitem entender

esta proclamação cósmica da paz. O primeiro encontra-se no hino de Zacarias, o pai de João Baptista:

...graças à entranhada misericórdia de nosso Deus, pela qual nos visitará o sol nascente das alturas, para iluminar os que jazem nas trevas e na sombra da morte, e dirigir os nossos pés pelo caminho da paz (Lc 1,78s).

A paz é consequência da misericórdia de Deus, mas é um caminho humano: Deus conduz o homem pelos caminhos da plenitude da paz, isto é, da realização plena do projecto humano (salvação), em contraposição com as trevas e a morte em que ele se encontra.

O segundo texto é também a exclamação de louvor de Simeão, um ancião, *homem justo, que esperava a consolação de Israel*, que toma o menino nos braços e louva a Deus, por ter podido ver realizada a sua esperança:

Agora, Senhor, podes deixar ir em paz o teu servo, segundo a tua palavra, porque os meus olhos viram a tua salvação, que preparaste diante de todos os povos: luz para se revelar aos povos e glória do teu povo Israel (Lc 2,29-32).

Simeão representa todos aqueles que esperavam a “consolação de Israel”. O seu louvor começa por uma exclamação de felicidade realizada. Chegado ao fim dos seus dias, amadurecido na esperança de ver realizar-se a promessa e tendo-a finalmente constatado, o ancião considera-se saciado e exprime essa felicidade e saciedade pela palavra *paz*: *podes deixar ir em paz o teu servo!* Com a chegada do dom de Deus em Jesus, Simeão vê completar-se o sentido da sua vida; pode deixar este mundo como um homem feliz.

Também neste hino se encontram presentes os temas caros a Lucas: a universalidade da salvação, destinada a todos os povos e a glória de Israel, agora manifesta. Do mesmo modo que a glória de Deus exprime aquilo que ele é, assim a chegada dos bens messiânicos e a sua extensão a todos os povos constitui a glória de Israel, isto é, revela aquilo que ele é: um povo escolhido por Deus e objecto do seu amor fiel, que deve levar a salvação aos outros povos. Este é, segundo Lucas o destino de Israel e a sua glória.

O significado desta paz, como plenitude dos bens messiânicos prometidos, é expresso, de forma programática, por Lucas, na cena da sinagoga de Nazaré, com recurso a uma passagem do profeta Isaías, colocada na boca de Jesus:

O Espírito do Senhor está sobre mim, pois me ungiu para levar a Boa Nova aos pobres. Enviou-me a proclamar a libertação aos cativos e dar vista aos cegos, a pôr em liberdade os oprimidos, e a proclamar um ano agradável ao Senhor (Lc 4,18s).

A plenitude dos bens messiânicos passa pela salvação integral da pessoa e manifesta-se na palavra e nos gestos de Jesus. Por duas vezes, Lucas associa expressamente a acção libertadora de Jesus à transmissão da paz: à mulher pecadora, que lhe lava os pés com as próprias lágrimas e àquela que sofria de um fluxo de sangue, havia doze anos, ele declara: *Vai em paz, a tua fé te salvou* (Lc 7,50; 8,48). Para estas mulheres, o contacto com Jesus significou paz, como regeneração total do seu ser, a começar pelo restabelecimento da saúde e pelo dom do perdão que desaliena e restabelece a dignidade da pessoa. As curas físicas por ele operadas, são o primeiro sinal da plenitude da regeneração da vida, o começo da paz. Por isso a fé, entendida como adesão à sua pessoa, constitui o fundamento da paz, pois é ela que torna possível a comunhão com o Senhor da vida.

A paz é, pois, o conjunto dos bens messiânicos que têm a sua origem em Deus e se tornam presentes em Jesus, permitindo a superação congénita da fragilidade humana, afectada pelo engano, o pecado, o egoísmo e a morte. Por ser *aquele que baptiza no Espírito Santo* (Lc 3,16), Jesus tem a possibilidade de fazer participar na vida de Deus, fonte de todos os bens, aqueles que a ele aderem pela fé, como afirma a carta aos Efésios: *Ele é a nossa paz* (Ef 2,14).

É neste sentido que o evangelista João alia o dom da paz com a morte e ressurreição de Jesus. No solene discurso da última ceia, depois de ter anunciado a vinda do Espírito (Jo 14,25s), Jesus deixa a paz como seu legado especial aos discípulos, distinguindo-o dos

modelos de paz que eles podem encontrar no mundo; e, depois de ressuscitado, a primeira palavra que lhes dirige é para lhes dar a paz, que eles tinham perdido, com a ausência e a morte do Mestre:

Deixo-vos a paz, dou-vos a minha paz. Não vo-la dou como a dá o mundo. Não se perturbe o vosso coração, nem se atemorize (Jo 14,27).

Ao cair da tarde daquele dia, o primeiro da semana, estando trancadas as portas da casa onde estavam os discípulos com medo dos judeus, veio Jesus, pôs-se no meio e disse-lhes: A paz esteja convosco! (Jo 20,19).

A morte e ressurreição de Jesus representam o ponto culminante do seu dom da vida aos seus, a oferta da plenitude da paz. Não se trata apenas de libertar os discípulos do medo e da desorientação da morte, mas de lhes tornar possível a plenitude da vida, através do dom do Espírito que, a partir da ressurreição, ele pode enviar de junto do Pai.

2.2 A DENÚNCIA DA PAZ: NÃO PENSEIS QUE VIM TRAZER A PAZ À TERRA

Perante o quadro optimista desta mensagem inicial do evangelho, há expressões de Jesus que parecem muito estranhas:

Julgais que Eu vim estabelecer a paz na Terra? Não, Eu vo-lo digo, mas antes a divisão. Porque, daqui por diante, estarão cinco divididos numa só casa: três contra dois e dois contra três; vão dividir-se o pai contra o filho e o filho contra o pai, a mãe contra a filha e a filha contra a mãe, a sogra contra a nora e a nora contra a sogra (Lc 12,49-53).

Então, disse-lhes: Agora, porém, quem tem bolsa, tome-a, como também o alforje; e o que não tem espada, venda a sua capa e compre uma (Lc 22,36).

Desde os dias de João Baptista até agora, o reino dos céus é objecto de violência, e são os violentos que se apoderaram dele (Mt 11,12).

Para entender este tipo de ditos é necessário ter em conta, antes de mais, os diversos sentidos que o termo *paz* pode assumir, na tradição bíblica, desde a ideia de harmonia e de ausência de conflitos, à de sùmula de todo o bem, equivalente a felicidade. É evidente que, ao dizer que não veio trazer a paz à terra, Jesus não entende, como mostra a sequência da frase, o sentido pleno de paz, mas da paz como convivência harmónica. Nesse sentido, é evidente que a adesão ao Reino de Deus supõe uma ruptura com tudo aquilo que se lhe opõe e isso acarreta, não raramente, desacordo entre pessoas. Do mesmo modo as alusões à espada e à violência não constituem nenhuma apologia do uso da força para implantar o Reino, mas a constatação de que os que o aceitam precisam de uma atitude forte e decidida, para enfrentar as dificuldades decorrentes da sua opção.

