



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E SOCIAIS APLICADAS**  
**CAMPUS V- JOÃO PESSOA – PB**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

**JOYCE KELLY COSTA SILVA**

**PAZ JUSTA**

A contribuição do cristianismo no pensamento para a paz

**JOÃO PESSOA - PB**

**2019**

**JOYCE KELLY COSTA SILVA**

**PAZ JUSTA**

A contribuição do cristianismo no pensamento para a paz

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba para a obtenção do título de Mestre em Relações Internacionais.

Área de concentração: Política Internacional

Orientador: Prof. Dr. Fábio Rodrigo Ferreira Nobre

**JOÃO PESSOA - PB**

**2019**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

S586p Silva, Joyce Kelly Costa.  
Paz justa [manuscrito] : a contribuição do cristianismo no pensamento para a paz / Joyce Kelly Costa Silva. - 2019.  
106 p.  
Digitado.  
Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Universidade Estadual da Paraíba, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa, 2020.  
"Orientação : Prof. Dr. Fábio Rodrigo Ferreira Nobre, Coordenação do Curso de Relações Internacionais - CCBSA."  
1. Religião. 2. Paz. 3. Cristianismo. 4. Paz justa. I. Título  
21. ed. CDD 230

**JOYCE KELLY COSTA SILVA**

**PAZ JUSTA**

A contribuição do cristianismo no pensamento para a paz

Aprovada em 08/11/2019


**BANCA EXAMINADORA**



**Dr. Fábio Rodrigo Ferreira Nobre**  
Presidente da banca



**Dr.ª Anna Carletti**  
Membro da banca



**Dr. Marcos Alan Shaikhzadeh Vahdat Ferreira**  
Membro da Banca

## AGRADECIMENTOS

Ao meu Senhor e Salvador, Jesus Cristo, que morreu e se derramou por mim quando eu ainda era sua inimiga. Nele eu encontrei sentido para a vida. Nele eu encontrei a verdadeira felicidade. Por meio dele eu tenho liberdade. Sem Ele eu não seria nada.

Aos meus pais. Por me amarem. Por me incentivarem. Por me encorajarem. Por estarem presentes em todos os momentos. Por não permitirem que eu desistisse. Por dedicarem suas vidas para que eu e minha irmã alcançássemos nossos sonhos. A pessoa que me tornei hoje foi devido aos esforços de vocês. Obrigada por tudo.

À minha irmã Jordânia por me instigar a ser uma pessoa melhor. Obrigada irmã por me ensinar sobre perseverança.

Aos meus amigos de perto e de longe. Aos “miguxos”, presentes que ganhei no mestrado. À Kamila por ler inúmeras vezes meu trabalho. Por acreditar mais em mim do que eu mesma. À Thaísa, por sempre estar pronta a ajudar. Ao Manoel, por todas as conversas e momentos de descontração. A amizade de vocês fez o mestrado se tornar mais leve. Contem comigo para tudo. Eu amo vocês.

Ao Grupo de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião (Geprir), coordenado pelo professor Fábio Nobre, pelas discussões que proporcionaram *insights* valiosos para a minha pesquisa. Agradeço especialmente ao professor Fábio pelas indicações de literatura e por ter me orientado após alguns percalços do mestrado.

Ao professor Marcos Alan Shaikhzadeh Vahdat Ferreira por quem tenho grande admiração, pela disposição em participar da Banca de Qualificação e da Banca de Defesa. Obrigada professor Marcos por ser sempre gentil e acessível.

Ao professor Kai Kenkel pela participação na Banca de Qualificação.

À professora Anna Carletti, por aceitar participar da Banca de Defesa.

Aos professores do Programa de pós-graduação em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba. Foi um privilégio estudar com professores tão dedicados.

Por fim, agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por ter financiado o mestrado.

“Até aqui nos ajudou o Senhor” (1 Samuel 7:12).

*E, havendo feito a **paz** pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, tanto as que estão na terra como as que estão no céu.*

Colossenses 1:20

## RESUMO

Esta dissertação examina a validade da religião cristã enquanto variável importante na construção da paz e como essa religião pode contribuir para esse campo a partir do conceito de paz justa. A paz justa enfatiza a paz e a justiça como elementos centrais tanto para prevenir a guerra como para construir a paz após o seu fim. Essa abordagem confronta criticamente a antiga tradição da guerra justa como aquela que não contempla questões referentes ao pós-guerra ou a construção de uma paz sustentável e resgata a posição pacífica original do cristianismo. Tendo em vista que a paz justa enfatiza a paz e a justiça como elementos centrais, em primeiro lugar será discutido o que é “paz” e como esse conceito é tratado no cenário internacional. Em segundo lugar, será explorada a nova literatura que traz a religião como uma variável importante para as Relações Internacionais, e a inserção desse tema nas discussões sobre construção da paz. E por fim, será discutida a ideia de paz justa e os elementos da religião cristã que fundamentam essa abordagem. Além disso, serão explorados alguns casos em que os cristãos contribuíram na construção da paz pós-guerra e na transformação pacífica dos conflitos.

**Palavras Chave:** Religião. Paz. Cristianismo. Paz Justa.

## **ABSTRACT**

This dissertation seeks to examine the validity of the Christian religion as a variable to understand the construction of peace and how that religion can contribute to this field from the concept of just peace. Just peace emphasizes peace and justice as central elements both to prevent war and to build peace after its end. This approach critically confronts the old tradition of just war as one that does not contemplate post-war issues or the construction of sustainable peace and rescues Christianity's original peaceful position. Bearing in mind that just peace emphasizes peace and justice as central elements, firstly what will be discussed is “peace” and how this concept is treated on the international stage. Second, the new literature that brings religion as an important variable for International Relations will be explored, and the insertion of this theme in discussions about peace building. Finally, the idea of just peace and the elements of the Christian religion that underlie this approach will be discussed. In addition, some cases will be explored in which Christians contributed to the construction of post-war peace and the peaceful transformation of conflicts.

**Key words:** Religion. Peace. Christianity. Just Peace.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 01</b> – Triângulo da violência.....	23
--	----

## LISTA DE ABREVIATURAS

CEIP	Convocatória Ecumênica Internacional pala Paz
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
EPI	Economia Política Internacional
FECCLAHA	Fellowship of Christian Councils and Churches in the Great Lakes and Horn of Africa
FMI	Fundo Monetário Internacional
FOR	Fellowship of Reconciliation
ICISS	Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania Estatal
ONU	Organização das Nações Unidas
OCDE	Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico
ONUC	Operação das Nações Unidas no Congo
PIB	Produto Interno Bruto
PNUMA	Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PMA	Programa Mundial de Alimentos
RI	Relações Internacionais
R2P	Responsability To Protect
TPI	Teoria Política Internacional
UCC	United Church of Christ
UNICEF	Fundo das Nações Unidas para a Infância
UNEF	First United Nation Emergency Force
UNTSO	United Nations Truce Supervision Organization
UNSF	United Nations Security Force in West New Guinea

## SUMÁRIO

<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> .....	13
<b>CAPÍTULO 1 – CONSTRUÇÃO DA PAZ, QUAL PAZ?</b> .....	18
1.1 O QUE É PAZ? .....	20
1.2 A PAZ LIBERAL DA ONU .....	27
1.2.1 As operações de paz durante a Guerra Fria .....	28
1.1.3 As operações de paz pós-Guerra Fria .....	31
1.1.4 As operações de construção da paz .....	32
1.3 A ESSÊNCIA DA CONSTRUÇÃO DA PAZ .....	38
<b>CAPÍTULO 2 – RELIGIÃO: A VOLTA DOS QUE NÃO FORAM</b> .....	43
2.1 A NARRATIVA SECULAR .....	44
2.2 A RELIGIÃO NAS RI .....	49
2.3 A CONSTRUÇÃO DA PAZ RELIGIOSA .....	58
<b>CAPÍTULO 3 – PAZ JUSTA NO CRISTIANISMO</b> .....	65
3.1 A TRADIÇÃO DA GUERRA JUSTA .....	67
3.2 UM NOVO PARADIGMA PARA A PAZ .....	76
3.3 A PAZ JUSTA NA PRÁTICA DA CONSTRUÇÃO DA PAZ .....	85
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	90
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	94



## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Desde que surgiu, a disciplina de Relações Internacionais (RI) excluiu a religião das explicações. Além disso, essa variável passou a ser associada com a guerra, devido aos acontecimentos ocorridos em Vestfália com a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) (THOMAS, 2005, p.22). No entanto, mesmo que os “virtuosos líderes carismáticos sejam menos conhecidos do que os Yigal Amir e Osama bin Laden do mundo”, uma crescente literatura<sup>1</sup> tem surgido a qual argumenta que a fé pode ser uma força igualmente poderosa na busca por liberdade, justiça e paz, considerados os pilares da resolução de conflitos e da construção da paz (APPLEBY, 2000, p.122; MUVINGI, 2013; GOPIN, 2000; OMER, APPLEBY, LITTLE, 2015). Inspiradas por figuras religiosas como Jesus Cristo, Martin Luther King, Desmond Tutu ou Mahatma Gandhi muitas pessoas tem lutado sem armas contra a injustiça, desigualdade e opressão. A luta não violenta fora das técnicas institucionalizadas coloca no indivíduo o poder de transformar a realidade corrompida pelo egoísmo humano (STEPHAN, 2016).

O surgimento desse novo campo de estudos que aborda a religião como um elemento relevante na construção da paz e transformação de conflitos tem como pano de fundo a revisão de paradigmas tradicionais como o da guerra justa, da guerra santa e do pacifismo. Essas abordagens de forte origem religiosa têm sido por séculos o principal arcabouço teórico para a consideração da religião em termos de conflito, paz, guerra e violência na academia (HERTOG, 2010).<sup>2</sup>Na ética cristã, o pacifismo representa uma atitude de rejeição da guerra, já a guerra justa está associada à participação qualificada do cristão no serviço militar. A guerra santa cristã representada pelas Cruzadas está associada ao domínio da Igreja sobre o mundo (BAINTON, 1982). O paradigma da paz justa surge no cristianismo a partir da consideração de que esses antigos paradigmas não são suficientes na construção de uma paz sustentável no cenário internacional contemporâneo. Segundo Maryann Love (2018), a paz justa avança se comparada ao pacifismo, à guerra justa e às Cruzadas, pois se aplica em todos os estágios do conflito,

---

<sup>1</sup>Essa literatura apesar de estar em plena ascensão ainda é incipiente e restrita à Universidade católica norte americana de Notre Dame. Grande parte dos autores utilizados nessa dissertação vem dessa escola, a saber: Scott Appleby, Atalia Omer, Daniel Philpott e John Paul Lederach.

<sup>2</sup>Em quase todas as grandes civilizações do mundo, dos antigos egípcios aos astecas; da Babilônia à Índia; da China à Europa antiga e contemporânea, praticamente todos defendem a definição de critérios para ir à guerra. Da mesma forma, em quase todos os principais documentos religiosos há alguma ponderação sobre a moralização da guerra, desde a Bíblia cristã ao Bhagavad Gita hindu até o Tao-te-ching e o Alcorão do Islã (OREND, 2013). Por isso, a tradição da guerra justa não é uma invenção cristã. Esse paradigma faz parte da inserção da religião nas discussões sobre paz, violência e guerra.

tanto para prevenir a guerra quanto para mediar, construir e transformar comunidades devastadas pela violência (LOVE, 2018).

Diversas comunidades cristãs têm atuado sob essa perspectiva da paz justa. Entre as mais conhecidas estão os Quakers e os Menonitas, os movimentos da Pax Christi, a Comunhão de Reconciliação (*Fellowship of Reconciliation* - FOR), os Focolares, entre outros. Essas comunidades defendem uma visão de comprometimento com a paz e a justiça e o uso de meios não violentos para alcançá-la (CORTRIGHT, 2008, p. 143). De acordo com a Convocatória Ecumênica Internacional pela Paz (CEIP) do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) a mensagem de Cristo convida os cristãos a se comprometerem com o “caminho da paz justa”. Esse caminho é trilhado por meio de resistência não violenta, de transformação de conflitos e de promoção da reconciliação (CHURCHES, 2011). O conceito de paz justa incorpora as duas visões da paz presentes na Bíblia, o *shalom* e a *eirene* de Cristo na promoção da paz e da justiça por meio da fé. Nas palavras de Jesus “Felizes os que promovem a paz, pois serão chamados filhos de Deus” (Mateus 5:9) (BÍBLIA, 2016).

Diante dessas considerações, a presente dissertação busca discutir a validade do cristianismo<sup>3</sup> enquanto variável para compreender a construção da paz e como os atores religiosos cristãos podem trabalhar na transformação da violência no período pós-conflito a partir do conceito de paz justa. A hipótese levantada é de que os cristãos contribuem de forma positiva para a paz. Além disso, o novo paradigma da paz justa é capaz de ampliar a percepção sobre a paz nas Relações Internacionais. Assim, o pressuposto a ser explorado é que os indivíduos que agem tendo como premissa o conceito de paz justa contribuem de forma positiva para a construção da paz em Estados que passaram por situações de violência e guerra. Nesses termos, a partir desse objetivo geral, a pesquisa também tem como objetivos específicos: 1. Explorar a literatura sobre construção da paz e, dentro dessa literatura observar como o conceito de paz é tratado. 2. Demonstrar como a religião é incorporada às discussões sobre a construção da paz. 3. Apresentar os pressupostos da paz justa no cristianismo e verificar como determinados grupos agem e podem contribuir para a construção da paz nas RI.

Esses objetivos fazem parte da estrutura da dissertação que está dividida em três capítulos: No primeiro capítulo, serão exploradas as principais discussões relacionadas à

---

<sup>3</sup>Nessa dissertação o cristianismo será tratado de maneira ampla, incluindo católicos, protestantes e ortodoxos. Todavia, é possível que em cada uma das vertentes do cristianismo (“catolicismos” e “protestantismos” – em referência às várias subdivisões) existam distinções sobre o significado e a aplicação da paz justa.

paz e a construção da paz nas Relações Internacionais. O objetivo é compreender o estreitamento do conceito de paz nas RI por meio da literatura de construção da paz. A construção da paz abarca um conjunto de práticas que visam ao estabelecimento da paz pós-conflito. Essas práticas passaram e ainda passam por constante desenvolvimento ao longo dos anos, em resposta às mudanças no caráter dos conflitos bem como a mudanças normativas no contexto internacional. A partir das experiências empreendidas por atores internacionais, especialmente a ONU, vários autores têm buscado discutir as práticas e os limites da construção da paz em cenários pós-guerra. Inseridos dentro dessa literatura crítica estão aqueles que afirmam que a construção contemporânea da paz atua a partir de um conceito estreito de paz, a paz liberal (RICHMOND, 2005, MACGINTY, 2013). Tendo em vista que a perspectiva crítica chama a atenção para elementos importantes e muitas vezes negligenciados, alguns autores como John Paul Lederach demonstram que a essência da construção da paz está nos relacionamentos.

A consideração dos relacionamentos como a essência da construção da paz abre, na literatura, a possibilidade de inserção da religião. Assim, no segundo capítulo, será explorada a recente literatura sobre a influência da religião nas Relações Internacionais. Inicialmente é explorado o porquê de a religião ter sido retirada das explicações da disciplina. Elisabeth Hurd (2009), diz que a religião tornou-se um “problema” para o campo das RI em pelo menos dois níveis distintos. Primeiro: devido à expansão do fundamentalismo e do pluralismo religioso que surgiram como fatores cruciais de conflitos internacionais, e, portanto passaram a ser um desafio para os estudiosos e formuladores de políticas. Segundo: o ressurgimento religioso na política internacional não se encaixa nas categorias de pensamento existentes nas Relações Internacionais tradicionais que são focadas em capacidades materiais e interações estratégicas, excluindo-se a possibilidade de que a religião possa ser uma variável importante nas explicações da disciplina. Não obstante, para a autora, esses dois problemas são facetas de um único fenômeno subjacente que é a aceitação inquestionável da divisão secularista entre religião e política (HURD, 2009).

Nos últimos anos com o “ressurgimento da religião”, o secularismo começou a ser confrontado. As abordagens chamadas de “pós-seculares” consideram que a religião tem influência nos fenômenos internacionais. Dentro dessa abordagem pós-secular encontra-se a “construção da paz religiosa”, que considera a religião como uma variável importante na construção da paz e transformação de conflitos. Ligada ao surgimento dessa perspectiva está o aprimoramento de paradigmas que inserem a religião nas

discussões sobre violência, guerra e paz. Nesse sentido, o terceiro capítulo trata da inserção de um novo paradigma no pensamento cristão, que é a ideia da paz justa. A paz justa emergiu a partir das críticas à antiga tradição da guerra justa. Para os teóricos da paz justa, a guerra justa é insuficiente na construção da paz pós-conflito (BERGER, 2016; LOVE, 2018; MCCARTHY, 2018). Com base nessa discussão o capítulo 3 trará alguns exemplos da atuação de comunidades cristãs em cenários pós-guerra a partir desse novo paradigma. Esses exemplos buscam demonstrar de maneira geral como os cristãos têm atuado, vislumbrando também futuras agendas de pesquisa nessa área.

Essa pesquisa tem o desafio de refletir sobre um conceito religioso não estudado nas Relações Internacionais e apresentar a importância dessa reflexão para esse campo de estudo. Esse é sem dúvidas um grande desafio a ser superado, visto que a religião é tida como um elemento subserviente diante de variáveis consideradas mais importantes e cientificamente superiores. Além do mais, para muitos, a religião é uma variável que combinada com poder político, por exemplo, é capaz de aumentar a violência e a possibilidade de conflitos. A importância de estudar esse tema é clara em primeiro lugar, diante dos vários conflitos que estão ocorrendo no mundo e das várias tentativas falhas das Nações Unidas em fazer a transição adequada da guerra para a paz, como foi visto desde o conflito no Iraque. Em segundo lugar, do aumento da participação da religião na esfera política. Pessoalmente, a pesquisa desta temática advém da vocação à paz que a autora nutre com a perseverança em entender o papel da religião diante da lacuna existente nas Relações Internacionais.

Para elaboração desta dissertação foi utilizada uma metodologia qualitativa com técnica de estudo de caso. A investigação do tema deu-se majoritariamente por pesquisa bibliográfica, utilizando-se como grade de referência para seleção do *corpus* os autores que discutem a inter-relação entre os conceitos de paz, justiça, religião e construção da paz pós-conflito na área de Relações Internacionais. O levantamento bibliográfico foi feito em metabuscadores de base de dados qualitativos como o Portal Capes, Jstor, Scielo, Cambridge Journal Online, Ebrary entre outros. Foram utilizados também alguns documentos publicados pelo Conselho Mundial de Igrejas que tratam do conceito de paz justa. O estudo de caso é a religião cristã, todavia, sem ignorar o potencial da religião em dinâmicas de violência e conflitos a título de exemplificação empírica, foram expostos alguns casos em que o cristianismo pode ter atuado como um fator importante na construção da paz. Esses casos buscam demonstrar que a religião pode favorecer a mediação e a reconciliação das partes, promovendo o diálogo de questões



que possam ser aparentemente irreconciliáveis. Além disso, mostram a capacidade que os religiosos de diversos níveis sociais têm de ouvir e de conversar com as pessoas e como a religião é um fator capaz de gerar mudança social.

## CAPÍTULO 1 – CONSTRUÇÃO DA PAZ, QUAL PAZ?

“Deixo com vocês a paz, a minha paz lhes dou; não lhes dou a paz como o mundo a dá.  
Que o coração de vocês não fique angustiado e nem com medo.”

João 14:27

O termo “construção” da paz pós-conflito (*peacebuilding*) tornou-se o principal princípio orientador das intervenções internacionais em sociedades devastadas por violência e guerras. Desde que foi introduzido no léxico das discussões sobre a política internacional em 1992, em um Relatório produzido pelo então Secretário-Geral das Nações Unidas (ONU) Boutros Boutros-Ghali intitulado “Uma agenda para a Paz” o conceito vem sendo debatido por diversos círculos de agências internacionais e organizações não governamentais. Com a finalidade de criar condições para uma paz sustentável, e principalmente com o objetivo de impedir a retomada da violência, a construção da paz conta com uma série de práticas que ao longo dos anos tem passado por constante expansão. As atividades ligadas ao conceito têm incluído desde prevenção de conflitos à reconstrução da paz pós-conflito. Atualmente o termo tem sido utilizado como sinônimo para construção de Estados, mudança de regime, intervenção humanitária e governança (TSCHIRGI, 2014; CRAVO, 2018).

Ao mesmo tempo em que as atividades se expandiram, um corpo crescente de literatura se desenvolveu com o objetivo de debater as características fundamentais, as práticas e as limitações do *peacebuilding* no pós-conflito (RICHMOND, 2005, 2010; CHANDLER, 2010; DUFFIELD, 2007; MACGINTY, 2006; PARIS, 2004). Dentro desse corpo estão teóricos como Oliver Richmond e Roger Mac Ginty que consideram que a construção contemporânea da paz pós-conflito faz parte de uma narrativa essencialmente liberal de práticas de intervenção internacional (RICHMOND, 2005, 2010; MACGINTY, 2010, 2011, 2013, 2016). Essa narrativa foi influenciada pelo conceito de “paz liberal” que vem de uma longa tradição, essencialmente ocidental, de vivências em conflitos violentos e de reflexões a respeito da paz. No centro deste enquadramento, está a crença de que democracias raramente entram em conflito entre si, advinda da teoria da “paz democrática”<sup>4</sup>. Entretanto, a paz liberal não deve ser confundida com a paz democrática, uma vez que a primeira além de compreender uma

---

<sup>4</sup>A tese da “paz democrática” advém de uma série de estudos empíricos que atestam que democracias são mais pacíficas entre si. De acordo com Doyle (1983), o conceito de paz democrática foi influenciado pela crença kantiana da “paz perpétua” que é esbelecida por meio da promoção da democracia liberal, interdependência econômica e organizações internacionais (DOYLE, 1983; SILVA, 2012).

tese sobre a ausência de conflito entre democracias abarca um conjunto de valores e práticas políticas, econômicas e sociais de caráter liberal cujo objetivo é mitigar os efeitos dos conflitos armados por meio da construção de democracias liberais (PARIS, 2004; CAVALCANTE, 2013; CHANDLER, 2013).

