

PAZ IDENTITÁRIA E PAZ NA DIVERSIDADE:

MESSIANISMOS E CONVERSÃO

José Manuel Pureza

Quero começar recordando um excerto do fascinante poema de Isaías:

*"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" (Is. 2, 2-4).

Isaías enunciou desta forma límpida a utopia da paz. Transformar as espadas em relhas de arados e as lanças em foices tem sido, ao longo dos séculos, o horizonte utópico para onde se

dirigem os combates – quer os de grande dimensão e de rosto institucional, quer os individuais e anónimos – pela paz.

Isaías fez-se porta-voz de um olhar messiânico sobre a construção da paz: *"No fim dos tempos o Monte do Templo do Senhor estará firme / será o mais alto de todos e dominará 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."* Para o profeta, o reconhecimento do Deus único e, com ele, a submissão à mesma lei, constituem a fonte verdadeira da paz. E, como todas as construções messiânicas, a utopia da paz em Isaías é atirada para o futuro, um futuro sem data fixada no calendário, um sonho em busca de concretização.

Creio que Jesus de Nazaré lançou um tremendo balde de água fria sobre todos os messianismos. Também (e sobretudo?) no que respeita à utopia da paz. Quando enviou os seus discípulos para a missão, Jesus não fez *bluff* com eles nem jogou na candura postiça: *"Eu vos envio como ovelhas para o meio dos lobos"* (Mt 10, 16). Mas o seu corte com a construção hegemónica e uniformizadora de Isaías foi mais fundo (e nisso Ele se revela, em

minha opinião, como um verdadeiro anti-messianista). Na versão de Mateus, Jesus diz aos discípulos: "*Não penseis que vim trazer a paz à terra; não vim trazer a paz mas a espada*" (Mt. 10, 34); e, segundo Lucas, Jesus tê-los-á interrogado assim: "*Pensais que vim trazer a paz à terra? Não, vo-lo digo, mas a divisão.*".

Na minha reflexão desta tarde, pretendo acima de tudo defender um argumento: ao longo da História, têm-se repetido os ensaios de materialização da utopia da paz norteados por aquela construção hegemônica ou uniformizadora de que Isaías se fez eco. É possível identificar ao longo da História sucessivas propostas teóricas que identificam a paz com o esbatimento das diferenças e, assim, com a densificação de similitudes. A paz, em última análise seria o resultado desse apagamento das diferenças supostamente portadoras de tensão e de conflito. Os messianismos que a anunciam são de natureza diversa, desde messianismos religiosos até messianismos laicos.

Ora, o desafio que a diferença coloca a estas propostas é profundo. E é-o, naturalmente, quando assumimos a diferença não como uma espécie de patologia temporária a caminho de resolução, que há-de chegar quando a uniformidade enfim se instalar, mas sim como um adquirido estrutural da realidade. Numa segunda parte

desta minha reflexão, procurarei discutir o que têm sido os discursos hegemónicos que legitimam a ligação entre diferença e violência e, isso feito, interrogar-me-ei sobre quais os pilares em que pode assentar a paz da diversidade.

1. A paz identitária

A marca fundamental do ideal da paz identitária é a da unidade espiritual e temporal da cidade. A paz emergirá da unidade anti-babélica e será a expressão da densidade comunitária assente em valores comuns, em regras de vida idênticas, em crenças iguais e em experiências de proximidade fraterna.

1.1. A civitas christiana

A *civitas christiana* foi a referência fundadora deste entendimento. S. João antecipava que “a humanidade inteira será uma família”. E essa mensagem resume o projecto do messianismo cristão, para o qual a *pax christiana* é a ante-câmara da pátria celeste, a que o homem acederá depois da sua viagem terrena (Mattelart, 1999: 21-22). É em grande parte a este horizonte que se referencia Thomas More quando constroi a sua *Utopia*: os

habitantes dessa ilha não distinguem o meu do teu, a cidade do campo, o trabalho manual do trabalho intelectual, aboliram a estratificação em classes sociais, e votam ao total desprezo os metais preciosos. O absoluto primado da paz na organização social de Utopia é a consequência natural desta convergência de princípios e de crenças.

