

Religião e violência: alianças arcaicas e atuais

O que tem a ver religião com violência? Não é a religião, toda verdadeira religião, fonte inspiradora de paz, só de paz? Que seja fonte de paz, no entanto, é uma parte da verdade. Digamos honestamente de entrada: a religião é também um recurso para conferir legitimidade à violência, inclusive com mudanças semânticas, como “sacrifício”, “guerra justa”, etc. Não é que a religião é sempre fonte legitimadora de violência, antes é o contrário: a violência necessita de religião, qualquer que seja, para ganhar sacralidade. Com a ajuda de um dos mais proeminentes estudiosos da violência, René Girard, se utilizarmos as palavras “sagrado” - ou sacralidade, sacralização - ao invés de religião, mesmo em suas diversas camadas semânticas, entenderemos que a violência humana, quanto maior, mais necessita de justificação sagrada para se legitimar. Um exemplo bastante bem ilustrativo é tomado justamente de um autor cristão, que tem o título de “Doctor Melifluus” - São Bernardo de Claraval: o monge que falava com tanta suavidade, sobretudo da Virgem, a ponto de ser considerado o santo de quem flui mel em suas palavras. Em sua pregação, para respaldar Templários em defesa da Terra Santa, ele escreve:

O cavaleiro de Cristo mata com segurança, e morre com mais segurança ainda. Quando mata, trabalha para Cristo; quando morre, ganha para si mesmo. Quando mata um malfeitor, não é homicida, mas — se assim se pode dizer — malicida. Ele é vingador de Cristo contra os maus e defensor dos cristãos (*De laude novae militiae ad Milites Templi*, Caput III, §§ 3-5).

Seria a entrada da violência na religião, então, um desvio do caminho, uma perversão? É necessário, em primeiro lugar, compreender a ontologia da violência para entender porque ela precisa de sacralização tanto para matar como para mandar matar, tanto para morrer como para mandar morrer.

Hoje, porém, há um ingrediente que torna a compreensão da violência mais difícil. A violência se tornou a forma mais apelativa de espetáculo de nosso mundo. Confunde telejornais com filmes de ação e surpreende até os

lugares mais pacatos. A violência se tornou audiência e mercado: nenhuma geração anterior à nossa pagou tanto para ver cenas de violência. Nem assistiu tanto sangue derramado como a nossa geração. A violência, ao mesmo tempo em que revela o caos, fundo de todo mal, banaliza o mal no espetáculo e no mercado. Um olhar superficial teria a impressão de que a violência, desta forma, secularizou-se no mundo do mercado de entretenimento e na transformação da notícia de violências em teatro. A realidade é mais trágica: até por trás do medo, na verdade está o medo da violência e do abismo obscuro do mal que ela introduz. O mal tem na morte a sua vitória.

Na violência, no seu próprio *dinamismo de violação*, está uma mistura nunca inteiramente aclarada de razões, de motivos, de objetivos, que fornecem a justificação para o direito a suspender o Direito, a violar os limites traçados pelo Direito, e aplicar a morte, inclusive a morte em massa.

Nas últimas décadas, houve um momento histórico no *boom* de atenções à violência, o “11 de setembro”, em 2001. O Ocidente tinha festejado, dez anos antes, a derrubada do muro de Berlim, a queda do mundo comunista e o fim do período chamado “guerra fria”, que persistia com polarizações e guerras chamadas *de baixa intensidade* após os grandes conflitos mundiais da primeira metade do século passado. Esse mesmo Ocidente veio erguendo, no entanto, novos muros de todo tipo para se defender da onda crescente de migração global. E assistiu, com estupor, à violação de seu mundo pela queda das torres gêmeas de Nova Iorque. A organização terrorista global *Al Qaeda*, que levou a termo tal violência, tinha então um explícito apelo religioso. Surgiram como *mártires de Alláh*. O presidente americano, George Bush, ao desencadear a guerra contra o Iraque, em revanche de seu narcisismo ferido, terminou sua declaração de guerra com *God bless America*. Voltamos às cruzadas, à violência em nome de Deus por ambas as partes?

A violência potencializada pela religião impulsionam estudos que se multiplicaram nos últimos anos. Afinal, volta sempre a pergunta: a religião é capaz de trazer paz e humanismo ou, na hora da verdade crua, desliza para uma forma já histórica de violência, a pior de todas, aquela que se comete

com convicção e boa consciência, como obediência a um mandato divino? Essa relação precisa ser examinada.