De acordo com Guerra e Blanco (2018), é possível considerar o predomínio da abordagem da construção da paz liberal no cenário internacional pós-Guerra Fria partindo do pressuposto de que o surgimento do termo foi condicionado à forma como a comunidade internacional estava conduzindo as atividades contra o que era percebido como ameaça à segurança, ou seja, o alargamento das práticas da paz no cenário internacional ocorreu em função dos elementos considerados como perigosos à paz e a segurança do sistema internacional (GUERRA, BLANCO, 2018). Assim, a crítica de Richmond (2005) ao modelo estabelecido no pós-guerra Fria mostra que a definição da paz está normalmente escondida nos debates sobre como responder aos conflitos. Para ele, a “paz” tem sido conceitualizada no cenário internacional como uma atividade ocidental derivada da guerra, das grandes conferências ou de um conjunto de normas institucionalizada associadas à noção liberal que estabelece a paz para os Estados, Impérios ou para seus principais blocos. Os atores internacionais são capazes de criar qual tipo de paz será estabelecida. Assim, as operações de construção da paz nos anos 90 criaram a paz a partir das diretrizes da chamada “paz liberal”, que faz parte como explica Richmond (2005, p.206) de um “um discurso, enquadramento e estrutura, com uma ontologia e metodologia específicas” (RICHMOND, 2005).<sup>5</sup>

Roger Mac Ginty (2013, p.1-3), afirma que existe um grande abismo entre a teoria e a prática da construção da paz devido ao tipo de paz que é “feita”. No período pós-Guerra Fria, o otimismo em torno das ações de construção da paz fez com que muitos acreditassem que as sociedades poderiam ser aperfeiçoadas por meio de soluções institucionais prontas. A grande maioria dessas atividades ocorre no sul global, mas são projetadas, dirigidas e financiadas pelo norte global. Isso significa que para muitos a paz é algo “feito” imposto de fora para dentro (*top-down*). Dessa forma, Mac Ginty afirma que “esperança e otimismo nem sempre levam ao resultado desejado”. Para ele, “a paz não pode ser “feita” para acontecer”. A paz “muitas vezes é um subproduto ou um feliz acidente de outros processos que não estão diretamente relacionados com a construção

---

<sup>5</sup>De acordo com Richmond (2010), a paz liberal não passa de um projeto técnico e um processo para estabilização de sociedades pós-conflito que pressupõe uma aliança entre atores liberais hegemônicos. Esses atores agem fundamentados nos princípios do liberalismo (pressuposto ontológico) e buscam a democratização (metodologia), criando assim um tipo de paz como governança ou uma “paz virtual” de cima para baixo. Dessa forma, a cultura é ignorada e as “vozes locais” são vistas como “fatos inconvenientes” (RICHMOND, 2010).

da paz” (MACGINTY, 2013). Nessa perspectiva, mais do que observar as narrativas que moldam as práticas, é preciso pensar na paz que está sendo construída. Em outras palavras, antes de focar nas práticas ou nas narrativas é preciso dar ênfase à qualidade da paz que será estabelecida (WALLENSTEEN, 2015). De acordo com John Paul Lederach (2011), é preciso buscar a essência da construção da paz que para ele se encontra nos relacionamentos entre as pessoas (LEDERACH, 2011).

Tendo em vista essas discussões, o presente capítulo tem como objetivo geral discutir o estreitamento do conceito de paz dentro da abordagem de construção da paz liberal predominante no cenário internacional. O capítulo divide-se em três seções. A primeira seção buscará compreender o que é paz e o desenvolvimento do conceito no âmbito teórico. A segunda seção aborda o contexto histórico e como o conceito de paz foi tratado dentro da agenda de construção da paz das Nações Unidas. Será possível observar como o termo de construção da paz busca estabelecer um tipo específico de paz, a paz liberal. Por fim, a terceira seção abordará uma das perspectivas críticas à paz liberal da ONU em especial a abordagem empreendida por Lederach. Essa análise crítica traz a discussão sobre a essência da construção da paz, os relacionamentos, que abre espaço para a inserção da religião nos debates sobre a construção da paz.

## 1.1 O QUE É PAZ?

Praticamente todas as pessoas tem alguma ideia do que é paz. Alguns consideram paz como sinônimo de “felicidade”, “justiça”, “bem-estar”, “tranquilidade”, “saúde” e “amor”. No geral, grande parte apoia e almeja alcançar a paz, ter paz e viver em paz. “Paz” em um sentido moral é algo bom e desejável (WEBEL, 2007). Em diferentes épocas, línguas e civilizações a paz têm um significado diferente. Paz é um dos principais ensinamentos religiosos. Nesse sentido, Johan Galtung (1981), teórico e fundador dos “Estudos para a Paz” procurou à luz da cosmologia social de várias civilizações, analisar o conceito de paz. Na sua visão, um diálogo entre as civilizações e entre as religiões é primordial e uma necessidade óbvia que pode contribuir para formar conceitos de paz mais ricos. No pensamento Ocidental, embora sejam semelhantes ao seu equivalente “paz”, o *shalom* hebraico, o *eirene* grego e a *pax* romana abarcam algumas diferenças importantes (GALTUNG, 1981).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>Tendo como base o espectro Ocidente-Oriente, Galtung analisa uma série de termos que são geralmente traduzidos, embora de maneira superficial, por “paz”. Além do *shalom* hebraico, a *eirene* grega e a *pax* romana, ele analisa o *Salaam* árabe, o *Shanti* e *Ahimsa* indianos, *ho p'ing* e *p'ing ho* chinês, e *heiwa* e

A tradução hebraica de paz, o *shalom*, aparece na religião judaica como uma relação entre Javé (*Yahweh* - Deus) e o seu povo escolhido de Israel. A aliança de Deus com o Povo naturalmente resulta em justiça e prosperidade para esse povo. O *shalom* pode referir-se à paz com Deus, mas não com outras pessoas. A exclusividade do conceito faz com que o Povo Escolhido seja o responsável em administrar a paz aos outros em virtude do status conferido a eles por Deus (GALTUNG, 1981). O *shalom* significa muito mais do que ausência de guerra. A palavra está ligada a bem-estar, prosperidade, plenitude, calma, completude, harmonia, ausência de agitação ou discórdia, entre outros. O significado fundamental de *shalom* é ser integral, isto é, ter paz interior e exterior. Esse tipo de paz surge do relacionamento entre a pessoa e Deus. O religioso judeu ou cristão deve cultivar a paz como um estilo de vida, que não se concentra somente na ausência de conflitos, mas inclui um desejo pelo mais alto bem e bem-estar dos indivíduos, com tranquilidade e solidez mental, mesmo diante de dificuldades e problemas (ANON, 2016).<sup>7</sup>

A tradução grega de palavra paz “*eirene*” refere-se à “união”, “restauração”, “reconciliação”, “harmonia” entre outros. A ideia é de um conceito racional típico dos gregos, de relacionamento direto entre “diferentes”, não somente por meio da fé em um Deus. Na tradição cristã primitiva, os ensinamentos de Jesus Cristo incorporaram a tradução grega e se distinguem do significado de paz da origem judaica. Cristo não fez referência a nenhum povo escolhido, mas sim a uma nova ordem, um Reino dos Céus. A paz de Cristo no sentido do amor *ágape* (amor altruísta) é vista como ações ativas de boa vontade, autoentrega e altruísmo. Não há posição especial para o Povo Escolhido nem promessa de domínio (GALTUNG, 1981). Na Bíblia, no Novo Testamento, a tradução grega do *shalom*, o *eirene*, significa unir o que foi separado. A tradução carrega o mesmo sentido e conotações da origem hebraica, mas de forma ampliada e sem o exclusivismo do povo escolhido. Segundo Wardle (2017, p.60), “um estado de paz significaria acabar com a separação e restaurar a harmonia e o bem-estar com

---

*chowa* japonês. A hipótese levantada por ele foi que, à medida que o espectro se move para o leste a partir do Ocidente, os conceitos de paz, juntamente com as políticas de paz, se tornam mais introvertidas, direcionadas para o interior, afastando-se da arquitetura global e em direção aos conceitos de harmonia interior. Por isso, ele conclui que o diálogo é importante, pois a humanidade tem sido moldada por esses conceitos de paz (GALTUNG, 1981).

<sup>7</sup> A idéia principal é de que a vida é complexa, cheia de partes que se movem, relacionamentos e situações e quando algumas dessas partes está fora de alinhamento ou algo está faltando o *shalom* se despedaça, a vida não está mais completa, precisa ser restaurada. Esse é o significado bíblico de *shalom* quando usado como verbo. Trazer “*shalom*” literalmente significa “tornar completo” ou “restaurar”. No livro de Provérbios, reconciliar ou curar uma relação quebrada é trazer “*shalom*”. Em tese, quando reinos rivais fazem “*shalom*” na Bíblia, não significa apenas que pararam de brigar, também significa que eles começaram a trabalhar juntos para o benefício um do outro. No entanto, na prática nem sempre isso acontecia. Retirado: <https://thebibleproject.com/videos/shalom-peace/>

liberdade da agitação, resultando em calma e tranquilidade”. Jesus se colocou como doador dessa paz (*eirene*), como diz o texto de João 14:27 “a minha paz vos dou”. Por isso, essa paz, interna e externa, é oferecida a todos sem distinção (WARDLE, 2017).<sup>8</sup>

Em contraste a essa perspectiva, entre os Romanos, a paz (*pax*) está ligada essencialmente à ausência de guerra. A *pax* romana é derivada da mesma raiz de pacto ou acordo (*pacta sunt servanda* - "os tratados devem ser observados") e está associada a *tranquillitas, quies, otium* (tranquilidade, descanso e lazer), e a *securitas* (segurança) do Império Romano (BAINTON, 2008, p.17). Manter a segurança era o foco, pois, a *pax* romana era uma paz determinada por um centro de poder que visava manter o *status quo* e a segurança das suas fronteiras. Tomando isso como um fato, a violência era justificada (*bellum justum*) como um pretexto para uma paz que seria construída (*si vis pacem, para bellum* – se quer paz prepare-se para a guerra) (WENGST, 1991). A guerra tinha um papel central na história de Roma. Segundo Goldsworthy (2016, p.10), os romanos eram guerreiros natos “hábeis na política de dominar os outros”. Foi assim que Roma tornou-se um dos Impérios mais bem sucedidos do mundo em termos de lutas. Manter o exército forte e o domínio sobre a população fazia com que a “paz” fosse mais duradoura (GOLDSWORTHY, 2016, p.10).

De acordo com Galtung (1981), esse é o conceito que predomina no mundo Ocidental, uma paz egoísta e autointeressada. Nas abordagens teóricas e práticas que tratam de alguma forma da busca pela “paz”, o foco principal é a manutenção da ordem interna, segurança do Estado e equilíbrio de poder. Nesses termos, “paz” era tratada como sinônimo de segurança estatal (GALTUNG, 1981). Durante a Guerra Fria, os Estudos Tradicionais de Segurança Internacional ou Estudos Estratégicos foram fundamentados nessa perspectiva predominantemente estadocêntrica que é definida pela utilização da força militar por parte dos Estados contra as ameaças que eles enfrentam (que são predominantemente ameaças militares) (BUZAN; HANSEN, 2012). Nas Relações Internacionais, o *mainstream* é dominado por essa abordagem que corresponde à perspectiva teórica do Realismo Clássico de Hobbes, Maquiavel, Carr, Morgenthau entre outros, que é predominante no contexto entre guerras, o qual tem no Estado e nas dinâmicas de poder sua principal explicação para os fenômenos internacionais (RICHMOND, 2003).

Em resposta a essa abordagem estadocêntrica e militarista dominante desde o final da Segunda Guerra Mundial, um grupo de estudiosos - que incluía o supracitado

---

<sup>8</sup> Esses conceitos estão ligados à definição de paz justa como será visto no capítulo 3.

Johan Galtung - passou a refletir sobre a guerra como um fenômeno geral, com propriedades semelhantes que, como coloca Galtung, diz respeito à violência que acontece em vários âmbitos, sejam nas relações internacionais, na política nacional, na economia, nas comunidades, nas famílias e no âmbito individual (RAMSBOTHAM, 2005). De maneira geral, esses teóricos buscaram contestar as perspectivas realistas da política internacional, da segurança, e da guerra, a fim de encontrar um novo referencial que não fosse o Estado e a sua segurança nacional. Foi com essa perspectiva, que emergiram os estudos críticos de segurança, juntamente com as pesquisas da paz, que fornecem um “contraponto normativo clássico aos Estudos Estratégicos, buscando reduzir ou eliminar a utilização da força nas relações internacionais” (BUZAN; HANSEN, 2012, p.73).<sup>9</sup>

Se os acadêmicos realistas defendem a *pax romana* baseados na máxima de “aquele que deseja a paz prepare-se para a guerra”<sup>10</sup> os estudiosos da paz defendem a paz não como um mero produto de vitórias militares entre guerras inevitáveis ou como uma categoria utópica e inatingível, mas como uma pujante categoria capaz de criar práticas baseadas no pressuposto radical de que “se buscarmos a paz devemos nos preparar para ela” (DUNN, 2005, p.1). O grande desafio de Galtung foi superar o medo da palavra “paz” na academia. Diante disso, ele desenvolveu os “Estudos para a Paz”<sup>11</sup> que contou com uma pesquisa interdisciplinar, transdisciplinar e multidimensional para pensar e dar foco exclusivo à “paz”, a partir de duas categorias epistemologicamente distintas, a paz negativa e a paz positiva (JPR, 1964).

A paz negativa é definida como aquilo que a paz não é ou que ela nega: violência física (direta) e a guerra. Essa noção traduz tanto a concepção utilizada pelo Realismo nas Relações Internacionais e pelos Estudos Estratégicos quanto a percepção popular de movimentos pacifistas, que geralmente enxergam a paz como a não guerra. Na segunda categoria – paz positiva - a definição de paz é ampliada a partir de tudo o que ela pode incorporar, seja mudança de mente, de relacionamentos e trocas entre grupos sociais, mudanças na educação, na pesquisa, na comunicação, transformação social e econômica, cooperação institucional entre grupos e nações, e quaisquer outras

---

<sup>9</sup>Segundo Nigel Young (2013), “teóricos como Johan Galtung na Noruega (fundador do Peace Research Institute of Oslo), Anatol Rapoport da Universidade de Michigan (EUA) e Kenneth Boulding da Universidade de Stanford University (EUA) ofereceram uma saída sã às alternativas de abordagem de destruição mútua assegurada por teóricos como Henry Kissinger e Herman Kahn e outros apóstolos da dissuasão nuclear e da Guerra Fria” (YOUNG, 2013).

<sup>10</sup> Esse foi o paradigma dominante nas Relações Internacionais por pelo menos 50 anos.

<sup>11</sup> A ideia de abordar o “Peace Studies” como “Estudos para a Paz” e não “Estudos de Paz” diz respeito ao elemento de processo, movimento e ação relacionado ao conceito de paz.

propostas que estejam envolvidas com a integração humana. Nessa segunda perspectiva, a paz não se define somente como ausência de violência física e direta, embora esta continue a ser uma dimensão necessária, mas se amplia, abrangendo iniciativas que promovam ações de integração, bem como construção de um sistema globalmente integrado, onde os seres humanos possam alcançar seus potenciais por meios não violentos (OLIVEIRA, 2017).

A definição de paz de Galtung (1969, p.170) foi seguida pela consideração de que “a violência está presente quando os seres humanos estão sendo influenciados de tal maneira que as suas realizações somáticas estão abaixo das suas realizações potenciais” (GALTUNG, 1969). Nessa lógica, apesar da associação quase que automática da violência com o conflito, essas duas categorias de análise passaram a ser vistas de forma separada, observando de maneira explícita que “o conflito é normal nos relacionamentos humanos e é o motor de mudanças” (LEDERACH, 2012, p. 16 *apud* NOBRE, 2016, p.14). Ou seja, a violência pode ser considerada um instrumento a ser utilizado durante o conflito. A partir disso, “o que se pode trabalhar não é a prevenção ou a resolução de conflitos e sim, a prevenção ou transformação da violência” (GALTUNG, 2006, p. 10 *apud* NOBRE, 2016, p.14).

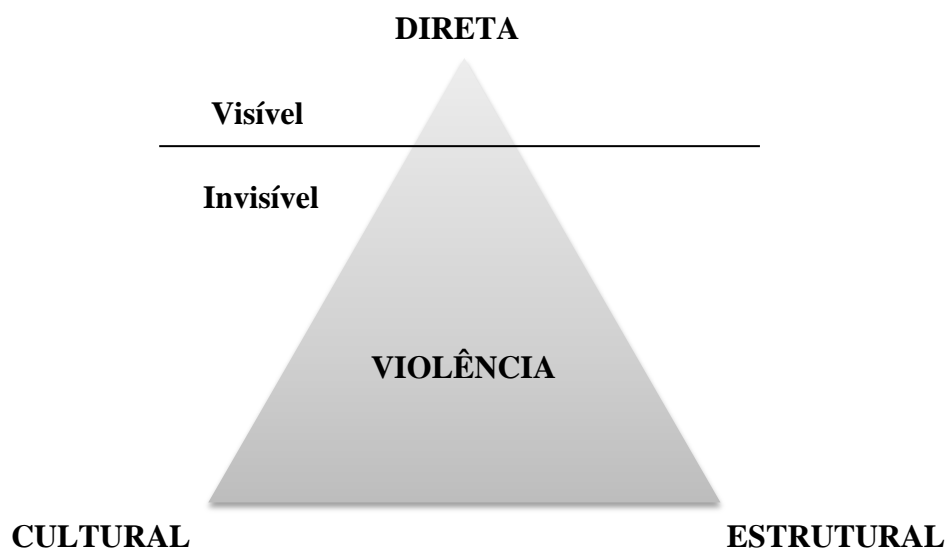
Com efeito, a articulação do conceito de paz com o conceito de violência apareceu na obra de Galtung durante a passagem da década de 1960 para 1970, período em que teóricos de linha marxista contestavam a disciplina acusando-a de ser orientada para os interesses de quem “tem o poder para aplicá-la” e, como tal, a pesquisa da paz seria “um fator de apoio ao *status quo* do poder internacional”, fornecendo conhecimento “para o controle, a manipulação e a integração do sistema” pelos poderes dominantes (SCHMID, 1968, p. 229). Para esses pesquisadores, os estudos para a paz não passavam de uma estratégia de resolução de conflitos e pacificação que produzia conhecimento para alívio dos efeitos da violência, sem atentar para a “reestruturação radical do sistema que deu origem a essas demandas inicialmente” (STOHL, CHAMBERLAIN, 1972, p. 525). Todavia, o reconhecimento da reprodução de uma hierarquia entre centro e periferia e a crítica de insuficiência dos Estudos para a Paz em desafiar o paradigma dominante nas Relações internacionais que legitima essa relação, impulsionou Galtung a ampliar o conceito de violência (PUREZA, CRAVO, 2005).

Dentre as várias tipologias que ele utiliza, três estão presentes nas dinâmicas dos conflitos: A violência direta, pessoal ou visível que se manifesta quando há a destruição dos meios utilizados pelos seres humanos para atingirem suas capacidades. A violência



estrutural que é o tipo de violência relacionada com uma estrutura social exploradora, repressiva e injusta cujas consequências para as sociedades e para os indivíduos são pobreza, desigualdade e injustiça (GALTUNG, 1969, 1996). E a violência cultural que apareceu na sua obra somente nos anos 1990 mediante observações dos acontecimentos ocorridos durante esse período. Este último tipo de violência é identificado a partir de qualquer ataque relativo à cultura e às identidades da sociedade. Na violência cultural aspectos simbólicos da vida humana como religião, ideologia, arte, linguagem, ciência, etc, podem se tornar elementos capazes de reforçar as formas diretas e estruturais de violência (GALTUNG 1990). A figura 1 representa o conhecido “triângulo da violência de Galtung”.

**Figura 1 - Triângulo da violência**



**Fonte: Galtung (1996)**

Com essas tipologias, Galtung responde às críticas que diziam que os Estudos para a Paz eram insuficientes, ao deixar claro a existência de dinâmicas globais de exploração, além de ampliar o nível de análise focado no Estado que é o pressuposto fundamental das abordagens realistas estadocêntricas, para dinâmicas de classe e poder no nível intraestatal e transnacional (PUREZA, CRAVO, 2005). Ainda nessa lógica, tendo em vista que a violência é causada por algo ou por alguém, Galtung propôs um influente modelo de conflito que engloba tanto os aspectos simétricos quanto os assimétricos de um conflito. Os conflitos simétricos são aqueles que envolvem divergências entre partes semelhantes. Já os assimétricos são conflitos entre partes

diferentes. Logo, para Galtung, os conflitos são compostos por três categorias: contradição, atitude e comportamento. A contradição é subjacente ao conflito, e inclui a percepção das divergências entre as partes que podem gerar violência. A atitude envolve a visão e a dificuldade de enxergar o outro e a si mesmo. Em conflitos violentos, a tendência é desenvolver pré-conceitos degradantes do outro e de si mesmo. O comportamento é a ação diante dessas questões, que pode variar entre cooperação e coação (RAMSBOTHAM *et al*, 2011, p. 10-11).

Esses três componentes fazem parte da dinâmica de um conflito. As partes se organizam em torno dessa estrutura, para perseguir seus interesses. Naturalmente, para resolver o conflito é preciso desenvolver um conjunto de mudanças que possa reduzir o comportamento conflituoso, mudar as atitudes e transformar os relacionamentos ou os interesses conflitantes que estão no cerne da estrutura do conflito (RAMSBOTHAM *et al*, 2011). Nessa lógica é que Galtung (1969, p.168) afirma que só existe paz “quando há ausência ou redução drástica da violência” (GALTUNG, 1969). Sendo assim, a paz negativa passou a ser entendida como ausência de violência direta e a paz positiva como ausência de todos os tipos de violência, como aponta Galtung:

A paz positiva direta consistiria na bondade física e verbal, boa para o corpo, a mente e o espírito do próprio e do outro; seria orientada para todas as necessidades básicas, a sobrevivência, o bem-estar, a liberdade e a identidade. (...) A paz positiva estrutural substituiria a repressão pela liberdade, e a exploração pela equidade, reforçando-as com diálogo em vez de imposição, integração em vez de segmentação, solidariedade em vez de fragmentação e participação em vez de marginalização. (...) A paz positiva cultural substituiria a legitimação da violência pela legitimação da paz na religião, no direito e na ideologia; na linguagem; na arte e na ciência; nas escolas, universidades e mídia, construindo uma cultura de paz positiva (GALTUNG, 1996 *apud* PUREZA, 2000, p. 39).

