

## RELIGIÃO E RELAÇÕES INTERNACIONAIS

### **Religiões, Estados e Relações Internacionais: os casos da Santa Sé, Irão e Tibete**

Bruno Cardoso Reis

Mestre em História Contemporânea pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa,  
Bolsheiro praxis xxi

N. B. – Todas as traduções de obras estrangeiras citadas neste texto são do autor. Gostaria de agradecer o contributo para este artigo do nosso mestre arabista, Professor Doutor Dias Farinha, que nos iniciou no estudo rigoroso destas questões; e dos pertinentes comentários críticos e sugestões de Pedro Aires Oliveira, de referee anónimo, e de António Matos Ferreira, autor de um artigo sobre a questão da religião na vida internacional que muito enriqueceu a nossa reflexão. Marta Duarte

Não há dúvida de que a religião tem tido, nos últimos anos, uma grande visibilidade nas relações internacionais, e isto quer ao nível dos factos, quer ao nível do debate teórico. De facto, poderá conceber-se uma história das relações internacionais abrangente e representativa das últimas décadas do século xx que não aluda ao papel de João Paulo ii, de Khomeini, e até mesmo de Tendzin Gyamtso, o actual Dalai Lama? Como ignorar, por outro lado, a importância do aspecto religioso no debate sobre o «choque de civilizações» que se seguiu à publicação do artigo com esse título na *Foreign Affairs* de Julho/Agosto de 1993, o qual, segundo os editores desta publicação norte-americana de referência, foi o artigo mais citado da revista desde o famoso texto de G. Kennan de 1947, que definiu os termos básicos da estratégia de contenção da ex-União Soviética<sup>1</sup>. O referido artigo de Huntington (e o livro que se lhe seguiu) surge na sequência de uma longa série de obras que pretendiam reflectir sobre o «retorno» ou a «vingança de Deus», sobre a «dessecularização» e o fundamentalismo, temas em relação aos quais se destacaram autores como G. Kepel, R. Débrais, G. Weigel ou B. Lewis, entre outros<sup>2</sup>. No essencial, o texto de Huntington argumenta no sentido da necessidade de um novo esforço de contenção por parte do Ocidente em relação às ameaças que esse processo representaria em termos da segurança internacional.

Quando se procura a origem temporal destes processos, verifica-se que todos eles têm marcos temporais importantes nos anos de 1978-1979 e de 1989. A eleição de um papa polaco (Outubro de 1978), a par da revolução iraniana (que culmina no início de Fevereiro de 1979, com a queda do Xá), e o que ambos os factos significaram em termos da visibilidade internacional do Catolicismo e do Islamismo, por um lado; e, dez anos depois, a queda do sistema comunista que ambos os líderes religiosos tinham atacado, por outro, foram vistos como sinais de uma mudança paralela e relacionada – em grande parte inesperada e imprevista – que era necessário explicar em termos do seu impacto no

futuro do sistema internacional. Foi isto o que Samuel Huntington procurou fazer com o seu artigo de 1993, no qual esboçava uma tese global centrada na ideia de Choque das Civilizações, que segundo ele era a mais adequada para substituir o «paradigma» da Guerra Fria com o seu Choque de Ideologias. Procurava, portanto, antecipar os contornos da nova era de relações internacionais, tema que desenvolveu no livro homónimo publicado em 1996, e que rapidamente se transformou num best-seller mundial<sup>3</sup>.

Curioso é verificar que esta ideia teve um impacto não só no campo do debate de ideias – suscitando fortes críticas a par de rasgados encómios – mas também no plano dos factos políticos internacionais<sup>4</sup>. Particularmente interessante parece-nos ser o facto de o novo presidente iraniano, Muhammad Khatami – democraticamente eleito, em Maio de 1997, num quadro de grande expectativa a respeito da possibilidade de liberalização da República Islâmica – ter escolhido formular em termos de diálogo civilizacional o primeiro gesto público de abertura de uma alta entidade iraniana para com os eua após a revolução de 1979. Como afirmou na declaração ao povo dos eua que foi difundida pela cnn – precedendo uma entrevista sua – em Janeiro de 1999: «Em termos de diálogo de civilizações, nós temos a intenção de tirar partido das realizações e das experiências de todas as civilizações, ocidentais e não ocidentais, e de dialogar com todas elas. O diálogo será tanto mais fácil quanto mais próximos estiverem os pilares e essências das civilizações». E continua, afirmando que considera que os objectivos da Revolução Islâmica de 1979 lhe parecem muito semelhantes aos dos Pilgrim Fathers que fundaram a civilização americana, e aos dos heróis da Revolução Americana de 1776, ambos com «uma visão da religião que associa religiosidade e liberdade» e «independência nacional»<sup>5</sup>. Ou seja, ao contrário do que muitos afirmam nos eua e no Irão, para Khatami a relação entre os dois países deveria ser fácil.

O presidente iraniano estará, com esta tomada de posição, a procurar contrariar Huntington; mas será que faz sentido supor que um político islamita tenha sequer tomado conhecimento de um debate intelectual ocidental?

Na verdade, embora Huntington não ande longe de defender, em certas passagens, algo de semelhante à inevitabilidade histórica deste tipo de choques civilizacionais, ele não deixa, ao mesmo tempo, de afirmar que a tomada de consciência da importância das diferenças básicas de identidade cultural existentes no mundo é essencial; e isto porque o bom conhecimento mútuo e a aceitação das diferenças poderão servir para melhorar o diálogo entre as civilizações, e para estabelecer pontes que seriam vitais para garantir a paz no novo sistema internacional emergente<sup>6</sup>. Estaria Khatami assim a seguir a receita pacificadora com que Huntington encerra a sua obra, a aderir afinal à sua proposta? É uma questão que nos reenvia para a pergunta sobre a probabilidade de um mullah se interessar por este tipo de debates intelectuais ocidentais.

Ora, a verdade é que o clero xiita não só há muito se encontra dividido entre correntes liberais e outras mais conservadoras, como, também, muitos elementos da elite clerical se empenham em mostrar que é falsa a acusação de obscurantismo que lhes é dirigida por sectores do Ocidente e por grupos laicos iranianos. Numa reacção que tem óbvios paralelismos com o clero cristão, católico e protestante, muitos mullahs esforçam-se por exhibir a sua familiaridade com as ideias e doutrinas ocidentais, mesmo as mais recentes, ainda que seja no sentido de melhor as combater. Um deles é o próprio Khomeini que em mais de uma ocasião mostrou não ter paciência para o que considerava serem os «obscurantismos medievais» do clero iraniano mais tradicionalista<sup>7</sup>. Quanto a Khatami,

ele revela um interesse de fundo pela filosofia política ocidental, sobretudo pelos grandes teóricos do liberalismo político moderado, cujos ensinamentos sobre a possibilidade de uma relação cordial entre Religião e Liberdade constituem a base ideológica da sua estratégia política reformista e liberalizante, citando abundantemente nas suas obras autores como Locke e Tocqueville. Aliás, Khatami recorre às ideias expressas pelo grande filósofo francês na Democracia na América para enquadrar a sua declaração conciliatória ao povo americano a que já aludimos<sup>8</sup>.

Foi também no quadro estratégico de um diálogo de civilizações, e, portanto, entre as grandes religiões, que o chefe de Estado iraniano situou outro seu gesto não menos espectacular: a visita oficial que fez ao seu homólogo do Vaticano. Efectivamente, em Março de 1999, o papa João Paulo ii e o sayyid (um descendente do profeta Maomé que se formou em lei e teologia islâmica) Muhammad Khatami avistaram-se e trocaram prolongadas e cordiais impressões – ensombradas apenas pela situação de minoria católica no Irão. O que (res)suscitou o tema – que emergiu a partir da Conferência sobre a População do Cairo, em Setembro de 1994 – de uma convergência de fundamentalismos, de uma espécie de eixo estratégico Roma/Teerão. Tanto mais que as declarações do Papa e de Khatami, de certa forma, legitimavam essa asserção, já que o primeiro afirmou que se tratava de «um dia importante, prometedor», enquanto o segundo declarava: «A nossa esperança é a de uma vitória final do monoteísmo, da moralidade, da paz e da reconciliação»<sup>9</sup>. Recorde-se, por outro lado, que o actual pontífice romano se empenhou particularmente, e contra algumas resistências da parte da burocracia vaticana, na realização dos encontros ecuménicos de Assis, com os principais líderes religiosos de todo o mundo, cristãos e não cristãos, monoteístas ou não, e que este tem sido um tema frequente das suas visitas, dominando a sua deslocação à Índia em 1999, a sua visita ao Egipto em Fevereiro, e a peregrinação à Terra Santa, em Março de 2000<sup>10</sup>. Foi nesse quadro que João Paulo ii se avistou também com o líder tibetano, o xiv Dalai Lama, em 1992, apesar do forte descontentamento que esse facto iria fatalmente gerar em Pequim, e das dificuldades que poderia criar à Igreja Católica na China<sup>11</sup>. O que nos conduz à consideração da actual política religiosa desse gigante asiático e do seu impacto internacional.

O ano de 1989 mostrou que o Partido Comunista chinês seria mais resistente do que os seus congéneres do Leste Europeu. De facto, o regime autoritário chinês não hesitou em reprimir violentamente a «Primavera de Pequim», esmagando com os tanques as manifestações estudantis na Praça Tiennamen, em Junho desse ano – em que elementos da militância cristã tiveram um papel importante –, com a mesma implacabilidade com que o fez em relação a uma nova revolta monástica e popular no Tibete, violentamente reprimida em Março de 1988. Este facto, assim como a experiência do Leste europeu e da vizinha urss, certamente confirmou na mente da elite comunista chinesa o acerto da sua política de combater activamente qualquer tipo de influência fomentada por autoridades religiosas fora do seu controlo, como a Santa Sé e o Dalai Lama (a partir do momento em que este partiu para o seu exílio indiano, em 1959). De facto, foi a partir da consolidação do poder do Partido Comunista na China continental, em 1949, que começou a política de «nacionalização» do catolicismo, consubstanciada na fundação de uma Igreja Patriótica em cisma com Roma; e se, inicialmente, os líderes chineses procuraram usar o Dalai Lama – elevado, em 1955, a Vice-Presidente da República Popular e Presidente do Governo autónomo tibetano –, a verdade é que, à medida que iam consolidando a sua

posição no Tecto do Mundo, cada vez o marginalizavam mais. Mao sintetizou exemplarmente ao chefe de uma delegação do Partido Comunista italiano, que advogava maior tolerância para com os católicos chineses, o pressuposto que informava este tipo de política religiosa. Na ocasião, o «imperador vermelho» afirmou que, no seu modo de ver as coisas, a soberania da República Popular da China se estendia também ao reino dos céus<sup>12</sup>!

Feito este prévio tour d'horizon, parece-nos haver duas vias essenciais para aprofundar o tema que nos propusemos tratar, e que podem resumir-se a duas questões. A primeira é a de saber de que forma o debate em torno das teses de Huntington, e a reflexão em que este último se apoia para discutir o ressurgimento do religioso, sobretudo no campo político, nos pode ajudar a reflectir sobre o papel da religião nas relações internacionais. A segunda é a de saber de que forma a evolução histórica da inserção da Santa Sé, do Irão e do Tibete no sistema internacional contemporâneo nos pode ajudar a pensar a questão do religioso na actualidade internacional.

### **Choque de civilizações, choque de religiões?**

Em termos do debate huntingtoriano, parece-nos importante começar por assinalar que não pretendemos ser exaustivos, nem quanto ao conjunto dos seus argumentos (que aliás têm vindo a ser sucessivamente aprofundados e reformulados), nem quanto ao conjunto de reacções críticas que ele gerou. O que nos interessa são apenas aqueles elementos da sua tese que remetam para, e possam ajudar a esclarecer, a questão do religioso no campo internacional.

Como formula Huntington esta questão? A capa da edição inglesa da sua obra é muito reveladora. Ela apresenta três globos, a que estão sobrepostos três símbolos diferentes: uma cruz, um crescente, um yin e yang. Ora, tenha ou não o autor aprovado a capa do livro, a verdade é que ela representa visualmente com bastante rigor a sua tese fundamental. Huntington defende que as diferenças religiosas são as mais importantes de todas as diferenças culturais e que, por isso, são centrais na definição (e na mobilização) de uma identidade civilizacional<sup>13</sup>. Na lista das principais civilizações destinadas a jogar um papel internacional essencial num futuro próximo, a importância definidora da religião é evidente<sup>14</sup>; e na aplicação prospectiva da sua tese aos actores civilizacionais da (nova) cena internacional, Huntington aponta como o maior desafio à hegemonia do Ocidente (cristão), a formação de uma espécie de aliança («connection») entre a civilização islâmica e a confuciana. Mais: aí residiria o principal risco de uma futura conflagração mundial – uma possibilidade que lhe parece emergir desde já por via dos recentes negócios de venda de armas e tecnologia atómica entre a China e a Coreia do Norte, e Estados como o Irão e a Síria<sup>15</sup>.

