

A violência e o sagrado

notas soltas

*Uma certa sociologia
laicista e a antropologia
giradiana afirmam,
claramente, que o sagrado
é violento,
embora [Girard] defenda
que as religiões
monoteístas desmascaram
essa violência
fundamental, podendo ser
agentes de paz social.
Os textos sagrados,
e os textos bíblicos
em particular,
conservam a memória
da violência, porque
– como afirma Schmuël
Trigano – «existir é estar
na violência» e o Deus
bíblico é um Deus
«presente
na história e no mundo
dos homens» .*

Porfírio Pinto

*Teólogo e investigador
em Ciência das Religiões*

*O religioso é simultaneamente o que permite aos
homens viver, amar e dar-se, mas também o que os leva a
odiar, matar e tomar.*

RÉGIS DEBRAY

1. Nos últimos anos, a violência de carácter religioso voltou a perturbar os espíritos. Perante os ataques terroristas da Al-Qaeda¹, em Nova Iorque e Madrid (em 2001 e 2004), o assassinato do cineasta holandês Theo Van Gogh (em 2004) e as afirmações polémicas de Bento XVI em Ratisbona (2006), antropólogos e sociólogos vieram à praça pública explicar que a religião é «ambivalente», «intolerante» e «violenta». Essas tomadas de posição foram de tal modo insistentes que o teólogo católico Hans Küng, promotor de uma «ética planetária» das grandes religiões monoteístas, se perguntava recentemente: «Será possível que alguns aspectos da violência sejam inerentes à religião enquanto tal e que as religiões monoteístas, pelo facto de estarem relacionadas com a unicidade divina, sejam particularmente intolerantes, não pacíficas e tentadas a usar a força?»² Como teólogo, ele pensa evidentemente que não e chama a atenção para três pontos fundamentais: em primeiro lugar, a violência faz parte da vida humana e existe desde que o homem é homem, não sendo possível conceber uma época paradisíaca do «bom selvagem»,

¹ Desde 2003, esta organização assume-se como *Qa'ida al-Jihad* («Base do Jihad» ou Frente Internacional pelo Jihad contra os Judeus e os Cruzados).

² Hans KÜNG, «Religion, Violence and “Holy Wars”», in *International Review of the Red Cross*, 87/858 (2005), p. 254 (versão online, consultada em 24/11/09).

como propunham os Iluministas; em segundo lugar, a religião, como elemento fundamental da cultura, teve um papel relevante no desenvolvimento de normas, valores e atitudes que governam o comportamento humano e que estão na base da cultura actual do respeito pela vida humana; finalmente, as guerras existem, desde tempos imemoráveis, com o objectivo primeiro de obter o poder e o renome que elas podem dar, sendo realizadas em nome de vários deuses ou de um só.

Hegemonia política e violência sagrada

2. As recentes afirmações de José Saramago, no contexto do lançamento do seu livro *Caim*, são reveladoras do pensamento de alguns antropólogos: «A minha posição é próxima da de José Saramago, autor da peça *Le triptyque de Tibériade*, em volta da qual hoje nos reunimos. Tal como ele, eu desconfio das religiões, sobretudo das religiões mono-teístas. Como ele, considero que elas são perigosas, sobretudo por causa da sua pretensão universalista. As religiões foram hegemónicas ao longo da sua história e continuam a sê-lo actualmente, mesmo que se tenha pensado, a um determinado momento da modernidade, que nos tínhamos desenhado da supremacia das crenças religiosas e que começávamos, finalmente, a viver num mundo fundado sobre valores seculares, que asseguravam a liberdade de pensamento e a igualdade universal dos indivíduos.»³ Mondher Kilani, o autor destas palavras, ao contrário de René Girard, não se interessa à «essência dos valores religiosos» ou ao «discurso essencialista sobre a “natureza” humana», mas sim às «práticas sociais e históricas», porque o que existe na realidade são «humanidades que se fabricam, que se realizam segundo modelos que elas instituem». E a religião, historicamente, apresenta-se como uma «categoria autoritária», que «traduz as diversas culturas entre si, hierarquiza-as e desqualifica-as». Em primeiro lugar, através da distinção «sagrado-profano»: a religião coloca-se no centro, definindo-se de imediato em oposição a tudo o que não lhe é constitutivo (o profano e o impuro). Em segundo lugar, através da oposição «verdadeiro-falso»: a religião «verdadeira» erige-se como universal, única, designando as demais como «primitivas», «exóticas», «supersticiosas». E o mais surpreendente é que esta «ideia monolítica de religião» continue a alimentar um Ocidente secularizado ou «saído da religião». De facto, é através da categoria religião que o Ocidente continua a «compreender» e a «desqualificar» as outras tradições, justificando desse modo a violência dos fundamentalismos: «O fundamentalismo islâmico, tão atacado hoje no Ocidente, não se alimenta unicamente da sua própria tradição religiosa hegemónica, mas é também confrontado com ela pelo outro hegemonismo, o hegemonismo ocidental que persiste, apesar das aparências, numa leitura religiosa do mundo e dos conflitos entre as culturas.»⁴