Na prática, as discussões teóricas de Galtung contribuíram para a criação de ações e a possibilidade de intervenções com o objetivo de estabelecer a paz. Em meados da década de 1970, Galtung abordou três possibilidades de intervenção em prol da paz em contextos de conflitos violentos que são: o *peacekeeping*, o *peacemaking* e o *peacebuilding*. Respectivamente, o *peacekeeping* (manutenção da paz) constituía uma abordagem “dissociativa” do conflito. O objetivo era manter a distância entre os antagonistas por meio da assistência de um terceiro. O *peacemaking* (promoção da paz), por outro lado, abrangeu a resolução de conflitos, contudo, é geralmente direcionado à preservação dos atores e não para a estrutura que produz a violência. Diferente dessas duas abordagens, o *peacebuilding* (construção da paz) é necessariamente uma abordagem “associativa” capaz de lidar com todas as formas de violência e relações

sociais em seu sentido mais amplo. As práticas ligadas ao conceito de construção da paz devem remover as causas profundas dos conflitos violentos e buscar promover o diálogo entre as partes. Além disso, devem oferecer alternativas para situações em que a guerra possa ocorrer (GALTUNG, 1976, p.104).

Visto que os termos *peacekeeping*, *peacemaking* e *peacebuilding* são conhecidos atualmente por fazer parte das chamadas operações de paz da Organização das Nações Unidas (ONU), quando Galtung teorizou a respeito desses termos na década de 70 apenas o termo *peacekeeping* tinha alguma notoriedade no cenário internacional, dada à operação desdobrada em 1956 em Suez. Assim, pelo menos o termo *peacekeeping* tornou-se conhecido mais pelas práticas do que pela teoria. Os outros termos propostos por Galtung representam dentro desse panorama uma tentativa pioneira de teorizar sobre as operações de paz e de propor um léxico adequado às diferentes abordagens à paz, que segundo Oliveira (2017), só foram incorporadas às práticas de intervenção da ONU quinze anos depois (OLIVEIRA, 2017, p.158).

Não há dúvidas que o conceito de paz é rico em significados. Nesse sentido, a abordagem dos Estudos para a Paz é importante porque cobre a lacuna de pesquisas que esclareçam e contestem o conceito de paz. Diante dessas discussões, o capítulo segue com a operacionalização por parte das Nações Unidas do conceito de paz. O objetivo é perceber como o conceito de paz foi tratado e transformou-se em uma estratégia de implantação de um modelo específico de paz diante de um contexto internacional conflituoso. Para nortear a discussão será utilizada a genealogia traçada por Oliver Richmond que explica como a ortodoxia das Relações Internacionais estreitou o conceito de paz em instâncias de mediação, resolução e construção da paz. Aqui, será analisado como a ONU estreitou o conceito de paz. Todavia, em cada momento de mudanças ocorridas no cenário internacional os teóricos buscaram contestar esse enquadramento.

## **1.2 A PAZ LIBERAL DA ONU**

A Organização das Nações Unidas (ONU) foi criada com o propósito de manter a paz e a segurança no sistema internacional. Tal objetivo, expresso claramente na sua Carta elaborada em 1945, estabelece entre outras premissas a proibição ao uso da força salvo as seguintes exceções: por medidas militares decretadas pelo próprio Conselho de Segurança; em resposta às ameaças a paz ou atos de agressão (Capítulo VI) ou em casos que envolvam a legítima defesa individual e coletiva (Capítulo VII - Artigo 51).

Contudo, antes de serem autorizadas medidas coercitivas, a ONU recomenda que os Estados procurem uma solução pacífica para suas disputas por meio de negociação, mediação, conciliação, acordos, ou qualquer outro tipo de meio pacífico a seu critério (UNITED NATIONS, 1945).<sup>12</sup>

Dentre esses mecanismos, estão as “operações de paz”, que são essencialmente um instrumento criado pela ONU com o objetivo de manter ativo o propósito de manutenção da paz e da segurança no cenário internacional. Ao longo dos anos, as operações de paz mesmo não fazendo parte da Carta tornaram-se um dos principais instrumentos de atuação das Nações Unidas em matéria de resolução de conflitos e estabelecimento da paz. Historicamente essas operações sofreram modificações de acordo com o contexto internacional. Em virtude disso, embora não haja consenso, alguns autores dividem as operações de paz em “gerações”. Seguindo essa classificação, será possível observar como a ONU estreitou o conceito de paz e acabou defendendo a paz liberal.<sup>13</sup>

### 1.2.1 As operações de paz durante a Guerra Fria

Nos primeiros anos, desde a fundação da ONU até o fim da Guerra Fria, as operações de paz tinham um caráter essencialmente militar, cujo objetivo era manter ou preservar a paz (*peacekeeping*) no cenário internacional. As primeiras operações chamadas de operações tradicionais eram compostas por um corpo militar levemente armado que era enviado a um país em situação de conflito com o objetivo de supervisionar acordos de cessar-fogo; fortalecer a confiança entre as partes em conflito e manter a ordem por meio da criação de *buffer zones* (zonas tampão). Um dos exemplos mais significativos da atuação da ONU nessas operações de manutenção da paz durante a Guerra Fria foi à operação destinada a acabar com a Crise de Suez em

---

<sup>12</sup>A ONU foi criada com o objetivo de superar as lacunas deixadas pela Liga das Nações, que foi desacreditada devido à eclosão da Segunda Guerra Mundial. Contudo, segundo Fontoura (1999, p.39) é preciso considerar que a Liga inaugurou um novo período na história em termos de paz e segurança internacional. Esse “novo” foi o sistema de segurança coletiva. O sistema de segurança coletiva fundado pela Liga das Nações, em 1919, buscou fornecer soluções pacíficas para os litígios internacionais, que pudessem mitigar os efeitos dos conflitos (FONTOURA, 1999). De acordo com Lucas Resende (2012), dois pontos continuaram a ser centrais na composição da nova organização, a ONU: O primeiro ponto é a constituição por Estados soberanos, sem supranacionalidade. O segundo é a não interferência nos assuntos internos uns dos outros. Devido à polarização ocorrida com a Guerra Fria, o sistema de segurança coletiva não foi efetivado de fato na prática (REZENDE, 2012).

<sup>13</sup>Aqui será utilizada uma mistura de classificações que diz respeito tanto ao caráter temporal quanto a diversidade de tarefas e atores. Essa classificação não quer dizer que as operações de paz são padronizadas. Em cada geração houve vários modelos de práticas atuando em conjunto. De forma detalhada, sobre a classificação das operações de paz da ONU em gerações ver: KENKEL, K. M. Five generations of peace operations: from the “thin blue line” to “painting a country blue”. Rev. Bras. Polít. Int. v. 56, n. 1, p. 122-143, 2013.

1956. A Força de Emergência das Nações Unidas (UNEF) foi marcante na história das operações de paz porque ela estabeleceu os princípios e procedimentos que norteariam as operações de paz a partir de então (FAGANELLO, 2013).<sup>14</sup>

A UNEF posteriormente chamada de UNEF I (1956-1967) foi enviada devido à crise deflagrada pela busca por zona de influência das duas potências da época (Estados Unidos-União Soviética) no Oriente Médio. A operação era baseada em três princípios fundamentais: imparcialidade, consentimento e não uso da força. A imparcialidade significava o não posicionamento dos *peacekeepers* em favor de alguma das partes, antes eles deveriam agir para ajudar as partes a atingir a paz. Imparcialidade não quer dizer neutralidade uma vez que os agentes não podem ser passivos a atos que contrariem os mandados. O consentimento das partes diz respeito à necessidade de que estas concordem com a presença das Nações Unidas. Segundo Fontoura (1999, p.97), “nos conflitos interestatais, o consentimento é dado por partes claramente identificáveis, que controlam seus territórios, havendo, portanto, interlocutores para negociar e buscar soluções para questões específicas”. No caso do não uso da força os *peacekeepers* devem afirmar o compromisso de que a força só será utilizada em legítima defesa (FONTOURA, 1999; UZIEL, 2015).<sup>15</sup>

De acordo com Paris (2004, p. 15), a predominância do modelo de operações de paz tradicionais durante o período da Guerra Fria pode ser explicado por dois fatores. Primeiro, os esforços dos mantenedores da paz de ficar de fora da política interna dos Estados, fez com que a tarefa das forças de paz fosse limitada a um cessar fogo. Expandir esse papel faria com que as operações se tornassem mais intrusivas. Segundo, os membros permanentes do Conselho de Segurança, incluindo Estados Unidos e União Soviética se opunham ao envolvimento da ONU nos assuntos nacionais dos seus respectivos aliados. Tanto os EUA como a URSS estavam preocupados em manter suas zonas de influência. Nessa configuração, aprovar novas operações de paz foi difícil devido ao poder de veto das grandes potências. Os interesses estratégicos e as divergências ideológicas tornaram impossível para a ONU promover qualquer tipo de

---

<sup>14</sup>A UNEF é conhecida por ser a primeira operação de manutenção de paz por ter tido um grande contingente desdobrado. Contudo, em 1948 foi mobilizada uma Operação de Supervisão de Tréguas (UNTSO), criada após o término da primeira guerra árabe-israelense. Essa operação mobilizou um pequeno contingente de observadores desarmados para monitorar o cessar-fogo e reportar ao Conselho quaisquer violações ocorridas. Da mesma forma, alguns anos depois um grupo de observadores militares foi enviado à Índia e Paquistão para monitorar o cessar-fogo da guerra indo-paquistanesa (1947-1948). Ambas as operações tinham o objetivo de não permitir o conflito entre EUA e União Soviética, visto que cada um apoiava uma parte (PETER, 2019).

<sup>15</sup>Segundo Bellamy e Williams (2010), esses três princípios básicos constituem a “santíssima trindade das operações de paz” (BELLAMY, WILLIAMS, 2010).

governança dentro dos Estados. Os Estados Unidos e a maioria dos seus aliados defendiam a democracia liberal, já o bloco soviético defendia uma democracia popular comunista (PARIS, 2004).

A primeira operação de manutenção da paz durante a Guerra Fria a desviar-se do típico propósito de observação de cessar-fogo ocorreu em 1960 na República Democrática do Congo. A Operação das Nações Unidas no Congo (ONUC) é até os dias de hoje considerada uma das maiores operações de paz da ONU, pois despachou uma tropa de quase 20.000 militares armados. Dada à escalada de violência, a ONUC, diferente da UNEF, precisou usar a força para fins além da autodefesa. Dessa forma, acabou se envolvendo na guerra civil. Outra operação atípica foi a Força de Segurança das Nações Unidas na Nova Guiné Ocidental (*United Nations Security Force in West New Guinea - UNSF*). Da mesma forma que o conflito que deu origem à ONUC foi relacionado à independência do país, a UNSF foi autorizada pela Assembléia Geral da ONU com o objetivo de administrar o território de Nova Guiné Ocidental, entre outubro de 1962 e abril de 1963, o qual havia deixado de ser colônia holandesa. Administrar território no contexto de Guerra Fria era uma atribuição inédita para uma força de paz naquela época. De acordo com Peter (2018, p.31), a ONUC e a UNSF “semearam as sementes” do que viria a ser as operações de paz multidimensionais da paz da ONU após o fim da Guerra Fria, porém nos primeiros quarenta anos a manutenção da paz ficou contida à “supervisionar os incêndios” (PETER, 2018, p.31).

Diante de uma ordem internacional marcada por um sistema bipolar, em meio a um cenário em que as ameaças eram de estritamente de natureza estatal e dados os exemplos, é possível concluir que o objetivo das primeiras operações de paz durante a Guerra Fria ficou limitado a estabilizar as hostilidades para que os Estados pudessem gerir suas divergências por meios pacíficos. De maneira geral, o objetivo das operações de paz tradicionais era não permitir a retomada de um conflito entre os Estados. Essas operações priorizaram a manutenção do equilíbrio de poder, o respeito à soberania nacional e, portanto a paz negativa (GUERRA, BLANCO, 2018). Por isso, tendo em vista esse contexto, de acordo com a genealogia traçada por Oliver Richmond (2010), no campo teórico predominavam as suposições realistas, estadocêntricas e militaristas que colocavam a segurança dos Estados como sinônimo de paz. Sob o realismo, os teóricos acreditavam que os conflitos eram inerentes à natureza dos Estados. Assim, na prática, no campo da Resolução de Conflitos um terceiro “neutro” tinha que intervir para gerir (sem resolver) os conflitos que existissem (RICHMOND, 2010).

### 1.1.3 As operações de paz pós-Guerra Fria

Com o fim da Guerra Fria, o contexto estratégico para a paz na ONU mudou e o Conselho de Segurança começou a promover de forma mais ativa a contenção e resolução pacífica de conflitos regionais. Esse reavivamento coincidiu com o aparente declínio das guerras interestatais ao passo que as guerras intraestatais aumentaram principalmente nas regiões mais pobres do mundo, locais esses marcados pela baixa capacidade estatal de gerir a violência (UNITED NATIONS, 2008). Contudo, vale salientar conforme explica Kaldor (1999) que os atores externos, incluindo os Estados, continuam a fazer parte dessas “novas guerras”, com a diferença de que as fronteiras entre o externo e o interno ou o público e o privado já não são facilmente identificáveis. O ponto central é que esses novos conflitos além de serem uma característica do próprio contexto de mudanças globais, eram uma mistura de guerra, violação dos direitos humanos e crimes contra a humanidade. No geral, eram conflitos considerados tanto a causa quanto a consequência dos chamados Estados “fracos”, “frágeis”, “fracassados” ou colapsados (KALDOR, 1999).<sup>16</sup>

Nesse contexto de mudanças na percepção internacional a respeito da natureza das ameaças, as operações de paz começaram a incluir novas preocupações voltadas a questões de direitos humanos e novas tarefas caracterizadas pela introdução de conceitos pós-Vestfalianos de intervenção que fundamenta-se na ideia de “soberania como responsabilidade” isto é, os princípios da soberania e da não intervenção podem ser violados se o Estado deixar de proteger os direitos fundamentais dos seus cidadãos (FAGANELLO, 2013).<sup>17</sup>Tendo em vista a importância do conceito de direitos humanos, as operações de paz tornaram-se mais fáceis de despachar, embora fossem enviadas a cenários cada vez mais complexos e perigosos. Nesses termos, surgiu uma segunda geração de operações de paz que combinava tarefas civis com transição política do

---

<sup>16</sup>De acordo com Rotberg (2003, p.9), um Estado fraco ou frágil é aquele que presta serviço público a seus cidadãos com dificuldade; é marcado por tensões violentas de várias naturezas; têm altas taxas de criminalidade urbana; apresenta sinais de abandono de serviços básicos como educação e saúde; frequentemente é governado por déspotas, eleitos ou não, e tem o Produto Interno Bruto (PIB) em queda. O Estado fracassado ou falido tem uma situação pior. Embora ainda exista governo central, a prestação de serviço público aos cidadãos é cortada ou bastante reduzida; é extremamente conflituoso internamente; o PIB em queda demonstra falência econômica, educacional e política. O Estado colapsado “exibe um vácuo de autoridade”, há falência extrema, e a violência interna destruiu os aparatos institucionais do Estado fazendo com que o mesmo entrasse em colapso, permitindo o surgimento de controladores externos (ROTBURG, 2003).

<sup>17</sup>A ideia de que os Estados devem proteger os direitos humanos inspirou a criação do princípio de “Responsabilidade de Proteger” que apareceu no cenário internacional posteriormente em 2001 após a publicação de um relatório pela Comissão Internacional sobre Intervenção e Soberania Estatal (ICISS) (EVANS, 2009). Essa norma (entendida a concepção de norma em sentido amplo) é extremamente importante para as operações de paz que se desenvolveram a partir de então.

conflito (KENKEL, 2013). A segunda geração de operações de paz coincide com o segundo momento da genealogia de Richmond (2010, p. 19), em que os teóricos perceberam a complexidade dos conflitos que “impedem as necessidades humanas” e focaram em compreender as causas profundas dos conflitos a partir da perspectiva do indivíduo, dos grupos e das sociedades. Assim, começaram a adquirir uma postura mais ambiciosa em relação às discussões sobre o conceito de paz (RICHMOND, 2010).<sup>18</sup>

Segundo Silva (2012), um dos problemas relacionados à segunda geração de operações de paz caracterizada pela preocupação com os direitos humanos e inclusão de tarefas civis, foi o surgimento de uma lacuna entre os meios e os fins, ou seja, entre as capacidades de execução da operação e os objetivos a serem atingidos (SILVA, 2012). Nesse sentido, conforme explica Kenkel (2013), o sucesso dessas operações dependeria ora da boa vontade das partes em conflito, ora da capacidade persuasiva da ONU. Dessa forma, nem todas as operações tiveram o êxito esperado. Isso levou a “três grandes fracassos” das operações de manutenção da paz nos anos 90 que incluíram a falha em prevenir ou limitar o genocídio em Ruanda; a ineficácia em fornecer bases para o acordo de paz na Somália e falha na proteção de civis na Bósnia. Dadas às falhas, a ONU precisou reformular as práticas e os princípios norteadores das operações de paz. Assim, surgiu uma terceira geração de operações de paz marcada pela imposição da paz (*peace-enforcement*) (KENKEL, 2013).

Seguindo a classificação, a quarta geração de operações de paz é composta pelas operações de construção da paz (*peacebuilding*). Essas operações que fazem parte das operações multidimensionais da ONU desdobradas desde o fim da Guerra Fria são muitas vezes associadas às operações de construção de Estados (*statebuilding*), devido as suas atividades estarem voltadas à reconstrução estrutural de Estados no pós-conflito. A subseção a seguir buscará mostrar de forma mais detalhada como o conceito de “construção da paz” passou a ser uma plataforma para o estabelecimento de um ideal específico de paz.

#### 1.1.4 As operações de construção da paz

---

<sup>18</sup> O conceito de segurança humana surgiu nesse contexto, como uma alternativa ao conceito tradicional de segurança focado no Estado. O conceito, reconhecido internacionalmente pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), se baseia em dois aspectos principais: proteger os indivíduos das ameaças crônicas como a fome, as doenças, a repressão (*freedom from want*) e protegê-las de mudanças súbitas e nocivas nos padrões da vida cotidiana, por exemplo, das guerras, dos genocídios e das limpezas étnicas (*freedom from fear*) (NOBRE, 2016).



O termo “construção da paz” apareceu pela primeira vez na ONU em 31 de janeiro de 1992 na “Agenda para a Paz” (*An Agenda for Peace*), elaborada pelo então Secretário-Geral das Nações Unidas, Boutros Boutros-Ghali. A Agenda é resultado de um processo de reformulação do conceito de paz, impulsionada como visto, pela teoria proposta por Galtung. Levando em consideração as propostas de Galtung, a “construção da paz” foi definida inicialmente como “atividades de reconstrução de instituições e infraestrutura de nações dilaceradas pela guerra civil e por conflitos, e construção de um compromisso mútuo pacífico entre nações anteriormente em guerra”. Em 1995 no Suplemento da Agenda para a Paz, Boutros Boutros-Ghali definiu a construção da paz como “esforços para identificar e apoiar estruturas que tendem a consolidar a paz e promover um senso de confiança e bem-estar entre as pessoas na esperança de evitar a reincidência do conflito” (UNITED NATIONS, 1992, 1995).<sup>19</sup>

Inicialmente, as operações de construção da paz eram um complemento às funções de manutenção da paz (primeira geração) e promoção da paz (segunda e terceira geração) da Organização das Nações Unidas. Sobretudo porque era desejo da ONU manter os acordos de cessar fogo e continuar monitorando os combatentes. Contudo, com as mudanças no cenário internacional pós-Guerra Fria, o objetivo da construção da paz teve que ser ampliado. Segundo Tereza Cravo (2013, p.24), em comparação às primeiras gerações de operações de paz, essa nova geração passou a visar “a criação de estruturas para a institucionalização da paz”. Mais do que a eliminação do conflito armado, às operações de construção da paz buscavam criar uma paz positiva, por meio da eliminação das causas profundas dos conflitos violentos. Ou seja, mitigar os fatores profundos que fazem com que os atores usem a violência para resolver suas desavenças (CRAVO, 2013, p.24).

Nesse sentido, as atividades de “construção da paz” passaram a envolver um conjunto de esforços para “construir os fundamentos para a paz”. Grande parte dessa necessidade de “remontar os alicerces da paz” deu-se devido às experiências falhas. Segundo Call e Cook (2003, p.240), das 18 operações de paz em andamento entre 1998 e 2002, 13 tornaram-se regimes autoritários após a intervenção da ONU (CALL, COOK, 2003 *apud* BEEVERS, 2018). Em alguns lugares a paz era tão frágil e violenta que se assemelhava a uma “paz virtual” ou “paz apenas no nome” (RICHMOND, FRANKS, 2007 *apud* BEEVERS, 2018). Além disso, segundo Beevers (2018, p.25), na maioria dos países recém-saídos de conflitos violentos, a pobreza profunda e as

---

<sup>19</sup>Retirado dos documentos “Agenda para a Paz” publicado em 1992 e Suplemento a uma Agenda para a Paz publicado em 1995. Tradução da autora.

desigualdades socioeconômicas, que provavelmente estavam entre as “causas reais” do conflito, permaneceram intactas (BEEVERS, 2018).

Após os ataques do 11 de setembro ficou claro que os Estados Falidos eram a principal causa dos conflitos. Essa percepção influenciou e ressaltou a importância das atividades de construção da paz serem voltadas a construir instituições governamentais para prevenir que os Estados falhem e recaiam em conflitos (BEEVERS, 2018). Esse alargamento criou uma mistura confusa de objetivos, atividades, cronogramas e contextos, que precisou ser coordenada. Em 2005, o ex-secretário geral Kofi Annan solicitou a criação de uma Comissão de Consolidação e Construção da paz, um escritório de apoio, e um fundo econômico (BARNETT, 2007, p.36).<sup>20</sup> Todavia, apesar do foco na coordenação e nos recursos, muitos estudiosos e formuladores de políticas (*policymakers*) argumentaram que os construtores da paz precisavam dar mais atenção às práticas de construção de Estados (*statebuilding*), pois era necessário que a transição da guerra para a paz fosse bem sucedida (PARIS, SISK, 2009).