Os críticos de Huntington contestaram a validade de pontos essenciais da sua tese. Desde logo, a pertinência da listagem de civilizações com base na qual ele desenvolve os seus argumentos, particularmente o sentido de se falar de uma civilização confuciana, ou de se separar a América Latina católica e o Leste ortodoxo do Ocidente cristão (protestante?), assim como a designação deste último como um bloco sólido e isento de brechas significativas em termos políticos (v.g. entre a França e os eua)<sup>16</sup>. Por outro lado, foi posta em causa a operatividade da noção de civilização como actor internacional a substituir, ou a subordinar, e apesar das ressalvas de Huntington, o Estado-nação<sup>17</sup>. Estas duas críticas convergem no desafio à tese fundamental do perigo de uma «islamic-

confucian connection» / «uma aliança islâmica-confuciana». Mas ela é ainda atacada com dois outros importantes argumentos. Por um lado, como refere o dissidente chinês Liu Binyang, a China não parece estar a viver propriamente uma fase de renascimento espiritual confuciano, mas sim uma fase de consumismo e materialismo desenfreados e com forte influência ocidental<sup>18</sup>. Por fim, e sobretudo, não parece estar implícita nos negócios de armamento referidos por Huntington uma aliança civilizacional emergente, mas sim um cálculo frio baseado numa lógica de razão de Estado, em que mais do que eventuais dividendos políticos a longo prazo pesam os chorudos lucros imediatos dos negócios de armamento<sup>19</sup>.

Huntington começou por responder, logo em 1993, a este conjunto de críticas sublinhando a falta de alternativas e lembrando que não afirmava na sua tese que as civilizações iriam substituir os Estados, mas sim que se constituiriam, à imagem dos blocos ideológicos da Guerra Fria, como os agrupamentos mais naturais, mais fortes e mais determinantes no campo internacional<sup>20</sup>. Parece-nos evidente a dificuldade de Huntington em definir, em termos concretos, blocos civilizacionais operativos: o Vietname e a China num mesmo bloco, ou o Irão e a Arábia Saudita noutra, são apenas dois exemplos particularmente claros do que eles podem ter não de «naturais» mas de «contranatura». E essa dificuldade resulta, do nosso ponto de vista, do facto deste tipo de ligação civilizacional entre Estados – marcada por um elemento religioso comum – ter muito de indefinido. Ou seja, não é suficientemente sólida para cimentar um elo de ligação. Por isso nos parece altamente contestável afirmar que este tipo de blocos culturais e religiosos estejam hoje a adquirir suficiente solidez para ser previsível que, num futuro próximo, se transformem em actores determinantes da vida internacional, como pretende o modelo huntingtoniano.

A última reformulação de Huntington, no número de Primavera de 1999 da *Foreign Affairs*<sup>21</sup>, parece-nos representar precisamente o reconhecimento da fragilidade fundamental da sua tese. Neste novo artigo, o professor de Harvard passa a valorizar como actores principais da vida internacional (actual e futura) não os blocos culturais em que se concentrou inicialmente, mas sim o conceito de «core state» / «Estado-líder» de cada área civilizacional, aproximando-se portanto, objectivamente, do conceito tradicional de Grandes Potências<sup>22</sup>.

Em suma, as críticas ao modelo teórico do choque de civilizações divisado por Huntington são relevantes para a questão que nos ocupa e, no essencial, acertadas. E esta última reformulação da tese huntingtoniana foi suficiente radical para merecer o seguinte comentário do *Economist*, que nos parece sintetizar com equilíbrio a questão dos factores culturais, e portanto também da religião, na vida internacional:

«O primeiro reflexo de muitos países, quando surge um conflito, é oferecer a sua solidariedade ao beligerante que consideram parte da “família” (como os russos e muitos países eslavos fizeram em relação ao Sr. Milosevic na guerra do Kosovo), mas [...] essa solidariedade será rapidamente retirada se chegarem à conclusão de que defender um “país-irmão” os faz parecer estúpidos, ou afecta de alguma forma os seus interesses»<sup>23</sup>.

Ora, a verdade é que o peso dos eua é tão grande – da economia às finanças, da alta tecnologia à capacidade de projecção de força pelo Mundo – que cada um destes «países-pólo civilizacional», ainda que possa ameaçar constituir coligações de descontentes como

uma forma de bargain momentâneo, dificilmente se poderá dar ao luxo de privilegiar qualquer outra relação em detrimento das que mantém com os Estados ocidentais, e em particular com os eua. E isto mesmo se verificou na forma como Belgrado e Moscovo no contexto da crise Bósnia (1992-1995), ainda que proferindo palavras de mútua aliança, acabaram, de facto, por não arriscar alienar os eua<sup>24</sup>.

Mas, diante de todos estes elementos, como é que se pode compreender de forma mais adequada o papel da religião no campo internacional? Desde logo, com vista a alcançar um entendimento mais sólido da questão, parece-nos importante ter em consideração alguns elementos históricos que não se limitem a meros exemplos desgarrados. Por isso iremos esboçar uma síntese do percurso externo das entidades internacionais que melhor encarnam actualmente o retorno do religioso (e o seu peso) na vida internacional: a Santa Sé, o Irão, o Tibete<sup>25</sup>.

### **Três estudos de caso: Santa Sé, Irão, Tibete**

A **Santa Sé** é certamente dos poucos actores estatais com uma presença contínua na política internacional nos últimos mil e quinhentos anos, e é também, indiscutivelmente, o actor religioso com uma presença mais visível e uma estratégia internacional mais consistente nos últimos cem anos. Fará então sentido, tendo em consideração estes factos, falar de «retorno do religioso» quando temos em conta o papel internacional do Papado<sup>26</sup>?

A verdade é que parece verificar-se um esforço continuado e consciente de recuperação de posições internacionais da parte da Cúria Romana a partir da eleição de Bento xv, em 1914<sup>27</sup>. O que não significa que não tivesse havido, nos quase cem anos seguintes, importantes mudanças de opções político-tácticas, que podem ser atribuídas quer às personalidades dos diferentes pontífices, quer sobretudo às diferentes circunstâncias internacionais.

Este último ponto é perfeitamente ilustrado pelo pontificado de Pio xi (1922-1939). Nos anos 20 a sua prioridade foi – como fora o caso do seu antecessor – negociar com os Estados, para recuperar para a Igreja o que fosse possível. O corolário dessa estratégia foi a reaproximação à Itália, consubstanciada nos acordos de Latrão (1929), mediante os quais a Santa Sé recuperou uma soberania territorial indisputada, ainda que mínima, traduzida na constituição da Cidade Estado do Vaticano<sup>28</sup>. Mas esta era uma estratégia geral, de que o restabelecimento de relações com Portugal em 1918, e a política papal conciliadora seguida nos anos seguintes para com os «jacobinos» portugueses, constitui um bom exemplo. Aliás, a política vaticana de estabelecimento de boas relações com os Estados emergentes da I Guerra Mundial nem sequer excluía a Rússia bolchevique, com quem a Santa Sé manteve contactos diplomáticos vários entre 1920 e 1927. Em Março de 1929, Pio xi afirmava, dando o tom a um período que estava já no seu crepúsculo, que:

«Quando se trate de salvar uma alma que seja, de impedir um mal maior para as almas, teremos a coragem de negociar com o Diabo em pessoa»<sup>29</sup>.

No entanto, nos anos 30, a prioridade vaticana incidiu cada vez mais na defesa da Igreja, pela resistência e pela denúncia, face à agressividade crescente dos totalitarismos nazi e comunista, que Pio xi verificara ser impossível de reverter por meios negociais. Um primeiro sinal desta viragem foi a crise de 1931 com a Itália fascista. Mas esta estratégia

foi sobretudo simbolizada pelas duas encíclicas papais de 1937 (Março e Junho): *Divini Redemptoris* e *Mit brennender Sorge*, a primeira atacando o comunismo russo e a segunda o nazismo alemão.

Pio xii, o sucessor de Pio xi, foi eleito com grande rapidez, em Março de 1939, já com as nuvens da guerra a pairarem na mente dos cardeais eleitores, representando a sua escolha uma clara aposta na competência diplomática (desde 1930 que Pacelli dirigia a política externa vaticana), e na continuidade de uma linha forte (mas ponderada) de defesa da Igreja face aos totalitarismos, pelo que a sua eleição foi activamente promovida por Paris e Londres<sup>30</sup>. A política vaticana durante a II Guerra Mundial foi objecto de enorme polémica a partir dos anos 60<sup>31</sup>, designadamente a questão do «silêncio de Pio xii», que, de resto, também motivara um significativo debate na própria Cúria; mas essa política desiludiu apenas aqueles que ignoram por completo os cânones da linguagem papal da época, a forma de funcionamento da diplomacia vaticana, os condicionalismos que a guerra colocou a todo o tipo de organizações transnacionais, assim como aos Estados neutros, ou ainda a estratégia de uma entidade como a Santa Sé que, por se considerar universal, valorizava de sobremaneira a necessidade de manter algum vínculo de unidade entre os crentes de lados opostos e, tanto quanto possível, uma posição de imparcialidade. Na realidade, o que poderá espantar quem esteja habituado ao *modus operandi* da Cúria Romana contemporânea não são as hesitações de Pio xii e a sua decisão de não fazer pronunciamentos condenatórios nominais; são, isso sim, os riscos que o Papa Pacelli esteve disposto a correr para manter aberto um canal de comunicação entre a oposição alemã e o Governo de Londres durante a guerra; e, por outro lado, a clareza dos pronunciamentos contra as violações de todas as regras de condução da guerra, ou mesmo dos direitos humanos mais elementares, pelos nazis, e isto quer da parte do pontífice, quer da parte dos seus diplomatas e de bispos que contavam com o seu apoio claro<sup>32</sup>. O esforço da diplomacia papal no auxílio aos deslocados e prisioneiros de guerra, e o empenho na emigração de católicos de origem judia para países seguros, de judeus e de refugiados políticos perseguidos pelos nazis, foi importante e inegável, de tal forma que logo a seguir à II Guerra Mundial Pio xii foi elogiado pelas mais variadas delegações judaicas e pelo próprio Estado de Israel pelo seu papel neste campo, assim como aquando da sua morte<sup>33</sup>.

No pós-II Guerra Mundial, a política externa vaticana foi dominada sobretudo pelas questões do comunismo e da defesa do Ocidente, por um lado, e da descolonização e do seu impacto na missionação, por outro. Pio xii, João xxiii e Paulo vi corporizaram estratégias que, não sendo coincidentes, revelam uma assinalável continuidade de objectivos e um grau importante de adequação a uma realidade internacional em mudança.

No período mais duro da Guerra Fria, Pio xii, sem poupar esforços quer na defesa da Europa cristã em relação ao comunismo (daí o seu importante apoio à adesão da Itália à nato), quer na denúncia da situação de perseguição das Igrejas do Leste, procurou sempre deixar bem vincada a sua disponibilidade para negociar com os Estados, qualquer que fosse a natureza do seu regime (desde que estivessem dispostos, de boa-fé, a aceitar o mínimo de liberdade necessário ao funcionamento da Igreja), assim como ressaltar que a sua hostilidade face ao comunismo não se estendia ao povo russo ou às justas aspirações sociais deste. Pio xii apostou também fortemente na integração europeia – inclusive a nível militar, com o projecto da ced a contar com o seu empenhado apoio –, encorajando

os avanços e censurando o que considerava como falta de ambição e coragem política nesse caminho, exercendo também uma influência importante (ainda que não, evidentemente, uma autoridade de comando) na corrente democrata-cristã, detentora de um peso político decisivo nos países fundadores das Comunidades Europeias. Pio xii viu nestes organismos europeus emergentes uma importante arma defensiva contra o comunismo, uma garantia de paz e um útil contrapeso às duas grandes potências mundiais, ainda que naturalmente mais inclinada para Washington do que para Moscovo – o que resguardaria e promoveria uma posição similar, ainda que mais discreta, do Vaticano<sup>34</sup>.

Quanto à descolonização, ainda que Pio xii manifestasse receios de que a inexperiência e o ressentimento dos povos colonizados os atirasse para o «erro» comunista, não deixou nunca de afirmar a legitimidade da aspiração de todos os povos à autodeterminação, de expressar o seu empenho no enraizamento local da Igreja e na formação de Episcopados constituídos por padres autóctones, e de encorajar as potências coloniais, também elas, a formarem elites locais e a confiarem nelas o mais possível.