Podemos antecipar a observação já mencionada: não é necessariamente a religião que gera violência, ainda que as tradições religiosas possam ter memórias que facilitem a emergência e a justificação da violência. Em sua ambivalência, a experiência religiosa e a religião, enquanto reserva de memórias, constituem uma energia comparável à energia atômica e à fissão atômica: pode construir e destruir, pode libertar e pode criar o inferno. Mas a relação entre religião e violência deve ser pensada a partir do contrário: é, em primeiro lugar, a violência que precisa de religião, e precisa necessariamente - o que se demonstra atualmente apesar da secularidade de alguns Estados beligerantes. Onde há violência, e quanto maior e mais persistente, há também fervor religioso. O atual secretário de defesa dos EUA, que Trump nomeou como “secretário da guerra”, porta no braço a tatuagem *Deus vult!* - “Deus quer!” -, um grito que perpassou a Europa medieval ao se convocar a primeira Cruzada. A necessidade da conexão absolutamente inevitável se deve ao que está no fundo de toda violência: a morte. Ora, para matar e para mandar matar, como também para estar disposto a morrer e para mandar morrer, é necessário invocar algo maior do que a morte. Passa-se à invocação do sagrado, do divino, para sacralizar a própria violência contra a violência que nos ameaça ou se abate sobre nós. E a nossa violência muda de nome, ganha outra semântica¹.

Chegamos, assim, a um paradoxo: para salvar da violência é necessário apelar para a violência. Contra uma violência que nos perde, seria necessário recorrer a uma violência que nos salve, uma violência “transcendente” e “sacra”, que justifique o dito *mors tua vita mea* - a tua morte é a minha vida.

¹ Veja-se, por exemplo, os instigantes estudos de James W. Jones, *Blood that cries out from the Earth*. The psychology of religious terrorismo. Oxford: Oxford University Press, 2008. O autor observa que o bem que as religiões e seus líderes praticam, por ser algo naturalmente esperado, não tem suscitado tanto estudo sobre a natureza da religião quanto a sua potencialidade de violência (p. XIV-XV). Mark Juergensmeyer, em *Violence and the Sacred in the Modern World* (Oxfordshire: Routledge, 2019), observa que elementos de religião na sua expressão pré-moderna são apontados como produtores de violência para, assim, encobrir a real violência atual, sobretudo de caráter político, e justificá-la como necessária. E acaba dando nome a este esquema no último meio século: o mundo moderno, ocidental, secular, precisa do mundo muçulmano, considerado pré-moderno, religioso fundamentalista, o seu “outro”, para que seja culpado.

Haveria momentos em que se poderia justificar religiosamente a suspensão da ética? Como, por exemplo, no caso extremo e enigmático de Abraão, a sua disposição à obediência religiosa, em que Deus exige a morte do filho como sacrifício religioso? Pois na reflexão de Kierkegaard, em *Temor e tremor*, trata-se de uma espantosa suspensão religiosa da ética. É possível elogiar este ato supremo de religião, que comporta “horror religioso”, expressão do próprio Kierkegaard? Ele não tinha condições hermenêuticas de interpretar que o mandato do sacrifício fazia parte de uma receita religiosa solidificada na tradição de Abraão, desde antes dele, e que a novidade de sua obediência foi a segunda ordem: de “não fazer mal à criança”. Nesta narrativa de Gênesis 22, está revelada toda a ambiguidade da religião diante da sacralidade mais alta da violência e da possibilidade de dessacralização e superação.

Émile Durkheim tomou a expressão “horror religioso” de Kierkegaard para afirmar que a religião, de fato, toca o caos e o horror para uma luta em favor da ordem. Hent de Vries conclui a respeito: “Não há violência sem (alguma) religião; não há religião sem (alguma) violência”². Como elemento transcendente, metafísico, a religião justifica ou confronta o mal radical, original, demoníaco, intrínseco à violência. A religião é a possibilidade de potencializar a violência ao infinito, mas também possibilidade de redenção e crítica radical da violência.

A religião é normalmente percebida em primeiro lugar como um “princípio fundamental de ordem”, a ordem sagrada. Ora, diante da ameaça de caos, que pode assombrar a partir de qualquer forma de desordem, pode-se desencadear alguma forma de guerra santa, em que se mostra a relação entre a violência religiosa, de ordem simbólica, e a violência real, de ordem social. Essa violência “religiosa” tem sempre um caráter fundamentalista³. Os

² Veja-se a análise de Lincoln (2006, p. 94) e de Vries (2002) que analisa exaustivamente este fundo de horror religioso do qual a linguagem precisa continuamente salvar.