A convergência do *peacebuilding* com as atividades de *statebuilding* culminou no que ficou conhecido como “projeto liberal”. Esse projeto é baseado em um acordo implícito entre os atores internacionais de que a construção da “paz liberal” seria a melhor resposta aos conflitos no pós-Guerra Fria. Oliver Richmond (2010, p. 22) chama esse acordo de “consenso sobre o *peacebuilding*”<sup>21</sup> que caracteriza o terceiro momento das abordagens teóricas sobre a paz no cenário internacional. Essas abordagens foram impulsionadas pela percepção de uma visão da paz de cima para baixo (*top-down*) e de baixo para cima (*bottom-up*) (RICHMOND, 2010). Conforme explica Roger Mac Ginty (2016), o projeto liberal não foi aplicado de maneira uniforme. Grande parte das democracias liberais emergentes de guerra civil são descritas como “pseudo democracias”, na medida em que imitam os procedimentos e características das democracias representativas ocidentais, mas não tem uma cultura política que incorpora a democracia na sociedade em geral (MACGINTY, 2016).

---

<sup>20</sup>O alargamento da agenda de construção da paz envolveu não só uma ampla gama de tarefas, mas uma ampla gama de atores. Além da ONU e suas agências como o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e o Programa Mundial de Alimentos (PMA); o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional (FMI), a Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico (OCDE), a União européia e outras tantas organizações não-governamentais e empresas privadas também estavam fortemente envolvidas no projeto de construção da paz após o conflito armado (BEEVERS, 2018).

<sup>21</sup>Evidente, que isso não significa que todos os atores concordavam com todos os aspectos relacionados ao estabelecimento da paz internacional. Mas, apesar das diferenças ficou claro que dentro dos múltiplos atores, houve um entendimento de que a estratégia geral a ser seguida para alcançar a prosperidade internacional e uma paz estável e duradoura estava baseada no argumento da paz liberal (BLANCO, MORAYTA, 2014).

A paz liberal é parte de uma narrativa de política externa que está pautada na premissa de que “promover a liberdade produz paz” (DOYLE, 2011, p.1). O conceito remete a teoria da paz democrática<sup>22</sup> e a teoria do internacionalismo liberal que é composta respectivamente por dois elementos: o liberalismo e o internacionalismo. Segundo, Stanley Hoffmann (1995, p.160), a essência do liberalismo é "a proteção da liberdade individual, a redução do poder do Estado e a convicção de que o poder é legítimo apenas se for baseado no consentimento e no respeito às liberdades básicas" (HOFFMANN, 1995 *apud* PARIS, 1997, p.59). Nesse sentido, as políticas externas são projetadas para proteger as liberdades em outros Estados. O internacionalismo em seu sentido mais amplo sugere o engajamento ativo em assuntos internacionais. Nesse caso, as políticas externas são reservadas à cooperação multilateral entre Estados, especialmente por meio das instituições. Logo, o internacionalismo liberal refere-se a uma política externa ativa com o objetivo de promover princípios liberais para o exterior por meio das instituições internacionais (PARIS, 1997).<sup>23</sup>

O mote fundamental da paz liberal parte da idéia de que a paz e a segurança só podem estar asseguradas em um mundo dominado por democracias liberais, cuja institucionalidade multilateral constitui o seu instrumento central. Essa fórmula, em primeiro lugar inspirou a criação da Liga das Nações, sendo um dos quatorze pontos idealizados pelo presidente Norte Americano Woodrow Wilson. E, em segundo lugar, a Carta do Atlântico, que arquitetou a criação das Nações Unidas em 1945. No curso dessas ideias, notam-se “ciclos de mobilização diplomática e/ou militar das potências ocidentais” que ante a liderança dos Estados Unidos e apoio das instituições multilaterais defendiam e disseminavam a “bandeira democrática”. Segundo Hist (2012, p.10) o “arco cronológico que cobre o último século revela quatro momentos da campanha em prol da democracia” que aconteceu em primeiro lugar com o fim da Primeira Guerra Mundial mediante o surgimento de novas potências europeias. Em

---

<sup>22</sup>O pressuposto fundamental da paz liberal é de que “certos tipos de sociedades (sociedades liberais) tendem a ser mais pacíficas, tanto em seus assuntos internos quanto nas suas relações internacionais, do que os estados não liberais” (NEWMAN, PARIS, RICHMOND, 2009, p.12). Esse pressuposto faz parte da teoria da “paz democrática” que dados os ensinamentos de Locke, Rousseau e Kant, parte da ideia de que democracias não entram em guerra entre si. Tal paradigma é dominante na política externa dos EUA, como pode ser visto na declaração do ex-presidente Clinton em um discurso em 1994 que afirmou que “democracias não se atacam”. Para o presidente, “a melhor estratégia para garantir a segurança e construir a paz era apoiar o avanço da democracia em outros lugares” (OWEN, 1994, p.87).

<sup>23</sup>A Doutrina Capstone diz que as Operações de Paz devem ser baseadas em quatro atividades: Restauração da capacidade do Estado de fornecer a sua própria segurança e ordem pública; fortalecimento do Estado de direito e direitos humanos; apoio às instituições políticas legitimadas pela participação popular e promoção e recuperação do desenvolvimento social e econômico. Os mandatos muito mais amplos incluíam ações de desarmamento, desmobilização e reintegração de combatentes (DDR), reforma do setor de segurança e da justiça, assistência eleitoral e apoio à restauração e extensão da autoridade do Estado (UNITED NATIONS, 2008).

segundo lugar com a Segunda Guerra Mundial mediante a aliança entre aliados a fim de libertar os países da ocupação nazifascistas. Em terceiro lugar com a Guerra Fria, por meio da aliança atlântica em defesa da democracia na Europa Ocidental. E por fim, o quarto momento aconteceu no pós-Guerra Fria por meio da promoção da democracia pelo mundo árabe (HIST, 2012).

Nesse contexto, quando os Estados Unidos saíram vitoriosos da Guerra Fria, ficou claro que os princípios liberais deveriam ser o principal mecanismo para a resolução dos conflitos contemporâneos e criação de uma paz sustentável no pós-conflito (KEMER, PEREIRA, BLANCO, 2016). Segundo Ramon Blanco (2014, p.274), “depois da Guerra Fria, praticamente ninguém mais duvidou que os Estados deveriam se assemelhar a uma democracia liberal” (BLANCO, 2014). Para tanto, ao analisar as operações de paz, Roland Paris (2004), admite que a democratização e a mercantilização liberal se tornaram as características mais notáveis em praticamente todas as operações de construção da paz nos anos 90, mesmo diante da multiplicidade de agências, países e organizações focadas no *peacebuilding*. Claramente, isso pode ser visto na equação típica do *peacebuilding* que incluía: Promoção dos direitos civis e políticos; preparação e administração de eleições democráticas; elaboração de constituições nacionais para codificar os direitos; treinamento de oficiais da polícia e da justiça; promoção e desenvolvimento de organizações independentes da sociedade civil e transformação de grupos guerrilheiros em partidos políticos democráticos; promoção da economia de livre mercado; estímulo à iniciativa privada e redução do papel do Estado na economia (PARIS, 2004).

Atualmente, o debate acadêmico sobre a construção da paz em termos da paz liberal tem sido dominado por “vozes críticas”, que são dedicadas a discutir as falhas desse modelo de paz internacionalmente hegemônico. Segundo Mac Ginty (2011) quatro ameaças têm desafiado o domínio da construção da paz democrática liberal. A primeira refere-se aos problemas nas práticas da paz liberal, que podem ser identificados pela dificuldade de implementação da democracia liberal ou mesmo do desenvolvimento econômico. A segunda diz respeito a uma crise de confiança dos próprios agentes de construção da paz liberal nos projetos ambiciosos e muitas vezes caros que eles buscam estabelecer. A terceira relaciona-se com a não participação de atores locais no projeto liberal, seja por resistência ou mesmo ignorância. A quarta ameaça aparece em formas “não liberais” de construção da paz por atores capazes de impor seu próprio tipo de paz (MACGINTY, 2011).

Nessa perspectiva, surge o quarto momento da genealogia de Richmond. Segundo ele, para os teóricos dessa linha, o projeto liberal é ontologicamente incoerente e oferece várias disposições distintas como um mundo centrado no Estado; um mundo centrado em democracias constitucionais soberanas; um mundo dominado por instituições, e um mundo em que os direitos humanos e a autodeterminação são valorizados. Todavia, a única maneira pela qual esse modelo de paz pode ser coerente é se ele for considerado hierárquico e regulador, liderado por um hegemon que estabelece as prioridades políticas e econômicas, fornecendo então a estrutura adequada para que os direitos humanos e a autodeterminação sejam observados. O “problema” desse projeto apontado pelos teóricos é que o indivíduo passa a ser uma peça subserviente à estrutura e ao sistema (RICHMOND, 2010).

Podemos concluir essa subseção, com a compreensão de que em cada contexto de mudanças no cenário internacional a ONU utilizou uma estratégia diferente. Durante a Guerra Fria o contexto de rivalidade entre Estados Unidos e União Soviética fez com que a estratégia da ONU estivesse focada em não permitir a eclosão de guerras entre os Estados. As operações tradicionais se restringiram à manutenção dos acordos de cessar fogo. Com o fim da Guerra Fria esse contexto muda e surgem novas ameaças a paz e a segurança dos Estados. As guerras intraestatais são percebidas como ameaças iminentes e essas guerras têm várias causas, uma delas (considerada a principal) é a falência estatal. Diante desse novo cenário, a ONU amplia a sua agenda de atuação e promove ações de construção da paz para atuar na raiz do problema, isto é, para ajudar a construir o aparato estatal falido.

Logo, é possível ver como o termo construção da paz passou a ser entendido como construção da paz liberal. No campo teórico, os autores começaram a contestar essa receita de cunho liberal que é utilizada pela ONU, e assim começaram a ampliar as discussões a respeito do conceito de paz na academia. Como visto na genealogia de Richmond, durante a Guerra Fria predominava no âmbito teórico as discussões de cunho realista que tinha o foco no Estado e na sua segurança. Após a Guerra Fria com as mudanças na percepção das ameaças, os teóricos começaram a debater o estreitamento do conceito de paz. Dessa forma, os teóricos críticos propõem novas abordagens que visam ampliar a utilização do conceito de paz no âmbito teórico. Tendo

em vista esse panorama crítico, a seguir serão exploradas essas novas abordagens que visam ampliar o debate sobre a paz nas Relações Internacionais.<sup>24</sup>

### 1.3 A ESSÊNCIA DA CONSTRUÇÃO DA PAZ

Como supracitado, o termo “construção da paz” é hoje considerado a principal diretriz que orienta as ações internacionais em favor da paz. Teoricamente, essas ações pressupõem que houve a transição exitosa de um estado de violência para um estado de perfeita paz. Contudo, nem sempre o cessar fogo, a vitória militar ou um acordo de paz implicam em alcance da paz. Eric Patterson (2012) observa os casos em que o conflito chegou ao fim, mas que a paz não foi estabelecida como aconteceu na República Democrática do Congo, em Kosovo em 1998, no Afeganistão em 2001, no Iraque em 2003, no Haiti em 2004, e no Sudão do Sul em 2013 e afirma que é preciso considerar mecanismos que promovam a “paz justa” após um conflito violento. Para o autor, o grande problema da paz não ter sido durável após o conflito nesses casos citados foi a falta de um quadro estratégico e moral para o pós-conflito. Esses lugares fracassaram nesse quesito porque não houve um quadro parcimonioso para os formuladores de políticas seguirem, no qual pudessem pensar nas obrigações e prioridades enraizadas na paz, ética e na justiça (PATTERSON, 2012).

Terminar “bem” uma guerra é sem dúvida um dos grandes desafios das guerras contemporâneas (PATTERSON, 2013). Segundo Mona Fixdal (2012, p.1), “qualquer resultado moralmente aceitável para uma guerra requer um equilíbrio entre os objetivos da justiça e da paz”. O final da guerra deve ser seguido por um “melhor estado de paz”, mais justa e estável do que existia antes do começo das hostilidades (FIXDAL, 2012). Pensando nisso, um grupo de estudiosos de vanguarda que contou com Peter Wallensteen, e Madhav Joshi<sup>25</sup>, começaram a refletir sobre a “qualidade da paz” (*quality Peace*) que segue com o fim da guerra. A questão fundamental que norteou essa pesquisa foi descrever os períodos pós-conflito ou pós-acordo de paz que foram propícios para a paz duradoura entre antigos inimigos (JOSHI, WALLENSTEEN,

---

<sup>24</sup> Vale salientar que a própria ONU já tem incorporado algumas dessas críticas. Segundo David Chandler (2017), desde 2017 o termo “construção da paz” já não é mais bem visto pelas Nações Unidas que vêm aconselhando os países a gerenciar suas próprias soluções “sustentáveis” (CHANDLER, 2017).

<sup>25</sup> Peter Wallensteen é fundador e professor do Departamento de Pesquisa sobre Paz e Conflito na Universidade de Uppsala e Professor Pesquisador Sênior de Estudos de Paz da Universidade Notre Dame. Madhav Joshi é Professor Associado de Pesquisa e Diretor Associado dos Acordos de Paz no Kroc Institute para Estudos Internacionais da Paz da Universidade de Notre Dame,

2018). Conforme assevera Mac Ginty (2016), “a qualidade da paz que foi entregue pela construção da paz liberal muitas vezes deixou a desejar” (MACGINTY, 2016).

A “qualidade da paz” em uma sociedade pós-acordo de paz é medida levando em consideração inicialmente o consentimento e o comprometimento das partes com a implementação do próprio acordo. Nessa lógica, segundo Joshi e Wallesteen (2018), a construção bem-sucedida da paz por meio de acordos não visa somente evitar a retomada do conflito, mas também visa: promover provisões de segurança confiáveis por meio de reformas do setor de segurança; desenvolver mecanismos para resolução de disputas por poder ou recursos por meio de reformas no setor de governança; contribuir para a reconstrução e abertura de oportunidades econômicas nos segmentos marginalizados da população; promover a reconciliação; abrir espaço para que a sociedade civil cobre do governo o fornecimento de bens e serviços aos cidadãos quando necessário (JOSHI, WALLENSTEEN, 2018, p.6).

Merece destaque nesse conceito proposto por Joshi e Wallesteen o foco dado à restauração dos relacionamentos. Segundo Wallensteen (2015), a “qualidade da paz” rompe com a dicotomia proposta por Galtung em termos de paz negativa *versus* paz positiva, pois afirma que a paz tem que ter uma qualidade particular além da ausência de guerra. O propósito das estratégias de construção da paz é encontrar caminhos para que o conflito entre as partes não seja renovado. Contudo, para Wallensteen (2015), às práticas devem primeiramente buscar entender a origem das discordâncias que geraram o conflito e depois remover as causas das incompatibilidades (se necessário). Dessa forma, a noção de “qualidade da paz” ajuda a questionar sobre se o ambiente pós-conflito tem condições de regular as incompatibilidades presentes em um cenário de divergência. Além de observar se o ambiente atende aos padrões de dignidade, segurança e previsibilidade, ou seja, se as pessoas podem planejar sua vida sem serem impedidas (WALLENSTEEN, 2015).

A abordagem focada nos relacionamentos segue as proposições colocadas por um dos nomes mais conhecidos no campo da transformação de conflitos, John Paul Lederach<sup>26</sup>. Para Lederach (2011) a construção da paz está focada no que ele chama de “imaginação moral”. A imaginação moral é a “capacidade de imaginar algo enraizado nos desafios do mundo real, porém capaz de fazer nascer o que ainda não existe”. Na construção da paz, a imaginação moral é a capacidade de gerar mudanças advindas dos

---

<sup>26</sup> John Paul Lederach é Professor do Kroc Institute para Estudos Internacionais da Paz da Universidade de Notre Dame e autor de vários livros que ilustram a sua longa experiência em transformação de conflitos. Como menonita, a de se destacar sua experiência nessa comunidade religiosa no capítulo 3.

próprios locais (LEDERACH, 2011, p.31). O propósito de Lederach é pensar que a paz pode ser construída mediante um processo de transformação da violência que envolve em grande medida a reconciliação entre as partes, ou seja, a restauração dos relacionamentos quebrados. Para que a reconciliação aconteça, é preciso identificar as relações de interdependência entre as partes e reconhecê-la como um espaço capaz de agrupar sentimentos e percepções que possam ser compartilhados e transformados em relacionamentos duradouros (LEDERACH, 1997).<sup>27</sup>

Tendo em vista uma abordagem relacionada à perspectiva de transformação de conflitos é possível incorporar à discussão sobre a construção da paz elementos muitas vezes esquecidos. A transformação de conflitos, como explica Hugh Miall (2004, p.4) é “um processo de engajamento e transformação de relações, interesses, discursos e, se necessário, a própria constituição da sociedade que apoia a continuação do conflito violento”. A construção da paz vista por esse ângulo sugere um engajamento de todas as partes do conflito enfatizando o apoio das partes dentro do conflito e não a mediação de atores externos. Para essa perspectiva “o conflito construtivo é visto como agente vital ou catalisador das mudanças” (MIALL, 2004). Nas palavras de Lederach (1995),

A transformação de conflitos deve vislumbrar, incluir, respeitar e promover ativamente recursos humanos e culturais de dentro de um determinado ambiente. Isso envolve um novo conjunto de lentes através do qual nós não vemos principalmente o cenário e as pessoas nele como o “problema” e o estranho como a “resposta”. Em vez disso, entendemos o objetivo de longo prazo da transformação como validar e construir pessoas e recursos dentro do cenário (LEDERACH, 1995 *apud* MIALL, 2004, p.5).<sup>28</sup>

Levando em consideração que a grande maioria dos conflitos contemporâneos envolve uma série de razões, tanto tangíveis quanto intangíveis, a religião vem sendo apontada como uma variável decisiva, capaz de exercer um papel construtivo, como mediadora e promotora da reconciliação entre as partes (BERCOVITCH, KADAYIFCI-ORELLANA, 2009, p.22). De acordo com Philpott (2010), o mundo pós-guerra fria se

---

<sup>27</sup>A abordagem de Lederach se enquadra dentro das perspectivas críticas à paz liberal da ONU. Uma das primeiras questões levantadas pelo discurso crítico é a alegação da presença de um pressuposto ocidental, racional, secular e universal na construção da paz liberal. O argumento é que o projeto liberal não é neutro como afirma ser e reflete valores hegemônicos e necessidades políticas, econômicas e geoestratégicas dos Estados ocidentais. Nessa perspectiva, a construção da paz liberal estaria afastada das instituições tradicionais locais como família, clãs e grupos religiosos (NEWMAN, 2009; CHANDLER, 2013, p.41; TUCK, 2016). A segunda questão que é discutida pelos autores críticos tem a ver com essa experiência normativa da construção da paz liberal. Conforme aponta Roberta Maschietto (2016, p.518), são os próprios princípios normativos que legitimam as ações internacionais, pois se imagina que, no cenário internacional, os princípios ligados à liberalização política são eminentemente “bons”. A crítica que resultou na chamada “virada local” é derivada justamente da refutação dessa dimensão normativa, “que confunde valores ocidentais com valores universais” (MASCHIETTO, 2016).

<sup>28</sup> Tradução da autora.



tornou propício para a atuação positiva da religião. Tendo em vista os questionamentos feitos pelas abordagens críticas quanto às estratégias liberais para a construção da paz, a variável religiosa tem uma grande oportunidade de demonstrar uma nova técnica para a construção da paz no cenário internacional (PHILPOTT, 2010). Thomas Matyok e Moureen Flaherty (2015), afirmam que não é possível ignorar a presença da religião na vida das pessoas. Bilhões de pessoas moldam suas vidas a partir de crenças religiosas. Por isso, a construção de respostas multidisciplinares ao conflito, não pode ignorar a presença da religião (MATYOK, FLAHERTY, 2015).

De acordo com Johnston e Cox (2003, p.15), o processo de paz baseado da fé é mais sobre “reconciliação” do que sobre “resolução de conflitos”, ou seja, na religião há uma ênfase maior da “restauração de relacionamentos saudáveis e respeitosos entre as partes”. Esse tipo de mecanismo envolve quatro componentes. Primeiro, oferece uma “nova visão (moral)” de como a realidade e os relacionamentos um com o outro podem ser. Segundo, constrói “pontes”, ou seja, conexões tangíveis e intangíveis entre diversos grupos para que eles possam dialogar. Terceiro, promove a “cura” por meio da mediação. E por último, promove também a cura das feridas passadas, de questões que poderiam dificultar os relacionamentos futuros (JOHNSTON, COX, 2003).

Apesar dessas discussões, tratar a religião como pacificadora ainda é um grande desafio, sobretudo porque desde os acontecimentos do 11 de setembro a religião é recorrentemente tratada como a principal causa dos conflitos. Segundo Armstrong (2016, p.117), de certa forma, essa visão ignora um dos dogmas fundamentais compartilhados por grande parte das tradições religiosas do mundo que é o imperativo de “tratar os outros como se deseja ser tratado”. Todavia, isso não significa negar que muitas vezes a religião tem acarretado atos violentos, mas é simplista demais transformá-la em um “bode expiatório”<sup>29</sup> em vez de buscar verificar o que acontece de fato no mundo (ARMSTRONG, 2016). Nas Relações Internacionais o argumento de que a religião é inerentemente violenta retirou essa variável das explicações da

---

<sup>29</sup>Armstrong (2016, p.7) argumenta que a sociedade moderna transformou a fé em um “bode expiatório”, ou seja, “levou a culpa para longe”. No antigo Israel, todo ano dois bodes eram sacrificados pelo sumo sacerdote, um para “expiar” os pecados da comunidade e o outro era banido para fora da cidade carregando os pecados de todos. Segundo a autora, no mundo ocidental, a imagem agressiva da fé religiosa é tão indelével na consciência secular que é comum depositar os atos violentos do século XX “nas costas da religião” e a banir para o “deserto da política” (ARMSTRONG, 2016). De acordo com Robin Gill (2018) há claras evidências de que algumas guerras e atos de violência tiveram realmente algum tipo de inspiração religiosa. No entanto, não é suficiente argumentar a partir dessa evidência que o compromisso religioso inerentemente causa guerra e violência. Não é também possível argumentar exatamente o oposto, ou seja, que o compromisso religioso tem sido um fator importante na promoção da paz, mas há muitas evidências de assassinatos em massa por regimes puramente seculares. Alguns dos líderes políticos mais brutais do século XX eram profundamente anti-religiosos e determinados a eliminar organizações religiosas (GILL, 2018, p.7).

disciplina. Em grande medida, isso aconteceu devido à defesa da tese da secularização que construiu essa narrativa nas RI. Considerando essa questão, o capítulo seguinte irá tratar dos fatores seculares que retiraram a religião das explicações das Relações Internacionais e destacar a construção da paz religiosa como um dos caminhos possíveis da contribuição da religião para esse campo.