Mas estes ditos constituem, além disso, um importante ponto de referência para clarificar a ideia evangélica de paz, na linha da denúncia feita pelos profetas⁵. A paz não se identifica simplesmente com o calar-se dos canhões ou a ausência de conflitos, mas é um projecto dinâmico e construtivo, destinado a possibilitar o desenvolvimento de pessoas e sociedades livres, dignas, justas e felizes. Um projecto destes exige disponibilidade, desapego e esforço, que não se compadecem com atitudes ambíguas de pseudoconciliação de valores inconciliáveis. A violência evangélica tem início na própria pessoa, pois a verdadeira paz é incompatível com o “deixa-me em paz!”, dos que não querem ser incomodados no seu egoísmo, comodismo ou tendências adversas à edificação do Reino. Quem não for capaz de se inquietar com os problemas da humanidade, quem nunca empreender nada para não ter problemas, refugiando-se na “sua paz”, nunca entenderá a paz do evangelho.

Além disso, o projecto evangélico, visando a transformação das pessoas e da sociedade, entra inevitavelmente em confronto com os interesses de indivíduos e estruturas a quem não interessa a liberdade e a dignidade dos outros. O conflito é inevitável a todos os níveis. A esse respeito, Jesus é muito claro: o ideal da paz não pode ser motivo para evitar o conflito, porque isso significaria a deturpação da paz. Frequentemente os construtores da paz são apelidados de rebeldes, de agitadores, de perturbadores da ordem pública, por

aqueles que, para defender os seus interesses e o seu poder, instalam sistemas injustos e opressores. Não raro, esses sistemas de poder revestem-se de uma aura de sacralidade e encontram, nos meios religiosos, muita gente que lhes dá apoio e que condena, em nome de Deus, qualquer alteração dos sistemas, pois as ditaduras procuram, com frequência, ser generosas com as instituições religiosas, desde que estas se mantenham cegas às injustiças e submissas àqueles que as praticam.

Jesus e os profetas denunciaram essa paz de injustiça e de morte, recusando a resignação e a submissão. Não foram violentos, mas sofreram violência e tiveram de pagar cara a aversão daqueles que denunciaram. Nessa perspectiva, o evangelho é uma gritante denúncia da inautenticidade e da manipulação da paz. Por estranho que pareça, a paz do evangelho gera inevitavelmente conflitos, divisões e separação de águas e a história de Jesus é o exemplo claro desse conflito.

2.3 ENTENDER O CAMINHO DE JESUS NA LUTA PELA PAZ

Para entender melhor esta luta pela paz, como Jesus a propõe, analisemos brevemente um episódio evangélico que se reveste de especial importância nesta questão, embora, à primeira vista, pareça não ter muito a ver com o tema. Trata-se do reconhecimento de Jesus como Messias, por Pedro, em Cesareia de Filipe, que veremos na versão de Marcos, pois é a que melhor espelha o conflito de valores em causa (cf. Mc 8,27-9,1).

A declaração de Pedro “Tu és o Messias” (Mc 8,29) constitui, segundo Marcos, o primeiro reconhecimento humano de que Jesus é o enviado escatológico de Deus, em cumprimento dos anúncios dos profetas. Com esta declaração, Pedro reconhece que Jesus é aquele que vem trazer a paz e a salvação a Israel. Mas, na linha da maior parte dos textos da tradição bíblica que analisámos, esse papel de Messias era concebido segundo o modelo do poderoso rei David, que submetera os povos vizinhos e garantira a segurança, a

prosperidade e a glória de Israel. No tempo de Jesus, com a Palestina dominada pelos romanos, a mentalidade mais corrente esperava que, quando viesse, o Messias havia de libertar o povo eleito do jugo estrangeiro, fazer resplandecer o poder e a glória de Israel perante todas as nações e, a nível interno, limpar a nação dos malvados e dos corruptos. Tratar-se-ia de um Messias “pacificador”, mas não de um Messias de paz.

Era esta, com toda a probabilidade, a ideia subjacente à declaração messiânica de Pedro. Por isso Jesus, sem negar ser o Messias, proíbe os discípulos de falarem dele a quem quer que seja e começa a dar-lhes um novo ensinamento:

Começou a ensinar-lhes que o Filho do Homem devia sofrer muito, ser rejeitado pelos anciãos, os sumos sacerdotes e os escribas, ser morto e, depois de três dias, ressuscitar (Mc 8,31).

Não raras vezes este texto foi explicado como denotando uma atitude passiva de Jesus, perante os detentores do poder e uma recusa de entrar no domínio da política e da transformação social. Nada mais falso! Jesus pretende, de facto, provocar uma completa revolução da forma de pensar e de agir, traduzida numa proposta nova de viver, que liberte o homem do mal e da própria morte; aquilo a que chama o Reino de Deus. A sua palavra e os seus gestos tornam-se, por isso, tão incómodas aos detentores do poder, que tentam reprimir a sua acção e planeiam a sua morte.

Do ponto de vista do nosso tema, a atitude de Jesus pode explicar-se recorrendo a três hipóteses:

a) Perante a oposição que enfrentou, Jesus podia ter optado por desistir da missão que Deus lhe confiara, por fechar os olhos aos males e carências dos homens e, nesse caso, é provável que o “deixassem em paz”. Mas essa era exactamente a paz cómoda que ele denunciava, a qual deixava tudo como estava, para não ter problemas. Essa atitude significaria traição ao desígnio de Deus, que o enviara, e aos homens, a quem viera trazer a salvação. Jesus não o segue.

b) Um segundo caminho seria o de responder à violência com outra violência. É esse o processo seguido pela generalidade das revoluções humanas e certamente aquele que os discípulos esperavam que Jesus tomasse, contando com a força imbatível do Deus dos exércitos. Ele teria aniquilado os seus inimigos, purificado a nação e instalado o poder dos justos. Mas Jesus não segue esse caminho e talvez possamos vislumbrar alguns motivos para essa recusa. Antes de mais, Deus não tem inimigos e, mesmo aqueles que se lhe opõem não deixam de ser seus filhos e suas filhas, que ele nunca pode destruir. Além disso, um reino imposto pela força é sempre uma ditadura, mesmo que seja o reino do bem. O Reino de Deus não é dessa ordem: é uma oferta e não uma conquista; e quem nele entra fá-lo por livre opção, pois, de outro modo, não é cidadão mas escravo. A violência é o que mais frontalmente se opõe ao Reino de Deus e, por isso, Jesus não pode construir com ela a sua comunidade.

c) Então, se não desiste nem usa a violência para fazer valer o seu caminho, Jesus tem de aceitar sofrer as consequências da revolução que provoca. O seu sofrimento e a sua morte são a consequência directa da radical fidelidade a Deus e aos homens, aliada à recusa absoluta do uso da força na construção do Reino de Deus.