A modernidade alimentou a nostalgia desse universalismo uniformizado. Compreende-se porquê. O grande ponto de viragem moderno, no campo político, institucional, e até mesmo cultural, foi a fragmentação da humanidade em unidades territoriais fechadas, os Estados-nação. Esse princípio novo, que catapultou a territorialidade e as identidades fisicamente segmentadas para o lugar antes ocupado pela indiferenciação dos crentes no Deus único. Essa substituição moderna da unicidade pelo pluralismo - cujos efeitos destrutivos foram, apesar de tudo, limitados pela obra dos juristas-teólogos da Escola de Salamanca de Direito Internacional do sec. XVI (Vitória, Suarez, entre outros) – associada à experiência, na Europa, de prolongados e sangrentos conflitos (sobretudo a pretexto da divergência religiosa), alimentou aspirações a um regresso à unidade fundadora, como alegada condição *sine qua non* da paz.

1.2. A paz perpétua

Foi esse, desde logo, o sentido da principal linha discursiva sobre a paz ensaiada desde os primórdios da modernidade: a “paz perpétua”. Em Kant, no Abade de St. Pierre, em William Penn, é o mesmo projecto de reconciliação universal trans-estatal que se destaca. O seu fundo político e ideológico moderno não lhes permite abdicar da segmentação e da territorialidade como transformações definitivas: por isso, em nenhuma ocasião se sugere o fim dos Estados às mãos de um qualquer super-Leviatã. Mas, para que essa espécie de “federação de povos” (que não de um “Estado de povos”, como adverte Kant), tome corpo, é necessário que os Estados enveredem por uma espécie de “constituição republicana”, no dizer do “Primeiro artigo definitivo para a Paz Perpétua”. Só assim, clarifica Immanuel Kant, será possível conceber “uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (foedus pacificum), que se distinguiria do pacto de paz (pactum pacis), uma vez que este procuraria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre”. Eis, pois, enunciados sumarissimamente os dois

pilares sobre que repousou a construção moderna da proposta da paz perpétua. Por um lado, a confiança na capacidade reguladora do Direito (a “paz pelo direito”); por outro, a criação de instituições que sirvam de suporte à aplicação efectiva desse direito. Escreve Kant: “a Natureza compele-os [aos Estados], primeiro, a tentativas imperfeitas e, finalmente, após muitas devastações, naufrágios e até esgotamento interno geral das suas forças, ao intento que a razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências, a saber: sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações, de uma potência unificada e da decisão segundo as leis da vontade unida”.

1.3. A humanidade socialista

A promessa de fraternidade socialista foi, em meu entender, um segundo ensaio moderno de construção da utopia da paz a partir do esbatimento da diferença. No *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848, Marx e Engels proclamam a unidade transnacional do proletariado e fazem dessa superação da segmentação

e da conflitualidade inter-nações o trampolim para uma nova profecia de paz perpétua. “Os operários não têm pátria. [...] Com o desenvolvimento da burguesia, da liberdade de comércio, do mercado mundial, da uniformidade da produção industrial e das condições de existência daí resultantes, cada vez mais se apagam as particularidades e os contrastes nacionais dos povos. O proletariado no poder fá-los-á desaparecer ainda mais radicalmente. Uma das primeiras condições da sua emancipação é a acção unificada pelo menos dos trabalhadores das nações civilizadas. Aboli a exploração do homem pelo homem e a exploração de uma nação por outra nação resultará abolida. No dia em que desapareça a oposição das classes no seio das nações desaparecerá igualmente a recíproca hostilidade das nações.” Eis como o internacionalismo proletário aparece entendido como negação radical de todos os nacionalismos e como uma antecipação profética da comunidade socialista que substituiria as rivalidades entre os Estados-nação por formas harmoniosas de cooperação.