Os sucessores imediatos de Pio xii – os cardeais Roncalli (João xxiii) e Montini (Paulo vi) – foram diplomatas com funções importantes na formulação e execução desta política externa, sendo pois natural que não tenham promovido qualquer ruptura de fundo em relação a ela<sup>35</sup>. No que concerne à descolonização e autonomização das Igrejas do Terceiro Mundo, acentuaram ainda mais as linhas que vinham já de Bento xv. E fizeram-no numa linguagem tão clara e positiva que o Vaticano surgiu, quer para a diplomacia americana, quer para a do Estado Novo português, como perigosamente contaminada de «terceiro mundismo». De facto, a Santa Sé via como algo de positivo a emergência dos novos Estados não-europeus. Estes seriam mais um útil contrapeso às duas superpotências. Uma posição tanto mais natural quanto os eua, combinando anticomunismo com antipapismo (uma velha tradição protestante) tinham abandonado desde 1951 a sua ligação diplomática ao Papado<sup>36</sup>.

Por outro lado, João xxiii primeiro, e Paulo vi depois, mostraram-se mais uma vez disponíveis, a partir de 1960, para iniciar uma política de pequenos passos em direcção aos Estados comunistas do Leste europeu. Uma política de acordos mínimos destinados a obter «o possível» para as abaladas Igrejas católicas dessa região, inaugurando assim uma Ostpolitik marcada pela acção do itinerante e secreto «núncio» para o Leste, Monsenhor Casaroli. Em 1964, recorde-se, esta política começou a produzir frutos graças a um primeiro acordo firmado entre o Vaticano e o regime comunista de Budapeste. É hoje claro que esta estratégia permitiu manter uma presença católica organizada nessa zona da Europa, quando o envelhecimento e morte de muitos bispos, as medidas repressivas dos regimes comunistas (nomeadamente no campo educativo) e a existência de grupos de padres pró-regime, ameaçavam colocar a Igreja católica (com a excepção da Polónia) em risco de redução à clandestinidade, à irregularidade ou ao cisma.

Qual foi o impacto em tudo isto da eleição do primeiro papa eslavo, o arcebispo polaco Karol Wojtyła, em 1978? Qual foi, em suma, a sua estratégia internacional?

João Paulo ii deixou bem claro desde o início que não se deixaria condicionar pelos receios que a sua eleição levantava para além da Cortina de Ferro. O novo papa afirmou claramente ser a voz das Igrejas do Silêncio, e enviou como primeira mensagem para estas a necessidade de não terem medo<sup>37</sup>. O efeito que as suas palavras tiveram, sobretudo no caso da sua Polónia natal – em que foram amplificadas por uma visita no



ano seguinte –, foi inegável, nomeadamente no encorajamento do movimento sindical Solidariedade e de tudo o que se seguiu. Por outro lado, existem hoje fortes indícios testemunhais de que o Pontífice polaco terá aceite algum grau de cooperação e coordenação com o Governo norte-americano (que em 1982 havia restabelecido uma representação diplomática junto da Santa Sé) no auxílio a esse movimento de dissidência polaco<sup>38</sup>. No entanto, no que respeita ao Terceiro Mundo, as perspectivas vaticana e americana permaneceram substancialmente diferentes.

Na nossa opinião, existem dois pontos essenciais para se analisar a política externa de João Paulo ii.

Primeiro, ela não implicou uma crítica à Ostpolitik dos seus antecessores. Na verdade, foi apenas através dos canais de comunicação entre os católicos do Leste e Roma que ela logrou restabelecer, e dos direitos que permitiu recuperar (nomeação de bispos, formação do clero local), que o catolicismo no Leste pôde respirar o suficiente para não ter de se preocupar exclusivamente com a sua sobrevivência. A nomeação por João Paulo ii de Casaroli, o «Monsenhor Ostpolitik», como responsável máximo da política externa vaticana, em 1979, parece-nos ser a melhor indicação disso mesmo.

Em segundo lugar, a estratégia internacional de João Paulo ii foi marcada pela convergência com a administração Reagan em torno de determinados objectivos, mas não faz sentido falar de uma subordinação da Santa Sé ao poder americano. E no caso do Terceiro Mundo a estratégia do Papa Wojtyła continua claramente a dos seus antecessores (ainda que recusando a subordinação da doutrina da Igreja ao que o Papa possa ver como uma lógica marxista), e entra frequentemente em choque com as opções norte-americanas, quer na América Latina, quer no Mundo Islâmico. Neste último caso, por exemplo, o Vaticano ao longo dos anos 80 e 90 condenou a intervenção militar norte-americana contra a Líbia e o Iraque (particularmente a guerra económica que ainda hoje se mantém através de sanções punitivas), manteve relações diplomáticas regulares com o Irão, e apoiou a causa palestiniana. E isto apesar do filo-judaísmo muito marcado deste Papa, que fez dele o primeiro pontífice romano a entrar numa sinagoga (a de Roma, em 1986), e que certamente facilitou o acordo de reconhecimento e estabelecimento de relações diplomáticas com Israel, em Dezembro de 1993, em que ambas as partes se comprometem a combater o racismo, a intolerância e a pugnar pela solução pacífica dos conflitos internacionais, ao mesmo tempo que o Estado judaico reconhece e garante a personalidade jurídica da Igreja Católica no seu território<sup>39</sup>. Um acordo que pode ser visto também como preparatório da viagem papal de final de Março de 2000 à Terra Santa, com João Paulo ii a ser acolhido com toda a deferência pelas autoridades judaicas e palestinianas e a receber garantias importantes destas últimas, paralelas às anteriormente feitas por Israel. O Papa disse o que entendeu e foi aonde quis, sem oposição de maior, e até com certo acolhimento de ambos os lados do conflito israelo-árabe. Conseguiu até reunir no mesmo espaço – ainda que com claro incómodo de ambos – o Grande Mufti de Jerusalém e o Grande Rabi de Israel.

Actualmente, é precisamente por causa das questões do Mundo Islâmico que surgem na comunicação social sinais de alguma crispação americana relativamente à Santa Sé, visto que uma viagem muito desejada pelo Pontífice aos principais lugares da memória bíblica – a sua peregrinação milenar – mais uma vez vem ilustrar a autonomia da estratégia papal em relação aos eua, entrando em choque com os respectivos interesses estratégicos, visto implicar uma visita ao Iraque de Saddam Hussein, onde se situa Ur, a cidade do primeiro

dos Patriarcas, Abraão. Prevista para Janeiro de 2000, ela foi impedida pelo regime iraquiano, receoso de referências papais aos direitos humanos, o que foi providencial para Washington, mas parece não ter ainda levado Woytila a desistir<sup>40</sup>.

As viagens papais no Médio Oriente foram sem dúvida um quebra-cabeças diplomático para a Secretaria de Estado da Santa Sé e para os vários Estados envolvidos, mas a que o Papa, evocando o estatuto estritamente religioso das visitas (sem contudo deixar de ser recebido como chefe de Estado), se tem mantido seraficamente insensível.

Quanto ao futuro da política externa vaticana, ela passa, em termos de mais longo prazo, pela resposta que venha a ser dada às divisões internas e ao desejo de reformas existente em alguns sectores do catolicismo, como por exemplo, as correntes progressistas que contestam a pertinência e a legitimidade religiosa da manutenção de uma diplomacia papal, e reclamam mesmo uma reformulação geral dos poderes papais<sup>41</sup>, o que iria, naturalmente, implicar importantes alterações na inserção da Igreja Católica na vida internacional. A mais curto prazo, há a incógnita de saber qual a figura que irá suceder ao actual Pontífice, gravemente doente<sup>42</sup>. Ora, mesmo que o novo Papa não empreenda grandes reformas na estrutura institucional da Santa Sé, e nos seus próprios poderes, ele terá sempre um certo impacto no estilo e nos objectivos da diplomacia vaticana, nomeadamente se se concretizar a previsão de muitos vaticanólogos de que pela primeira vez poderá ser eleito um cardeal não-europeu e provavelmente do Hemisfério Sul<sup>43</sup>.

No caso do Irão, uma nova dinastia, a dos Pahlavi, foi entronizada em 1925 e protagonizou uma tentativa de transformação do país de acordo com uma linha nacionalista laica e desenvolvimentista, claramente inspirada na estratégia de modernização autoritária de Atatürk na vizinha e rival Turquia<sup>44</sup>. Esse percurso foi abalado por uma série de crises marcadas por uma importante e reveladora dimensão internacional e religiosa<sup>45</sup>.

A primeira foi a crise dinástica de 1941, expressão de uma falha de fundo na inserção geopolítica do Estado persa. Ela resultou na deposição pelos britânicos do germanófilo Xá Reza Pahlavi, que abdicou «voluntariamente» no seu filho de 18 anos, Muhammad Reza, poucos dias depois da ocupação do país por tropas dos três Aliados – russos, americanos e britânicos. Muhammad Reza procurou consolidar o seu frágil poder mostrando-se respeitador dos ulemas xiitas, coisa que o seu pai havia deixado de ser, mas tinha sido quando necessitou da respectiva bênção para o afastamento da anterior dinastia e para a sua coroação. Muhammad Reza chegou a ser afastado do país pela crise nacionalista de 1953, num quadro internacional de descolonização acelerada da Ásia e de tensão crescente no Médio Oriente, e num quadro interno em que as forças do Islão político começaram por apoiar o populismo nacionalista do primeiro-ministro Mussadiq, mas, temendo a sua «manipulação» pela esquerda laica e comunista, acabaram por participar na conspiração que levou à sua queda num golpe militar com o auxílio e o encorajamento dos interesses internacionais instalados no país (britânicos e americanos<sup>46</sup>), e com manifestações populares de apoio ao retorno do Xá instigadas pelo clero. A situação de Muhammad Reza consolidou-se mercê de um reajustamento do peso dos poderes ocidentais no controlo dos recursos petrolíferos do país a favor do Estado iraniano, e com o início de uma estratégia desenvolvimentista – a «revolução branca» – que o levou a seguir as pisadas de seu pai, distanciando-se e hostilizando cada vez mais o clero xiita.

Por fim, surgem duas crises em momentos de recessão económica, mas com importantes dimensões religiosas e internacionais. Na primeira, em 1963-1964, emerge como figura central na mobilização dos descontentes o ayatollah Khomeini, ponta de lança de uma forte reacção do clero à crescente subalternização a que se via votado pela estratégia modernizadora dos Pahlavi. Ora, o grande argumento de mobilização abrangente – ou seja, visando a convergência com sectores da oposição laica – no ataque do dirigente xiita ao regime palahviano foi já o tema do complot norte-americano contra o Islão, e da cumplicidade da monarquia persa com o inimigo externo<sup>47</sup>. A segunda e (decisiva) crise do modelo de legitimação desenvolvimentista do segundo Xá Pahlavi desenrolou-se a partir de 1977 e atingiu o seu pico em 1979. Foi ela que levou à queda da multimilenar monarquia persa e à emergência da autoridade incontestada do Iman Khomeini, o fundador da República Islâmica. Apesar da sua influência determinante no processo de contestação ao Xá e na modelação constitucional da nova legitimidade estatal, que resultou do seu papel como único referencial das massas radicalizadas<sup>48</sup>, o líder xiita começou por nomear, prudentemente, para o novo governo revolucionário, figuras com impecáveis credenciais quer de oposição ao Xá, quer de piedade islâmica, leigas e moderadas, de que o paradigma foi o primeiro-ministro, Mahdi Barzagan. Ora estes novos governantes, fiéis à moderação e pragmatismo que os caracterizava, apostaram na reconstituição de boas relações com os eua. O Governo norte-americano, incapaz de compreender, e ainda menos de controlar, os acontecimentos revolucionários, acabou, no meio da sua confusão e indecisão, por contribuir sobretudo para o descrédito desta corrente que lhe era favorável, e que até afirmava querer promover<sup>49</sup>. Mais: apesar de extremamente desconfiado das intenções americanas – a memória do que se passara em 1953 legitimava essas suspeitas –, o Guia da Revolução iraniana não tinha fechado ainda as suas opções externas nestes primeiros meses muito delicados do novo regime, durante os quais deu o seu acordo tácito aos contactos do novo governo com os americanos e terá mesmo chegado a concordar com um encontro pessoal com o encarregado de negócios norte-americano, em Maio de 1979. No entanto, uma inoportuna declaração do Senado norte-americano condenando as execuções sumárias dos líderes do regime anterior, quando nunca se pronunciara da mesma forma em relação à repressão imperial dos líderes da oposição, veio impedir esse encontro e marcar o retorno da centralidade do tema antiamericano ao processo político iraniano<sup>50</sup>. A ocupação da Embaixada norte-americana, em Novembro de 1979, o ponto de viragem interno e externo, não parece ter partido da iniciativa do Iman e não mereceu a sua aprovação imediata (ela tardou sete dias)<sup>51</sup>. O que levou então Khomeini a mudar de ideias, a aceitar a demissão do seu primeiro-ministro moderado, e a embarcar num confronto directo com a potência americana? Recorde-se que Barzagan, três dias antes do início da ocupação da Embaixada, se encontrara publicamente com Brzezinski, em Argel, motivando a irada reacção dos sectores mais radicais do Irão contra o «antro de espões» que alegadamente preparava a contra-revolução. Claramente, o religioso xiita decidiu então que, decapitado o antigo regime e a extrema esquerda, o momento chegara para anular qualquer risco de involução laica e centrista do processo revolucionário, com apoio norte-americano. Quanto à ameaça americana que pesaria sobre a sobrevivência da revolução, tudo indica que na mente do Iman ela fosse real e não uma mera forma de manipulação da opinião pública, ainda que Khomeini não ignorasse o seu potencial de mobilização nacionalista. No entanto, é relativamente claro que Khomeini considerou que a melhor forma de