Esta radicalidade deve distinguir-se, porém, de qualquer tipo de fatalismo, fanatismo ou valorização masoquista do sofrimento. Jesus não é insensível à dor e ao fracasso, mas confia na força do Pai, superior ao poder destruidor dos homens. O Reino, que parece fracassar com a sua morte, tem em si a força de Deus e vai ter sucesso. Jesus não morre resignado, desesperado, ou imerso num fanatismo fatalista, mas plenamente confiante no poder e na bondade do Pai, que o ressuscitará a ele e fará crescer a semente lançada no coração dos homens.

Deste modo, o seu caminho ergue-se como estrada de construção da paz, entendida como dom da plenitude da vida, feito por Deus aos homens. Ele não lutou simplesmente pela paz, mas fez-se a si próprio dom de paz, que permite a vida. A recusa liminar da

violência assume, neste contexto, uma importância especial. Mais do que a cessação de hostilidades, sempre necessária, a paz significa a construção da dignidade, da liberdade, da fraternidade e da vida. Esses valores, ou melhor, pessoas nessa atitude, não se conseguem por decreto e, muito menos, pela força; só pode ser resultado de um dom, feito palavra, gesto solidário, oferta de vida. Trata-se de multiplicar a vida, desde a multiplicação do pão até ao dom total de si próprio, não numa atitude proselitista ou de domínio, mas como serviço que gera vida e fraternidade à sua volta.

2.4 BEM-AVENTURADOS OS CONSTRUTORES DA PAZ

A construção da paz, em todos os seus aspectos, constitui para os discípulos, uma tarefa primordial da missão. Ao iniciar o discurso de envio dos discípulos, a primeira palavra que Jesus lhes recomenda é a da paz:

Ide! Envio-vos como cordeiros para o meio de lobos. Não leveis bolsa, nem alforge, nem sandálias, e não vos detenhais a saudar ninguém pelo caminho. Em qualquer casa em que entrardes, dizei primeiro: “A paz esteja nesta casa!” E, se lá houver um homem de paz, sobre ele repousará a vossa paz; se não, voltará para vós (Lc 10,3-6).

A paz é uma oferta e um desafio que deve acompanhar os anunciadores do Reino. Mas eles devem ter presente que, como aconteceu com o Mestre, também hão-de deparar com incompreensão, falta de acolhimento, oposição e perseguição. Em tal contexto, nunca hão-de recorrer à força para impor a mensagem, mas devem apenas oferecer e propor, esperando que a palavra seja acolhida por quem for digno dela.

No evangelho de Mateus, o discurso das bem-aventuranças, contém duas referências significativas a este tema, que mostram bem a importância da edificação da paz, na perspectiva cristã:

Felizes os pacíficos, porque receberão a terra em herança...

Felizes os construtores da paz, porque serão chamados filhos de Deus (Mt 5,5.9)

A primeira destas bem-aventuranças tem, como ponto de referência, a terra prometida, dada por Deus a Israel como herança. Na tradição bíblica, a terra de Israel, foi um dom de Deus ao seu povo, mas a sua posse foi fruto de uma conquista militar, que contou com a assistência de Deus. Na perspectiva neotestamentária, o conceito de terra compreende o mundo inteiro, ao qual se destina a Boa Nova, mas estende-se para além de qualquer realização humana, na esperança da terra prometida da plenitude da vida, no mundo de Deus. Este mundo novo, tanto na perspectiva terrena, como da pátria definitiva, não se conquista com a força, mas é recebido de Deus como herança. Condição para entendê-lo e possuí-lo é mesmo a recusa à violência, que o tornaria inatingível. Daí a bem-aventurança dos não violentos⁶, cuja atitude os torna aptos a acolher e a participar no mundo novo que Deus lhes oferece.

A segunda bem-aventurança dirige-se explicitamente aos obreiros da paz, que serão chamados filhos de Deus. Segundo o conceito de paz que temos vindo a reconhecer nos textos bíblicos, a acção destes construtores da paz não se limita a apaziguar os conflitos, mas abrange toda a actividade que contribui para a felicidade, a justiça, a dignidade e a vida. Estas pessoas são felizes, pois Deus as chama de seus filhos e suas filhas, porque, pelo seu operar, se parecem com ele, que é dador de vida e de paz por excelência.

2.5 A COMUNIDADE DOS DISCÍPULOS E A CONSTRUÇÃO DA PAZ

À luz da tradição evangélica, que temos vindo a analisar, a dinâmica da paz nunca pode ser entendida apenas no âmbito individual, como se se tratasse de uma ascese ou de uma mística pessoal, ou de preservar a área da existência privada, do contacto perturbador dos problemas externos. A bem-aventurança e o dinamismo da paz são, pelo contrário, claramente dialógicos e intervenientes, abrindo-se naturalmente à comunidade, de forma criativa e fraterna.

A comunidade surge, na perspectiva dos evangelhos e de toda a tradição cristã, como o desafio à concretização da dinâmica da paz.

Penso não ser arbitrário apontar, a modo de conclusão, quatro dinamismos fundamentais que fazem parte da vivência da utopia da paz na comunidade: a reconciliação, a partilha dos bens, a universalidade e o exercício da autoridade como serviço.

a) No evangelho de João, o ressuscitado, ao tornar-se presente entre os discípulos, invoca sobre eles, por duas vezes, a paz. A primeira, como vimos acima, destina-se, antes de mais, a eles próprios, libertando-os, com a sua presença, da desorientação e do medo; a segunda está unida à missão que lhes confia, com o poder do Espírito, de serem instrumento da reconciliação. Trata-se, pois, do resumo da missão dos discípulos, numa visão muito semelhante à de Paulo, na segunda carta aos Coríntios:

Disse-lhes Jesus de novo: A paz seja convosco! Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio. Dito isto, soprou sobre eles e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo. Aqueles a quem perdoardes os pecados, ficarão perdoados; aqueles a quem os retiverdes, ficarão retidos (Jo 20, 21-23).

Se alguém está em Cristo, é uma nova criatura; as coisas velhas passaram; eis que se fizeram novas. Tudo isto provém de Deus, que nos reconciliou consigo, por meio de Cristo, e nos confiou o ministério da reconciliação (2Co 5,17s).

Tanto para Paulo como para João, a reconciliação com Deus passa pela reconciliação numa comunidade. Não se trata simplesmente da instituição do sacramento da penitência, que constitui apenas uma forma, se bem que importante, da dinâmica da reconciliação, que permite a vida comunitária. Este processo tem a sua origem em Deus, que reconcilia e convoca, motivando e tornando possível, pela presença do Espírito, a comunhão e a vida fraterna, apesar da diversidade e da fragilidade dos membros da comunidade.