³Mondher KILANI, «La religion. Une catégorie autoritaire», in www.contrepoint.philosophique.ch/Philosophie/Pages/FrancoisFelix/DossierSaramago/03ConferenceKilani.htm (consultado em 24/11/09).

⁴*Ibidem*. A este propósito é interessante a crítica ao livro de Samuel P. HUNTINGTON, *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial* (Lisboa, Gradiva, 1999), feita por Denis PELLETIER, «Religion et Violence», in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 76, Oct./Déc. 2002, pp. 25-33. Segundo este autor, a tese do livro de Huntington contém uma dupla redução: primeiro, o «choque das civilizações» não seria mais do que uma versão secularizada das «guerras de religião», porque as grandes religiões são o fundamento das grandes civilizações; em segundo lugar, porque o Islão surge claramente como uma religião «inferior», que não soube organizar estruturas de lealdade política, e «primitiva», dependente da antiga estrutura familiar clânica e tribal.

3. Esta reflexão de M. Kilani, que se aproxima muito da «teoria política da religião» de Marcel Gauchet⁵, renuncia, portanto, ao «discurso essencialista sobre a “natureza” humana», que caracteriza, por outro lado, a reflexão de René Girard. Para este autor, o homem é constitutivamente animado pelo «desejo de apropriação mimética», desejo esse que gera uma inevitável «rivalidade mimética», na origem da violência fundamental e que põe em risco a vida social. As religiões (e os Estados) tentam «canalizar» essa violência fundamental e «ocultá-la» através da violência sacrificial. O «sacrifício» é a repetição ritual de um crime fundador que, inicialmente, restabeleceu a paz e, agora, impede o desenvolvimento dos gérmes da violência. Deste modo, R. Girard coloca o «sagrado» no âmago da religião e «a violência [como] o coração ou a alma secreta do sagrado»⁶. O sagrado é profundamente ambivalente: «Suponhamos, com efeito, que o sagrado não seja outra coisa senão a violência humana, coisificada e contida pelo mecanismo vitimário e pelos ritos e tabus que dele derivam, e que o profano seja o mundo comum das interações humanas, protegido da sua violência potencial pelo confinamento que a religião impõe a esta última. Compreenderíamos, então, que o religioso deva ser definido pela separação rigorosa destes dois domínios, pois é esta separação que estabiliza e garante a ordem social; compreenderíamos igualmente a ambiguidade intrínseca do sagrado, por um lado, impuro, porque imbuído de violência e por isso virtualmente mortífero, e, por outro, puro, porque contendo essa violência através de um espalhamento de ritos e interditos e, por isso, salutar; compreenderíamos, enfim, a conversão, sempre possível, do sagrado puro em sagrado impuro, e vice-versa.»⁷

4. Para René Girard, porém, é possível pôr um fim ao mecanismo da violência e abrir caminho para uma sociedade pacificada. As religiões monoteístas – particularmente o Judaísmo e o Cristianismo – podem fazê-lo, porque descobriram o funcionamento da violência mimética e reabilitaram a «vítima inocente»: «[Todos os dramas bíblicos] proclamam a inocência das vítimas da violência colectiva, que os mitos têm falsamente por culpáveis, juntamente com a multidão dos massacradores... Em toda a tradição judeo-cristã, já não são as vítimas as culpadas, mas os perseguidores.»⁸ Por isso, ele insurge-se contra o optimismo das Luzes, que se esforça por «não ver este jogo da violência sacrificial», insistindo no «mito da “bondade natural” do homem». O mecanismo do «bode expiatório» continua a exercer o seu «contágio mimético», o que faz com que, em períodos de perturbação, uma comunidade inteira se possa reunir contra uma vítima inocente, de que ninguém reconhece já essa inocência. E o mesmo aconteceu e acontece também na história do Cristianismo, em que as guerras e os massacres se devem ao facto dos cristãos deixarem triunfar «esse mesmo contágio violento», pois «mesmo os melhores de entre nós são incapazes de triunfar do contágio violento pelas suas próprias forças»⁹.