O certo, porém, é que enquanto o capital reforçou a sua natureza desterritorializada, o trabalho acentuou a sua vinculação territorial. Ao contrário do que Marx previu, a internacionalização

do capitalismo destruiu por inteiro o mito da homogeneização do proletariado e criou novas formas de diferenciação. Desde logo, uma diferenciação nacional: a internacionalização do capital, ao mesmo tempo que assentou numa intensificação dos níveis de competição entre os mercados nacionais (logo, também entre os operários nacionais), criou condições para acréscimos de nacionalização, consubstanciados na integração/segmentação nacional das massas operárias (via partidos e sindicatos nacionais, via direitos de cidadania conferidos pelas constituições nacionais, via exércitos nacionais, via escolarização nacional) e na hostilização crescente da imigração em larga escala com o fechamento, primeiro económico e depois mesmo político, das fronteiras.

1.4. A aldeia global

Creio que estamos hoje diante da miragem de uma nova promessa recapituladora e diluidora das tensões e divergências conflitantes. É a promessa da aldeia global. À paz pela unidade na fé (na cristandade), à paz pelo direito (em Kant) e à paz pelo universalismo de classe (em Marx), sucede hoje a paz pela uniformização de culturas e hábitos de vida trazida supostamente

pela globalização. Aquilo que as grandes religiões e os impérios se mostraram incapazes de fazer estará o mercado prestes a conseguir: unir todos os seres humanos numa comunidade global. A vitória do pan-capitalismo, dizem alguns, terá reduzido a nada as grandes clivagens sobre modelos de organização social e sobre concepções do processo de desenvolvimento (o que já foi chamado de "fim da História") e terá permitido a efectivação de uma paz perpétua, fundada na teologia do mercado e na religião tecnoglobal. Comendo as mesmas comidas, vestindo as mesmas roupas, ouvindo a mesma música, vendo os mesmos programas de televisão, perfilhando as mesmas ideias fundamentais sobre política e sobre economia e tendo acesso, em tempo real, às realidades mais longínquas, os homens e mulheres de todos os lugares experimentam uma inédita compressão do espaço e do tempo e, através dela, uma sensação de pertença a uma família única.

1.5. A unicidade excluyente

Em cada um destes quatro ensaios sobressai a mesma obsessão pela retoma da unicidade humana como pressuposto da paz. Mas essa é uma promessa que ficou sempre aquém do seu real

potencial transformador. Há que ler estas diferentes propostas e captar os seus vazios e não-ditos. A começar pela matriz, a *civitas christiana*, que sempre excluiu os chamados “infiéis”. Como a paz perpétua, que sempre se revelou um discurso de âmbito limitado, passivo diante do uso inclemente da força para a conquista de dominações coloniais e das práticas bárbaras de genocídio e etnocídio levadas a cabo pelos Estados civilizados da federação da paz em África ou nas Américas. Como a paz anunciada pela humanidade socialista se revelou totalmente incapaz de integrar a dissidência ou a paz com a natureza e com Deus. Como, finalmente, é hoje possível denunciar o carácter maciçamente excluyente da globalização, seguramente melhor simbolizada pela metáfora do apartheid global do que pela da aldeia global.

2. A paz na diversidade

É possível pensar a paz fora desta aspiração moderna à unicidade? Por outras palavras, é possível pensar a paz aceitando como dado de partida a diversidade estruturante da realidade, e aceitando-a como um bem inestimável não como um mal necessário?

No seu diálogo epistolar com Einstein, Freud negou a possibilidade de algum dia os homens controlarem totalmente o instinto de morte (*tanatos*) em favor da pulsão afectiva (*eros*). Ora, não é de anulação daquele nesta que se trata mas sim do desenvolvimento das capacidades de afectividade, compaixão e solidariedade de um modo que supere as estruturas de agressividade que todos transportamos. Por outras palavras, a cultura da paz não equivale à anulação da conflitualidade e da divergência mas sim ao desenvolvimento de competências individuais e sociais que permitam a transformação dos conflitos de modo positivo e pacífico. Tal como a solidez de um casal se afere em momento de crise conjugal, assim também a robustez da cultura da paz se testa no modo como são abordados e resolvidos os conflitos.