³ McTernan (2003), anota que nem todo fundamentalismo se torna caminho para a violência a outros. São afirmações de identidades com fronteiras, com muros, para proteger a ordem e o sentido. Mas a ameaça aos seus muros normalmente faz emergir a violência em nome da sua ordem sagrada, que passa a ser uma violência justificada, e sua crueldade fica encoberta. Appleby (2000, p. 3), já explicitava: “Sentindo a identidade correr risco, os crentes fortificam-na através de uma recuperação seletiva de doutrinas, de crenças e de práticas”.

críticos da religião como violência são enfáticos em mostrar que o fundamentalismo que leva à violência está conectado ao absolutismo, à incapacidade de pluralismo. Assim, “enquanto a religião está apegada à sua própria visão paroquial sobre a verdade e a revelação, guerras santas continuarão como formas legitimadoras da atividade religiosa, colocando em perigo as vidas de inúmeras pessoas por todo o mundo”, afirma Charles Selengut em *Sacred Fury: Understanding Religious Violence* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2017). Selengut explora alguns fatores psicológicos da violência religiosa, apelando para a alienação, para a “dissonância” cognitiva e afetiva, para o desapontamento, a humilhação, o perigo de perda de controle da vida, a necessidade de se livrar da raiva e da agressividade que se acumulam, utilizando para isso os elementos da religião. Seguindo de perto Peter Berger, diante da dissonância entre religião e realidade, conclui-se três soluções possíveis: 1. Render-se à realidade que se impõe e recusar a própria crença; 2. Reinterpretar a própria crença, de tal forma que a dissonância se torna um elemento instigante para a interpretação; 3. Transformar-se em militância fundamentalista que procura modelar o resto da realidade com seu mundo de crenças fixas, sem brechas para dúvidas, “soldados de Deus”. Selengut recorre ao estudo psiquiátrico de John Mack sobre a violência religiosa: o sentimento de ser vítima é um prelúdio das ideologias violentas e quando tem as cores da religião, os “amados e escolhidos de Deus” passam a ter o direito de derrubar os opressores. A sua visão de uma sociedade ideal, última, reservada aos eleitos, tem um alto “preço” a partir de então.

Diversos críticos preocupados com a conexão entre violência e religião têm diante dos olhos as chamadas “grandes” religiões, sobretudo as religiões consideradas tradicionalmente como monoteístas. Embora se possa compreender sua urgência, é uma forma estreita, que não leva em conta a profundidade da condição humana como tal. Mas tem sua verdade, que precisa ser enfrentada. Assim, por exemplo, as grandes religiões normalmente

desde um passado sacro”. Esse movimento de crescimento fundamentalista apresenta quatro características, segundo Appleby: 1. Liderança carismática e autoritária; 2. Disciplina comum; 3. Rigoroso código de comportamento social e moral para o grupo; 4. Linhas divisórias para preservar os membros do grupo e para excluir outros, que se tornam assim fronteiras com grupo “in” e grupo “out”. Pode-se dizer, em síntese, que os fundamentalistas são “construtores de fronteiras”.

têm livros sagrados e cada uma reclama exclusividade da verdade última. Mas um mundo de muitos absolutos, logicamente excludentes, considerando-se infalíveis, acaba conduzindo ao confronto e à violência. A exclusividade e a infalibilidade andam sob a sombra do absoluto revelado a um grupo específico, que está a serviço de seu absoluto. Tal serviço excludente conduz à violência. E a vitória, que produz vencidos, leva somente ao ódio e à vingança. Assim, se o relativismo pós-moderno é o caldo em que vamos afundando no nihilismo e em formas de “mística fraca” que não conseguem defender do fundo de “horror religioso” da condição humana, a reação é a volta de absolutos, do absolutismo que precipita ainda mais no “horror religioso”, bem exemplificado pelo terrorismo, normalmente surgido do desespero dos oprimidos, e pelo contra-terrorismo, que é um terrorismo mais bem organizado - em nome de algo absolutamente sagrado e mais poderoso, que é o terrorismo de Estado. Os “militantes do absoluto” não precisam de nenhuma outra justificação a não ser o próprio absoluto. Afinal, o absoluto é aquilo sobre o qual não se pode colocar nenhuma condição. Por isso é simples e onipotente.