## CAPÍTULO 2 – RELIGIÃO: A VOLTA DOS QUE NÃO FORAM

Como visto brevemente no capítulo anterior, existe a possibilidade de analisar o papel da religião nos debates sobre construção da paz e transformação de conflitos, levando em consideração que esse elemento é capaz de gerar ações pacíficas. No entanto, a religião foi “esquecida”<sup>30</sup> e não era considerada uma variável importante para se compreender fenômenos estudados pelas RI. Com efeito, um dos fatores mais marcantes do seu “reaparecimento” não é a sua relação com a paz, mas sim a associação dessa variável substancialmente à violência no âmbito político (FOX, 2001; HJELM, 2015). Como explica Snyder (2011), desde os ataques terroristas aos Estados Unidos em 11 de setembro de 2001, a religião passou a ser um dos temas centrais nas discussões acerca da política internacional. Uma vez que o terrorismo islâmico colocou os holofotes do mundo na religião, questões que envolvem esse âmbito tornaram-se vivas nas discussões (SNYDER, 2011). Violência muitas vezes culmina em guerra. De acordo com o teórico da guerra Karl Von Clausewitz: “a guerra é a continuação da política por outros meios” (CLAUSEWITZ, 1979, p.75).

Esta visão domina grande parte do Ocidente. Contudo, muitos acreditam que a religião é a principal causa dos conflitos mais sangrentos do mundo. A ligação automática da religião com a violência e a guerra determinou no Ocidente que a religião e a política nunca devem se misturar (ARMSTRONG, 2014, 2016). Essa convicção moderna foi formada a partir da defesa da tese da secularização que pressupõe que “a religião e suas ideias estão destinadas globalmente a declinar e, eventualmente, desaparecer” (HAYNES, 2006, p.538). Grandes teóricos e cientistas sociais do século XIX, como Auguste Comte, Émile Durkheim, Max Weber, e Karl Marx que influenciaram e influenciam as ciências sociais até hoje, defendiam essa perspectiva, e acreditavam que assim como a revolução científica de René Descartes procurou substituir as explicações religiosas por explicações racionais, nas ciências sociais deveriam ser estabelecidas diretrizes racionais para o comportamento humano, com o intuito de substituir a ideia divina (FOX, 2001, p.53).

De acordo com Fox e Sandler (2004), nas Relações Internacionais a combinação desses pressupostos das ciências sociais juntamente com a visão de mundo centrada no

---

<sup>30</sup> A “religião como a dimensão esquecida” (FOX, 2001) é uma das expressões retóricas utilizadas pela literatura que contempla um lugar especial da religião nos estudos internacionais como “Religião e Relações Internacionais: O Retorno do Exílio” (PETITO, HATZOPOULOS, 2003) e o “Ressurgimento Global da Religião” (THOMAS, 2005).

Ocidente fez com que os estudiosos das RI após a Primeira Guerra Mundial continuassem a ignorar a religião. Para os autores, a religião foi mais desconsiderada nas RI do que em outras disciplinas das ciências sociais, pela suposição fundamental de que a ascendência do sistema internacional formal adveio de uma guerra religiosa (Guerra dos Trinta Anos). Soma-se a esses fatores, os princípios legitimadores e a filosofia da ciência política, além da influência do positivismo behaviorista e da metodologia quantitativa, os quais fizeram com que a essência secular fosse fortemente defendida nas Relações Internacionais, considerando a religião um objeto de difícil mensuração (FOX, SANDLER, 2004).

Nesse contexto, há dois desafios a serem superados. Primeiro, é preciso entender que a religião é uma variável importante para a compreensão de fenômenos no campo das Relações Internacionais. Segundo, a religião não é inerentemente violenta como o senso comum afirma. Logo, o presente capítulo tem como objetivo geral explorar a recente literatura sobre religião e Relações Internacionais e mostrar a importância da religião e do seu papel pacificador na construção e transformação de conflitos. Parte-se daqui do pressuposto de que a religião deve ser entendida de forma ampla e longe das narrativas que estreitam a sua compreensão como algo irracional e desprovido de importância ou mesmo inerentemente violenta. Conforme explica Marcos Ferreira (2015), a partir dessa consideração abrangente da religião nas RI, são abertos diversos questionamentos que deverão ser respondidos pelos estudiosos com vistas a superar a aparente dualidade entre fé e ciência e exceder a percepção limitada de que a religião deve ser sempre banida à esfera privada da vida de cada um (FERREIRA, 2015).

## **2.1 A NARRATIVA SECULAR**

Embora hoje já seja possível afirmar que houve um “ressurgimento” global da religião ao centro dos debates das Relações Internacionais por muito tempo a religião foi uma variável ignorada dentro dos paradigmas da disciplina. Com exceção do trabalho seminal de Samuel Huntington (1993; 1996), o qual previa que um choque de civilizações motivadas pela religião dominaria o mundo pós-Guerra Fria, a religião foi negligenciada e tornou-se um grande desafio para os correntes debates das Relações Internacionais contemporâneas (FOX, SANDLER, 2004).

Segundo Elizabeth Hurd (2009, p.23), a raiz dessa negligência está assentada na defesa dos valores ditos “seculares” pela sociedade ocidental que por vezes provocou a rejeição ou mesmo exclusão da variável religiosa na academia. De maneira geral, o

secularismo foi “um dos mais importantes princípios organizadores da política moderna”. No entanto, a aceitação inquestionável desse fenômeno gerou o “problema da religião” nas RI (HURD, 2009). Nas Relações Internacionais, o secular foi construído como sendo sinônimo de progresso e paz ao passo que a religião era considerada retrógrada e violenta. Luoma-aho (2012), diz que “as RI secular reivindicou a si própria o direito de definir a religião e seu papel na política e na ciência” (LUOMA-AHO 2012 *apud* ESTRADA, 2016, p.65). William Cavanaugh (2009), afirma que a religião foi inventada pelo Ocidente secular moderno de acordo com relações específicas de poder (CAVANAUGH, 2009). Segundo Desch (2013) a tese da secularização é defendida nas RI tendo em vista três elementos. Primeiro, há uma distinção entre os domínios “religioso” e “secular”. Segundo, a crença religiosa é relegada exclusivamente ao âmbito privado. Terceiro, a privatização da religião é a condição indispensável da liberdade democrática (DESCH, 2013).

Nesse sentido, Hurd (2009) explica, o secularismo precisa ser examinado como um tipo de autoridade política em si e suas consequências precisam ser avaliadas para as Relações Internacionais. É preciso considerar que a divisão secularista entre religião e política não é fixa, mas socialmente e historicamente construída. Tendo em vista essa questão, a autora considera que o processo de secularização nas RI seguiu dois caminhos díspares nas Relações Internacionais: uma tradição laicista, em que a religião é considerada como uma adversária e um impedimento para a prática política moderna; e uma trajetória secular judaico-cristã, na qual a religião é vista como uma fonte de unidade e identidade. Cada uma dessas tradições do secularismo está ligada a uma série de práticas específicas e distintas (HURD, 2009).<sup>31</sup>

A tradição laicista aparece desde a formação da disciplina. Tradicionalmente os estudiosos das RI têm acompanhado uma herança que literalmente ignora a variável “religião” das discussões (FOX, 2001). Um dos primeiros movimentos responsáveis por esse abandono da religião nas RI foi o Renascimento. Segundo Watson (2004, p.218), o Renascimento ocorrido na Itália tinha como essência “não mais ver Deus como a medida de todas as coisas”, mas sim “concentrar a atenção no homem e em suas

---

<sup>31</sup>Segundo José Casanova (1994), é preciso considerar a distinção entre o conceito “secular” ou sua derivação “secularização” e a teoria sociológica da secularização propriamente dita, pois, o conceito em si é multidimensional, contraditório e carregado de uma ampla gama de significados acumulados no decorrer da história. De maneira geral, a secularização como conceito refere-se ao processo histórico real pelo qual o sistema dualista “secular” e “sagrado” se desintegrou progressivamente até que todo o sistema medieval de classificação que era pautado no sagrado desaparecesse, e fosse substituído por novos sistemas seculares. (CASANOVA, 1994). Dentro dessa teoria geral da secularização estão os movimentos mencionados por Hurd - o laicismo e o secularismo judaico cristão.

realizações potenciais” (WATSON, 2004). Foi esse movimento de essência secular que influenciou a constituição dos Estados nacionais modernos que teve como marco fundamental a assinatura do Tratado de Vestfália, após a exaustiva Guerra européia dos Trinta Anos (1618 – 1648). Nos estudos tradicionais da história das Relações Internacionais, a Paz de Vestfália é considerada um símbolo na constituição formal da soberania estatal (DE JESUS, 2010).<sup>32</sup>

Nos séculos XVII e XVIII já incorporado ao movimento Iluminista, o secularismo laicista “triunfou” nas Relações Internacionais. Teoricamente, a secularização advinda do Iluminismo ocorreu pela pressão exercida em todas as religiões, visto o pluralismo de crenças proporcionado pela Reforma Protestante (BARBATO, 2012). Dessa forma, com o objetivo positivo de libertar os indivíduos, o movimento iluminista passou a criticar as autoridades religiosas e intelectuais que exerciam poder de dominação em assuntos “sociais, políticos, intelectuais e religiosos”. Assim, o Iluminismo promoveu o debate em torno do poder da razão e do pensamento crítico como forma de liberdade do pensar (SCHAEFER, 2008, p.3 *apud* FERREIRA, 2015, p.156). O resultado foi que os acadêmicos começaram a focar no uso da razão e da ciência como forma de combater o passado, em que o conhecimento era ligado à monarquia e a Igreja. Com isso, o Iluminismo fortaleceu nas Relações Internacionais a crença preconceituosa de que considerar a religião na política é irracional, e rejeitou a religião como uma variável explicativa da vida humana (HURD, 2009).

A segunda tradição do secularismo de que trata Hurd (2009), tem como pressuposto fundamental a ideia de que a religião promove um tipo de legitimidade que deu ao sistema de Vestfália a devida contribuição e expressão política. Com a Reforma, foi possível observar a influência que a religião cristã exerceu tanto na ordem moral como na política Vestfaliana (HURD, 2009). Por legitimidade conforme explica Ian Hurd (1999, p.381), entende-se à crença normativa por um ator que uma regra ou a instituição deve ser obedecida. Legitimidade diz respeito a uma “qualidade subjetiva, relacional entre ator e instituição, definida pela percepção do ator em relação à instituição” (HURD, 1999). Logo, no secularismo judaico-cristão, a intensificação do “secular”, aparece como um triunfo do processo civilizatório ocidental, ou seja, os defensores dessa tradição, afirmam que os valores fundamentais da ordem política

---

<sup>32</sup>A Guerra dos Trinta Anos ocorreu pela rivalidade entre os católicos do Império Habsburgo e os protestantes das cidades-estados alemães e teve seu fim marcado, pela assinatura do Tratado de Vestfália, conhecido também como Paz de Vestfália. A Paz de Vestfália permitiu a legitimação da sociedade internacional mutuamente acertada por normas e princípios, como a não interferência em assuntos domésticos e a coexistência e tolerância pacífica (DE JESUS, 2010).

ocidental têm sua origem calcada na tradição cristã. No relato laicista da secularização, as ligações entre a política ocidental e as formas públicas de cristianismo foram definitivamente cortadas. O secularismo judaico-cristão não compartilha dessa suposição, para essa tradição, a religião desempenha um papel constitutivo da ordem Ocidental (HURD, 2009, p.42).<sup>33</sup>

A narrativa secular europeia desenvolvida em Vestfália supostamente buscou fornecer “o melhor modelo para o desenvolvimento do Estado, e das relações entre os Estados, no resto do mundo” (LYNCH, SCHWARZ, 2016, p.5). O sistema defendido em Vestfália foi responsável por desarticular a base moral cristã que dominava a cristandade europeia, mas não só isso. O surgimento dos Estados nacionais soberanos após a Guerra dos Trinta Anos (1618 – 1648), marginalizou o aspecto religioso visto que o conceito da cristandade medieval foi desacreditado devido à guerra (THOMAS, 2005, p.55). Contudo, para alguns autores como José Casanova (1994) e Karen Armstrong (2016), tal ideia representa um “mito” ou uma “ilusão”, devido à exclusão da religião nas RI (CASANOVA, 1994; ARMSTRONG, 2016). Daniel Philpott (2000) foi um dos primeiros a abordar o papel da religião em Vestfália, ao considerar a importância da Reforma Protestante em si, e não a guerra que foi supostamente gerada por consequência desse movimento (PHILPOTT, 2000).<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Isso pode ser visto na origem etimológica da palavra “secular” que vem do latim *saeculum* e tem três conotações semânticas indiferenciadas. A primeira refere-se a século, idade ou era. Agostinho no século IV explorou a natureza desse *saeculum*, considerando o período entre o primeiro e o segundo advento de Cristo ao mundo. Nesse período, a sociedade é composta por uma mistura irreduzível de cristãos (cidadãos da cidade de Deus) guiados pelo amor de Deus e não cristãos (cidadão da cidade terrena) guiados pelo amor a si mesmos (GREEN, 2011). Nas palavras de Agostinho (1996, p.191): “de fato, estas duas cidades estão mutuamente entrelaçadas e mescladas uma na outra neste século, até que no último juízo serão separadas” (AGOSTINHO, 1996). Aqui, secular não significa oposição à religião ou ao sagrado, mas um tempo presente em oposição a um tempo futuro. O oposto do *saeculum*, como explicam Gorski e Altinordu (2008, p.60), “não é o reino religioso, mas o *eschaton* – o fim dos tempos no momento do retorno de Cristo” (GORSKI, ALTINORDU, 2008). A segunda conotação está ligada a primeira e vem do Direito Canônico em que o secular refere-se ao processo legal (canônico) pelo qual uma pessoa “religiosa” deixa o mosteiro para retornar ao “mundo”, tornando-se assim uma pessoa “secular”. Canonicamente, os sacerdotes tinham liberdade para serem “religiosos” e “seculares”. Eles mesmos decidiam “deixar” a vida mundana/comum (*saeculum*) para dedicar-se exclusivamente à Igreja. Assim, os padres que viviam no mundo formaram o clero secular. Diferente dessa, a terceira conotação faz parte de um processo histórico real em que o termo “secular” passou a ser usado para significar a expropriação massiva e apropriação, geralmente pelo Estado, de mosteiros, propriedades rurais e riqueza da Igreja depois da Reforma Protestante e das subsequentes guerras religiosas. A secularização passou a designar “passagem” forçada do religioso para o secular (CASANOVA, 1994).

<sup>34</sup> A Reforma começou em 1517, após Martinho Lutero (1483-1546) pregar suas 95 teses na porta da igreja de Wittenberg em protesto contra a venda de indulgências por parte da Igreja Católica Romana. Em algum nível esse movimento criou uma divisão daquilo que era à esfera governamental da esfera eclesiástica. O que Lutero, Calvino e os outros reformadores defendiam era a separação da Igreja do Estado e não a separação da Igreja da política, até porque como explica Armstrong (2016, p.51), naquele período “imaginar que a religião já fosse distinta das questões sociais, econômicas e políticas é essencialmente anacrônico”. Para Lutero, a Igreja deveria ser separada do Estado. O Estado não deveria impor uma determinada religião nem o contrário. Nos escritos políticos deste reformador, a “religião” era

Philpott (2000, p.207) argumenta que a Reforma sozinha não pode ser considerada uma fonte crucial para o novo sistema de Estados Vestfalianos, mas sim as ideias que estavam por trás desses movimentos, ou seja, a formação religiosa de cada um. Para o autor, a indispensabilidade da Reforma surge da correlação entre a crise (que é vista na Guerra dos Trinta Anos) e o interesse na emancipação (proposta por Vestfália). Assim, o conteúdo político intrínseco ao protestantismo apontava para a constituição dos Estados soberanos e, portanto as raízes do sistema moderno de Estados soberanos são fundamentalmente cristãs (PHILPOTT, 2000). Antes da Reforma, a Igreja Católica exercia poder temporário sobre grande parte do sistema político, econômico e social. O Sacro Império Romano e a autoridade eclesiástica eram uma só. Com a Reforma, o poder que era da Igreja foi transferido para o Estado. Lutero desenvolveu uma teologia baseada em Agostinho (dois reinos) que deslegitimava as prerrogativas temporais da Igreja católica e as transferia para os reis e príncipes (PHILPOTT, 2013).<sup>35</sup>

Nesse sentido, Kokosalakis (1985), diz que um foco na relação entre religião, poder e legitimação na sociedade moderna pode fornecer explicações úteis para a ação da religião na sociedade e assim mitigar os problemas epistemológicos que esse elemento herdou das ciências sociais. Para o autor, a separação da variável religiosa da política é enganosa. Nesse caso, é preciso avaliar a operação e a capacidade de legitimidade que a religião tem na esfera pública e assim demonstrar que essa variável pode desempenhar um papel importante na sociedade moderna (KOKOSALAKIS, 1985). Shah (2013, p.88-93) analisa o papel da religião na elaboração de normas e princípios que definiram a política internacional, em contraposição a alegação de que a religião teria sido relegada a um segundo plano, conforme exposto pelos filósofos da modernidade. Para o autor, a religião ajudou, por exemplo, a construir “a noção de que o Estado soberano é e deveria ser a unidade primordial do sistema internacional”. O protestantismo apoiou essa ideia e propôs uma concepção de igreja local ou um “retorno ao mosteiro” (SHAH, 2013 *apud* DE JESUS, 2018, p.225).

---

tida como uma atividade separada do mundo (ARMSTRONG, 2016). De acordo com Casanova (1994), a Reforma e o protestantismo em si tornaram a secularização um movimento institucionalizado. Conforme Weber argumentava, o protestantismo ofereceu não só legitimidade religiosa aos processos já em curso, mas a introdução de novos princípios religiosos e novas éticas seculares que serviram para impulsionar e moldar esses processos (CASANOVA, 1994).

<sup>35</sup>Kubalkova (2009), argumenta que logo depois da publicação do trabalho de Philpott que destacou o papel da religião, Keohane sugeriu que os acontecimentos do 11 de setembro poderiam ser melhor explicados a partir de uma síntese do realismo clássico, institucionalismo e do construtivismo, ou seja, pelas abordagens dominantes. Para a autora, Keohane “colocou minas terrestres” no caminho de quem quisesse levar a religião a sério e desafiasse os padrões impostos pela disciplina (KUBALKOVA, 2009).



O secularismo judaico-cristão exposto por Hurd (2009) é uma alternativa à suposição predominante nas Relações Internacionais de dizer que a religião é essencialmente um assunto de âmbito privado. Esta suposição, estabelecida pela “presunção vestfaliana” ou pelo “mito de 1648” e reforçada pela crença de que a religião é inerentemente violenta, garantiu que a religião tivesse um papel periférico nas reflexões sobre a política internacional. Para Hurd (2009), a separação que a tese da secularização laicista faz entre religião e política, privatiza a religião no nível individual, comunitário, estatal e no sistema internacional. Logo, Hurd (2009, p.15), diz que o secularismo é um “discurso global” na medida em que determinados grupos de poder utilizam essa narrativa para dar andamento aos seus interesses (HURD, 2009). Nessa lógica, é possível considerar a suposição feita por Charles Taylor (2007, p.3) sobre a secularidade, de que a sociedade passou de um estado em que era impossível acreditar em Deus, “para um em que a fé, mesmo para o crente mais firme, é uma possibilidade dentre várias”. Para Taylor (2007) “a crença em Deus não é mais axiomática”, existem várias alternativas. Por isso, a era secular atual é definida pela possibilidade de coexistência entre as várias religiões, e mais do que isso, pela viabilidade de estudo acadêmico da religião (TAYLOR, 2007).

Considerando o processo de construção do termo secular o qual “retirou” a religião das explicações da disciplina e, portanto, a possibilidade de afirmar que nas Relações Internacionais contemporâneas está ocorrendo uma “virada para a religião” como então o estudo da religião pode contribuir para os temas abordados na disciplina? Como a pesquisa em religião pode ir além de discussões sobre o impacto da religião em eventos como a Revolução Iraniana e o 11 de setembro ou sobre a violência e a guerra como abordada por Huntington? (KRATOCHVÍL, 2009, p.5). Essas questões nortearão a próxima seção que buscará explorar algumas maneiras pelas quais os autores inserem a religião como uma variável importante para as Relações Internacionais.

## **2.2 A RELIGIÃO NAS RI**

Embora o advento da modernidade sinalizasse que a religião iria desaparecer, em acontecimentos recentes é impossível ignorar as diversas manifestações de acontecimentos ligados a questões religiosas. Haynes (2016, p.2) cita o exemplo do longo conflito árabe-israelense que tem sido formulado em termos de antagonismos religiosos; a Revolução Iraniana (1978) que obteve destaque mundial devido ao papel empregado pelos atores religiosos revolucionários; o papel da Igreja Católica, que, entre

as décadas de 70, 80 e 90, ocupou o lugar de liderança entre diversos movimentos democráticos em várias partes do mundo, como na Europa, América Latina e África; e os ataques ligados a grupos terroristas islâmicos, em 11 de setembro de 2001 (EUA), 2003 (Madri) e 2005 (Londres). Pode-se destacar também os diversos atores religiosos que fizeram a diferença na política, no combate à escravidão no século XIX, na luta dos direitos civis nos EUA entre 1960 e 1970 e no movimento anti-*apartheid* na África do Sul. Esses incluem o bispo Desmond Tutu, o Papa João Paulo II, o Arcebispo Oscar Romero, Dalai Lama, Mahatma Gandhi e Martin Luther King Jr (HAYNES, 2016).

Diante dessa realidade, os estudos em torno da importância da religião nas RI começaram a crescer. No discurso atual sobre a construção de uma nova ordem mundial mais inclusiva e participativa é possível reconhecer o protagonismo da dimensão religiosa, quer no âmbito doméstico, quer no âmbito internacional (FERREIRA, CARLETTI, 2018, p.1). A noção de que a religião importa de alguma forma nas Relações Internacionais já não é mais novidade entre os acadêmicos, pois grande parte deles aceita que houve um “retorno”, “ressurgimento” ou “renascimento” religioso (SHEIKH, 2012; THOMAS, 2005, 2010; MGBA, UKPERE, 2013; FOX, 2001; PETITO, HATZOPOULOS, 2003; HAYNES, 2006; SNYDER, 2011). Contudo, acima de um retorno, a religião nas Relações Internacionais pode ser compreendida como a “volta dos que não foram”, ou seja, como um fenômeno que sempre esteve presente, só não era considerado como uma variável importante. Vendulka Kubálková (2009, p.32), afirma que a religião esteve presente todo o tempo como “o ar que respiramos”. Por isso, “a religião não pode “retornar”. Pois, ela nunca saiu” (KUBÁLKOVÁ, 2009).