neutralizar o perigo dos eua, na altura, era por via da supressão de qualquer contacto destes últimos com a realidade iraniana, e que a arma dos reféns seria a forma ideal de obter as cedências nos campos financeiros e económicos que Washington hesitava em conceder, havia meses, aos moderados (afastados do poder numa gigantesca depuração assente na publicação selectiva de material da Embaixada americana, apresentado como comprometedor). O dirigente iraniano contava também com o prestígio e o apoio que a revolução alcançaria no Terceiro Mundo e na possibilidade de potenciar, desafiando o maior poder ocidental, a solidariedade das massas revoltadas do Médio Oriente e do Magrebe. O próprio facto de o Irão ter contribuído para a queda de um presidente americano – Jimmy Carter foi derrotado em 1980 por Ronald Reagan numa disputa eleitoral em que o falhanço da política iraniana e o drama dos reféns foi amplamente explorado – não poderia deixar de parecer ao nacionalismo ressentido de Khomeini como uma justa retribuição pelos acontecimentos de 1953<sup>52</sup>.

Mas as solidariedades islâmicas, ou o potencial de expansão do fundamentalismo xiita, revelar-se-iam, na realidade, muito limitadas. Somente a Síria e os xiitas do Líbano se mostraram solidários com o antiamericanismo e a teocracia de Khomeini. Por outro lado, o fundamentalismo sunita mostrou-se geralmente hostil ao novo Irão, como o fizeram os regimes mais moderados e pró-ocidentais. E mesmo a maioria xiita árabe do Iraque, apesar de algumas simpatias pelo Estado vizinho, não se mostrou empenhada em aliar-se aos seus vizinhos xiitas persas, o que implicaria enfrentar o poderoso aparelho repressivo de Saddam Hussein. Este último, por sua vez, reagiu aos ataques da propaganda iraniana contra o seu regime, avançando para a guerra com o Estado vizinho em Setembro de 1980. O conflito iria arrastar-se por nove anos.

Entretanto, em 1983, atacando de frente o Tudeh (comunistas), Khomeini demarcou-se também, de forma clara, da urss. Assim concretizava um dos slogans das massas iranianas – «Nem Leste nem Ocidente!» – e desmentia, de forma taxativa, os que viam o processo iraniano segundo o prisma maniqueísta da Guerra Fria. Aquele que havia sido apelidado de mullah vermelho afirmava, afinal, a total independência do Irão e do Islão face à urss e ao comunismo. Eles podiam subsistir por si e contra os dois Estados mais poderosos do planeta: essa era a mensagem que Khomeini queria fazer passar<sup>53</sup>.

O poder soviético via portanto emergir, no início da década de 80, uma ameaça católica na Europa de Leste (Polónia), e uma ameaça islâmica, quer por via da devastadora guerrilha islâmica no Afeganistão, quer pela via mais discreta e pacífica (mas não menos assustadora) do ressurgimento islâmico no interior das suas repúblicas da Ásia Central. A primeira olhando para Roma como inspiração, a segunda para Teerão ou para Riad. E, por isso, Moscovo encorajou e apoiou Saddam Hussein no seu ataque ao novo regime iraniano na sangrenta guerra que se seguiu. Os eua, que desde o violento golpe de 1952 tinham rompido com o regime baassista de Bagdade, mantiveram, nos primeiros dois anos do conflito Irão-Iraque, uma posição de neutralidade equidistante. Mas o temor, face às contra-ofensivas vitoriosas dos exércitos de Khomeini em 1983, de que o Irão triunfasse completamente e desencadeasse uma vaga islamita por todo o Médio Oriente, levou a um importante auxílio norte-americano a Bagdade em termos militares, económicos e de informações militares, a partir do final desse ano.

No entanto, logo a seguir, entre 1985 e 1986, verificou-se um curioso, clandestino e, finalmente, mal conduzido, esboço de aproximação entre os eua e o Irão. E isto tendo por pano de fundo, por um lado, a crise dos reféns americanos no Líbano (detidos pelo

Hizbullah libanês que via em Khomeini o seu Guia, e que tinha no Irão uma fonte essencial de apoio logístico); e, por outro, a enorme necessidade iraniana de peças para reparar e municiar o material bélico americano que herdara do Xá. Quer o Iman, quer o Presidente Reagan estiveram completamente ao corrente da operação.

Como é sábio, o escândalo público conhecido por caso «Irão-Contras» rebentou em Novembro de 1986 (causado por uma fuga de informação iraniana que o seu autor pagou com a vida, apesar da sua proximidade ao sucessor designado de Khomeini). Ora, os responsáveis norte-americanos pela operação ilegal procuraram libertar-se do peso das ilegalidades cometidas exibindo publicamente a sua hostilidade e má-fé para com o Irão, o que apenas veio acirrar a hostilidade entre ambos os lados<sup>54</sup>.

Foi perdida uma oportunidade efectiva de aproximação? Parece-nos impossível afirmar peremptoriamente até que ponto as duas partes desejavam, de facto, prosseguir por essa via. Certo é que o Irão deu sinais de procurar melhorar as relações com a Europa Ocidental, enquanto que a política norte-americana de protecção «musculada» à navegação no Golfo pérsico e o trágico abate no quadro dessas operações de um avião com duzentos e noventa passageiros iranianos, em Julho de 1988, nada fez para melhorar, antes pelo contrário, o que era já uma situação de renovada tensão. Mas também não é menos certo que, até ao fim, Khomeini, em momentos fulcrais, privilegiou o seu entendimento da ortodoxia islâmica e o seu sonho de expansão desse modelo de Islão em detrimento de uma maior possibilidade de abertura interna ou externa face ao Ocidente, como se pode inferir de um dos seus últimos actos políticos de impacto internacional: a fatwa de Fevereiro de 1989 contra o escritor inglês Salman Rushdie<sup>55</sup>.

No quadro da sucessão de Khomeini (falecido em 1989) reapareceu a questão de como conciliar harmoniosamente os velhos slogans revolucionários de 1979 – Liberdade, Independência Nacional e Governo Islâmico. O seu sucessor designado, o ayatollah Montaziri, acabou por ser afastado in extremis pouco antes da morte do Iman, por não esconder – de forma pouco hábil – que considerava que a República Islâmica caminhava pelo trilho de uma nova tirania, e que portanto traíra os desejos do povo. Ao que parece, Montaziri «importunava» Khomeini com queixas sobre corrupção ou abusos dos serviços secretos. Mas, se a questão de saber quem ocuparia a posição de Guia (figura do clero que supervisiona, em última instância, todo o funcionamento do Estado) acabou por ficar resolvida com a nomeação de Khamanai'i, hoje com 60 anos, logo após a morte de Khomeini, a questão de fundo da relação entre religião e liberdade essa permaneceu. Permaneceu num Estado em que o Iman tinha permitido um elevado grau de pluralismo entre o clero, e em que nunca suprimira, apesar da dura repressão, algumas vozes liberais incómodas, mas merecedoras do respeito do clero xiita pela sua oposição ao Xá. E permaneceu, sobretudo, num Estado com um quadro constitucional em que as eleições – mesmo com as limitações importantes no que respeita à elegibilidade – são abertas ao voto de todos<sup>56</sup>. A legitimação popular do mullah moderado Khatami pela sua esmagadora eleição para a presidência, em Março de 1997, face a um opositor conservador, bem como a recente crise estudantil, seguida de novo triunfo reformista nas legislativas de Fevereiro de 2000, vieram revelar as potencialidades e os limites destes dispositivos democráticos no Irão. Quanto ao impacto externo de uma evolução interna liberalizante, ele surge tão difícil de avaliar quanto o interno. Parece evidente que alguma coisa Khatami já realizou, como referimos no início deste artigo. Mas, mesmo no campo internacional, a posição do novo presidente não é a de completo controlo, e por isso as

suas iniciativas não oferecem grandes garantias de solidez e continuidade. Todavia, parece-nos claro que o futuro do Irão terá, de novo, muito que ver com a questão das suas relações com os eua e o combate pela democracia, tanto ou mais do que com a expansão do islamismo fundamentalista, como pareceria ser o caso alguns anos atrás. Estados Unidos que, de resto, têm dado sinais de interesse pelo que se passa no Irão. Depois de Clinton se ter demarcado explicitamente da tese do choque de civilizações e de ter acentuado, até antes de Khatami, o respeito e convergência de valores que sentia face ao Islão<sup>57</sup>, a sua Secretária de Estado veio finalmente pôr um ponto final à política de «dupla contenção» (do Irão e do Iraque), anunciando um primeiro passo no sentido do reatar de relações com Teerão, e do encorajamento da sua evolução política recente. O que foi bem acolhido pela diplomacia iraniana. Algo está a mudar na relação Irão-eua, até no cinema de Hollywood (vide a recente película *Três Reis*, em que o final feliz passa pelo Irão, algo de impensável até há pouco tempo em qualquer enredo americano), sempre um bom barómetro de mentalidades...

Quanto ao **Tibete**, a sua relação com o mundo chinês foi sempre o vector fundamental, mas não único, do seu relacionamento internacional. O Tibete está suficientemente distante para não ser facilmente absorvido pelo colosso chinês, mas demasiadamente próximo do Império do Meio para dele se emancipar totalmente. No caso do século xx, e perante a crise do poder chinês que levou à queda da monarquia manchua, deparamos com um Tibete ensaiando aproximações às grandes potências que marcavam presença no Extremo Oriente – a Rússia e o Reino Unido, o Japão e a França – e procurando libertar-se da tutela, mais ou menos teórica, da China, mas hesitando sempre, visto que uma ruptura excessiva poderia levar mesmo um Pequim enfraquecido a tomar medidas mais drásticas. O primeiro «tratado» internacional do Tibete foi firmado em 1893 e com a Índia britânica, e acabou afinal por servir para consagrar, mais uma vez, a suserania de Pequim. E, de facto, a Corte manchua em agonia teve ainda força para ordenar a ocupação militar de Lhassa (1910-1913). O antecessor imediato do actual Dalai Lama começou praticamente o século no exílio (1904-1909, e de novo 1910-1913). As estratégias imperiais chinesas neste período de conflito (sobretudo no chamado Tibete interior, a zona oriental mais próxima da China) são reveladoras de muito do que virá a ser, quarenta anos mais tarde, por iniciativa de Mao e do Partido Comunista chinês, a estratégia de ocupação do espaço tibetano pelo poder chinês: destruição de mosteiros (redução militar, económica e religiosa da especificidade tibetana); colonização pelos han; obrigatoriedade da escolaridade em mandarim; procura de um substituto mais maleável para o Dalai Lama<sup>58</sup>.

De qualquer forma, o xiii Dalai Lama beneficiou da prolongada confusão que se seguiu à queda do Império chinês, não só para regressar a Lhassa, como para romper os laços formais com Pequim e expulsar as tropas e funcionários chineses, proclamando, em 1913, a independência. Independência essa que, para os nacionalistas chineses, fossem eles Chiang-Kai Chek ou Mao Zedong, nunca passou de mais um sinal de um processo de decadência da China que era necessário inverter. Quanto à Grã-Bretanha, que durante setenta e cinco anos manteve uma presença militar regular no sul do Tibete e estabeleceu vários tratados com Lhassa, a verdade é que a ambiguidade da situação internacional do território lhe convinha. Sempre procurou, por isso, como prudente garantia adicional, obter o acordo chinês para os privilégios obtidos de Lhassa (a forma do governo tibetano procurar marcar a sua independência), oferecendo a Pequim o reconhecimento de uma

soberania meramente teórica, mas que era mais uma garantia da dependência do Tibete em relação à Grã-Bretanha e da não-intervenção de outras potências como «protectoras» da soberania chinesa.