Convém examinar também as análises de Richard Dawkins e de Hector Avalos. O biólogo inglês levanta a hipótese de a religião ter servido para a evolução em uma determinada fase da evolução. Mas permanece como “meme”, uma memória específica análoga ao “gene”, transmitindo-se entre as gerações. O que causa violência é sua desadaptação cultural, pois permanece como um resíduo do passado e se torna o seu contrário, um meme “destrutivo” por seu “círculo fechado de recursos”. Seus recursos não atendem mais a realidade e atentam contra ela. A religião tornou-se um estorvo provocador de violência.

O estudioso de Bíblia, Hector Avalos, em *Fighting Words: The Origins of Religious Violence* (Amherst: Prometheus Books, 2005), analisa as diferentes “grandes religiões”, com um aparente corte marxista, e modifica a tese de Dawkins, aplicando à religião praticamente o contrário da tese de Dawkins: “escassez de recursos” e “raridade” como produção de guerra religiosa. A analogia é simples, e parte da economia, onde a escassez de recursos e a

raridade produzem violência e guerra. Segundo Avalos, a violência da religião está ligada à escassez produzida por lugares “sagrados”, por grupos “sagrados” e por “escrituração sagrada”, todos bens simbólicos em disputa. Tratar-se-ia de uma “economia de bens não existentes” paralela à economia “real”. Os bens da religião - a vida eterna, o milagre, a mística, etc - são produções invisíveis, que Avalos insiste em chamar “não existentes” mas que passam a ser controlados por uma casta, uma hierarquia, um grupo eleito. É o que ele chama de “tráfico de recursos raros”, os recursos simbólicos que não corresponderiam a nada materialmente. Assim, na religião, o grupo “eleito”, a “hierarquia”, a defesa de seus “territórios sagrados” e de sua política de produção do sagrado faz emergir o mal radical da religião por exclusão: fora do seu caminho estreito, administrado por seus dirigentes, não há salvação. Um dos casos citados por Avalos é “fora da Igreja não há salvação”. Aqui temos todos os ingredientes para violência religiosa ligada à história do cristianismo. Sob esta ótica, Avalos analisa todas as tradições religiosas e nem Jesus escapa. Para ele, toda religião é em si mesma produtora de violência, exemplificando com casos inteiramente paradoxais como “quem não ama será castigado”. Como Dawkins, conclui que o mais saudável para a espécie humana é o desaparecimento de toda religião.

Mas tomando a tese de James William, desenvolvida já em 1901 e publicada em 1902 como *The varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (New York: Random House, 1902), pode-se criticar a base mesma do esquema teórico com que Avalos analisa as tradições religiosas, a pressuposição de que os bens religiosos são “não existentes” por não serem materiais e por não se ter controle empírico de sua existência. Avalos está dentro da tradição de Humes de que só o que é empírico é realmente existente, passando o resto para o campo das crenças e opiniões. Ora, a realidade espiritual se dá numa relação de fé que, de fato, é de caráter espiritual, mas que se pode saber empiricamente de sua verdade através de seus efeitos. Há possibilidade de manipulação da religião como fator de violência, mas isso deve ser buscado na área da política, da economia, do prestígio etc. algo bem mais complexo do que o esquema econômico de Avalos.

Os estudos da relação entre religião e violência nos levam ao fenômeno central da religião, o sacrifício. E aqui entramos no estudo mais exaustivo e profundo em termos ontológicos e antropológicos, de René Girard. Para nosso autor favorito, a sacralização da violência é uma forma de administração da violência. Os estudos provocados pela teoria de René Girard, mesmo os que têm restrições à abrangência da sua teoria “sacrificialista”, multiplicam-se hoje. A pretensão abrangente de sua teoria, formulada antes de se debruçar sobre os textos bíblicos, pode ser resumida em quatro teses para compreender as origens obscuras da relação entre violência e sagrado: 1. Toda cultura e instituição provêm da religião; 2. Toda religião repousa, em última instância, sobre o sacrifício; 3. Todo sacrifício é, de alguma forma, sacralização e administração da violência originária. 4. A violência originária provém da própria condição do ser humano, que se constitui no “desejo mimético”.

No centro da teoria de Girard está o mecanismo religioso do sacrifício, que hoje pode operar de forma aparentemente secularizada. Ora, “sacrifício”, nesse caso, é mais do que um rito ou conceito ou uma categoria de linguagem, é realmente um mecanismo teórico e prático, ou, recorrendo a Foucault, é um “dispositivo” social: um conjunto de elementos que formam uma rede coerente tanto expressa como não expressa, manifesta ou oculta, que permite um consenso para o funcionamento e a manutenção de uma determinada situação. O “dispositivo” conhece uma gênese explicativa, que pode ser racional ou mítica, mas também metamorfoses e novas funções e interpretações.