A virada para a religião trouxe para as Relações Internacionais uma crescente onda de publicações voltadas para esse fenômeno. Porém, como explica Estrada (2016, p.65) “a vinda da religião nas RI não é isenta de controvérsias”. Dessa forma, o autor defende que a pesquisa da religião nas RI deve ter um olhar multidisciplinar devido às várias maneiras pelas quais essa variável pode aparecer nas Relações Internacionais. Tendo em vista esse fato, Estrada (2016) divide as variadas maneiras em duas abordagens: A primeira, considerada a mais dominante acadêmica e politicamente, concebe a religião como um agente trans-histórico e transcultural. A religião, identificada como um ator, “tem capacidade de influenciar, de agir, de causar paz ou conflito, de voltar do exílio, ressurgir etc”. Nas Relações Internacionais, quem assume esta posição defende o secularismo laicista predominante na narrativa de Vestfália, mas também considera a religião como uma força importante no mundo (ESTRADA, 2016).

Para isso, os autores refutam a tese do secularismo e defendem uma “dessecularização do mundo” que se baseia na afirmação de Peter Berger (2001, p.19), a qual parte da suposição de que vivemos em um mundo secularizado é falsa. Em suas palavras: “o mundo hoje é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares” (BERGER, 2001). De acordo com Hjelm (2015, p.4), o termo “dessecularização” pode ser útil quando aplicado à visibilidade pública da religião em sentido limitado. Primeiro: a dessecularização refere-se a um processo dialético e reversível - “se houver dessecularização, também poderá haver ressecularização”. Segundo: mesmo que comunidades religiosas se reafirmem como atores públicos, seu discurso pode ser secular (HJELM, 2015).

A segunda abordagem em que a religião pode aparecer nas RI leva em consideração categorias pós-vestfalianas. Como explica Thomas (2005) se é possível considerar que há um ressurgimento global da religião e do pluralismo cultural, então, é possível compreender a capacidade social da religião, dos elementos contestados, das fronteiras sociais e políticas do sagrado, e da importância deste debate como partes reconhecidas da reflexão de qualquer ordem internacional pós-Vestfaliana. A “presunção” de Vestfália foi baseada na “invenção” da religião pela modernidade ocidental como um conjunto de crenças e doutrinas privadas e, portanto, retirou esse elemento das explicações. Logo, no âmbito pós-Vestfaliano é possível considerar esse elemento de forma muito mais ampla (THOMAS, 2005).

Diferente da primeira abordagem que defende uma dessecularização do mundo, essa segunda abordagem compreende a religião nas RI a partir de uma perspectiva “pós-secularista”. Esta ideia tem adquirido uma grande visibilidade entre as discussões acadêmicas. O pós-secular que em grande medida tem a ver com a perspectiva pós-moderna, na academia refere-se à virada da “desconstrução” ou pós-estruturalismo de Habermas, Foucault, Said, entre outros (GORSKI *et al*, 2012). A era pós-secular como colocada por Gorski e Altinordu (2008) citando Habermas, significa dizer que “a visão religiosa e secular de mundo poderiam coexistir e até mesmo entrar em diálogo entre si” (HABERMAS, 2006 *apud* GORSKI, ALTINORDU, 2008, p.56). Nas palavras de Habermas (2007).

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. (...) Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de que a “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente.

Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p.126 *apud* RODRIGUES, 2015, p.205).

A “chegada” do pós-secular na sociedade internacional é resultado de uma crescente insatisfação com os arranjos seculares existentes como democracia, liberdade, igualdade, inclusão e justiça. Esses valores dentro de uma estrutura secular podem não ser necessariamente perseguidos ou mesmo podem ser relegados ao isolamento, dominação, violência e exclusão. O secularismo não é neutro e universal, mas se desenvolveu a partir de uma narrativa. A transformação pós-secular como colocado por Habermas levanta questões sobre o papel público da religião na esfera política e uma tentativa de ir além do secular (MAVELLI, PETITO, 2014). Nesse sentido, de acordo com Estrada (2016), nas Relações Internacionais a segunda abordagem identifica uma razão ainda mais complexa para a inserção da religião nas RI que é a existência de antagonismos na disciplina entre o “religioso” e o “não-religioso” ou entre o “sagrado” e o “secular”. Desde o ato fundador das RI (Paz de Vestfália), a disciplina “separada e racional”, se baseou em dualismos: racional e irracional, público e privado, política e religião. Esses dualismos advindos da tese secularista estabelece que para um existir o outro deverá sucumbir (ESTRADA, 2016).<sup>36</sup>

Ferrara (2016, p.92), explica que além de tentar inserir a religião nas principais teorias da disciplina é preciso considerar que a questão da religião nas RI seja incluída em uma “renovada reflexão sobre a natureza, a transformação e as perspectivas da comunidade política”. Para o autor, no atual contexto, a religião deve ser introduzida em uma visão “autenticamente pós-secular”. Nesse caso, é preciso considerar que neste novo contexto sejam incorporadas consequências relevantes que dizem respeito

---

<sup>36</sup>De acordo com Hjelm (2015) é preciso ter cuidado tanto com o uso do termo “desseccularização” quanto do termo “pós-secular”. Em primeiro lugar, a desseccularização é mais uma “descrição seletiva do mundo como ele é”, “um diagnóstico dos nossos tempos”, do que uma teoria de mudança social e religiosa. A desseccularização questiona a tese da secularização, mas sem referência aos aspectos particulares que estão tentando invalidar. Em segundo lugar, a desseccularização alude para duas perspectivas opostas. Por um lado, abordam o “ressurgimento” da religião no mundo moderno e que a secularização de fato aconteceu e o que estamos vivendo hoje é um “retorno” e uma nova “ascensão da fé” na vida pública. Por outro lado, muitos defensores dessa perspectiva enfatizam o fato de que o mundo (com exceção da Europa Ocidental) nunca foi secular. Dessa forma, faz pouco sentido dizer que o mundo que nunca foi realmente secular está sendo desseccularizado. No caso do termo “pós-secular” o problema está no “salto conceitual” de uma afirmação normativa (originalmente proposta por Habermas) para uma premissa empírica. A idéia de que “todos somos religiosos”. Outro problema é que o conceito de “pós-secular” “negocia noções simplistas do secular. Ele tem uma visão míope da história. Recusa-se a examinar as forças políticas e legais em ação na regulação do que conta como “religião” na vida pública. Existe, portanto, o perigo de que falar sobre o pós-secular seja como acenar uma varinha mágica sobre todas as complexidades, contradições e problemas do que conta como religião, que os leva a uma categoria única e branda” (HJELM, 2015, p.4-5).

principalmente à relativização dos limites rígidos de conceitos e pressupostos, isto é, dos “mitos”. Naturalmente, esse questionamento começa com a própria definição do que é religião e do que é o leigo-secular e seus desdobramentos na análise internacional e em um contexto mais geral da esfera política (FERRARA, 2016).

A definição do que é religião é o ponto inicial e fundamental da crítica pós-secular empreendida pelos estudiosos da religião e Relações Internacionais. Como dito anteriormente, Cavanaugh (2009) afirma que a modernidade definiu o significado de religião a partir de relações de poder. As RI definiu a religião como uma esfera separada das questões políticas. Cavanaugh (2013), diz que a definição de religião nas RI seguiu algumas tipologias. Em primeiro lugar, a religião aparece como um aspecto *sui generis*. Nessa abordagem, a religião é considerada distinta e separada de categorias como política, economia, arte. Logo, a religião assume uma característica trans-histórica e transcultural da sociedade. Dentro dessa abordagem estão os defensores do secularismo laicista e do secularismo judaico-cristão. Em segundo lugar, está a religião não *sui generis*. Nessa abordagem estão aqueles que defendem que a religião não é uma categoria separada das atividades seculares como a ‘política, economia e artes. Aqui estão os estudiosos que consideram a religião redutível a outros fatores mais básicos como Marx e Durkheim e aqueles que veem a distinção religiosa/secular como uma construção ocidental exportada essencialmente pela Europa para o resto do mundo por meio do processo de colonização. Essa última abordagem conhecida como “construtivismo” (que é diferente do construtivismo nas teorias das RI) busca determinar sob quais circunstâncias algumas questões são chamadas de “religião” e outras não, e que tipos de poder estabelecem esses rótulos (CAVANAUGH, 2013).

De acordo com Philpott (2002, p.67), religião é um termo que “deve ser usado provisoriamente e com cuidado”. O conceito é diverso e foi usado de maneiras distintas em diferentes épocas da história. Na Idade Média, por exemplo, os cristãos usavam o termo religião em latim *religio* com pouca frequência, para se referir à vida comunitária e monástica. Tomás de Aquino usou *religio* no tocante a atividades de reverência a Deus por meio da adoração. Em contraste a essa visão, o uso contemporâneo institucionalizado do termo “religião” aparece no sentido de “impulso interior universal em direção a Deus” ou a um “sistema de crenças proporcionais sobre o transcendente”. (PHILPOTT, 2002). Esse uso já foi uma evolução do termo cunhado por Cícero no período pré-cristão, que introduziu o termo *religare* como refazer ou reler para referir-se a reprodução de rituais de seus ancestrais. Em Roma, *religio* era sinônimo de *traditio*

que significava a compreensão pagã de tolerância a diferentes tradições. Na época, os primeiros cristãos eram chamados de ateus por não pertencerem a uma tradição que reconhecia os deuses dos outros. Conforme o cristianismo se desenvolveu, o significado de *religio* se desassociou do significado de tradições ancestrais (HURD, 2009).

De maneira geral, a religião diz respeito a um relacionamento teórico e prático estabelecido entre o homem e um ser superior, “a qual se rende culto, individual ou coletivo, por seu caráter divino e sagrado”<sup>37</sup>. Segundo Estrada (2016, p.72), “para chegar a um acordo quanto ao termo é preciso atestar a influência do monoteísmo abraâmico sobre a etimologia do verbete religião”, que faz referência à queda do homem e a necessidade de religar-se a Deus (ESTRADA, 2016). Charles Taylor (2007) reconhece esse fato e leva em consideração uma visão da religião em termos de “transcendência” que diz respeito à crença “em alguma agência ou poder que transcende a ordem imanente”. Para ele, essa é uma característica crucial da religião. Em termos práticos, o autor afirma que “toda pessoa, e toda sociedade vive com ou por uma concepção de florescimento humano” ou “meta final”. A religião transcendente significa a sensação de que existe um “bem maior” além do florescimento humano (TAYLOR, 2007, p.16-20). Nessa perspectiva, Karen Armstrong (2011, p.4) afirma que a religião significa ação. Nas palavras dela: “religião não é, essencialmente, algo que se pensa, mas algo que se faz”. A religião como algo transcendente ensina o caminho para se chegar a Deus e o estilo de vida religioso avalia sua verdade ou sua mentira. A religião só se torna significativa e justificada quando se traduz por meio de atos concretos (ARMSTRONG, 2011). Vê-se, portanto, o quão fluido é o termo e quanto é difícil separar e demarcar o que é religioso e o que não é.

Tendo em vista essas discussões, além de Philpott (2000) que afirma que as raízes do sistema internacional moderno são essencialmente cristãs e de Hurd (2009) que mostra o secularismo judaico-cristão como uma alternativa ao secularismo laicista que dominou a disciplina de RI e construiu a visão de que a religião deve permanecer separada da política, diversos outros autores buscam demonstrar que as categorias “secular” e “religiosa” foram criadas e que é muito difícil tentar separá-las considerando sociedades antigas em que a religião era um elemento essencial (PHILPOTT, 2000; HURD, 2009; FITZGERALD, 2011; ARMSTRONG, 2016; CAVANAUGH, 2009, 2013). Nesse sentido, duas categorias metodológicas são particularmente úteis para uma perspectiva pós-secular e crítica no estudo das Relações Internacionais e religião, e para

---

<sup>37</sup> Retirado da Nova Enciclopédia Barsa (2002).

fins desse trabalho, são elas a Teologia Política Internacional e a Teologia Pública. Segundo Estrada (2016), essas categorias apresentam-se dentro de uma abordagem “epistemologicamente antiessencialista e social construtivista” que implica em uma análise crítica das divisões sagrado/secular (ESTRADA, 2016).

A Teologia Política Internacional (TPI) foi introduzida no trabalho de Vendulka Kubáľková na década de 1990 com a intenção de criar um espaço de diálogo para o tema da Religião e RI. Em seu trabalho, Kubáľková (2000) faz uma análise construtivista da religião por meio de um paralelo com a Teoria Política Internacional (TPI) e com a Economia Política Internacional (EPI). A Economia Política Internacional foi criada em resposta à negligência com os fatores econômicos na disciplina de Relações Internacionais. Da mesma forma, a Teologia Política Internacional visa corrigir outra omissão sistemática nas RI, a negligência quanto ao papel das religiões, culturas, ideias ou ideologias nas explicações científicas e sociais internacionais (KUBÁĽKOVÁ, 2000, 2009).

Segundo Ernesto Verdeja (2013), o termo “teologia política” cuja raiz é cristã tem vários usos. Agostinho em “A Cidade de Deus” segue a divisão das duas cidades feita em sua obra e separa as teologias em políticas, míticas e cosmológicas cada uma abarcando um conjunto de práticas específicas. Nos séculos posteriores os escolásticos medievais como Spinoza e Tomás de Aquino analisaram o papel de conceitos religiosos cristãos no direito e no sistema político. Na modernidade Hegel buscou descrever teologias políticas distintas enquanto outros como Marx buscaram separar de vez a política da teologia e colocar cada um em seu próprio domínio. Apesar das várias maneiras em que aparece e embora seja altamente contestada, de maneira geral a teologia que quer dizer o estudo de Deus e como os seres humanos se relacionam com Ele juntamente com a política que abarca o arranjo de poder e ordem social, diz respeito a uma “análise da política através do uso de conceitos teológicos e métodos interpretativos; a análise de atores religiosos, instituições, interesses crenças, normas, valores e práticas envolvidos na política, ou alguma combinação dos dois”. Em outras palavras, é ver a política com as lentes religiosas (VERDEJA, 2013, p.104).

Dessa forma, Kubáľková (2009) usa o termo “teologia” de maneira proposital, para chocar e confrontar seus colegas estudiosos da época defensores do secularismo e para demonstrar a importância do estudo científico da religião nas Relações Internacionais. A teologia, como bem compreendida é o estudo de Deus e da relação das pessoas com o sagrado. No entanto, para ela (2009, p. 26) o uso da teologia não tem a

ver essencialmente com o fundamento no conhecimento de Deus e das crenças, mas sim o “estudo sistemático dos discursos sobre assuntos mundiais que buscam - ou reivindicam ter encontrado - uma resposta, transcendental ou secular, à necessidade humana de sentido e às relações entre esses discursos”. Nesse caso, a teologia como TPI assume um novo papel, o de campo de análise, já que foi banida da estrutura secular da modernidade. Ao propor esse novo campo, Kubáľková (2009) pretende apresentar um panorama no qual “as religiões e as teorias de RI seria reunidas em virtude de todos admitirem o quanto a disciplina é baseada na aceitação da fé” (KUBÁĽKOVÁ, 2009).

Carl Schmitt (2005, p.36), popularizou essa ideia e ponderou sobre a possibilidade de haver uma origem teológica de conceitos importantes para as Relações Internacionais. Nas palavras dele:

Todos os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados, não apenas por causa de seu desenvolvimento histórico - que eles foram transferidos da teologia para a teoria do Estado, por meio do qual, por exemplo, o Deus onipotente se tornou o onipotente doador - mas também por causa de sua estrutura sistemática, cujo reconhecimento é necessário para uma consideração sociológica desses conceitos (SCHMITT, 2005, p.36 *apud* VERDEJA, 2013, p.108).

A controversa discussão empreendida por Schmitt é relevante na medida em que expande o estudo da política moderna considerando que o Estado moderno como é, advém de formas secularizadas de soberania e legitimidade religiosa. Ele entende que na sociedade pré-moderna a religião era parte de todo aparato institucional do Estado. “Os líderes dependiam da lei religiosa e da autoridade para exercer o poder político mundano” (VERDEJA, 2013, p.109). A nova categoria construtivista de Kubáľková, a (2009) Teologia Política Internacional confronta criticamente as bases positivistas das teorias de Relações Internacionais, as quais consideram a religião como “irracional” comparada a categorias seculares; reduzem as religiões a instituições religiosas e categorizam a religião como mero elemento da sociedade civil transnacional ou mesmo como atributo das civilizações. A autora explica que se as religiões se envolvem em atos violentos, elas o fazem porque acreditam que os fins justificam os meios. Simplificar a religião ou as religiões a categorias sem levar em consideração elementos de “força, paixão, fervor” reduzem o significado das práticas religiosas na vida e na sociedade. Para a autora não há dentro das perspectivas positivistas a possibilidade de explicar “narrativas, mitos, injunções normativas, bênçãos, maldições, confissões, adoração, metáforas, símbolos, analogias e parábolas” (KUBÁĽKOVÁ, 2009).



A segunda categoria “Teologia Pública” é utilizada no trabalho de Nukhet Sandal (2012,2017). Levando em consideração a crescente proliferação dos fenômenos políticos ligados à religião e a exclusão desse tema nas explicações, a teologia pública abarca questões de ordem política e de interesse público que nem sempre são capturados pela “religião” como um conceito analítico. Para alguns como Samuel Huntington a religião é utilizada como uma variável independente com poder de explicar a existência ou ausência de fenômenos políticos como a guerra. Para Sandal (2015), os principais conflitos de ordem política internacional não ocorrem “entre grupos de diferentes civilizações ou religiões, como acreditava Huntington, mas entre diferentes teologias públicas dentro e através das religiões”. Para a autora, “todas as religiões têm interpretações e práticas inclusivas e exclusivas”. “Nenhuma tradição de fé é intrinsecamente violenta ou pacífica”. Existem teologias públicas inclusivas que são aquelas que focam em possibilidades de cooperação e acordo, reconhecendo que diferentes grupos religiosos podem se unir ao invés de se separar e existem as teologias públicas exclusivas que desencorajam o relacionamento e a cooperação entre os membros de diferentes religiões (SANDAL, 2012, p.67; SANDAL, 2017, p.8).

A origem do termo, assim como a teologia política está enraizada no pensamento tradicional do cristianismo. O termo apareceu pela primeira vez nas análises feitas pelo historiador Martin Marty do teórico protestante especialista em ética Reinhold Niebuhr. Ao mesmo tempo em que buscava entender a fé e a Igreja americana, Marty tentou resolver várias visões conflitantes sobre o papel da religião na vida pública dos norte-americanos. Os termos usados pelo autor como “religião pública” ou “religião da república” foram bastante discutidos após a Segunda Guerra Mundial, período em que na Europa Ocidental as igrejas tradicionais estavam relativamente perdendo força e em alguns casos eram até desacreditadas. Marty usou o termo “teologia pública” para falar daqueles que recorreriam a fontes bíblicas e doutrinárias para tratar de questões públicas. Assim, como Reinhold Niebuhr tratou de um “realismo cristão” nas Relações Internacionais outras figuras como o teólogo puritano Jonathan Edwards, o educador cristão Horace Bushnell, o líder social Walter Rauschenbusch e o ativista e pastor Martin Luther King Jr abertamente usavam a linguagem teológica para interpretar e orientar a vida pública (STACKHOUSE, 2007, p.86-87).

Diferente do que é defendido no contexto dos Estados Unidos, na visão de Sandal (2012, p.69), a teologia pública é essencialmente “uma questão particular que inclui a interpretação humana do que é relevante e como determinadas premissas

religiosas podem ser experimentadas na arena pública”. A autora cita a definição de Benne que diz que a teologia política é “o engajamento de uma tradição religiosa viva com seu ambiente público”. Para Benne, a tradição religiosa incorporada a uma instituição torna-se uma categoria passível de observação científica. Para Sandal (2012), a teologia pública como categoria de análise para as Relações Internacionais oferece uma “sensibilidade à relação agente-estrutura”, de forma que compreende o significado que as pessoas atribuem à sua religião e a forma como elas agem a partir disso. Nesses termos, a autora distingue a teologia pública da já discutida teologia política, pois embora os dois termos não sejam mutuamente exclusivos a teologia política é diferente da teologia pública porque aquela se preocupa com as bases teológicas presentes no arranjo político que compreende essencialmente o Estado. No caso da teologia pública, o Estado é uma das esferas do âmbito público. O domínio público é muito mais amplo e compreendem narrativas e valores. (SANDAL, 2012, p.67). Levando em consideração esse conceito, a seguir será explorada a religião e a sua capacidade de gerar mudanças positivas na sociedade por meio da construção da paz religiosa.

### **2.3 A CONSTRUÇÃO DA PAZ RELIGIOSA**

A narrativa instrumentalizada pelo secularismo de que a religião é a causa da violência foi em grande medida um dos fatores que marginalizou o papel pacificador da religião. Karen Armstrong (2016) afirma que antes do período moderno, a religião não era tida como uma atividade separada, mas antes permeava todos os aspectos da vida da sociedade. As Cruzadas, por exemplo, certamente foram inspiradas pela religião, mas eram, acima de tudo, eram guerras profundamente políticas. Como afirmou Clausewitz, a guerra é a política por outros meios. Assim, não é possível garantir que as guerras europeias, nos séculos XVI e XVII, que contribuíram para criar a ilusão de que a religião é inerentemente violenta nas RI eram exclusivamente “religiosas” ou “políticas”, pois não havia como separar esses dois campos (ARMSTRONG, 2016). Nas palavras de Armstrong (2016):

Se as guerras religiosas tivessem sido exclusivamente motivadas pelo fanatismo sectário, não deveríamos esperar que tivéssemos encontrado protestantes e católicos lutando do mesmo lado, mas na verdade eles frequentemente o faziam. Assim, a França católica lutou repetidamente contra os Habsburgos católicos, que eram regularmente apoiados por alguns dos príncipes protestantes. Nas guerras de religião francesas (1562–1998) e na guerra de trinta anos, os combatentes cruzavam linhas confessionais com tanta frequência que era impossível falar sobre populações solidamente “católicas”

ou “protestantes”. Essas guerras não eram “religiosas” nem “políticas”. Tampouco era uma questão de o estado simplesmente “usar” a religião para fins políticos. Ainda não havia maneira coerente de dividir as causas religiosas das causas sociais. As pessoas estavam lutando por diferentes visões da sociedade, mas elas não iriam, e não poderiam, distinguir entre fatores religiosos e temporais nestes conflitos (ARMSTRONG, 2016)<sup>38</sup>

De acordo com Norris e Inglehart (2011, p.5) “a secularização é uma tendência, não uma lei de ferro” (NORRIS, INGLEHART, 2011). Portanto, William Cavanaugh (2009) chama a tendência de considerar a religião como promotora da violência de “mito da violência religiosa”, o que não quer dizer que não haja violência advinda de grupos religiosos. A ideia abordada pelo autor é a de que muitos utilizam a característica trans-histórica e transcultural da religião que faz parte da vida dos seres humanos como essencialmente separada das características “seculares” como a política e a economia, por ter uma inclinação peculiarmente perigosa para promover a violência. A religião deve, portanto, ter acesso restrito ao poder público. O Estado secular aparece como algo natural que corresponde a uma verdade universal e atemporal sobre o inerente perigo da religião. Nesses termos, para o autor, é essencialista tentar separar a violência religiosa da violência secular (CAVANAUGH, 2009). O teólogo jesuíta Mario de França Miranda afirma que:

É lugar-comum a acusação feita às religiões de serem fontes de conflitos no passado, sem ter em consideração os outros elementos aí implicados. Porém as violências perpetradas por regimes ateus no último século desmentem a visão ingênua de que sem as religiões a humanidade viveria em paz (MIRANDA, 2009, p.138 *apud* BINGEMER, 2015, p.129).