Numa sociedade formada por pessoas imperfeitas e dilacerada por divisões de todo o género, o dinamismo da reconciliação constitui o primeiro pressuposto da paz, que tem de estar constantemente presente no relacionamento humano. Essa foi aliás uma nota carac-

terística do comportamento de Jesus, que não veio chamar os justos, mas os pecadores (cf. Mc 2,17).

b) O segundo pilar da construção comunitária da paz afirma a universalidade da reconciliação. A comunidade de Jesus, a partir da sua ressurreição e da vida do Espírito, sente-se mandatada a levar a Boa Nova até aos confins do mundo, concretizando a proclamação dos anjos, que anunciavam a paz aos homens que Deus ama. Nascida em ambiente judaico, a comunidade cristã não nega as suas origens, mas sabe-se destinada a abolir as divisões entre os povos e a levar, a todos eles, a bênção de Abraão e as promessas dos profetas, concretizadas em Jesus Cristo:

Recebereis a força do alto e sereis minhas testemunhas, em Jerusalém, na Judeia e na Samaria, até aos confins do mundo (Act 1,8).

Porque ele é a nossa paz, o qual de dois [povos] fez um só; derrubando o muro da divisão e da inimizade e abolindo, na sua carne, a lei dos mandamentos e prescrições, para criar, em si mesmo, de dois [judeus e pagãos], um homem novo, fazendo a paz, e reconciliando ambos num só corpo com Deus, por intermédio da cruz, levando, assim, a morte à inimizade (Ef 2,14-16).

Não se trata de um projecto de domínio universal, mas da consciência do dever de oferecer a todos os homens os bens messiânicos. Por isso, os primeiros cristãos não sentiram necessidade de fundar uma estrutura política própria, nem de conquistar o poder para atingir os objectivos desta missão. Pelo contrário, como mostra a confluência dos povos e línguas, no dia de Pentecostes, o respeito pela diferença e a renúncia à conquista do poder, que sempre se exprimiria como domínio e exclusão de alguém, revelam-se como essenciais ao projecto de paz universal proposta pelo evangelho.

c) As outras duas dimensões do projecto comunitário cristão, no que diz respeito à construção da paz, referem-se a dois dinamismos fundamentais da organização da sociedade: os bens e o poder. Ao

apresentar o ideal de comunidade, os Actos dos Apóstolos referem-se, por duas vezes, à partilha dos bens, como nota característica da vida dos primeiros aderentes ao evangelho:

Todos os crentes viviam unidos e tinham tudo em comum. Vendiam as suas propriedades e bens, distribuindo o produto entre todos, de acordo com as necessidades de cada um (Act 2,44-45).

A multidão dos que haviam acreditado tinha um só coração e uma só alma. Ninguém considerava seu o que possuía, mas, entre eles, tudo era comum... Não havia necessitados entre eles, porque os que possuíam terras ou casas vendiam-nas, traziam o produto da venda e depositavam-no aos pés dos apóstolos; então, distribuía-se a cada um, na medida das necessidades que tivesse (Act 4,32-35).

Não sabemos quanto durou e qual o grau de eficácia da total comunhão de bens da comunidade de Jerusalém, mas é certo que esta descrição inspirou e continua a inspirar inúmeras comunidades e, além disso, constitui um ideal de partilha, absolutamente necessário à construção da paz. Uma grande parte dos conflitos, entre pessoas, sociedades e nações, tem a ver com a disputa pelos meios de subsistência e pelas riquezas do planeta; e uma fonte constante de instabilidade e de guerra reside no clamor faminto dos deserdados deste mundo, que gritam justamente e exigem o direito aos meios de subsistência e a uma vida digna.

A utopia da paz passa pela inversão dos processos ligados à posse dos bens. Na perspectiva evangélica, Deus é o criador e providenciador de todos os bens. Os homens que os detêm, são, de algum modo, administradores daquilo que lhes foi liberalmente dado pelo Criador. Por isso, é em acção de graças que usam dos bens deste mundo e com generosidade que os partilham com os outros, pois eles a todos se destinam.

A partilha dos bens pode assumir formas diferenciadas, e passa antes de mais, pela justa organização das sociedades e dos sistemas económicos, de modo que todos tenham os meios necessários para a vida, mas não há dúvida de que não haverá paz enquanto um

abismo separa as sociedades cada vez mais ricas daquelas que os nossos sistemas económicos deixam à margem da estrada do progresso e do bem-estar.

d) Um outro elemento determinante na organização de qualquer sociedade tem a ver com o modo como se exerce o poder. Todos os grupos humanos precisam de normas e de organismos de coordenação, que lhes permitam regulamentar o relacionamento mútuo e conseguir os próprios objectivos, mas também é verdade que, como o domínio dos bens, a conquista do poder é uma outra fonte constante de conflitos e de guerras destruidoras, a todos os níveis da comunidade humana.

Na perspectiva bíblica, como temos repetidamente afirmado, a construção da paz não é compatível com o abstencionismo de intervenção na vida pública. Precisamente porque a existência de uma comunidade pressupõe papéis de autoridade e de liderança, é que Jesus exige que os seus tenham como fundamento dessa autoridade o serviço e não a conquista do poder:

Quem de vós quiser ser o primeiro, seja o último de todos e o servo de todos (Mc 9,33).

Sabeis que os que são considerados governadores dos povos senhoreiam sobre eles e que os grandes, entre eles, dominam sobre os outros. Não deve ser assim entre vós! Mas quem, de entre vós, quiser tornar-se grande, será o vosso servo; e quem, de entre vós, quiser ser o primeiro, será o escravo de todos, pois o Filho do Homem também não veio para ser servido, mas para servir e dar a vida como resgate pela multidão” (Mc 10,42-45).

A norma da liderança da comunidade é aferida pela atitude do próprio Jesus, que não renunciou ao seu poder e autoridade, mas fez deles um serviço, até à sua entrega total e ao dom da vida. Tal não significa que sejam ilegítimas as estratégias de conquista democrática do poder e o seu exercício; não há dúvida, porém, que a conquista do poder democrático apenas tem sentido enquanto projecto de liderança e de serviço aos cidadãos. O serviço, como

contribuição da pessoa à comunidade, é o princípio fundamental do repúdio de qualquer imposição violenta e ditatorial, mesmo daquilo que possa ser considerado bom e santo, e a legitimação evangélica do exercício da autoridade.

CONCLUSÃO

Na Bíblia, a paz é, antes de mais, o dom de Deus que permite a realização plena da pessoa e da sociedade, abrindo os horizontes da felicidade, para além daquilo que as forças humanas conseguem realizar. Porém, sem deixar de ser dom de Deus, é também um projecto de construção humana, pois não existe em abstracto, mas reside, ou não, nas pessoas e na sociedade.