2.1. O senso comum conflitualista

O certo é que a associação automática entre diversidade e modo violento de abordar os conflitos a que ela dá inevitavelmente lugar ocupa um lugar central no nosso senso comum. É o fenómeno a que tenho chamado "senso comum conflitualista". Para aqueles

que, como eu, estudam Relações Internacionais, este senso comum vai beber a quatro fontes principais: o etnocentrismo, o fundamentalismo ideológico, o reducionismo estratégico e o realismo político. O etnocentrismo é "a incapacidade de olhar o mundo pelos olhos dos outros" e a inerente interpretação das crenças e atitudes dos outros pelo nosso próprio olhar e pelas nossas próprias convicções. O fundamentalismo ideológico assenta no estabelecimento de clivagens insuperáveis a partir das doutrinas e representações históricas e sociais que cada ideologia segrega. O reducionismo estratégico é aquele que limita a política internacional a um processo puramente mecanicista de *power politics*, de acordo com o qual a segurança equivale a força militar. Enfim, o traço realista constitui uma base primordial desta cultura política conflitual. Ele é bem simbolizado pela extrema popularidade de duas frases: a primeira é a proverbial "se queres a paz prepara a guerra" e a segunda é a conhecida afirmação de Clausewitz: "a guerra é uma continuação da política por outros meios".

O que faz destas frases sínteses do senso comum sobre a relação entre política e paz é a sua capacidade de expressão da matriz realista que secularmente formatou o nosso olhar. Essa formatação, feita do hábito de reconhecer como válidos certos

comportamentos, canonizou três representações do mundo. A primeira é a do individualismo estatal. O senso comum reduz a paisagem mundial a uma vasta planície caoticamente povoada de Estados (e apenas de Estados), sendo que cada Estado zela acima de tudo pela sua segurança e sobrevivência recorrendo a todos os meios incluindo a força, desafiado que está pelo dilema de segurança em que vive a olhar suspeitosamente para os demais, como inimigos potenciais e não como parceiros possíveis. A segunda representação do mundo entronizada pelo senso comum realista é a de que o sistema interestatal é um campo de luta pelo poder. Toda a política é *power politics* e a política internacional é-o obviamente por excelência, marcada como está pela dispersão do poder, pela incondicionalidade do poder e pela violência do poder. Finalmente, a terceira componente deste senso comum conflitualista é a apologia do eterno presente. Na sua busca de regularidades que permitam uma interpretação da realidade mundial, o senso comum olha obsessivamente para o passado, na tentativa de "aprender com a História", demitindo-se, portanto, de pensar a transformação dessa realidade.

Etnocentrismo, fundamentalismo ideológico, reducionismo estratégico e resignação realista convergem para a constituição de

uma cultura política conflitual que legitima uma forma de entender o mundo em que o "preto-e-branco" é a única coloração admissível. A matriz desta cultura política é a diabolização do outro, a oposição entre amigo e inimigo como essência da política (Freund).

Consequentemente, no senso comum conflitualista só há lugar para uma concepção negativa e minimalista da paz (a paz como ausência de conflito) e assente no equilíbrio, sempre precário, dos poderes. Com o olhar crítico que marcou o seu pontificado, o Papa Paulo VI pôde escrever, na Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1973: "[...] impõe-se ser realista, dizem os oportunistas: somente esta é a paz possível; uma transacção, um acomodamento frágil e parcial. Os homens não seriam capazes de instaurar uma paz melhor." E Paulo VI pergunta-nos com indignação: "Portanto, no final do século XX, a humanidade deveria contentar-se simplesmente com uma paz resultante de um equilibrismo diplomático e de um certo congruar de interesses antagonistas, e nada mais do que isso?"

2.2. Um novo senso comum

O próprio Paulo VI deu a resposta certa nesse texto magnífico: "O nosso anúncio é simples como um axioma: a paz é possível! [...]"

A paz é possível se for verdadeiramente querida; e se a paz é possível, ela é obrigatória. Isto significa descobrir aquelas forças morais que são precisas para resolver positivamente o problema da paz. É necessário, dizemos uma outra vez, ter a coragem da paz. Uma coragem de altíssima qualidade, não a da força bruta, mas a do amor: todos os homens são meus irmãos, e não pode haver paz sem uma nova justiça, repetimos.”