Na academia, os estudos sobre religião e violência são de fato uma realidade incontroversa (CAVANAUGH, 2009; SMOCK, 2004). Entretanto, tem surgido uma literatura que aponta o controverso papel da religião. A noção da “ambivalência do sagrado”, cunhada por Scott Appleby (2000) diz que a religião tem propensão tanto para incentivar uma guerra como para promover a paz (APPLEBY, 2000). Marc Gopin (2002) chama a religião de “criador e destruidor da paz” (GOPIN, 2000, 2002); Casanova (1994) refere-se a esse fenômeno como a “face de Janus” (CASANOVA, 1994); Hurd (2017) declara que existem “duas faces da fé” (HURD, 2017); Galtung (1997) afirma que todas as religiões contêm, em vários graus, elementos *soft* e *hard* (GALTUNG, 1997). Joanna Kulska (2015) diz que “a religião é, sem dúvida, uma faca de dois gumes” (KULSKA, 2015). O pressuposto fundamental para essas considerações

---

<sup>38</sup>Tradução da autora.

é de que a religião orientada em torno da política pode gerar ações violentas e/ou pacíficas, como diz a teologia pública de Sandal. Neste trabalho, será dada ênfase ao “lado” pacífico da religião. Dessa forma, um campo de pesquisa que está latente nos dias de hoje, o qual dá ênfase à paz na religião é a “Construção da Paz Religiosa” (*religious peacebuilding*).

Segundo Katrien Hertog (2010, p.2), desde os anos 2000 após a publicação das obras de Scott Appleby “A Ambivalência do Sagrado” e de Marc Gopin “Entre o Éden e o Armagedom”, o campo de estudos da construção da paz religiosa tem crescido e se fortalecido entre estudiosos, participantes de movimentos sociais nacionais e internacionais e na sociedade civil em geral, pois, “ignorar o papel da religião ou considerá-la inerentemente violenta é impedir um diagnóstico correto da situação do conflito e impossibilitar a resolução pacífica da violência”. Vários fatores explicam o interesse na construção da paz religiosa. Primeiro, o surgimento desse campo acompanhou o contexto internacional de ressurgimento da religião. Segundo, a lacuna existente na academia de estudos que envolvem o lado pacífico da religião, visto que os estudos da religião e violência eram mais comuns e predominavam. Terceiro, a incorporação da religião no campo de Estudos para a Paz e entre pensadores religiosos. Quarto, a revisão de paradigmas e pensamentos religiosos tradicionais como a guerra justa, guerra santa e o pacifismo (HERTOG, 2010). Esses dois últimos merecem destaque.

No campo de Estudos para a Paz há um empenho maior em demonstrar o potencial das religiões na criação de um mundo menos violento. A conclusão do fato de que Deus e a religião têm uma presença marcada no mundo, exige a atenção daqueles que acreditam que as religiões não só são capazes de fomentar conflitos, mas que a religião tem o poder de construir, de gerir e de transformar realidades violentas por meios não violentos. O foco deste campo é justamente promover uma análise crítica da simplificação da religião como sendo sempre sinônimo de violência, mas, sem desconsiderar que a violência em nome da fé é uma realidade existente (MATYOK, FLAHERTY, 2013). A atenção dada à religião dentro do campo de Estudos para a Paz deu-se em grande medida aos trabalhos de John Paul Lederach, o qual argumentou que a abordagem da transformação de conflitos deve ser focada na cultura, e, como tal, também na religião. A abordagem crítica ao modelo liberal tradicional de construção da paz proposto por Lederach apoia os conceitos e mecanismos de gestão e transformação de conflitos focados nas culturas locais. Isso fornece uma ampla consideração das

tradições religiosas como elemento constitutivo de cada cultura local. Em Lederach, a religião é uma ferramenta positiva capaz de transcender e transformar realidades violentas (LEDERACH, 1997, 2010).

A contribuição pioneira de Scott Appleby (2000) para o campo da construção da paz parte da consideração do papel da religião não só na transformação de conflitos e reforma estrutural pós-conflito, mas também nos esforços das pessoas que trabalham na remoção das causas profundas da violência, seja no campo, com os líderes religiosos, ou na academia, com pesquisas sobre o diálogo inter-religioso. Para ele, é importante reconhecer a religião em todas as fases do conflito e em vários níveis da sociedade. Para tanto, ele considera as três ferramentas internacionais de gestão de conflitos (*peacekeeping*), resolução de conflitos (*peacemaking*) e reconstrução pós-conflito (*peacebuilding*). No campo da gestão de conflitos, que envolve reconhecimento da situação e desenvolvimento de medidas, as figuras religiosas atuam de forma crítica contra abusos e injustiças causadas pelo governo ao defender as “causas dos oprimidos”. Na resolução de conflitos, os atores religiosos atuam combatendo o preconceito e o ódio étnico-religioso por meio do diálogo, educação, mediação e bons-ofícios. Na construção da paz pós-conflito, em que as mudanças são a longo prazo, os atores religiosos contribuem para a reforma estrutural necessária para o restabelecimento de relações sociais produtivas (APPLEBY, 2000).

Na transformação de conflitos, que está no “coração da construção da paz”, a substituição da violência por meios não violentos é crucial para resolver as disputas. Appleby (2000) analisa a participação dos atores religiosos na transformação de conflitos sob três circunstâncias sócio-políticas distintas, que ele chama de: mobilização de crise, mobilização de saturação e mobilização de intervenção. Em cada modalidade, há interdependência entre religião, indivíduos, organizações e governo. A mobilização de crise diz respeito ao papel da religião em momentos de crise aguda de se envolver/ser envolvida ativamente na dinâmica social promovendo mudanças políticas, como foi o caso da mobilização gerada por Gandhi na comunidade hindu em apoio à resistência não violenta. A mobilização de saturação ocorre em casos de conflitos como o da Irlanda do Norte. Os líderes religiosos atuam em vários níveis do conflito, condenando a violência sectária, criticando os beligerantes, encorajando os esforços de pacificação, promovendo o diálogo ecumênico entre si e proporcionando ações sociais. A mobilização intervencionista envolve a capacidade mediadora da religião. Essa

abordagem é a mais promissora da construção da paz religiosa, na visão de Appleby (APPLEBY, 2000).

Outro autor citado por ter contribuído para a criação do campo de pesquisa sobre a construção da paz religiosa é Marc Gopin (2000, p.13). Gopin (2000) analisa o papel da religião no campo da resolução de conflitos. Para ele “todas as principais religiões do mundo expressaram em algum momento, através de seus líderes e pensadores, um compromisso com o valor da paz”. Considerado a paz como a finalidade ou como o “bem maior” das ações, o autor enfatiza a linguagem e o simbolismo religioso como um dos principais motivos que levam atores religiosos a buscarem a paz ou a violência respectivamente. A religião fornece as “lentes” por meio das quais os seres humanos interpretam a sua realidade. Em conflitos, é essencial entender como as suposições metafísico-transcendentes fazem com que os religiosos ajam de forma violenta. Isso permite ao negociador se identificar com ambos os lados (empatia) e interagir com a linguagem que levou à violência. Dessa forma, Gopin (2000) defende a linguagem religiosa da não violência e pacifismo; santidade da vida; interioridade e compaixão, como valores religiosos necessários para a resolução de conflitos. A ideia fundamental é mostrar que a religião gera sentimentos positivos como altruísmo e compaixão, que incentivam os atores religiosos a se comprometerem com a paz. Como fizeram Gandhi, Dalai Lama, Desmond Tutu, Martin Luther King jr entre outros (GOPIN, 2000).

Apesar dessas contribuições, o campo da construção da paz religiosa ainda precisa de sistematização, conceituação e desenvolvimento teórico. Atalia Omer (2012) argumenta que a percepção de Appleby é mal aplicada quando a recuperação e apropriação teológica impedem ou mesmo excluem a consideração de como o contexto histórico e as interpretações dos eventos podem, e talvez até mesmo, desafiam e transformam tradições religiosas e ideologias políticas. A autora analisa as tendências teológicas da construção da paz religiosa, as quais incluem a “boa” religião para combater a “má” ou a “pervertida”, muitas vezes considerada como forma de subverter o secularismo; o papel “teatral” da religião nos processos de construção da paz, isto é, a espiritualidade de “atores” religiosos ou linguagem religiosa como o foco; e a “exotização” de construtores religiosos pelo componente “industrial” do campo, ou seja, os pacificadores religiosos são considerados “exóticos” e acusados de fazerem parte de uma “indústria” missionária. Para ela, a construção da paz religiosa precisa ir além do exótico, do teatral, do bom e dos tipos de limitações que se opõem a análise da religião, do conflito e da construção da paz. A utilização de recursos teológicos e outros recursos

religiosos não são suficientes como método para a construção da paz. Se não houver um compromisso de acompanhamento histórico e discursivo, a construção da paz religiosa não vai passar de uma “imagem inversa do quadro de Huntington” (OMER, 2012).

Na tentativa de superar esses obstáculos, Katrien Hertog desenvolve uma estrutura conceitual para a construção da paz religiosa que pressupõe antes de tudo um panorama geral da construção da paz para enquadrar a religião que promove uma visão holística e abrangente da construção da paz. Esse panorama parte da consideração da ideia de “paz sustentável” ou da “qualidade da paz”. Como visto no capítulo 1, esse conceito é mais amplo do que a paz positiva de Galtung o qual considera os relacionamentos a essência da construção dessa paz de qualidade. Com efeito, dentro do desenho geral dos processos de construção da paz ou da “arquitetura da construção da paz” a autora considera cinco pilares fundamentais para construir uma paz sustentável.

O primeiro pilar lida com a ampliação do espaço para que haja diálogo e negociação. Devem ser desenvolvidos espaços para resolução não violenta das desavenças entre as partes. O segundo pilar consiste na construção de estruturas, sistemas e instituições em vários níveis (político, econômico, educacional, legal, de segurança) que possam sustentar a paz. O terceiro pilar concentra-se na consideração de uma massa crítica da liderança da construção da paz. O quarto pilar é a promoção da interdependência entre local e internacional. O quinto pilar necessário para a construção de uma paz sustentável é chamado de “clima integrativo”, ou seja, um ambiente sócio-político e político-psicológico que inclui aspectos para a construção das expectativas futuras, reconciliação, confiança, valores, sentimentos e mudança de mente (HERTOG, 2010).

Esse último aspecto diz respeito aos “aspectos *soft*” da construção da paz que é o foco de Katrien Hertog (2010), os quais são muitas vezes negligenciados pela construção dominante da paz (paz liberal) e espera-se que a religião seja mais relevante nessa área. O uso do termo “aspectos *soft*” não deve ser confundido com o conceito de “*soft power*” de Joseph Nye. O *soft power* distingue-se do *hard power* quanto aos meios que são aplicados, ou seja, o poder brando não depende da coerção, mas da atração “para que as outras pessoas façam o que você quer”. Os aspectos brandos e duros da construção da paz distinguem-se com base na sua essência ou as camadas mais profundas da construção da paz, isto é, os processos psicossociais que aumentam a disposição e a capacidade de fazer com que as pessoas escolham o caminho da paz e reconciliação (HERTOG, 2010).

Sob um olhar ampliado da paz e da construção da paz, Atalia Omer (2012) argumenta que é necessário compreender mais profundamente as pluralidades, bem como sujeitar as práticas e ideias religiosas a críticas e possíveis reformas, à luz de questões de justiça, para não correr o risco da construção da paz religiosa tornar-se uma apropriação simplista da tese da “ambivalência do sagrado” (OMER, 2012). Dentro da “arquitetura da construção da paz” ou como Lederach e Appleby (2010) chamam, da “construção estratégica da paz” (*strategic peacebuilding*), a essência da construção da paz focada nas relações humanas são postas em evidência. O *strategic peacebuilding* oferece uma lente ampla para pensar sobre o papel da religião na transformação de conflitos de forma multidimensional, multifuncional e multidisciplinar, orientada normativamente para a busca da justiça e da paz ou para a “paz justa” (LEDERACH, APPLEBY, 2010). A paz justa enquanto conceito apareceu como um contraponto a antigos paradigmas sobre a paz e conflitos na religião. O desenvolvimento desse conceito dentro da noção de construção da paz estratégica além de fornecer uma crítica ampla à construção da paz liberal considera a justiça como um elemento importante no alcance da paz. O próximo capítulo irá analisar o desenvolvimento desse conceito dentro do cristianismo.



### CAPÍTULO 3 – PAZ JUSTA NO CRISTIANISMO

“E, quando veio, Cristo evangelizou paz a vocês que estavam longe e paz também aos que estavam perto”.

Efésios 2:17

Ao longo dos últimos anos, diversos movimentos cristãos tem se empenhado em pressionar a Igreja a rejeitar ou redimensionar uma das abordagens mais tradicionais do cristianismo, a “Guerra Justa”. Em abril de 2016, o Conselho Pontifício do Vaticano para a justiça e paz, membros da Comissão de Justiça e paz, a Pax Christi Internacional, e mais de oitenta e cinco representantes (incluindo seis bispos) vindos de países em contexto de violência e conflito como a República Democrática do Congo, Uganda, Sudão do Sul, Iraque, Afeganistão, Palestina Sri Lanka, Filipinas e Colômbia, se reuniram em uma conferência para discutir a ideia da não violência e da “Paz Justa” presentes no Evangelho de Jesus Cristo. O foco principal das discussões era desenvolver a compressão e um compromisso ético em torno da elaboração de métodos para a construção e transformação de conflitos, proteção de vulneráveis e diminuição da violência por meio do florescimento da espiritualidade e das mais altas virtudes cristãs como a misericórdia, a compaixão, a empatia, a humildade, a solidariedade, a coragem e a justiça (MCCARTHY, 2018).

A revisão de paradigmas tradicionais como a guerra justa é sintomático ao surgimento da literatura sobre a construção da paz religiosa (PHILPOTT, 2010; LEDERACH, APPLEBY, 2010). No cristianismo, o surgimento do paradigma da “paz justa” desenvolveu-se a partir de uma combinação da preocupação com a justiça, tradicionalmente mais enfatizada pela guerra justa, com a preocupação com a paz, que é o propósito do pacifismo, no entendimento de que “não pode haver paz sem justiça” (HERTOG, 2010). A ideia de paz justa questiona a tradição da guerra justa como aquela que embora seja importante na limitação e/ou regulação moral da violência não contempla as questões referentes ao pós-guerra ou à construção de uma paz sustentável (LOVE, 2018). Lederach (1999) foi um dos estudiosos a adotar o conceito de “*justpeace*” (paz justa) que dentro das abordagens de transformação de conflitos refere-se à redução da violência direta e ao aumento da justiça definida em termos de restauração de relacionamentos quebrados (reconciliação) bem como a promoção da justiça social (LEDERACH, 1999).

Na maioria das vezes, o êxito das ações em prol da paz no cenário internacional é mensurado levando em consideração a contenção e/ou cessação das hostilidades. Mas, se a percepção da paz for ampliada por meio da consideração da importância das relações e da promoção da justiça por meio da reconciliação é provável que nem sempre esta análise seja tão positiva. Para Lederach (2011), antes e depois de firmado um acordo de paz é preciso considerar o processo para que esse acordo seja mantido. Para sustentar a paz em cenários de extrema violência profundamente arraigados na sociedade é preciso ampliar a percepção das relações e dos processos que estão sendo construídos (LEDERACH, 2011). Nesses termos, de acordo com Lederach (1997) a reconciliação está ligada a quatro virtudes: a verdade que envolve o reconhecimento do erro e a validação das perdas e experiências dolorosas; a misericórdia que envolve perdão, compaixão e aceitação; a justiça que envolve busca por direitos individuais e coletivos, restituição, e reestruturação social; e a paz que envolve segurança, harmonia e bem-estar (LEDERACH, 1997, p. 29).

A ideia de paz justa no cristianismo incorpora todos esses elementos e parte do pressuposto de que uma transformação pessoal a nível espiritual fornece um estímulo para a atuação pacífica e não violenta das pessoas. Essa transformação se dá devido à crença dos cristãos na possibilidade de alcançar a transcendência não somente no mundo espiritual, mas também no mundo terreno, mediante ações e práticas virtuosas que visam “restaurar” a realidade corrompida pelo egoísmo humano (VAHL, 2014). A ênfase nas ações e na vocação pacífica inerente ao conceito de paz justa cristã está na pregação de Jesus Cristo e na descoberta de que cada ensinamento dele é sempre uma iniciativa transformadora que inclui não só proibições, mas a libertação das ações destrutivas e das injustiças da guerra. Em um mundo violento, os cristãos são chamados a serem pacificadores. O cristão é chamado principalmente ao amor, e o amor se manifesta em ações (ame ao seu próximo como a você mesmo).

De acordo com Nancy Martin (2008), a transformação gerada pelo “amor” ou pela fé torna o que é transcendente algo aparente. Para a autora, “o amor, não é apenas o que se faz, mas também algo que se é”, é ser alguém “santo”, no sentido de nutrir uma espiritualidade que gera transformação de vida ao mesmo tempo em que inspira outras pessoas a agirem com amor e compaixão. Esse efeito transformador transcende os limites das religiões e culturas, bem como de tempo, pois é reconhecida pelas ações a luta contra a injustiça em favor do amor. Embora, esses mesmos argumentos possam ser facilmente usados para justificar atos de violência, nas palavras de Martin (2008), a

prática da santidade “não é um caminho alternativo para a busca da justiça, mas é parte integrante da vocação religiosa da justiça”. Buscar a paz e a justiça faz parte da vocação do religioso (MARTIN, 2008, p.19) e, portanto, do cristão que busca aplicar na prática os ensinamentos de Jesus Cristo.

Diante dessas considerações, o paradigma da paz justa abre espaço para novas possibilidades de atuação da religião, e pode inserir o cristianismo nas discussões sobre construção da paz pós-conflito e transformação da violência. Assim, o presente capítulo busca discutir o novo paradigma da paz justa no cristianismo e como essa abordagem pode ser uma alternativa à antiga tradição da guerra justa nas discussões sobre paz nas Relações Internacionais. Para tanto, o capítulo está dividido em três seções. A primeira seção trata da guerra justa. Nessa seção, inicialmente será feita uma discussão sobre o desenvolvimento do cristianismo e a evolução do pensamento cristão sobre a questão da guerra e da paz. Além disso, serão apontadas as limitações da guerra justa e do cristianismo em geral na resolução de conflitos e construção da paz. A segunda seção trará a nova abordagem da paz justa, bem como sua estrutura conceitual. Na terceira seção serão apontados a título de exemplificação empírica, alguns casos em que o cristianismo, a partir do conceito de paz justa pode ter contribuído para a construção da paz e transformação do conflito.

### **3.1 A TRADIÇÃO DA GUERRA JUSTA**

O cristianismo propriamente dito é fruto do que ficou conhecido como o “movimento de Jesus”. Esse movimento é definido como a união de um grupo em torno de um líder carismático vivo, Jesus de Nazaré, e perpetuado por um curto período após a sua morte. O movimento foi, segundo Karen Jo Torjesen (1995, p.11), “informal, muitas vezes contra-cultural em tom e foi marcado por uma fluidez e flexibilidade que permitiram que mulheres, escravos e artesãos assumissem papéis de liderança”. No movimento de Jesus, a teologia era pouco desenvolvida, tendo como principais fontes os Evangelhos. Como líder carismático de um pequeno movimento dentro de uma sociedade que havia sido forçada a se associar ao Império Romano, Jesus não ensinou nada específico sobre o uso da força, pelo contrário condenou-a (TORJESEN, 1995 *apud* TURNER, 2010, p.4). Por isso, o pacifismo é considerado a posição original do cristianismo. É amplamente reconhecido que a Igreja cristã Primitiva era contrária à participação dos cristãos na guerra. Os primeiros cristãos não apoiavam a participação nas forças armadas por várias razões, incluindo a expectativa do fim do mundo, a

relutância em se juntar ao exército que os perseguia e o perigo de cometer idolatria ao ter que sacrificar sua própria vida pelo imperador ou pelo menos provar fazê-lo. Mas, uma razão ainda mais duradoura foi a crença de que matar era simplesmente incompatível com o mandamento do amor de Jesus Cristo (ALLEN, 2014).<sup>39</sup>

Em uma das passagens bíblicas (João 18:36), logo após ter sido capturado por soldados romanos, Jesus argumentou com o governador Romano, Pôncio Pilatos, que seu reino não era deste mundo; se o fosse os seus seguidores poderiam lutar para tomá-lo. Jesus rejeitou o uso da força e proibiu seus discípulos de usá-la, pois o seu objetivo não era estabelecer um reino terrestre como o Império Romano, concebido a partir de exércitos e poder militar, mas sim um reino instaurado pelo poder do Evangelho por meio da mudança de coração das pessoas (GRUDEM, 2010). Essa declaração tem uma implicação ética fundamental na vida dos cristãos, pois o comportamento terrestre dos cristãos é importante dado o Reino que virá. Além disso, o mandamento de “amar ao próximo como a si mesmo” (Marcos 12:31) e os preceitos estabelecidos no “Sermão da Montanha” como “dar a outra face”, “amar aos inimigos” (Mateus 5:39) e “fazer aos outros o que deseja que façam a você” recomendam um modo de vida particular baseados na pacificação, no perdão, na compaixão e na defesa às perspectivas da não violência (DUFFEY, 2015).<sup>40</sup>

De fato, diante dessas considerações iniciais bíblicas, pode-se argumentar que quem seguisse verdadeiramente esses princípios estaria defendendo uma posição mais pacífica e de resistência não violenta. Segundo Bainton (2008), o pacifismo da Igreja Primitiva se esforçou em aplicar as ideias propostas por Jesus Cristo. O que Cristo trouxe para as pessoas foi uma nova escala de valores. O maior ensinamento de Jesus era a qualidade do amor que transcende as esferas políticas. O amor *ágape* cristão era totalmente diferente das concepções da época. A característica grega de amor, o *eros* significava ambição pelo que era belo, já o amor cristão era direcionado aos

---

<sup>39</sup>Alguns autores, baseados fundamentalmente em citações bíblicas atestam que o Evangelho de Jesus Cristo era pacífico e não violento (WINK, 2003; CHRISTENSEN, 2009; SPRINKLE, 2013; RYNNE, 2015).