Dado que não se equaciona simplesmente com a ausência de guerra, a paz exige mais do que pacifismo abstencionista e resignação, como forma de evitar conflitos. Ela requer tanto o conflito e a coragem da denúncia, como o amor e a dedicação na construção da vida, da fraternidade, da justiça, da dignidade e da esperança.

Como expressão plena da vida, a paz não pode ser erigida em sistema a impor a quem quer que seja, pois não passaria de um intervalo anunciador de novos conflitos. A mensagem evangélica da paz tem a pretensão de ser universal, mas essa universalidade tem como pressupostos o respeito pela diversidade e a renúncia ao domínio e à violência.

Por isso, a edificação da paz exige um empenhamento de serviço e de coragem, frequentemente incómodo e suscitador de oposição e repressão, muitas vezes pago com o próprio sangue. Mas esse testemunho mostra que a vida e a paz não se perdem quando se dão, mas apenas quando se pretende poupá-las. Foi o dom pacífico dessas vidas que derrubou muros, fez cair ditaduras, alimentou bocas famintas e tornou mais próxima a utopia da paz entre os homens. As suas vidas não se perderam, nem da memória dos homens, nem das mãos poderosas de Deus.

Bem-aventurados os construtores da paz,
porque, desde agora e para sempre,
Deus os chamará seus filhos e suas filhas.

José Ornelas Carvalho

NOTAS

- ¹ Esta construção do verbo perguntar com shalom encontra-se ainda em Jz 18,15; 1Sm 10,4; 1Sm 30,21; 2Sm 8,10; 2Sm 11,7; 1Cr 18,10; Jr 15,5.
- ² Cf. Com B.: 1Sm 29,7; 2Sm 3,21.22.23;15,9. Com l.: Ex 4,18; Jz 18,6; 1Sm 1,17; 20,13.42; 2Rs 5,19.
- ³ Cf. Gn 15,15; Jr 34,5; 1Rs 2,6; 2Rs 22,20; 2Cr 34,28.
- ⁴ O termo *eirênê* é utilizado 92 vezes no NT, sendo 25 vezes nos evangelhos e destas 4 em Mateus, 1 em Marcos, 6 em João e 14 em Lucas.
- ⁵ Cf. acima, pg. 7ss.
- ⁶ O termo grego traduzido por *pacíficos (praeis)* significa, *amável, gentil*, opondo-se à atitude de força e de violência.

A RECEPÇÃO DO VATICANO II E OS CONFLITOS NA IGREJA

I- INTRODUÇÃO

Este tema é muito extenso e diversificado. Dum modo geral, refere-se ao post-concílio Vat. II, a estes 35 anos da vida da Igreja, mais concretamente à aplicação dos textos e das orientações do Concílio - o que, em linguagem técnica, se designa 'recepção'. Depois, há na explicitação do tema a questão dos conflitos na Igreja. A conflitividade é evidente, é certo, mas é apenas um dos aspectos da 'recepção', da vida da Igreja no post-concílio (tem havido muitas coisas bonitas e pouco conflitivas na vida da Igreja: mais produção teológica, independentemente dos seus conteúdos; renovação litúrgica; proliferação de grupos e movimentos com a sua espiritualidade própria, maior divulgação da Bíblia; etc, etc).

Espero, pois, não defraudar ninguém ao escolher apenas falar da novidade do Vat. II e dos conflitos na Igreja - sua existência e critérios de discernimento na conflitividade.

II - A REVOLUÇÃO DO VATICANO II

1. «O concílio Vat. II foi uma revolução no sentido rigoroso da palavra. Foi convocado por João XXIII a fim de promover um processo de 'aggiornamento', um actualizar-se por parte da Igreja. Mas a actualização converteu-se em revolução, mudança profunda, que deu lugar à aparição de uma *nova consciência de Igreja* (...) A doutrina eclesiológica do Concílio não é um mero 'aggiornamento', actualização de umas realidades envelhecidas ou alguns pontos de vista. O 'aggiornamento' é reparação, renovação. A doutrina concili-

ar é revolução, mudança radical. Por isso mesmo, por exemplo, deixou de pensar-se numa reforma do velho Código de Direito Canônico. Depois do Concílio, Paulo VI compreendeu que era necessário fazer um novo Código. O velho era incapaz de conter o vinho novo. Esta realidade é necessário tê-la em conta para poder entender o post-concílio e a difícil história da recepção conciliar»¹.

2. Em que consistiu, afinal, essa revolução dos textos conciliares? Sobretudo em dois grandes aspectos, isto é, podemos resumir essa grande novidade em dois grandes pólos: as relações internas na Igreja e a compreensão da relação Igreja-Mundo.

a) As relações internas na Igreja

- o Concílio estabelece uma distinção clara entre Reino de Deus e Igreja. Sendo assim, a Igreja é passível de mudança e crítica, porque se lhe sobrepõe uma realidade superior, absoluta: o Reino.

- ligada a esta doutrina, aquela que o Concílio estabelece à cerca da Igreja como Povo de Deus: a Igreja não é uma realidade eterna, puramente divina, mas um povo com uma caminhada histórica. Não é 'sociedade perfeita', mas sim realidade sujeita às crises históricas e, portanto, passível de transformações, passível de configurações históricas sempre novas, consoante os tempos, lugares, povos e culturas.

- o Concílio traz de novo para a ribalta a importância da colegialidade, dentro duma eclesiologia de comunhão. O papel dos bispos, à frente duma Igreja local, é reforçado, como contraponto à concepção monárquica da Igreja piramidal dependente de um único bispo - o de Roma, o Papa. A colegialidade é, pois, fonte de diversidade, pluralismo, algumas vezes até tensões.

- finalmente, o Concílio propõe para a vida da Igreja a perspectiva do 'sacerdócio comum dos fiéis', também dentro duma eclesiologia da comunhão. Os fiéis são todos participantes activos na vida da Igreja e não são sujeitos passivos e apenas obedientes da autoridade hierárquica. Atentemos na perspectiva anterior ao concílio Vat.II, exemplarmente expressa por Pio X, em 1906, na encíclica 'Vehementer Nos': «A Igreja é o Corpo Místico de Cristo, regido por pastores e doutores: sociedade, por conseguinte, humana, em cujo

seio existem chefes com pleno e perfeito poder para governar, ensinar e julgar. Donde resulta que esta sociedade é essencialmente desigual, quer dizer, uma sociedade composta por distintas categorias de pessoas: os pastores e o rebanho, os que têm um posto nos diferentes graus da hierarquia e a multidão dos fiéis. E as categorias são de tal modo distintas umas das outras, que só na pastoral residem a autoridade e o direito necessários para mover os membros para o fim dessa sociedade, enquanto que a multidão não tem outro dever senão deixar-se conduzir e, como dócil rebanho, seguir os seus pastores»².