O dispositivo do sacrifício, em nosso caso, é um dos maiores enigmas e desafios para a antropologia, especialmente a antropologia religiosa. Se não é todo o fundamento da religião, está no seu coração. Girard, depois de afirmar que a ansiedade existencial e a desordem social provêm do desejo mimético, e que, para acalmar e retalhar o mimetismo perigoso do desejo, a sociedade acaba produzindo vítimas expiatórias e toda a montagem religiosa. Assim conclui, em seu livro clássico sobre a formação da teoria sacrificialista - *A violência e o Sagrado* - de forma extremamente severa: a religião é o mais opaco véu da ignorância criada para obscurecer a constante metástase da

violência infectando a existência humana. Transforma o veneno em remédio. Os que se engajam numa violência sacralizada não sentem vergonha ou culpa, pelo contrário, têm o alto senso de dever porque está ordenada divinamente. Ela se autolegitima por sua própria sacralidade e não precisa de justificação de lógicas ou de qualquer outra racionalidade, secular ou política.

Girard, cuja formação era crítica literária, observou, ao longo de suas investigações, em primeiro lugar um padrão nas relações humanas: o desejo nasce na imitação do desejo de outros que servem de modelo. E como os outros, que são modelos de desejo, também têm desejos miméticos, termina-se no círculo conflitivo em que modelos se convertem em rivais. Quando, em uma sociedade complexa, isso se torna insuportável, a violência generalizada se unifica sobre um ponto de descarga e a catarse é feita sobre uma vítima expiatória, “um por todos”, ou um grupo, uma minoria, pela unanimidade criada na culpabilização pela violência generalizada. Uma vez sacrificada a vítima expiatória - *pharmakon* para os gregos, *homo sacer* para os romanos, e em cada sociedade há um nome sagrado e salvador ou curador - volta a reinar a ordem, a saúde e a paz, retornam as instituições, as hierarquias, com legislação tecida em primeiro lugar por proibições ao desejo, os *tabus*. E, juntamente, a repetição memorial e simbólica do sacrifício. Este é um resumo brevíssimo da complexa teoria girardiana.

Mas o próprio Girard não demorou a perceber que as Escrituras, e sobretudo o Evangelho, são, na verdade, uma passagem do sacrifício à misericórdia, ao não-sacrifício, à libertação do mimetismo do desejo e, conseqüentemente, da violência. A revelação de um inocente que não pode ser culpabilizado por pregar e atuar em favor da misericórdia, do perdão aos algozes e do “amor até o fim”, produzindo uma vitória sem vencidos, anuncia uma transparência dos mecanismos que deveriam funcionar de forma oculta e supera a violência. Que depois a história do cristianismo tenha retornado ao círculo vicioso do sacrifício mimético, como o caso das Cruzadas e São Bernardo - que anunciam e atuam o “sacrifício dos que sacrificaram e ainda sacrificam Cristo” - ou de uma sociedade secular que pune os crimes como vingança, e não como justiça restaurativa, isso é um retrocesso em relação ao

Evangelho e um retorno ao círculo infernal da violência. A diferença é que, depois do Evangelho, tudo fica cada vez mais transparente, e não se pode sacralizar e justificar violência com boa consciência. Em termos seculares, para dizer de outro modo: ou Direitos Humanos ou a barbárie. Esse é o futuro.

Referências

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

AVALOS, Hector. *Fighting Words: The Origins of Religious Violence*. Amherst: Prometheus Books, 2005.

Bruce Lincoln. *Holy terror*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

CLARAVAL, Bernardo de. De Militibus Christi. In: CLARAVAL, Bernardo de. *De laude novae militiae ad Milites Templi*, Caput III, §§ 3-5.

JONES, James W. *Blood that cries out from the Earth*. The psychology of religious terrorism. Oxford: Oxford University Press, 2008.

JUERGENSMEYER, Mark. *Violence and the Sacred in the Modern World*. Oxfordshire: Routledge, 2019.

McTERNAN, Oliver J. *Violence in the Name of Religion*. New York: Orbis Books, 2003.

VRIES, Hent de. Theses on Religion and Violence. In: *Religion and Violence*, Philosophical perspectives from Kant to Derrida. Baltimore/London: The John Hopkins University Press, 2002.

WILLIAM, James. *The varieties of Religious Experience*. A Study in Human Nature. New York: Random House, 1902.

Luiz Carlos Susin

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - Brasil

Doutor pela Universidade Gregoriana de Roma. Professor na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: lcsusin@pucrs.br