Eis a chave da paz na diversidade: o desprendimento de si e a busca de uma nova e radical justiça. É por aí que passa a construção de um novo senso comum (Pureza, 2001) capaz de inverter a visão resignada que hoje alimenta uma cultura em que o militar, o banqueiro e o especulador valem socialmente mais do que o poeta, o filósofo e o santo, como lembra Leonardo Boff (2002). De Jesus, de Francisco de Assis ou de Gandhi aprendemos sinais dessa paz, uma paz para já e não para um qualquer fim dos tempos. Sublinho três referências desse novo senso comum:

A primeira referência é a de *cidadania peregrina*. Tomo-a de Richard Falk, para quem a diminuição da intensidade das velhas lealdades estatocêntricas tanto pode dar origem a reacções chauvinistas de resistência à globalização (do fundamentalismo dos taliban à retórica de Le Pen) como pode ser o motor de

fórmulas alternativas, assentes na constatação de que as identidades múltiplas e simultâneas são um dado numa sociedade civil global fundada no ethos da democracia cosmopolita. Para Falk, e para mim próprio, a metáfora do cidadão peregrino é a antecipação de uma comunidade humana global fundada nos valores da não violência, da justiça social, do equilíbrio ecológico e da democracia participativa em todas as escalas (local, nacional e transnacional). O que de novo esta metáfora transporta é, por um lado, a primazia da responsabilidade solidária sobre a autonomia individual e, por outro, o sublinhado da protecção internacional dos direitos humanos, da biodiversidade e de uma solução solidária da crise da dívida dos países mais pobres.

A segunda referência é a do *património comum da humanidade*. A grande novidade veiculada por esta noção do Direito Internacional contemporâneo é a recuperação do princípio da comunidade como chave de uma regulação alternativa. Um princípio da comunidade assente, em primeiro lugar, na equidade intra-geracional, o que supõe aberturas à discriminação positiva dos mais pobres no acesso e no benefício do património comum. Em segundo lugar, assenta na equidade inter-geracional, o que

exige uma gestão parcimoniosa dos bens que salvaguarde os direitos das gerações futuras. Enfim, em terceiro lugar, um princípio da comunidade que assenta na superação do proprietarismo individual pelo princípio do destino universal dos bens, sublinhando que cada um de nós é administrador (e não mais do que isso) de bens de todos.

A terceira e última referência é a do *cuidado*. A política é cuidado com o bem-estar dos outros, ou, nas palavras certeiras de Gandhi, "um gesto amoroso para com o povo". A Comissão Independente sobre População e Qualidade de Vida, presidida por Maria de Lurdes Pintasilgo, no seu fundamental relatório "Cuidar o Futuro", sublinhou que a centragem da ética e da política no cuidado pelos outros requer uma mudança drástica de paradigma: enquanto a hipertrofia do mercado tem absolutizado a melhoria das condições materiais da existência e o contínuo aumento da produção e tem reforçado continuamente a concentração sobre o "eu", a recentragem da política sobre a ética do cuidado dará densidade a uma dinâmica de comunicação e de parceria em vista de alguns objectivos indeclináveis: acabar com a pobreza, restringir o desperdício de recursos, promover a qualidade de vida dos outros". A leitura da Comissão é reveladora dessa mudança de paradigma: "Como o

cuidado se baseia na constante interacção entre as pessoas, tem nele próprio a capacidade de reforçar atitudes e práticas igualitárias e situa-se no oposto das relações de força e do exercício da autoridade. A nível do Estado, cuidado significa promoção e protecção da qualidade de vida, providenciando uma estrutura justa para a vida. Um Estado que não respeita os direitos é, *ipso facto*, um Estado desprovido de cuidado ao outro e da atenção ao humano" .

Tomo para mim as referências da cidadania peregrina, do património comum e do cuidado como tópicos de um processo de conversão individual e colectiva. Contra os messianismos da uniformização global, eu prefiro pensar que é nos pequenos passos desta conversão, animada pelo desafio d@ outr@ diferente, que cada um e cada uma de nós faz a paz.

Referências bibliográficas

Boff, Leonardo (2002), "Cultura da paz",
www.ensaioaberto.com/art_09fev02.htm

Mattelart, Armand (1999), *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophétique à la société globale*. Paris: Éditions La Découverte

Pureza, José Manuel (2001), *Para uma cultura da paz*. Coimbra: Quarteto