Facilmente se compreende que esta perspectiva do Vat.II, bela e verdadeiramente neo-testamentária, é também fonte de menor uniformidade e obediência cega - o que poderá trazer alguma conflitividade ao cotidiano eclesial.³

b) Compreensão da relação Igreja- Mundo

O concílio Vat.II supera totalmente duas formas anteriores, vigentes durante séculos, cada uma delas, de compreensão dessa relação: a Igreja viveu muito tempo na rejeição do mundo, na fuga do mundo, na crítica e luta contra o mundo - pensando-se ela o princípio espiritual e o mundo o princípio material, pecaminoso, da perdição; por outro lado, noutras circunstâncias - sobretudo no regime de cristandade (de que as recentes concordatas foram e são um resquício) - a Igreja viveu identificada com o mundo e procurando comandar toda a vida social.

Se bem repararmos, nem num caso nem no outro a Igreja é questionada pelo mundo, este não é um princípio de crise, de desafio à Igreja: na oposição, a Igreja não se deixa afectar pelo mundo, porque o rejeita liminarmente; na identificação, a Igreja apenas se contempla a si mesma ao contemplar o mundo.

O Vaticano II, sobretudo na *Lumen Gentium* e na *Gaudium et Spes*, propõe uma Igreja incarnada no mundo, no diálogo com o mundo e ao serviço do mundo. Vejamos duas afirmações paradigmáticas: «As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens do nosso tempo, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo»(G.S.1); «Que os fiéis vivam

em estreita união com os outros homens do seu tempo, e que se esforcem por compreender a fundo os seus modos de pensar e de sentir, expressos na cultura. Que conciliem os conhecimentos das novas ciência e teorias e das mais recentes invenções com os costumes e o ensinamento da doutrina cristã, para que o sentimento religioso e a rectidão moral avancem neles a par do conhecimento científico e dos progressos diários da técnica; assim poderão apreciar e interpretar todas as coisas com uma sensibilidade autenticamente cristã» (G.S.62).

Ora, como é evidente, nesta perspectiva o 'mundo', isto é, as filosofias, as religiões, as culturas, as artes, as ciências, etc, são uma constante interpelação à Igreja, esta perde algumas seguranças e, claro, isso é factor de alguma desestabilização, de discussão, de tensão, de conflito.

III - AS DIFICULDADES DO POST-CONCÍLIO

Com toda esta novidade, é absolutamente normal que a *recepção*, ou a aplicação do Concílio, seja tanto um processo longo (não imediato), como também um processo com resistências e conflitos.

1. Um processo longo - São significativas as palavras de Paulo VI a este respeito, em duas audiências gerais, logo a seguir à clausura do Concílio. Ele estava bem consciente do 'demorado' que iria ser a aplicação do texto e espírito do Vat.II.

a) «Poderá alguém pensar que já se falou muito do Concílio. Não será altura de acabar com o assunto? Não podemos prescindir do Concílio. E porquê? Pela simples razão de que o Concílio, pela sua natureza, é um acontecimento que deve durar. Se na realidade foi um acontecimento histórico, importante, e em muitos aspectos decisivo para a vida da Igreja, é evidente que o encontraremos no nosso caminhar durante largo tempo; e está bem que seja assim»⁴;

b) «A aplicação prática das disposições conciliares não é um trabalho simples e fácil; exige estudo, clareza, autoridade, tempo, especialmente ali onde há que introduzir alguma reforma ou alguma

inovação nesse organismo tão tradicional, tão completo, tão ordenado e tão sensível como é a Igreja católica. O Concílio traçou normas às que se deve obediência. Mas outras vezes enunciou princípios, critérios, valores, aos quais é necessário dar uma concretização com leis e instruções novas, com órgãos e instituições novos, com movimentos espirituais, culturais, morais, organizativos, e que comprometerão muitas pessoas, muitas fadigas e quizá muitos anos»⁵.

2. Resistências à novidade conciliar - Também é normal que, diante de tanta novidade, não só se trate de um processo longo mas com vários tipos de resistências.

Em primeiro lugar, há que contar com uma velha consciência de Igreja, arreigada na mentalidade de muitos, que conduziu durante séculos a normas de vida individualistas e clericais. A aceitação do Concílio, nomeadamente na sua visão incarnacional e corresponsável de Igreja, choca frontalmente com tal mentalidade e normas de vida.

Em segundo lugar, há que contar com muitas instituições tradicionais, nascidas duma visão de Igreja muito diferente da do Vat.II, e que não foram feitas para viver em eclesiologia de comunhão. Então, resistem a dar lugar a novas estruturas institucionais que, num prazo mais ou menos largo, as destruiriam por via de inutilidade (veja-se o caso das grandes paróquias; veja-se o caso da escolha dos bispos; etc).

A estas dificuldades naturais juntam-se aquelas inerentes a todos os processos inovadores, em que a busca de novos caminhos tem de passar por experiências, aprendizagem, retificações e muita perseverança - diante das soluções tradicionais que oferecem a tranquilidade e a resposta pronta solidificada durante séculos.

Além disso, é necessário ter consciência de que assumir responsabilidades partilhadas - como o propõe o Vat.II - nem sempre é tarefa grata. Exige trabalho, generosidade, disponibilidade. Neste aspecto, não é só o clero que resiste a novas práticas eclesiais: muitos cristãos leigos preferem delegar no clero toda a responsabilidade do trabalho eclesial, justificando-se até com a afirmação de que «os padres é que sabem disso».

De tudo isto resulta um perigo para a Igreja de hoje: não propriamente o de recusar a doutrina conciliar (...há o caso Lefebvre, mas rejeitar o Concílio é coisa demasiado grave...); mas encontrar soluções superficiais que pareçam incarnar o espírito e letra do Concílio quando, afinal, mais não fazem do que manter as estruturas de fundo na mesma. Seriam estruturas de exposição, para serem contempladas, mas sem importância efectiva na vida da Igreja. E é justamente aqui que se jogam, a meu ver, a maior parte dos actuais conflitos na Igreja, de que darei alguns exemplos em seguida.

IV - A CONFLITIVIDADE NA IGREJA

1. Hoje, paralelamente a uma Igreja apesar de tudo mais descentralizada, a uma recuperação da Bíblia para a vida dos fiéis, ao nascimento de grupos e movimentos inovadores, a um esforço ecuménico e de diálogo inter-religioso, a uma formação teológica mais generalizada, a uma liturgia mais participada, etc, etc - e estas são realmente *luzes* do nosso tempo - há ainda conflitos/tensões que põem a nu, quase sempre, algumas *sombras* da realidade eclesial.