⁵Esta definição é de Camille TAROT, «Les lyncheurs et le concombre ou de la définition de la religion, quand même», in *Revue du MAUSS*, 22 (2003) 2, pp. 278-279 (versão online, consultada em 26/11/09).

⁶Veja-se a síntese em Alain JAUVION, «Mimesis et Violence chez René Girard», in *Hermès*, 22 (1998), pp. 47-52.

⁷Lucien SCUBLA, «Préface», in C. TAROT, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris, Ed. La Découverte/MAUSS, 2008, p. 15.

⁸René GIRARD, «La pierre rejetée par les bâtisseurs», in *Théologiques*, 13/2 (2005), p. 174 (versão online, consultada em 26/11/09).

⁹*Ibidem*, p. 177. É curiosa esta passagem de R. Girard. De facto, um pouco mais à frente, ele vai colocar em evidência o papel do Espírito Santo, o «Paráclito», no sentido de «defensor das vítimas» ou «advogado de defesa», como a força que ajudará os discípulos a superar o «contágio violento» (pp. 177-178).

Contudo, sem a revelação judeo-cristã, «nós não saberíamos nunca que havia bodes expiatórios e permaneceríamos prisioneiros da estrutura vitimária»¹⁰.

A violência nos textos sagrados

5. A modernidade, portanto, tinha pensado ter colocado um fim à legitimação religiosa da violência, mas esta voltou a surgir, camuflada, nas guerras do último século. É verdade que, nos últimos anos, os responsáveis religiosos rejeitam essa apropriação do religioso e argumentam que os seus textos fundadores se centram no amor, na paz e na compaixão. Porém, não é menos verdade que a violência também está presente nesses mesmos textos fundamentais. Daí a questão colocada por Alain Benoist: «Por mais sagrados que sejam os textos fundadores, a fé é inseparável de uma hermenêutica. E nenhum texto se reduz à interpretação que lhe queiram dar fundamentalistas ou liberais.»¹¹ Mas, o que dizem os textos e como interpretá-los?

6. *Jesus Cristo: bode expiatório ou cordeiro inocente?* A violência gera vítimas, a maior parte das vezes inocentes, e estas vítimas sofrem. Enquanto o Cristianismo afirma o valor salutar ou redentor do sofrimento, a começar pelo do Crucificado¹², a cultura moderna tem dificuldade em compreender isso. Para os primeiros cristãos, o sofrimento e a morte de Jesus na cruz constituíam também um escândalo e foi por isso que a comunidade sentiu necessidade de os integrar numa narrativa religiosa, que lhes desse um sentido e perdesse esse seu carácter escandaloso. Foi assim que o Cristianismo reflectiu o sofrimento do Salvador crucificado como «sofrimento redentor» (Novo Testamento em geral) ou «sacrifício» (carta aos Hebreus).

O Novo Testamento apresenta três interpretações da morte do Messias. A primeira, que fazia parte do querigma primitivo, não valorizava tanto a morte de Jesus em si mesma, mas a acção divina através da gesta do Nazareno: tendo sido injustamente condenado, Deus ressuscitou-o e constituiu-o Senhor (cf. Act 2,14-36). Posteriormente, a comunidade sentiu necessidade de encontrar um sentido à tortura e à morte de Jesus: a morte do Senhor é, então, inscrita num plano de Deus acerca da salvação da humanidade; Jesus morreu para que se cumprissem as Escrituras. Finalmente, e para completar a interpretação precedente, era necessário explicar também o alcance da morte de Jesus para o ser humano: Cristo morreu por nós, pela nossa salvação; a sua morte é um «dom» de Deus, «que não poupou o seu filho» (Rm 8,32). Baseando-se nesta terceira interpretação, a tradição latina posterior preocupou-se em explicar a «mecânica» interna à salvação, usando para isso três metáforas do foro jurídico: o resgate, que seria o preço a pagar pela redenção do homem (mas a quem: a Deus ou a Satanás?); a satisfação, segundo a qual era necessário que Jesus incarnasse e padecesse para restabelecer a harmonia original, deturpada pelo pecado humano; e a expiação, que seria a reparação das faltas, segundo o princípio veterotestamentário da retribuição (pagar pelo mal que se faz). A teologia tradicional transformou Jesus num «bode expiatório», quando, na revelação neotesta-

¹⁰ *Ibidem*, p. 176.