O xiii Dalai Lama, cioso de garantir a independência que proclamara pelo reconhecimento internacional, e desejoso de criar um Estado moderno, teve de enfrentar esta estratégia inglesa, a resistência de Pequim, e os problemas e desafios que uma real modernização e abertura ao exterior representavam para a estrutura religiosa e feudal da sociedade, base do seu poder pessoal e do de toda a elite tibetana. Sobretudo, e para além das hesitações dos próprios tibetanos quanto às vantagens e desvantagens de uma presença externa efectiva, há que considerar a dificuldade que tinha um novo Estado não-europeu em se afirmar como membro de pleno direito da comunidade internacional no contexto dos anos 10 a 30 deste século. Apesar disto, as suas opções externas eram claras e expressas numa linguagem simples, tal como os seus temores em relação ao futuro da frágil independência de Lhasa<sup>59</sup>.

Em 1949, ao reunificar a China, o Partido Comunista chinês não concebeu a questão tibetana como podendo ser resolvida de outra forma que não pela reincorporação na Mãe Pátria, o que foi feito em 1950, manu militari, mas também mediante um tratado com o governo do Dalai Lama. Ambiguidade é mais uma vez a palavra-chave dessa estranha década de 50 no Tibete, e pode ser aplicada com igual propriedade quer em relação ao poder comunista chinês, quer em relação ao poder budista tibetano. Chou Enlai garantiu a Nehru, em conversações privadas, que não pensava de forma alguma tornar o Tibete comunista; o Dalai Lama e o Pachen Lama foram feitos membros honorários do Partido Comunista chinês e foram tratados com toda a deferência nas suas prolongadas visitas a Pequim no Verão de 1955, no decurso das quais assistem à Assembleia Constituinte e o pontífice tibetano se vê eleito Vice-Presidente da República Popular da China e Presidente da Região Autónoma do Tibete (com o Pachen Lama como Vice-Presidente). O xiv Dalai Lama afirmou que não se tratou, da sua parte, de uma simples astúcia, mas que inicialmente alimentou uma esperança sincera quanto à possibilidade de conciliar o budismo com uma espécie de comunismo de rosto humano<sup>60</sup>. A Índia adoptou inicialmente também uma atitude ambígua quanto à questão da sua herança do protectorado britânico, pela carga colonial que transportava e, sobretudo, pelo temor de um confronto com o gigante do norte, e manteve-se, em todo o caso, expectante. No entanto, em 1954, assinou um acordo de boa vizinhança com Pequim, em que abdicou da presença comercial e militar pela qual substituíra, de facto, o Reino Unido no sul do Tibete, e reconheceu a anexação.

Só em 1959, o xiv Dalai Lama, convencido de que não passava afinal de uma marioneta, em vista da patente má-fé das autoridades chinesas nos acordos que assinavam, assim como da impossibilidade de uma insurreição militar vitoriosa, acabou por escolher o exílio indiano, à semelhança do seu antecessor algumas dezenas de anos antes. Nova Delhi acolheu bem o dignitário tibetano – que foi recebido pelo próprio primeiro-ministro Nehru – e concedeu-lhe amplos poderes sobre a vasta comunidade tibetana exilada. No entanto, como desde logo lhe deixou claro, Nova Delhi não reconheceu o Governo no exílio como uma entidade soberana, e garantiu a Pequim a sua neutralidade na questão de fundo do estatuto do Tibete. A China, porém, vai deixar claro que não aceitava essa «interpretação», e em 1962 lança uma gigantesca ofensiva contra o Nefa (território nos contrafortes dos Himalaias cedido, em 1914, ao Raj inglês pelo xiii Dalai Lama como

gesto de boa vontade e agradecimento pela colaboração britânica no seu exílio). Foi a crise mais grave enfrentada por Nehru que, confiante na solidariedade terceiro-mundista, se recusou, apesar de repetidos avisos e mesmo depois das primeiras escaramuças fronteiriças, a encarar realisticamente as intenções agressivas dos chineses. Só a intervenção logística in extremis dos EUA (sem exigirem contrapartidas), acabaria por permitir deter o avanço das divisões de montanha chinesas. Exilados tibetanos participaram como voluntários no esforço de defesa indiano.

No entanto, se a Índia, terra natal do Budismo, não se revelou ingrata para este bodhitshava, a verdade é que o «governo no exílio» que o xiv Dalai Lama dirige em Dhramsala, nos Himalaias indianos, nunca alcançou um estatuto internacional de plena soberania, equivalente ao da Santa Sé. Goza de uma espécie de extraterritorialidade tácita, mas em constante coordenação com o poder soberano reconhecido: a Índia. Na verdade, nunca o senhor do Potola, nem sequer quando reinava efectivamente sobre o vasto e estratégico território do Tibete, rico em minérios, foi capaz de garantir a legitimidade internacional como sujeito de direito público que há muitos séculos, e mesmo durante o período de 1870 a 1929, o Papado conseguiu manter. Porquê? O grande peso de uma China, ainda que enfraquecida, levava as demais potências a manejar com cuidado as susceptibilidades de Pequim quanto a um território que, apesar de não ter conseguido controlar durante grande parte da sua história, sempre considerou seu. O modelo das concessões privilegiadas seguido noutras zonas da China permitia um relacionamento ambíguo, mas suficiente, das potências europeias, e especialmente da Grã-Bretanha, com o Estado tibetano. Entretanto, não só o peso internacional da China, potência nuclear a partir de 1958, esteve longe de diminuir, como ela se apossou efectivamente do território tibetano. No entanto, e paradoxalmente, a verdade é que ainda que não reconhecido como Estado independente, nunca o Tibete esteve tão presente na agenda internacional como nos dias de hoje.

Qual a política externa do Tibete no exílio, e como procura ela responder a estes constrangimentos? Ela assemelha-se às formas de pressão e de presença internacional não-estatal das ong's – com as quais mantém ligações estreitas e frutuosas – e visa sobretudo a denúncia da situação de repressão vivida no país sob ocupação chinesa, assim como a mobilização de apoios sob a forma de pressões junto de Pequim a respeito da situação humanitária. Visa também obter apoios para uma posição de autodeterminação – no que tem sido menos bem sucedida (geralmente o máximo que tem conseguido é algum apoio à necessidade de negociações). E isto apesar dos objectivos publicamente assumidos pelo Dalai Lama serem, pelo menos até 1991, muito moderados: em troca de uma total autonomia interna, ele admitia uma espécie de protectorado chinês, que garantiria a Pequim a manutenção de uma presença militar nas fronteiras e um exclusivo do relacionamento político externo (mas não económico e cultural). Em 1991, o pontífice tibetano, fortemente criticado no seio da comunidade do exílio por essa posição, e incapaz de moderar a repressão chinesa no interior do território, acabou por recuar, e afirmar que só um referendo poderia decidir a questão como sempre reclamara – mas que o seu objectivo era, a partir de então, a emancipação do Tibete de toda e qualquer tutela chinesa. Mais recentemente, moderou um pouco esta posição, insistindo que nem os chineses devem procurar uma vitória solitária, e fala de autogoverno em associação com a China<sup>61</sup>.



Ao mesmo tempo, a deslocação para fora do seu ambiente «natural» do budismo tibetano parece ter-lhe conferido um novo impulso missionário, que se tornou particularmente marcante na Europa e nos eua. E que, até pelas conversões de algumas figuras públicas, garantiu uma visibilidade internacional acrescida à causa tibetana, que organizou nas principais capitais representações para-diplomáticas que se movimentam nos meios políticos, religiosos, da imprensa e do cinema (nomeadamente Hollywood), no sentido da divulgação da questão tibetana<sup>62</sup>.

Em suma, parece-nos que as grandes questões para o futuro do estatuto internacional do Tibete são evidentemente duas: primeira, como evoluirá o regime chinês (e os sinais mais recentes não são no sentido da liberalização e da maior tolerância religiosa)? Segunda, quantos anos de governo terá ainda o xiv Dalai Lama e quais os condicionalismos que poderão surgir de Pequim relativamente à escolha do seu sucessor? Tanto mais que o único Lama reconhecido nos últimos anos por Pequim e Dharamsala ao mesmo tempo (o xiii Karma Lama), acabou por fugir em Dezembro de 1999 do território chinês, deixando a política religiosa da China no Tecto do Mundo completamente desfeita. Tudo se parece conjugar para um renovar da repressão<sup>63</sup>.

### **Conclusão**

Que conclusão geral se pode retirar deste conjunto de dados históricos que acabámos de referir? Quais as fórmulas que melhor nos parecem resumir o papel do religioso no campo internacional?

Desde logo, pensamos ser claro que uma religião à frente de um Estado-nação, uma teocracia como a iraniana ou a tibetana, ao assumir um discurso religioso nacionalista e identitário, uma missão sagrada de salvaguarda dos interesses da Nação, poderá inclinar-se para uma política externa mais «absolutista», intransigente e agressiva; mas pode igualmente, sentido-se numa posição sólida e segura, servir para legitimar uma postura negocial menos crispada face a anteriores inimigos externos. Não existe um caminho único e necessário, válido para todo o tempo e para todas as circunstâncias. E, se se argumentar que o Islão é diferente, em termos de consideração doutrinal da violência, do Budismo, convém recordar que os exércitos tibetanos não foram parcos em actos de extrema crueldade em situações de vantagem relativa face à China (um dos heróicos generais tibetanos das campanhas do início do século exibia como troféu um tapete feito da pele de soldados chineses chacinados); e que um movimento de guerrilha nacionalista – não obstante os apelos do xiv Dalai Lama – se manteve activo até aos início dos anos 70, quando os vitais apoios logísticos norte-americanos foram cortados na sequência da aproximação entre Nixon e Mao. Para mais, é importante registar que existem hoje, no Ceilão, na Birmânia, e entre os próprios exilados tibetanos, manifestações de um fundamentalismo budista bem marcado e violento. Quanto ao Islão, e nomeadamente no caso do xiismo iraniano, ou do wahabismo saudita, ele mostra saber ser tanto uma religião de grande rigorismo, como de um desconcertante pragmatismo. Afinal, não é a Arábia Saudita, um regime tão ou mais fundamentalista e teocrático que o iraniano, um importante aliado do Ocidente no Golfo Pérsico? E não é o Irão um dos Estados islâmicos com maior percentagem de participação feminina em todas as áreas da sociedade, inclusive no poder político (há uma vice-primeiro ministro no Governo de Teerão)?

Sobretudo, parece-nos evidente que mesmo que um elemento de religião nacional triunfe no campo político e domine o aparelho de Estado, não há razões para pressupor que esse nacionalismo religioso rejeitará a clássica linha da razão de Estado; e que, portanto, deva necessariamente rejeitar um relacionamento pacífico com o Ocidente, embora o possa reformular em termos mais vantajosos (como o fizeram as «petromonarquias» do Golfo Pérsico). A tomada do Estado pode significar uma viragem pragmática dos fundamentalistas a médio ou longo prazo, mesmo se isso não acontecer num período inicial de maior zelo revolucionário<sup>64</sup>. O percurso do Irão desde 1979 até ao presente parece confirmar cada vez mais a tese que aponta para a analogia do seu percurso interno e internacional com o da França pós-Revolução de 1789.

De facto, é evidente que a percepção nos meios islamitas de um apoio incondicional do Ocidente a regimes tão repressivos e hostis como o do Xá do Irão ou as actuais ditaduras argelina, saudita e egípcia, só poderá dificultar o estabelecimento de uma relação cordial entre o Ocidente e o Islão. O que coloca o Ocidente na situação difícil de ter de optar entre o risco de não apoiar regimes «amigos» – tanto mais seguros e dependentes quanto mais isolados internamente –, e o risco de acirrar hostilidades em movimentos islamitas fortemente enraizados nas respectivas sociedades, e que até poderiam adoptar posturas externas pragmáticas se tomassem o poder sem a ideia de que o Ocidente lhes bloqueava o caminho. Há uma terceira via a explorar que é a do Ocidente procurar incentivar (v.g. com pacotes de ajuda económica, ou condicionando a ajuda militar) os regimes árabes pró-ocidentais (com a China a questão seria mais complicada) a promover aberturas políticas controladas, no sentido de evitar que as maiorias eleitorais do processo democrático possam ser usadas para legitimar um novo monopólio repressivo em nome do islamismo radical, cujo espaço de manobra internacional se veria igualmente limitado desta forma. É um caminho delicado, especialmente se se tiver em conta a elevada sensibilidade nacionalista destes Estados, e que pode levar à perda de amigos sem a correspondente «conquista» dos inimigos. Mas este é um campo em que o espaço de manobra não é grande, e a ideia de políticas de sucesso garantido é uma ilusão tão perigosa como a de que existem receitas universais para lidar com o fenómeno do fundamentalismo.