Refiro-me, claro, a questões como estas: falta de liberdade na investigação teológica (ou, se quiserem, na sua divulgação...), papel ainda secundário da mulher em muitos aspectos, pouca significação efectiva dos Sínodos dos Bispos face ao poder do Papa, intromissão do Vaticano na nomeação de bispos e consequente constituição das Conferências Episcopais, dificuldade em aceitar o pluralismo da inculturação profunda, manutenção duma determinada e única configuração histórica (a actual) do ministério ordenado, algumas concepções da ética sexual, etc, etc.

2. Todas estas questões, geradoras de discussão, de tensão, agudizam-se e prolongam-se ainda mais porque, na sua quase totalidade, não conduzem a cismas ou heresias: os que reivindicam inovações nestes campos da realidade eclesial não querem, e *de facto* não formam, igrejas paralelas! Mantêm-se fiéis e, no caso de muitos teólogos críticos, mantêm-se obedientes à autoridade hierár-

quica, mesmo quando são objecto de suspensões de leccionação, publicação ou, até, objecto de uma ordem de silêncio. É o que nos lembra J.Sobrino: «Talvez o mais interessante e realmente novo é que não parece que daí vá surgir um cisma ou heresia, no sentido tradicional da palavra, pois os cristãos de mentalidade avançada pretendem permanecer na Igreja. Se isto é assim, o conflito está aí e estará por largo tempo, já que ambas concepções pretendem ser globalizantes da existência eclesial e, portanto, vão ser antagónicas, ao menos na prática»⁶.

3. Contudo, se olharmos para a história da Igreja, a começar logo nas suas primeiras gerações – retratadas no N.T. -, a conflitividade é um dado permanente não só nas comunidades humanas, em geral, como nas próprias comunidades cristãs em particular. A história da Igreja pode, assim, ajudar a compreender e relativizar os actuais conflitos existentes na realidade eclesial.

a)N.T. – Muitos e variados conflitos nos aparecem nos textos do Novo Testamento. Por exemplo, já nos Evangelhos dez dos Apóstolos insurgem-se contra os outros dois à cerca de posições de chefia ou poder (Mt.20,20-28); Pedro enfrenta-se à revolta da comunidade de Jerusalém (Act.11,1-18); Paulo enfrenta Pedro e Tiago, defendendo a liberdade face à Lei de Moisés, isto é, aos costumes judaicos (Act.15,1-29; Gal.2,1-14); Paulo discute e separa-se de Barnabé por causa de diferentes estratégias apostólicas (Act.15,35-41); dois grupos de viúvas têm atendimento diferente, sendo um deles discriminado, por razões étnicas, na primitiva comunidade de Jerusalém (Act.6,1-7); nesta mesma comunidade nem todos eram leais e transparentes na partilha de bens (Act.5,1-11); etc, etc.

b)Se olharmos para os primeiros séculos da vida da Igreja, observamos facilmente que, paralelamente a heresias e cismas, houve conflitos internos de grandes dimensões mas que não acabaram necessariamente na separação. A comunhão manteve-se porque respeitou o pluralismo. Apontam-se aqui apenas três exemplos⁷:

1º/ No final do sec. II, a Igreja dá-se conta de que a celebração da Páscoa era feita em calendários diferentes no Ocidente e no Oriente: no Ocidente, no dia da Ressurreição; no Oriente, seguindo outra tradição, no décimo quarto dia depois da lua cheia do mês em

que os judeus matavam o cordeiro da Páscoa. Diz Eusébio de Cesareia (História da Igreja V,23-24) que por causa disto «se criou naquele tempo uma briga séria». O bispo de Roma, Vítor, queria impor a sua visão e prática a todas as comunidades da Ásia; estas, defendidas pelos seus bispos, opunham-se terminantemente. O representante do episcopado da Ásia, Polícrates, remete até uma carta à Igreja de Roma, argumentando que conhece bem a tradição que lhe vem do apóstolo S.João, e que o Papa não deve ameaçar. Escreve Polícrates: «Já tenho sessenta e cinco anos no Senhor e encontrei irmãos de todos os lados e estudei a Bíblia toda. E não me deixo assustar. Pois há maiores do que eu que disseram: é preciso obedecer antes a Deus do que aos homens». O papa Vítor lê a carta e pensa na excomunhão daqueles que assim lhe desobedecem. Mas alguns bispos do Ocidente e sobretudo Ireneu conseguem convencê-lo de que não há razão para isso: a comunhão pode ser vivida dentro desse pluralismo e essa era até a prática dos anteriores bispos de Roma (Aniceto, Pio, Higino, Telésforo, Xisto).

2º/ A meio do sec. III, durante duras perseguições aos cristãos, muitos crentes apostasiam, para não morrerem. Quando as perseguições abrandam, muitos querem voltar à Igreja. No Norte de África esta foi uma realidade muito comum. Em Cartago, vive Cipriano, bispo dessa cidade. Ele é rigorista, mas ao fim de algum tempo aceita a re-entrada dos apóstatas na Igreja. Discute-se então se é necessário novo baptismo ou se basta uma imposição das mãos. Também aí houve divergências entre as Igrejas. O problema maior, contudo, que surgiu, foi o da recusa do clero e do povo das Igrejas do Norte de África em aceitar que bispos apóstatas voltem à Igreja como bispos. Os papas, os bispos de Roma Cornélio e Estêvão, têm outra opinião: pensam que devem continuar a ser bispos. Roma já quer excomungar. Mas estes conflitos não acabaram até à morte quer de Cornélio e estêvão, em Roma, quer de Cipriano, em Cartago. A pluralidade de opiniões e práticas manteve-se, pelo menos durante mais algum tempo.

3º/ Na segunda metade do sec. IV, já depois do Concílio de Niceia – tão importante para o estabelecimento do nosso Credo – surge um novo e grande conflito na Igreja. Agora já não sobre uma

questão litúrgica (primeiro conflito de que falámos), nem sobre uma questão de disciplina sacramental (segundo conflito que constatámos): trata-se duma verdadeira discussão teológica sobre a pessoa divina do Espírito Santo. Estamos bem no dogma, no nuclear da fé. É o Espírito santo uma pessoa divina – como o Pai e o Filho? É o Espírito Santo da mesma substância, da mesma essência que o Pai e o Filho? É gerado como o Filho? A discussão entre muitos bispos, nomeadamente entre Basílio (bispo de Cesareia, na Capadócia) e Dâmaso (bispo de Roma, Papa), é acesa. Há ameaças de excomunhão, há obrigação ameaçadora de assinar declarações oficiais, etc. Mas o Papa acaba por perceber que há outras intrigas pelo meio e, sobretudo, há questões de línguas diferentes, difíceis traduções de conceitos (entre o grego e o latim) e, então, decide calar-se. É essa sabedoria do silêncio de Dâmaso que salva a paz e a comunhão.