¹¹ Alain BENOIST, «Intolérance et religion» [Texto publicado em *La Nouvelle Revue d'Histoire*], in www.alainbenoist.com/pdf/intolerance_et_religion.pdf.

¹² A reflexão que se segue é baseada no artigo de Jean-Guy NADEAU, «La souffrance rédemptrice: légitimation ou subversion religieuse de la violence?», in *Théologiques*, 13/2 (2005), pp. 5-20.

mentária, Ele era apresentado como «cordeiro» inocente. A teologia actual procura recuperar de novo esse sentido: não é a morte e o sofrimento de Jesus que salvam, mas sim o Amor de Deus, manifestado em toda a vida terrena de Jesus; Deus não entrega o seu Filho à tortura e à morte, mas entrega-se como dom no próprio Crucificado; a violência exercida sobre Jesus não é da responsabilidade de Deus, mas dos homens (a violência intrínseca à vida humana). E, aqui, talvez tenhamos de dar razão a René Girard: na morte de Jesus há uma denúncia do mecanismo do «bode expiatório» (cf. Jo 11,50).

7. Dos mártires aos heróis nacionais. Os textos fundamentais das grandes religiões monoteístas dão também um sentido ao sofrimento e morte dos seus fiéis: a «morte sagrada» dos mártires. O Judaísmo conhece a noção de «*Kiduch hachem*» (a «santificação do Nome»), que remete para a morte por razões de fé, porque, em determinadas situações, se deve preferir a morte à vida (como é ilustrado pelos «mártires» do segundo livro dos Macabeus 6,18-7,42). Esta morte é uma morte «suportada», infligida por terceiros, e constitui uma espécie de «autenticação da fé na sua verdade fundamental»¹³.

O termo mártir, de origem grega, e que significa «testemunha», foi aplicado sobretudo aos cristãos dos primeiros séculos, que enfrentaram a perseguição e a morte para manter a integridade da sua fé. O valor da sua morte está no testemunho que deram no seguimento, não de normas (como no caso dos Macabeus), mas da pessoa de Jesus Cristo (veja-se Estêvão, em Actos 6,8-8,1; e os discípulos do Cordeiro, no Apocalipse). Também aqui, o martírio é suportado. Mas, por outro lado, o martírio está também na origem de um culto especial, através do qual os primeiros cristãos acreditavam na eficácia da intercessão daqueles que deram a sua vida por Cristo.

A seguir à conquista muçulmana da Palestina surgiu também no Islão a noção de «testemunha» (*chahid*), para significar a «morte sagrada». Contudo, o princípio corânico que justifica o martírio é muito mais lato do que o da tradição judaico-cristã. «Testemunha» é aquele que «mata ou se deixa morrer na via de Alá», ou seja, a violência não provém exclusivamente da parte do adversário, mas é também assumida pelo crente, que recorre a ela com toda a legitimidade. Este martírio acontece sobretudo em situação de guerra e, por isso, o termo está intimamente ligado ao de *jihad*¹⁴.

8. Massacres e guerras santas. Mas o que mais inquieta os espíritos modernos são os textos sagrados que referem «massacres» e «guerras santas», embora não seja esse o caso do Novo Testamento cristão.

A Bíblia Hebraica (o Antigo Testamento dos cristãos) descreve alguns massacres (sendo o de Ex 32,28 o mais paradigmático, porque seria imediato à revelação do monoteísmo), o «anátema» ou *hérem* dos ímpios (nos livros de Josué, Juízes e Samuel) e as «guerras de Javé» (nos livros de Samuel e Reis). Hoje, um grande número de exegetas do Antigo Testamento colocam em causa a «veracidade» de tais acontecimentos¹⁵. Os livros, onde surgem tais narrativas, foram concebidos pela chamada «escola deuteronomista», que elabora uma construção literária da história de Israel, bastante influenciada

¹³ Cf. Jean-Guy NADEAU, «Souffrance rédemptrice dans le judaïsme? Entrevue avec Schmuël Trigano», in *Théologiques*, 13/2 (2005), pp. 45-68.