Quanto aos apelos à unidade do Islão, vindos de Khomeini, de Nasser, dos Reis Fahd ou Hassan de Marrocos, eles parecem consistir essencialmente num apelo à aceitação da respectiva liderança pessoal (e do respectivo país) no universo do islamismo, privado, a partir de 1924, do seu foco mais consensual (ainda que não único, visto que o xiismo, por exemplo, o rejeitava) – o «papado islâmico» –, o Califado otomano abolido por Atatürk. Ou seja, representam, sobretudo, e mais uma vez, um veículo religioso de uma lógica nacionalista, e não um qualquer processo de fusão civilizacional. Por conseguinte, confirmam, em vez de desmentir, as críticas anteriormente feitas à tese huntingtoniana do Choque de Civilizações.

É certo que a Santa Sé não surge condicionada da mesma forma por um factor nacional. A sua relação com a Itália, ainda que fundamental, não é a de quem tem de se condicionar aos interesses de uma nação (mas talvez antes o contrário!). No entanto, por tradição burocrática, e por necessidade de quem tem de servir altos ideais e de operar num mundo em que existem muitos factores a limitar a sua acção de potência soberana, a Santa Sé não pode deixar de lado uma forte componente de prudência (aliás uma das principais virtudes na tradição cristã), ou seja, a clássica razão de Estado.

Mas o essencial parece-nos ser enfatizar que a assunção do controlo de um Estado por um poder teocrático não implica uma desnacionalização da sua política externa, nem que a sua presença internacional seja destituída de uma lógica diplomática clássica. A fé fanática numa doutrina nunca foi incompatível com a consideração fria das possibilidades e dos interesses. Muitas vezes, como realça Raymond Aron, é até o próprio fanatismo militante que facilita grandes viragens pragmáticas em termos de estratégia externa, viragens essas que seriam mais difíceis de fazer vingar num quadro político pluralista<sup>65</sup>. Por outro lado, os integrismos religiosos, nomeadamente os mais mobilizadores actualmente em termos políticos – os islâmicos, no quadro de uma crise geral de desgaste dos regimes do Magrebe e do Médio Oriente que datam das independências e foram incapazes de se renovar –, não podem, a nosso ver, ser entendidos como um fenómeno civilizacional. Têm, sem dúvida, uma dimensão ideológica, cultural, e, claro está, religiosa, mas a sua força militante como elemento identitário tem sobretudo um enquadramento nacional e nacionalista. Esta parece-nos ser uma objecção fundamental à tese principal de Huntington tal como a apresentámos de início. Isto não significa, no entanto, que a sua abordagem não contenha elementos importantes e muito operativos para a análise actual dos fenómenos internacionais e do impacto do elemento religioso sobre eles. A abordagem de Huntington parece-nos pertinente nestes pontos: o sistema internacional já não é um clube de admissão restrita e estritamente ocidental, o que introduz uma dimensão cultural muito mais marcada no jogo diplomático internacional, de que é necessário tomar consciência; o discurso religioso, muitas vezes o único que pode ser apresentado como «puro» face às contaminações ocidentais, pode constituir-se como importante elemento de mobilização social e política num quadro em que modernização não significa necessariamente ocidentalização e pode originar grandes deslocamentos em sociedades tradicionais que legitimam um discurso crítico dos valores do Ocidente. Existe, portanto, um maior potencial de conflito internacional devido a uma incompreensão de raízes culturais, e aos preconceitos positivistas que tendem a afastar a ponderação do elemento religioso da análise política.

Desde que estes elementos que acabámos de enumerar sejam vistos como tendências a testar, e desde que sejam libertos de um qualquer tautologismo civilizacional, ou de qualquer ideia de um confronto necessário entre «o Ocidente e os outros», eles podem refinar significativamente a análise de uma realidade internacional religiosa em mutação. Essa mutação do religioso poderá traduzir-se numa recuperação do seu peso no plano doméstico dos Estados e no plano internacional? Seja de que forma se pondere a questão, hoje, no Ocidente (e cada vez mais no resto do mundo) o papel holístico da religião, de referente universal que teve num passado não muito distante, ainda não se esbateu de forma pacífica e natural. A grande maioria da espécie humana continua a professar alguma fé num qualquer tipo de sobrenatural. E é também evidente que houve preconceitos laicistas que, à força de preverem o fim inevitável do religioso, acabaram por legitimar um discurso de «retorno do religioso», pois não parece previsível que os homens percam em massa a fé no transcendente apenas por efeito da modernização técnica, da industrialização e da urbanização. Estas podem, pelo contrário, gerar fenómenos de procura de identidade, de procura de elementos de orientação e de pertença a comunidades baseadas na comunhão de doutrinas religiosas, ou então fenómenos de empobrecimento, com a conseqüente dependência em relação a formas de caridade e assistência social em que as religiões organizadas são agentes importantes.

Mas nada disto diminui o facto de na vida internacional o religioso ter cessado, em meados do século xvii (Paz de Vestefália), de ser o referencial único na comunidade de Estados do Ocidente (o que está longe de significar que antes disso não tivesse concorrentes de facto, e mesmo de direito). Tal como é claro que com a expansão colonial do século xix, ou a guerra civil ideológica europeia que dominou o século xx, a religião nunca deixou de revelar a sua utilidade às grandes potências europeias. Ela é hoje um referente cultural entre outros, talvez mais resistente que alguns, mas, por mais que se assista a fenómenos de dinamização e fortalecimento das diversas fés, não parece provável que num futuro próximo ou mesmo distante – nem nenhum dos teóricos do retorno do sagrado, em boa verdade, o afirma – a religião volte a ser o referencial único e global da sociedade humana e, portanto, da vida internacional. O seu peso poderá ser maior ou menor, mas será sempre relativo e concorrencial.

Há ainda outra precisão importante a fazer: dizer religioso não é o mesmo que dizer autoridades religiosas. Estas muitas vezes revelam-se impotentes para gerir o arsenal simbólico de identidade e demonização de que são supostamente depositárias. Isto não significa que sejam irrelevantes no campo da gestão dos conflitos identitários. Podem, pelo contrário, ser uma voz importante, no sentido da moderação e da paz. Porque todas as tradições religiosas, ao procurarem responder às mais básicas pulsões humanas, se têm elementos de fanatismo e violência, têm também elementos de moderação e amor à paz<sup>66</sup>. Por fim, se cabe verificar que o poder de mobilização da religião é grande e tem um impacto significativo em termos internacionais, por outro lado, o valor identitário em que esse poder assenta, e que releva do seu carácter básico, simples, tradicional, muito difundido numa determinada etnia e território, levanta a questão de se saber até que ponto, num mundo de crescente pluralismo, de conversações, migrações, e miscigenações cada vez mais intensas, o seu peso, mesmo que a muito longo prazo, não estará condenado a decair.

Em todo o caso, a conclusão final que se pode tirar é tão-só a de que a análise do religioso no campo internacional deve estar sempre atenta à complexidade. Ou seja, não deve partir de uma visão predeterminada do papel das religiões nos comportamentos dos Estados, do seu impacto pacificador ou agressivo, pragmático ou doutrinário nas relações entre Estados, nem deve pressupor uma evolução única e necessária da importância do fenómeno religioso na vida internacional<sup>67</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> X [pseud. G. Kennan], «The Sources of Soviet Conduct», *Foreign Affairs*, Julho, vol. 25, n.º 4, 1947.

<sup>2</sup> Todos eles citados por Huntington no capítulo intitulado «La Revanche de Dieu», cf. S. Huntington, 1999, *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, Lisboa, Gradiva, pp. 111 ss. O título da obra de G. Kepel, 1991, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, é a este respeito bem significativo. Ele considera que os anos 70 são «uma década-charneira nas relações entre religião e política» e marcam uma reacção que se estende aos três grandes monoteísmos.

<sup>3</sup> O título do primeiro capítulo do seu livro é precisamente «A Nova Era da Política Internacional», cf. Huntington, 1999, pp. 19 ss.

<sup>4</sup> Entre os autores de elogios rasgados estão H. Kissinger, F. Fukuyama, e Z. Brzezinski (cf. Huntington, 1998, contracapa). Para uma boa amostra das críticas cf. AA.VV., Samuel Huntington's *The Clash of Civilizations? The Debate*, 1996, Foreign Affairs/ W. W. Norton, Nova Iorque e Londres, que reúne o texto do artigo original, assim como as críticas – de que nos parece destacarem-se as de Fouad Ajami e Jeane Kirkpatrick – publicadas no número seguinte da revista, e a resposta de Huntington (obra entretanto também publicada entre nós pela Gradiva).

<sup>5</sup> [itálico nosso]. Cf. transcrição em [www.persia.org/khatami/khatami06.html](http://www.persia.org/khatami/khatami06.html) (o site oficial do presidente iraniano).

<sup>6</sup> Cf. S. Huntington, 1999, pp. 375 ss., que respeitam ao capítulo com que encerra o livro, intitulado «A civilização como um bem comum» (em inglês «The Commonalities of Civilisation») que também se poderia traduzir como «Os pontos comuns (ou as pontes) entre Civilizações»).

<sup>7</sup> Em reacção a críticas tradicionalistas em 1989, numa das suas últimas alocuções, o ayatollah reagiu em declaração televisiva afirmando: «Este vosso velho pai sofreu mais do que ninguém às mãos de mullahs ignorantes e reaccionários [...]. Aprender línguas estrangeiras era considerado blasfémia; a filosofia e as correntes místicas eram consideradas pecado e falta de fé [...]. Se esta tendência tivesse continuado, não tenho dúvidas de que o clero e os seminários teriam seguido o mesmo caminho que a Igreja Cristã na Idade Média». Cf. B. Moin, 1999, Khomeini. *Life of the Ayatollah*, Londres, I. B. Tauris, p. 276.

<sup>8</sup> Afirma Khatami – in [www.persia.org/khatami/khatami06.html](http://www.persia.org/khatami/khatami06.html) – que «nos séculos xvi, xvii, e sobretudo no século xviii, houve um choque importante entre religião e liberdade. Na minha opinião uma das grandes tragédias da história humana é este confronto [...] que é prejudicial para a religião, para a liberdade e para os seres humanos que precisam de ambas. Os puritanos [norte-americanos] procuraram um sistema que combinasse a adoração a Deus, a dignidade humana e a liberdade [...]. Essa civilização [americana] é descrita de forma mais perfeita pelo notável [...] Alexis de Tocqueville que [...] escreveu a importante obra *A democracia na América*, que estou certo que a maioria dos norte-americanos leu [sic]». E termina explicando que o seu ponto essencial é de quão valiosa é «a abordagem anglo-americana em relação à religião assente no princípio de que a religião e a liberdade são compatíveis e se completam», já que ele «acredita que a humanidade na sua procura da felicidade deveria combinar a espiritualidade da religião com as virtudes da liberdade».

<sup>9</sup> Cf. [www.bbc.co.uk/hi/english/world/europe/newsid-294000/294703.stm](http://www.bbc.co.uk/hi/english/world/europe/newsid-294000/294703.stm).

<sup>10</sup> Na deslocação à Índia, João Paulo ii organizou um encontro ecuménico «Diálogo entre Religiões passo a passo», *Diário de Notícias*, 7-11-1999. No Egipto foi particularmente importante o seu encontro com o Xequê da Universidade de Al-Zahar, um dos grandes centros intelectuais do Islão, e com as várias comunidades cristãs egípcias. Na Terra

Santa teve encontros com todas as grandes personalidades cristãs, e participou num encontro tripartido entre o Grande Mufti – a principal autoridade religiosa islâmica em Jerusalém – e o Grande Rabi de Israel.

<sup>11</sup> A obra de referência a este respeito é F. Cheung, 1996, *Sino-Vatican Relations*, Cambridge, Cambridge U. P.

<sup>12</sup> O referido dirigente era Gian Carlo Pajetta que testemunha que num encontro com Mao, em 1959, tendo defendido que os bispos católicos chineses deviam poder ter a possibilidade de comunicar com Roma, sem que isso implicasse traição, refere que Mao «escutou-me e explicou-me depois, tranquilamente, que a soberania nacional de acordo com a sua concepção se estende (e levantou o braço para tornar a sua explicação mais clara) também ao reino dos céus», cit. in A. Riccardi, 1993, *Il Potere del Papa...*, Bari, Laterza, p. 129.

<sup>13</sup> S. Huntington, 1999, pp. 128 ss., 244 ss., passim.