V - CRITÉRIOS DE DISCERNIMENTO DA CONFLITIVIDADE NA IGREJA

O Concílio Vaticano II trouxe grandes novidades. Essa situação é geradora de instabilidades, de conflitos – aliás como aconteceu muitas vezes ao longo da vida da Igreja. Como olhar para estes conflitos, como apreciá-los, como discernir/julgar essa conflitividade? Penso que há alguns critérios importantes que podem ser lembrados sobre o assunto, se possível combinados até entre si:

1/ Desdramatizar – Em primeiro lugar, é saudável não dramatizar nenhum conflito. É algo de normal entre as pessoas e entre os cristãos. Pode até ser algo de positivo: se entendermos os conflitos como fase importante na busca da verdade, o conflito será então o necessário parto para que surja vida nova. Além disso, sabemos por experiência da história, que muitas vezes «o profeta é canonizado depois da sua morte»⁸, ele que durante a sua vida era considerado suspeito. Porquê, então, sacrificar, excomungar aqueles que com a sua opinião ou a sua prática são motivo de conflito? Profecia e

instituição hão-de estar muitas vezes em dialética conflitiva, tal e qual como Reino de Deus e Igreja se encontram em tensão. Vem à lembrança, aqui, uma máxima do N.T.: «quem não é contra nós é por nós» (Mc.9,40).

2/ Busca de comunhão e não afirmação de autoritarismo – A experiência mostra também que a autoridade eclesiástica é frequentemente um dos pólos do conflito. Como aceitar que seja também juiz? A busca da comunhão, a todo o preço, por todas as partes envolvidas no conflito, o respeito pela sensibilidade e opinião de todos, uma certa democratização da Igreja – aceitando até que muitos dos votos de estruturas eclesiais não sejam meramente consultivos mas deliberativos (casos dos Conselhos pastorais Paroquiais, dos Sínodos dos Bispos, etc) – , enfim, são tudo notas que poderão evitar que a evolução dos conflitos siga na direcção da heresia e/ou da excomunhão, são meio de impedir o autoritarismo na Igreja⁹.

3/ O N.T. e a história concreta – Um critério importante para discernir em caso de conflito é a própria história. De facto, «o cristianismo não é uma verdade que aparece há dois milénios para ser depois aplicada ao longo da história, mas funda-se na história concreta de Jesus de Nazaré, que por sua vez desencadeia uma história. O círculo hermenêutico consiste em que Jesus desencadeia uma história e que na história desencadeada se possa remontar a Jesus»¹⁰. Com isto privamo-nos dum critério claro e unívoco para discernir em caso de conflito, mas acentuamos a dialética entre revelação e história, entre fé e praxis cristã. O N.T. é assim um primeiro polo de discernimento; dele se depreendem critérios como estes: a Igreja é para o Reino, há estruturas de pecado no mundo e a Igreja há-de ser aí sinal de amor e justiça, os pobres hão-de ser o destinatário privilegiado da sua missão (Mt.25). A partir daí, desses critérios neo-testamentários, os conflitos na igreja devem ser apreciados historicamente, isto é, contextualmente situados: a Igreja vai construindo mais verdade, a Igreja vai-se aproximando do Reino anunciado por Jesus, mesmo que mude as suas orientações, as suas leis e estruturas dum momento para o outro? «A unidade, a superação dos conflitos, será sempre um dom escatológico. Na história

deve buscar-se a unidade, mas não baseada na uniformidade imposta nem na fé expressada genericamente, mas sim na missão e na praxis de Jesus»¹¹. Vem aqui à lembrança outra máxima neotestamentária: «deixai-os. Se o seu projecto ou a sua obra provêm de homens, por si mesmos se destruirão; mas se provierem de Deus, não podereis desfazê-los» (Act.5,38-39).

4/ A liberdade – Este critério para os casos de conflito prende-se não só com a essência da Igreja mas também com a sua credibilidade no mundo actual, mundo de um pluralismo quase sem limites e para quem qualquer falta de liberdade é intolerável. S.Paulo lutou contra tudo e contra todos para defender a liberdade de cada indivíduo e de cada grupo particular face às intenções totalitárias e judaizantes do cristianismo primitivo. Essa liberdade inerente ao ser mesmo da Igreja será a melhor forma de salvaguardar a sua credibilidade face ao mundo e será antídoto para o resolver dos conflitos pelo abafar da voz de quem quer que seja. «A confiança na actividade do Espírito Santo confere a cada membro da Igreja a verdadeira liberdade»¹², liberdade capaz de libertar os ministros da Igreja dum excessivo complexo de responsabilidade e, simultaneamente, capaz de libertar os fiéis do anti-clericalismo primário e da desconfiança permanente da hierarquia.

A liberdade, como critério de discernimento no caso de conflitos, deve ser entendida como liberdade na *liturgia* (um só Deus, um só Senhor, uma só eucaristia; mas ritos, línguas, formas de piedade, cânticos, estilos de arte diferentes); liberdade na *disciplina* (um só Senhor, um só Deus, uma só Igreja, um só ministério superior; mas estruturas, legislações, tradições, administrações, costumes diferentes); liberdade na *teologia* (um só Deus, um só Senhor, um só Evangelho, uma só fé; mas diferentes teologias, diferentes sistemas, estilos de pensamento, terminologias, escolas, tradições, universidades, teólogos diferentes). De facto, quantos conflitos não se resolveriam se aplicássemos uma outra máxima, esta de João XXIII: «no que for necessário, a unidade; no que for duvidoso, a liberdade; em todas as coisas, a caridade».

NOTAS

- ¹ J.Losada, El posconcilio: el problema de la transformación de la Iglesia, *Misión Abierta* vol.78(1985),pp.106-110.
- ² Actes S.S. Pie X, Paris, Edit. des 'Questions Actuelles', t.2, 133-135.
- ³ Toda a novidade do Vat.II foi muito bem resumida neste pontos que aqui se destacaram pelo próprio J.Paulo II, na introdução ao Novo Código de Direito Canónico, carta intitulada 'Sacrae disciplinae leges'.
- ⁴ Os.Rom., 16-12-1965.
- ⁵ Audiência de Agosto 1966; cfr AAS 58 (1966), 779s.
- ⁶ J.Sobrino, La conflitividad dentro de la Iglesia, *Selecciones de Teología* 65(1978), p.46
- ⁷ Cfr L. Meulemberg, A discussão aberta na Igreja antiga, *REB*, vol.45, fasc.177 (1985), pp.16-31.
- ⁸ J.Sobrino, o.c., p.50.
- ⁹ Cfr. J.Losada, o.c., p.112.
- ¹⁰ J.Sobrino, o.c., p.52.
- ¹¹ *Ibidem*, p.53.
- ¹² H.Kung, A liberdade dentro da Igreja, 7º Encontro de Assinantes da *Rev.Concilium*, *Pró-Manuscrito*.