¹⁴ Cf. Ali G. DIZBONI, «Le concept de martyr en islam», in *Théologiques*, 13/2 (2005), pp. 69-81.

¹⁵ Efectivamente, os dados recentes da arqueologia não coincidem de todo com os textos bíblicos: não há vestígios de que as coisas se tenham passado como a Bíblia o relata e existem fortes suspeitas de que estamos perante construções literárias, muitos posteriores aos supostos eventos históricos.

pela literatura propagandística assíria, onde os feitos militares são empolados e colocados ao serviço do Deus nacional (neste caso, Javé), e onde não faltavam massacres e deportações¹⁶. As outras duas correntes literárias judaicas, a «escola sacerdotal» e a «escola profética» são muitíssimo menos coniventes com a violência. O aparecimento do monoteísmo, durante o exílio da Babilónia, e, com ele, do Judaísmo propriamente dito, inauguram uma etapa histórica onde não é possível afirmar que o Judaísmo fosse particularmente violento (embora conheça situações de revolta, como no tempo de Antíoco Epifânio ou da ocupação romana da Palestina).

O Novo Testamento, e particularmente os Evangelhos, apresentam uma doutrina de não violência. É verdade, porém, que a história da Igreja, posterior ao Édito de Constantino, está bastante salpicada de massacres, perseguições e guerras, que a mancharam: a Igreja participou activamente em actividades e campanhas violentas, totalmente incompatíveis com o espírito pacífico e não violento do seu Fundador; o «império cristão» (de Carlos Magno aos Reis Católicos, e mesmo posteriormente) combateu violentamente os seus inimigos externos e internos: execuções e deportações, cruzadas, autos-de-fé e massacres. Mas, em todas estas épocas, houve sempre alguém que questionou se o sentido da cruz do Nazareno não teria sido completamente deturpado¹⁷.

O termo árabe associado à «guerra santa» é *jihad*, mas não se trata aqui de uma simples equivalência. Na verdade, a *jihad* tem vários sentidos. Em primeiro lugar, em numerosas passagens do Alcorão, o termo significa simplesmente «esforço», tendo em vista o encontro com Deus. Noutras, significa ainda a «luta consigo mesmo», pelo que é utilizado para evocar o «combate espiritual» do crente. Noutras, enfim, significa também «batalha», «combate» intenso, aparentado ao conflito bélico («lutar na via de Alá»). É este sentido que permite afirmar que o Islão, desde o início, é uma religião militante: ela foi obrigada a lutar contra as tribos árabes e os habitantes de Meca, que se opunham ao Profeta. Por isso, a guerra é aceite como meio político, o que permite a rápida expansão do Islão; aliás, como vimos *supra*, a morte «na via de Alá», o martírio, é recompensada com o paraíso. Por outro lado, este espírito militante é também conivente com a vontade de paz, promovendo o estatuto da pessoa protegida (*dhimmi*), que é aplicado aos habitantes de Meca, aos judeus e aos cristãos, e que permite falar de «tolerância» no Islão¹⁸.

9. Concluindo, neste breve percurso quisemos reflectir acerca da relação entre violência e religião. Serão as religiões monoteístas violentas, pelo facto de serem monoteístas e pretenderem ao universalismo? Uma certa sociologia laicista diria que sim e a antropologia giradiana afirma claramente que o sagrado é violento, embora defenda que as religiões monoteístas desmascaram essa violência fundamental, podendo ser agentes de paz social. Os textos sagrados, e os textos bíblicos em particular, conservam a memória da violência, porque – como afirma Schmuél Trigano – «existir é estar na violência» e o Deus bíblico é um Deus «presente na história e no mundo dos homens»¹⁹.

¹⁶ Acerca desta construção literária, veja-se Thomas RÖMER, *La première histoire de Israel. L'École deutéronomiste à l'œuvre*, Genebra, Labor et Fides, 2007.

¹⁷ Cf. Hans KÜNG, *op. cit.*, pp. 258s.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 259-261.

¹⁹ Entrevista de Jean-Guy NADEAU, *op. cit.*, pp. 50-51.