<sup>14</sup> Assim, temos na sua listagem – e sem considerarmos a questão da pertinência da aplicação do critério religioso em cada caso concreto – os seguintes exemplos: civilização confuciana ou sínica, a ortodoxa, a ocidental (cristã), a latino-americana (católica), a islâmica, a hindu, a budista (que abrange o Tibete, a Mongólia, assim como a Birmânia e a Tailândia, mas não o Japão, que é considerado uma civilização à parte). Cf. S. Huntington, 1999, pp. 26-27 (planisfério das civilizações).

<sup>15</sup> S. Huntington, 1996, «The Clash of Civilizations?», *The Clash Civilizations? The Debate*, 1996, Foreign Affairs/ W. W. Norton, Nova Iorque e Londres, pp. 21 ss.; e S. Huntington, 1998, pp. 238 ss.

<sup>16</sup> J. Kikpatrick, «The Modernizing Imperative», *The Clash Civilizations? The Debate*, 1996, Foreign Affairs/ W. W. Norton, Nova Iorque e Londres, pp. 50-53. Além de classificar a listagem de Huntington como «uma estranha lista», a autora enfatiza os conflitos internos em cada campo civilizacional.

<sup>17</sup> F. Adjami, 1996, «Summoning», *The Clash Civilizations? The Debate*, 1996, Foreign Affairs/W. W. Norton, Nova Iorque e Londres, pp. 34-35 [«The Writ of States»].

<sup>18</sup> L. Binyang, 1996 «Civilization Grafting», *The Clash Civilizations? The Debate*, 1996, Foreign Affairs/W. W. Norton, Nova Iorque e Londres, pp. 46-49. Em que afirma também que ainda que o Confucionismo esteja gradualmente a retornar à China continental «não pode ser comparada à influência cada vez mais poderosa da cultura ocidental» (ibidem, p. 47).

<sup>19</sup> F. Adjami, 1996, pp. 34-35.

<sup>20</sup> S. Huntington, 1996, «If not Civilizations, What?», «Se não as Civilizações, o quê?», *The Clash Civilizations? The Debate*, 1996, Foreign Affairs/W. W. Norton, Nova Iorque e Londres, pp. 56-67.

<sup>21</sup> Samuel Huntington, «The Lonely Superpower», in *Foreign Affairs*, Março/ /Abril, vol. 78, n.o 2, 1999.

<sup>22</sup> Como afirma a crítica do *The Economist*, 6-8-1999, no seu dossier «The New Geopolitics», p. 10, a noção huntingtoniana de «“Estados-líder” parece-se em muito com o que outros designam “grandes potências”». O *The Economist* nota ainda que a sua reformulação primaveril de 1999 contém muitas «análises sensatas, e muito provavelmente uma boa imagem de 2050», já não se ficando pela inicial «simplicidade abrupta do “choque de civilizações”».

<sup>23</sup> *The Economist*, 6-8-1999, dossier «The New Geopolitics», p. 10.

<sup>24</sup> A melhor análise desta questão parece-nos ser a de J. Joffe, 1997, «How America Does It?», *Foreign Affairs*, Setembro/Outubro de 1997, pp. 13-27. Como ele refere a dado passo (ibidem, p. 16), «como é que se explica o paradoxo da primazia indisputada da América?» Porque é que os «ruídos» de aliança entre Moscovo e Pequim não fazem tremer o Mundo, como sucederia no século XIX? Desde logo, porque os EUA «pesam e dominam, mas não conquistam militarmente. Tentam determinar os acontecimentos e mudar as regras quando lhes convém, mas não entram em guerra por território e glória [...]. No sentido de o equilíbrio de poder internacional entrar ou não em colapso, é relevante se o resto do mundo enfrenta um enorme, mas geralmente plácido elefante, ou um *tyrannosaurus rex* carnívoro». Mais, sentindo-se os EUA seguros, como a Grã-Bretanha do século XIX, da sua «insularidade», e sobretudo pela sua capacidade de dissuasão nuclear, ao mesmo tempo agem de acordo com uma linha bismarckiana, que Joffe designa de Kissinger Diktat: «A tarefa é obter uma “situação política global pela qual todas as potências [...] precisam de nós e... são impedidas, tanto quanto possível, de formar coligações contra nós”». E, de facto, conclui Joffe, apesar das queixas recorrentes quanto à hegemonia americana, não parece estar a emergir qualquer contra-aliança credível para a contrariar, pois todas as grandes potências que a poderiam corporizar não querem arriscar a sua relação com Washington, em nome de outra que apresenta sempre maiores riscos e menores benefícios (ibidem, pp. 21 ss.).

<sup>25</sup> Este tipo de abordagem histórica e comparativa é actualmente a base de um muito importante esforço de investigação a respeito do fundamentalismo religioso. Trata-se do «The Fundamentalism Project» da iniciativa do American Academy of Arts and Sciences, e que já resultou na publicação de um importante volume de debate conceptual, e de dois volumes compilando estudos de caso e enriquecedoras sínteses comparativas: *Fundamentalists Observed*, Chicago, Chicago U. P., 1991; *Fundamentalists and Society*, Chicago, Chicago U. P., 1992; *Fundamentalists and the State*, Chicago, Chicago U. P., 1993.

<sup>26</sup> Utilizámos como referências fundamentais para a elaboração desta síntese as seguintes obras: A. Riccardi, 1993, *Il potere del papa, da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Bari, Laterza; A. Riccardi, 1992, *Il Vaticano e Mosca*, Bari, Laterza; C. Bernstein e M. Politi, 1996,

His Holiness, Nova Iorque, Doubleday; R. Graham, 1959, *Vatican Diplomacy*, Princeton, Princeton U. P.

<sup>27</sup> Em 1870 o Papado perdeu a sua soberania territorial com a ocupação de Roma por tropas piemontesas, na sequência da retirada do corpo expedicionário francês que Napoleão iii enviara como forma de marcar a sua supremacia na península italiana e sobre a sede do catolicismo, mas que se viu forçado a retirar numa tentativa desesperada (e inútil) de deter a investida germânica na guerra franco-prussiana. Pio ix refugiou-se na cidadela do Vaticano – que as tropas italianas não procuraram tomar – e passou a considerar-se, assim como os seus sucessores até 1929, prisioneiro. Na realidade, em 1871, o Parlamento italiano votou a Lei das Garantias que, ainda que considerando todo o antigo território papal – e portanto também o Vaticano – como sob soberania italiana, na prática garantia o statu quo de imunidade da cidadela vaticana, e assegurava a inviolabilidade e soberania pessoal do Papa. O que se concretizava, por exemplo, no respeito italiano pelo direito de legação activa e passiva (enviar e receber representações diplomáticas). O Papado considerou insuficiente uma lei unilateral italiana, e não aceitou colocar-se em posição de dependência em relação ao que via como um poder usurpador. O impacto destes factos na presença internacional da Santa Sé foi grande, conjugado com novas e mais radicais crises anticlericais em países católicos importantes como Portugal e a França: o número e importância das representações diplomáticas junto do Papa entre esse ano e o de 1914 não cessou de diminuir. A recuperação começou com a I Guerra Mundial que levou, por exemplo, a que, tanto a Holanda, como a Grã-Bretanha restabelecessem relações com a Santa Sé.

<sup>28</sup> O Estado da Cidade do Vaticano é o mais pequeno do mundo em área: 44 hectares; não tem uma população residente – uma Nação – a que dê expressão, pois a cidadania vaticana é a expressão do mesmo fim que o do Vaticano: o serviço do Papa. Pelo que os diplomatas pontifícios, as figuras da Cúria, e os dirigentes de organismos internacionais católicos têm a cidadania vaticana ou é-lhes concedido temporariamente um passaporte vaticano.

<sup>29</sup> Cf. *Osservatore Romano*, 16-5-1929. Sobre estes contactos diplomáticos, mais ou menos secretos, entre Moscovo e Roma, cf. H. Stehle, 1981, *The Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*, Athens, Ohio U. P., pp. 11-149.

<sup>30</sup> Cf. O. Chadwick, 1986, *Britain and the Vatican in the Second World War*, Cambridge, C. U. P, pp. 40-48. O embaixador francês Charles-Roux agiu como um verdadeiro grande eleitor de Pacelli. Não só «garantiu» o voto dos cardeais franceses, como se avistou também com «os embaixadores de todas as potências antigermânicas – Polónia, Bélgica, Portugal, Hungria, Checoslováquia e Grã-Bretanha». Todos lhe disseram que, provavelmente, o seu cardeal votaria por Pacelli (p. 43). E aquando da eleição, os governos de Paris e Londres, e as respectivas opiniões públicas, manifestaram a sua satisfação (p. 48).

<sup>31</sup> E que agora parece quer ressurgir com a questão da sua canonização. Cf. o dossier elaborado por J. Nobécourt, 1964, «Le Vicaire» et l'Histoire, Paris, Seuil. A obra clássica em termos de uma postura crítica de Pacelli é de S. Friedländer, 1966, *Pius xii and the*



Third Reich..., Londres, Chatto & Windus. Sobre a perspectiva crítica dos pontos de vista deste, com a qual mais nos identificamos, cf. O. Chadwick, 1977, «Wiszäcker, the Vatican, and the Jews of Rome», *Journal of Ecclesiastical History*, Abril 1977, pp. 179-99. Não nos convencem nem a obra de A. Lecroix-Riz, 1993, *Le Saint Siège, l'Europe et le Reich*, Paris, Armand Colin, que representa um esforço documental assinalável, mas ao serviço de uma análise completamente enviesada; nem a de J. Cornwell, 1999, *Hitler's Pope...*, Londres, Viking, que não consegue sequer ser coerente, quanto mais convincente.

<sup>32</sup> Cf. O. Chadwick, 1986, sobretudo a passagem que se refere ao papel de intermediário que o Papa Pio xii aceitou desempenhar entre a oposição alemã a Hitler e Londres (ibidem, pp. 86 ss.)

<sup>33</sup> P. Blet, 1997, *Pie xii et la Seconde Guerre Mondiale*, Paris, Perrin, pp. 63 ss., 83 ss. e 317 ss.

<sup>34</sup> A obra de referência neste campo é Ph. Cheneaux, 1990, *Une Europe Vaticane?*, Bruxelas, Eds. Ciaco.

<sup>35</sup> Roncalli foi o representante papal em Istambul, uma importante placa giratória de refugiados durante a II Guerra Mundial; em 1945 foi nomeado para Nuncio em Paris, onde permaneceu até à sua nomeação para a Sé de Veneza em 1952, donde saiu Papa. Montini foi, enquanto substituto do Secretário de Estado, durante os anos da II Guerra Mundial e até 1954 (a par de Monsenhor Tardini), a figura dominante da política externa vaticana, mantendo uma relação de grande proximidade pessoal com o Papa.

<sup>36</sup> Para a posição portuguesa, cf. Academia Portuguesa de História, 1991, *Elogio do Embaixador Eduardo Brazão por Alberto Franco Nogueira...*, Lisboa, A. P. H: «[Eduardo Brazão] finalmente embaixador no Vaticano [...] Momentos houve de grande delicadeza [...] as divergências com a Santa Sé de João xxiii a Paulo vi, com uma Cúria pós-Vaticano II, com uma política apostólica terceiro-mundista, com uma orientação em suma que assentava em encíclicas que iam de uma *Pacem in Terris*, de uma *Gaudem et Spes*, até uma *Populorum Progressio*» (it. nosso). Para uma apreciação mais analítica e rigorosa das posições vaticanas, mas que não anda longe desta em termos de matéria de facto, cf. A. Riccardi, 1993, pp. 266-267.

<sup>37</sup> Homilia de 5-11-1978 em Assis, cf. C. Bernstein e M. Politi, 1996, *His Holiness*, Doubleday, Nova Iorque, p. 184.

<sup>38</sup> C. Bernstein e M. Politi, 1996, pp. 260 ss.

<sup>39</sup> Cf. F. Yerly, 1996, «Le Saint-Siège, l'État d'Israel et la Paix au Moyen-Orient», *Vingtième Siècle*, Julho/Setembro de 1996, pp. 3-14. Quanto ao acordo, este autor realça a afirmação por ambas as partes (no Preâmbulo) do «carácter singular e do significado universal da Terra Santa», assim como da natureza «única da amizade entre a Igreja Católica e o povo judeu». Ambos assumem um compromisso com o anti-racismo e

antianti-semitismo (artigo 2), e com o princípio da resolução pacífica dos conflitos internacionais e a condenação do uso da «violência e do terror na vida internacional» (artigo 11).

<sup>40</sup> Quer a BBC quer a Time noticiam a questão em artigos recentes, respectivamente «Storm brewing over Pope's Iraq visit», 26-8-1999 (cf. [www.bbc.co.uk/hi/english/world/middle-east/newsid-430000/430883.stm](http://www.bbc.co.uk/hi/english/world/middle-east/newsid-430000/430883.stm)); e, «Pope and U. S. Head for a Clash over Iraqi Tour» (cf. [www.pathfinder.com/time/daily/0,2960,30106-101990827,00.html](http://www.pathfinder.com/time/daily/0,2960,30106-101990827,00.html)).

<sup>41</sup> A. Dupuy, 1980, *La Diplomatie du Saint-Siège*, Paris, Téqui, pp. 9-16. Primeiro, este monsenhor, professor no Instituto Diplomático da Santa Sé passa em revista as críticas à diplomacia papal, que levaram, por exemplo, a Assembleia dos Padres Europeus, em 1971 (paralela ao Sínodo dos Bispos), a pedir a supressão da diplomacia papal como atentatória da liberdade profética da Igreja e como sendo oposta à justiça para os povos, já que apenas permite o contacto com os poderosos. Depois, empenha-se em mostrar que a diplomacia papal, na realidade, corresponde a imperativos da doutrina católica como o diálogo e a promoção da paz.

<sup>42</sup> De acordo com uma declaração recente de Shimon Peres (à Rai Uno, 2-11-1999), João Paulo ii ter-lhe-ia afirmado que Deus lhe tinha concedido um pouco mais de tempo de vida para lhe permitir fazer esta sua peregrinação milenar.

<sup>43</sup> São particularmente citados os cardeais curiais africanos Tomko, Gatin, Arinze, assim como o brasileiro Moreira das Neves.

<sup>44</sup> O Xá Reza Khan, que desde o início se inspirara no modelo turco, visitou esse país em 1934, para ver in loco o progresso alcançado. E mal reentrou no Irão afirmou a necessidade de prosseguir a modernização a um ritmo ainda mais rápido, para recuperar o atraso em relação à Turquia. cf. B. Moin, 1999, p. 55.

<sup>45</sup> Seguimos na nossa exposição essencialmente a obra citada na nota anterior, assim como, J. Bill, 1988, *The Eagle and the Lion. The Tragedy of American-Iranian Relations*, New Haven, Yale U. P. e J. Digard, B. Hourcade e Y. Richard, 1996, *L'Iran au xxe Siècle*, Paris, Fayard.

<sup>46</sup> E que estavam determinados a impedir «um novo Iraque», nomeadamente a sua sangrenta revolução de Outubro de 1958.

<sup>47</sup> B. Moin, 1999, *Khomeini...*, Londres, I. B. Tauris, pp. 107 ss., mostra que essa é uma intenção deliberada; e, *ibidem*, pp. 121 ss., em que se cita extensamente o discurso de Khomeini de 27-10-1964 em que este ataca de frente a concessão de imunidade diplomática aos conselheiros militares norte-americanos enviados no quadro da cooperação entre os dois países, em que o mote é: se os cooperantes vêm para ajudar, para servir, porque são tratados como senhores?

<sup>48</sup> As manifestações gigantescas por todo o Irão, a partir de Setembro de 1977, reprimidas com crescente violência, eram marcadas pelo ritmo do calendário xiita e pelo culto dos mártires. Este seu conteúdo político-religioso devia muito à Coligação Islâmica, estabelecida por Khomeini a partir de 1964, e que ligava os seus discípulos entre o clero com os seus principais apoiantes entre os bazaaris (burguesia tradicional).

<sup>49</sup> J. Bill, 1988, p. 282. O então ministro dos Estrangeiros, I. Yazdi, comentou que «os eua nunca nos apoiaram realmente. Se não foi assim, então era um apoio muito estranho, em vista da constante recusa de todos os nossos pedidos. Não nos deram coisa alguma. Nada. Não se ralavam connosco».

<sup>50</sup> J. Bill, 1988, p. 281. Segundo o autor, a reserva norte-americana relativamente a Khomeini – que era compreensível – levou a Administração norte-americana a hesitar e, finalmente, a nunca entabular qualquer contacto directo com o religioso iraniano. O que o próprio Xá afirmou ao embaixador americano não perceber, provavelmente esperançoso de uma eventual mediação americana junto do ayatollah para conter o que já era uma situação desesperada (ibidem, p. 251). Este autor é particularmente crítico das políticas norte-americanas antes, durante e após a revolução. De acordo com as suas conclusões, elas foram o produto de um sistema de relacionamento com o Irão dominado pela premissa da invencibilidade do Xá, assente num sistema de ignorância (quase ninguém na Embaixada falava persa) e interesses instalados que se reforçavam mutuamente, a par de uma luta de influência entre o Departamento de Estado – onde, apesar de tudo, havia uma maior preocupação com o conhecimento da realidade iraniana – e um Conselho Nacional de Segurança totalmente dominado pelo esquema global anticomunista de Brzezinsky, que conseguia ser ainda mais duro do que o próprio Xá nas propostas de repressão dos supostos «mullahs vermelhos». Cf. ibidem, pp. 425 ss.

<sup>51</sup> Aliás, uma primeira tentativa de ocupação da Embaixada americana, logo no início da Revolução, fora reprimida pelo governo e desautorizada por Khomeini.

<sup>52</sup> Cf. B. Moin, 1999, p. 226 cita a explicação de Khomeini a Bani Sadr, Presidente da República, que lhe exprimia reservas quanto à sabedoria do gesto: «Esta acção tem muitos benefícios. Os americanos não querem que a República Islâmica se enraíze. Nós tomamos os reféns, terminamos a nossa tarefa interna, e então libertamo-los. Este acto unificou o nosso povo. Os nossos oponentes não se atrevem a agir contra nós. Nós podemos submeter a constituição ao voto popular sem problemas, e levar a cabo as eleições presidenciais e legislativas». E quando Sadr objectou com o descrédito internacional, Khomeini respondeu-lhe que: «Eles não conseguem destruir a nossa legitimidade revolucionária. A tomada dos reféns aumentou a nossa credibilidade. Não se dá conta das manifestações de apoio à nossa revolução noutros países? Enquanto tivermos os reféns em nosso poder, eles não se atreverão a fazer nada [...]. Temos de ser duros. Alcançaremos os nossos objectivos e muitas concessões mais».

<sup>53</sup> O episódio resultou da entrega pela Grã-Bretanha ao governo da República Islâmica de uma listagem de iranianos que prestariam informações à kgb, que lhe fora entregue por

um coronel da kgb que dirigira os assuntos do Irão e se refugiara em Londres. Cf. J. Bill, 1988, pp. 271-72.

<sup>54</sup> J. Bill, 1988, p. 314: «as opiniões iranianas a respeito da má-fé dos eua no que respeita ao seu relacionamento com a República Islâmica viram-se confirmadas pelo testemunho do Ten.-Cor. Oliver North» que em Julho de 1987 declarava perante o Congresso, cheio de orgulho patriótico, que todas as suas conversações com os iranianos eram «completamente falsas [...]». Eu menti sempre que me encontrei com eles».

<sup>55</sup> De acordo com B. Moin, 1988, p. 283, a primeira reacção de Khomeini foi a de votar o autor e o livro ao desprezo: «O Mundo sempre esteve cheio de lunáticos que escrevem coisas sem sentido. Não vale a pena responder a este tipo de coisas». No entanto, logo depois inverte completamente a sua posição, não só condenando o livro, como o seu autor – por apostasia – à morte. De acordo com Moin, tendo tomado consciência da polémica crescente que o livro criara no mundo islâmico e nas diásporas europeias, mas também em países como o Paquistão, o Iman viu no caso uma oportunidade de marcar a sua liderança do conjunto do mundo islâmico e de desviar a atenção das dificuldades internas com que se debatia o Irão, contentando os radicais desiludidos com o início de negociações de paz com o Iraque.

<sup>56</sup> Cf. B. Moin, 1999, pp. 280 ss.

<sup>57</sup> Num discurso no Parlamento jordano em Outubro de 1994, por exemplo, em termos frequentemente reafirmados depois, Clinton recusa a tese do choque inevitável de civilizações, afirmando: «Nós respeitamos o Islão».

<sup>58</sup> A este respeito seguimos L. Deshayes, 1997, *Histoire du Tibet*, Paris, Fayard; Dalai Lama (xiv), 1990, *My Tibet*, Berkley, California U. P.; idem e J.-C. Carrière, 1995, *A Força do Budismo*, Lisboa, Difusão Cultural.

<sup>59</sup> No seu testamento político, em 1933, afirmava que sendo o Tibete uma pequena nação e sendo o Raj e a China grandes nações com grandes exércitos, Lhasa deve procurar manter boas relações com ambos. Quanto ao comunismo que ameaçava os altos planaltos por via da Mongólia e da Rússia, afirmava que se ele tomasse posse do Tibete «os mosteiros serão pilhados [...] e a noite será longa e escura». Cf. L. Deshayes, 1997, pp. 294 ss.

<sup>60</sup> O seu antecessor tinha experimentado grandes dificuldades em implementar as reformas modernizadoras que considerava necessárias, tendo mesmo, no relato da hagiografia oficial – e de acordo com as crenças budistas a respeito dos bodishavas – decidido antecipar a sua morte por virtude de as ver frustradas. O xiv Dalai Lama parece ter visto inicialmente na presença tutelar comunista chinesa uma garantia e ameaça suficientemente forte para impedir qualquer oposição às reformas, tornadas aceitáveis como um mal menor. Cf. L. Deshayes, pp. 294 e 327 ss.

<sup>61</sup> Cf. as declarações do Dalai Lama diante do Congresso dos EUA e perante o Parlamento Europeu em 1991, cit. in L. Deshayes, 1997, pp. 356-357 e 360. Para a sua assunção de uma posição de total repúdio de qualquer forma de tutela chinesa, em 1991, cf. *ibidem*, p. 363. E para o recuo mais recente, <http://news2.thls.bbc.co.uk/hi/english/world/asia962Dpacific/newsid965F654000/654463.stm>, 23.2.2000.

<sup>62</sup> Basta pensar em três títulos relativamente recentes: *O Pequeno Buda*, de Bernardo Bertolucci (1993); *Sete Anos no Tibete*, de Jean-Jacques Annaud (1997); *Kundun*, de Martin Scorsese (1997). Os três com produção, distribuição e actores americanos.

<sup>63</sup> O Karmapa Lama, o mais antigo dos grandes Lamas, é tradicionalmente o terceiro na hierarquia monástico-política tibetana. Para esta avaliação da sua fuga, cf. comentário do especialista em budismo tibetano, Robert Barnett, da Universidade Columbia, <http://news2.thls.bbc.co.uk/hi/english/world/asiapacific/newsid-595000/595526.stm>, 8.1.2000. Recorde-se que o viii (o actual) Pachen Lama, uma criança escolhida em 1992 de acordo com as crenças na reencarnação dos bodishava dos budistas tibetanos, foi detido pelas autoridades chinesas e desapareceu, tendo estas, entretanto, seleccionado um «candidato» seu. Trata-se da segunda figura da hierarquia tibetana.

<sup>64</sup> Cf. D. Rapoport, 1993, «Comparing militant fundamentalists movements», *Fundamentalists and the State*, Chicago, Chicago U. P., p. 436. Este autor afirma, precisamente, que o acesso ao Estado, ou mesmo apenas o desejo de acesso ao Estado, leva ao surgimento da linguagem pragmática no fundamentalismo, algo que parecia ausente no primeiro volume desta série.

<sup>65</sup> R. Aron, 1986, *Paz e Guerra entre as Nações*, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, pp. 368-369.

<sup>66</sup> D. Rapoport, 1993, p. 446, refere dados estatísticos a este respeito, e indica que ainda que haja, de facto e historicamente observáveis, tendências para a violência nas diferentes religiões, há que considerar que «todas as grandes religiões têm tido períodos pacíficos e violentos», por um lado, e, por outro, que «os fundamentalistas conseguem explorar o lado violento de uma religião, mesmo quando esta não é geralmente vista como tendo um potencial para a violência». E refere precisamente o exemplo do budismo tamil no Sri Lanka e o papel destacado dos monges na violência extrema nesse país.

<sup>67</sup> Uma boa amostra dos resultados que se podem obter mediante esta abordagem aberta encontra-se no seguinte papel do departamento científico do Ministério Suíço da Defesa: J.-F. Mayer, *Religions et sécurité internationale*, Berna, Office Central de la Defense, 1995. E no mesmo espírito, há duas obras recentes (de 1999) particularmente úteis para a consideração destas questões no que respeita ao Islão: de C. Kaminsky e S. Kruk, *Le monde arabe et Israël aujourd'hui*, Paris, puf, uma obra que aprofunda a evolução da estratégia internacional dos vários Estados do Médio Oriente; de F. Gerges, *America and Political Islam. Clash of Cultures or Clash of Interests?*, Cambridge, cup, muito bom na consideração aprofundada da formulação da política externa americana para essas regiões até ao presente, e na história do relacionamento bilateral de Washington com os principais Estados islâmicos.