<sup>40</sup>Em outro momento em Mateus 22, Jesus em resposta a alguns adversários que tramavam a sua prisão, perguntando-lhe se era lícito pagar impostos a César ou não, distingue o que pertence a Deus e o que pertence a César, apontando assim, a divisão entre as duas esferas de influência, uma para o Estado e outra para a vida religiosa do povo de Deus. Essa era outra declaração usada pelos cristãos primitivos, que implica em dizer que tanto a Igreja não deve tentar controlar o Estado como o Estado não deve interferir na vida religiosa das pessoas. Da mesma forma, em Marcos 10:42-43, Jesus em reunião com os seus doze apóstolos declara que a conduta dos cristãos deve ser diferente das dos demais na política. Os líderes das nações exercem autoridade sobre o povo, mas entre os cristãos quem quiser ser um líder deve tornar-se servo de todos. Embora Jesus não tenha especificado o que pertence a cada categoria, essa distinção tem um peso muito significativo na história do mundo, sinalizando, portanto, o endosso de leis distintas em cada esfera de atuação (BÍBLIA, 2016; GRUDEM, 2010)

marginalizados (BAINTON, 2008). Levando em consideração as diretrizes colocadas por Jesus no “Sermão da Montanha”, Martin Luther King (1992, p.31), afirmou que o amor *ágape* é direcionado àqueles que se opõem a você e aqueles que buscam derrotá-lo. O “agressor não violento”, não procura humilhar ou derrotar o oponente, mas reconciliar as diferenças (KING, 1992 *apud* KUNKEL, 2006, p.35).

O principal atributo do transcendente, o amor, deve gerar ações contra a injustiça. É o amor que gera transformação no indivíduo. O relacionamento do cristão com Deus deve ser transparente a partir das boas ações para com os outros. Logo, segundo Martin (2008), o cultivo da “santidade” ou da espiritualidade tem o “poder de transformar o eu e o mundo”, ou seja, de tornar o indivíduo menos egocêntrico e mais preocupado com o próximo. “Amar é ser santo, é ser a presença de Deus no mundo” (MARTIN, 2008, p.23). De acordo com Harmakaputra (2016, p.102), o que Jesus ensinou foi um “amor radical”. Um tipo de amor tão profundo que ensina que os seres humanos não podem viver uns sem os outros. Por isso, o relacionamento é a base da vida cristã. É por meio do relacionamento, que o cristão torna-se mais parecido com Deus. Todavia, com relação aos relacionamentos com os outros em que pode haver tensões, o essencial para a manutenção do amor entre as partes é o perdão. Da mesma forma que o amor, o perdão em Jesus é radical/profundo. O perdão tem um papel fundamental na transformação de conflitos. É por meio do perdão que há a possibilidade de restauração de relacionamentos quebrados (HARMAKAPUTRA, 2016).

Nesses termos, é importante salientar que o tipo de pacifismo encontrado nas Escrituras e defendido por Jesus não é passivo. É preciso fazer essa distinção porque frequentemente o pacifismo é visto como passividade (SPRINKLE, 2013). Wink (2003), afirma que muitos cristãos desejam a não violência, referindo-se à ausência de conflitos e não a uma luta não violenta em prol da justiça. Para o autor, essa não era a “maneira de Jesus”, o que ele chama de “terceiro caminho”, ou seja, a militância não violenta. Jesus abominou a passividade e a violência como respostas para o mal (WINK, 2003). Trocmé (2004, p.139), faz uma comparação da vida de Jesus com a de Mahatma Gandhi, uma das figuras mais conhecidas em termos de luta não violenta. Para ele, ainda que haja diferenças teológicas importantes, os dois viveram em contextos de opressão parecidos, e ao invés de se enclausurarem em mosteiros espirituais, “abriram o caminho para um novo tipo de liberdade” (TROCMÉ, 2004).<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup>O termo “não violência” não está inserido na Bíblia, no entanto, há passagens bíblicas desde o Antigo Testamento que indicam essa prática. Logo, a não violência não surgiu somente com Jesus, foi algo discutido em toda a Escritura (TROCMÉ, 2004).

Se, o amor, o perdão, a paz, a justiça, a misericórdia e a reconciliação são a essência do pensamento cristão, pode-se dizer que essas virtudes são igualmente metas fundamentais a serem buscadas e estabelecidas pelos cristãos em situações de conflito. Nessa lógica, os cristãos também observam a necessidade de diretrizes para que a violência seja controlada (FORRESTER, 2013). Grande parte dessas diretrizes é encontrada na tradição da guerra justa. A reflexão da guerra justa começa com a convicção de que a guerra gera sofrimento, e por isso é o tipo de acontecimento que requer um limite (LEE, 2012). Pautada em termos morais, a guerra justa estabelece uma série de critérios que visam limitar o uso da violência para fins ditos “justos” na entrada (*jus ad bellum*) e na condução de um conflito violento (*jus in bello*). Na guerra justa, embora a violência seja considerada um “mal”, ela não é necessariamente um “mal maior”, quando utilizada, por exemplo, na proteção de inocentes, na punição de comportamento criminoso ou na defesa contra agressão (AMSTUTZ, 2013).<sup>42</sup>

A tradição da guerra justa é uma das perspectivas mais antigas, mais abrangentes e mais consolidadas sobre a ética da guerra. A guerra justa é a linguagem moral por meio da qual se abordam as questões éticas relativas aos erros e acertos do uso da força entre entidades políticas (OREND, 2013). No pensamento cristão, a guerra justa é uma tradição bastante consolidada que busca refletir sobre o uso da violência, coerção e força no que tange a resolução de conflitos. No fundamento dessa abordagem está o reconhecimento de que o uso da força é profundamente problemático e para muitos teólogos e filósofos cristãos da Era medieval como Ambrósio, Agostinho e Tomás de Aquino é inerentemente pecaminosa, embora seja necessária em um mundo caído composto por seres humanos imperfeitos (FORRESTER, 2013, p.90). Segundo, Joseph Allen (2014, p.25), o pensamento cristão sobre a guerra justa leva em consideração três convicções fundamentais. A primeira é que Deus, que é o criador e governa tudo e todos, está em aliança com todos. Essa aliança cria redes de interação que envolvem todas as pessoas amigos e inimigos, que por sua vez, devem buscar viver em harmonia

---

<sup>42</sup>Os critérios modernos da guerra justa no *jus ad bellum* (justiça de ir à guerra) dizem respeito a: 1) causa justa que inclui defesa dos inocentes contra ataques armados, recuperação de pessoas ou propriedades tomadas injustamente e/ou punição do mal. 2) intenção correta, a motivação deve ser justa. Motivações de desejo de dominação, vingança ou coerção não devem ser consideradas motivações para ir a uma guerra. 3) autoridade competente: a decisão de ir à guerra deve ser dada somente por uma pessoa ou grupo de pessoas legitimamente reconhecidos. 4) último recurso: a guerra deve ser considerada o último recurso a ser utilizado pelo Estado, quando todos os outros meios para evitá-la se esgotaram. 5) declaração pública: o Estado deve declarar publicamente as razões que os impelem à guerra. 6) probabilidade razoável de sucesso: um Estado só vai entrar em uma guerra quando for capaz de vencê-la. 7) A paz é o objetivo final da guerra: a paz deve ser o fim para o qual uma guerra é travada. No caso do *jus in bello* os critérios são: 1) proporcionalidade: O uso da força deve ser mínimo, consistente com a “necessidade militar” estabelecida. 2) discriminação: as partes em conflito devem fazer a distinção entre combatentes e não combatentes (MATTOX, 1998).

uns com os outros e em comunhão com Deus. A segunda é que os conflitos e as injustiças existem, devido ao pecado, sendo assim, é necessário combater essa realidade. E a terceira convicção é justamente o ponto em que a guerra justa aparece. Os cristãos movidos pelo amor vão buscar restaurar de forma justa a paz, e embora não seja o ideal, o uso da força, às vezes, é necessário (ALLEN, 2014).

A questão da guerra e do envolvimento cristão no serviço militar remete a articulação dos princípios cristãos com a importante tarefa de liderança do Império no início da Idade Média. A Igreja cristã primitiva defendia o pacifismo, mas ao se deparar com uma realidade em que lhe era imposta a ação diante do Império Romano, pois Roma estava sofrendo ataques e precisava do apoio dos cristãos, passou a ser desafiada a agir na guerra, apoiando assim à tradição da guerra justa. Sendo assim, teólogos, juristas e filósofos cristãos começaram a enfrentar os dilemas do uso da força militar. Os cristãos medievais tiveram que tentar conciliar os ensinamentos de um Evangelho que ensina sobre amor, justiça e paz diante de uma realidade violenta e em grande medida conflituosa (JUSTENHOVEN; BARBIERI, 2012). De acordo com Bartoli (2004), a partir do momento em que o cristianismo surgiu como uma nova religião durante o governo de Constantino no século IV, o cristianismo, passou a incorporar as diretrizes da *pax* romana que tinha como pressuposto fundamental a segurança assegurada por meio da dominação política e militar (BARTOLI, 2004).

Tendo em vista esse contexto, Ambrósio de Milão (340-97 d.C.) foi um dos primeiros filósofos cristãos a refletir sobre a guerra justa. Antes de se tornar bispo de Milão, Ambrósio ocupou o cargo de governador romano do norte da Itália, posto essencialmente militar. Como governador, o filósofo cristão percebia o Império Romano como sendo o “guardião da paz, a *pax* romana”. Ambrósio pregou que os assaltos sofridos por Roma pelas tribos germânicas eram divinamente inspirados como preço pelas atitudes pagãs dos romanos. Influenciado pela filosofia da justiça de Cícero, o bispo de Milão assumiu a ideia de que a justiça deve ser observada até na guerra e com os inimigos. Para ele, a justiça é a mais alta virtude social. O cristão virtuoso deve obedecer ao Estado porque o poder governamental é parte da dispensação divina, mesmo se for pagão. Os soldados devem lutar para proteger inocentes e deve haver distinção entre as suas responsabilidades no campo de batalha (CLOUGH, STILTNER, 2007, p.53).

Influenciado por Ambrósio, o bispo Agostinho de Hipona<sup>43</sup>, (354-430), ensinou que a guerra limitada poderia ser um meio legítimo de defender o Império. Para ele, a guerra era considerada justa quando travada em prol de propósitos defensivos, por meio de uma autoridade legítima, com intenções corretas e com dano mínimo. Ao defenderem a paz de Roma (*pax romana*), Agostinho argumentava que os cristãos estavam servindo a Deus e protegendo a pureza do cristianismo contra as heresias dos povos bárbaros (DUFFEY, 2015). Para Agostinho, a presença dos bárbaros representava uma ameaça à unidade e à pureza doutrinária da Igreja cristã, ao passo que Roma representava o lugar de proteção para os cristãos, o qual, portanto, eles deveriam defender contra essa ameaça. Assim, ao contrário do pacifismo, a guerra era moralmente possível diante de uma realidade bastante problemática e que causava sofrimento enorme nas pessoas (AGOSTINHO, 2001).

Agostinho também defendia a sujeição dos cristãos às autoridades, pois, elas têm o poder dado por Deus para punir qualquer atitude que ameaçasse a paz a fim de manter a paz. Para Agostinho, a guerra apesar de ser uma realidade inevitável deve ser avaliada por sua justiça e os soldados devem lutar por amor ao próximo. Em resposta ao chamado de Jesus de ser um pacificador, Agostinho instruiu os cristãos a serem pacificadores mesmo na guerra, porque a guerra é travada para alcançar a paz (JOHNSON, 2016). Na visão agostiniana da guerra, matar alguém em autodefesa é questionável porque representa o egoísmo do pecado. No entanto, matar em defesa de outros (seus compatriotas) simbolizava uma motivação imparcial e benevolente (LEE, 2012). Para Agostinho, a intenção correta para ir à guerra deveria ser o amor e o desejo de proteger os inocentes. Os soldados deveriam ser virtuosos e praticar a justiça na proteção da comunidade (AGOSTINHO, 2001).

Ao longo das décadas, a tradição da guerra justa foi se desenvolvendo. No contexto pós-guerra fria com a proliferação dos conflitos intraestatais, suscitou entre os teóricos contemporâneos uma discussão não apenas sobre os parâmetros relacionados à entrada ou à condução da guerra (*jus ad bellum e jus in bello*, respectivamente), mas também sobre a saída dela, ou seja, à construção da paz pós-conflito (OREND, 2007, 2013; PATTERSON, 2012; PEPERKAMP, 2017). Essa terceira dimensão da noção de

---

<sup>43</sup>Agostinho de Hipona é considerado um dos pais da Igreja Cristã Ocidental tendo influenciado tanto o pensamento católico romano quanto a Reforma protestante. Na filosofia, foi fascinado pela obra do romano Cícero e antes de tornar-se cristão foi defensor da seita maniqueísta que postulava a constante luta entre as forças eternas do bem e do mal. Depois de se desiludir com o maniqueísmo, Agostinho recebeu em Milão a influência da filosofia neoplatônica, que lhe convenceu sobre a existência de um Ser transcendente imaterial e lhe deu uma nova percepção sobre o problema do mal que tanto o atormentava (AGOSTINHO, 2013).



guerra justa é chamada de *jus post bellum* ou justiça do pós guerra e consiste na ideia de que, findo o conflito, o vencedor ou o poder interveniente têm o dever moral de restaurar a ordem, ajudar a reconstruir a economia, restabelecer a autonomia política e julgar os líderes responsáveis pelas atrocidades. Esta discussão ampliou o alcance da doutrina da guerra justa para se pensar, também, as guerras não convencionais ou irregulares, ou seja, aquelas que não seguem o padrão de guerra entre dois ou mais Estados aos moldes clausewitzanos (AMSTUTZ, 2013).

Apesar da categoria de *jus post bellum* ser reconhecida nos dias de hoje ela vem recebendo algumas críticas. Grande parte dessas críticas dizem respeito à ligação do *jus post bellum* com a abordagem da guerra justa e da paz liberal. Bellamy (2008) alega que o *jus post bellum* não deve ser considerado um terceiro elemento da guerra justa, mas deve ser avaliado de forma separada a partir de uma ideia de justiça da paz (BELLAMY, 2008). Lewkowicz (2011) analisa o desenvolvimento histórico da guerra justa e conclui que o surgimento do *jus post bellum* é na verdade um mito, pois os pensadores tradicionais do Direito já consideravam a justiça da/na guerra dentro das categorias *ad bellum* e *in bello* (LEWKOWICZ, 2011). Vatanparast (2014) atenta para a cooptação do *jus post bellum* à agenda da paz liberal. A autora argumenta que na prática, o *jus post bellum* ao invés de regular as diretrizes para a construção da paz em torno do interesse das pessoas afetadas pelo conflito serve aos interesses das elites globais (VATANPARAST, 2014).

Ainda dentro das perspectivas críticas, com relação ao cristianismo, Andrea Bartoli (2004), explica que existem aspectos da religião cristã que podem se tornar obstáculos para a construção da paz. Para a autora, esses obstáculos surgem quando os pressupostos cristãos se alinham muito de perto com o poder secular, fazendo com que os cristãos desenvolvam atitudes intolerantes em relação aos diferentes tanto os “hereges” quando os “não crentes”. Assim, a tentativa cristã de usar o poder militar e político durante o governo de Constantino era no mínimo ambivalente. Por um lado inaugurou um novo período na história da Europa, por outro lado, possibilitou intervenções violentas desastrosas como as Cruzadas (BARTOLI, 2004, p.151). Para Selengut (2003), durante a Idade Média, a doutrina da guerra justa funcionou eficazmente como uma “guerra santa” para o cristianismo. O cristianismo como religião aceita dentro do Império Romano teve que proteger suas doutrinas de uma possível “contaminação teológica”. Logo, o “justo” uso da força foi entendido como forma de preservar a fé cristã genuína. Para o autor, a forma universalista defendida pela fé cristã

“destinada a oferecer à única possibilidade de salvação para toda a humanidade” fez com que as guerras em nome da religião fossem justificadas (SELENGUT, 2003).

De acordo com Galtung (1997), dois obstáculos ao potencial das religiões para a paz se manifestam por meio da violência direta. Primeiro, a concepção da ideia de povo escolhido, que pode inculcar nos religiosos um alto nível de autojustiça e legalismo. Nesse contexto, a violência direta se manifesta na configuração de uma guerra santa ou mesmo uma guerra justa. Segundo, um tipo de missionarismo agressivo que reflete um proselitismo religioso exacerbado pela ideia de se estar obedecendo a algum tipo de comando divino ou até mesmo pelo dogmatismo da certeza da verdade da fé. Isso conseqüentemente gera violência direta. O cristianismo claramente cai nessas duas categorias. Em termos de violência estrutural que é um tipo de violência mais profunda resultante de estruturas sociais, econômicas e políticas violentas, e da violência cultural onde uma crença ou cultura é tida como superior a outra, é possível observar mais claramente a atitude das religiões nesse quesito, principalmente em religiões que têm tendências ao imperialismo e ao colonialismo como é o caso do cristianismo e do seu antecessor o judaísmo (GALTUNG, 1997).

Scott Appleby (2000, p.34), diz que: “a existência da tradição moral da guerra justa no cristianismo avança nos argumentos sobre o uso apropriado da força, mas nunca a resolve”. Para o autor, a ambivalência e o próprio pluralismo existente dentro das tradições religiosas estimulam o raciocínio situacional e a liderança pragmática (APPLEBY, 2000). Para Thomas Hoppe (2007), embora a tradição da guerra justa condene a violência e coloque parâmetros para a limitação da violência indiscriminada por parte do Estado, a partir do momento que ela estabelece uma série de critérios morais que tornam a violência justificada “como um mal menor”, estas condições ficam sujeitas a interpretação, e inerentemente correm o risco de serem mal utilizadas (HOPPE, 2007). Assim, em acontecimentos recentes como a guerra do Afeganistão (2001) e a guerra do Iraque (2003), os princípios da guerra justa e os valores ditos “cristãos” foram usados para fazer com que as pessoas acreditassem que essas guerras eram necessárias e “boas”. De acordo com Fiala (2008), existe uma romantização em torno da ideia de guerra justa que não permite enxergar a face brutal, caótica e horrível de uma guerra (FIALA, 2008).

O fato é que, tanto o pacifismo cristão quanto a tradição da guerra justa cristã evoluíram historicamente e responderam às mudanças no contexto histórico. Nenhuma das posições representa um sistema fixo de afirmações teológicas ou éticas. Ambos

foram sujeitos a frequentes deturpações e mal-usos. É importante sublinhar que, cada posição buscou responder ao chamado cristão para promover a paz com justiça, e ambos reconhecem a preferência pela paz, não violência e amor. O ponto de divergência entre as tradições é a questão de como responder a realidade violenta do mundo. O realismo cristão da guerra justa sustenta que o uso da força é permitido quando todas as outras formas não violentas foram esgotadas. A violência é o “mal menor” quando o fim for o estabelecimento da justiça. O pacifismo cristão, por outro lado, sustenta que a paz genuína com a justiça não pode ser alcançada por meios violentos (CHURCHES, 2012).

Logo, fica confirmada a existência da “ambivalência do sagrado” no cristianismo, visto que os pressupostos da fé podem ser usados tanto para rejeitar a violência quanto para exacerbar guerras. Considerando o “outro lado”, isto é, o potencial para a paz dentro das religiões, Galtung (1997), afirma que é preciso identificar dentro das próprias religiões aquilo que une diante daquilo que os separa. Para Galtung todas as religiões contêm, em vários graus elementos “*soft*” e “*hard*”. Logo, para o bem da paz, o diálogo dentro das religiões e entre elas devem ser fortalecidos em torno dos aspectos “*softs*” (GALTUNG, 1997).<sup>44</sup>

Os aspectos *softs* como visto no capítulo 2, atendem dentro das discussões sobre construção da paz às questões de mudança de mente e coração e qualidade das relações, atitudes, percepções, idéias e emoções (HERTOG, 2010). Assim, Miroslav Volf (2003) argumenta que “a cura contra a violência induzida pela religião” não está na diminuição da religião ou do seu papel no âmbito público, mas em “um compromisso mais inteligente com a fé como fé”. No caso do cristianismo, o autor diz que a fé cristã, quando reduzida a uma religiosidade vaga, torna-se suscetível à manipulação de outros fatores além da fé, como interesses políticos ou econômicos. Para o autor, quando a fé cristã é praticada como uma tradição contínua, fortemente ligada às suas origens, ela pode resistir à exploração (VOLF, 2003).

Nessa perspectiva, nos dias atuais é possível perceber que os ensinamentos de Cristo continuam a fomentar importantes movimentos de resistência em prol da paz e da justiça dentro do cristianismo. Em decorrência das mudanças no cenário internacional (principalmente após as Guerras Mundiais), e dadas às limitações da guerra justa, esses

---

<sup>44</sup>Para Galtung (2014), os aspectos *hard* relacionados ao discurso religioso dizem respeito à ideia de um Deus transcendente que está acima de todos; a ideia de que Deus escolheu pessoas; a existência de um Satanás, que está abaixo; Satanás escolheu pessoas; Monoteísmo-unitarista; Dualismo e Monismo; Universalismo/singularismo; Estado escolheu a religião. Os aspectos *soft* são: Deus imanente, por dentro; As pessoas escolheram deuses; não há Satanás; As pessoas escolheram Satanás; politeísmo-trinitário, quaternário; Dualismo; Particularismo/pluralismo; Religião não tem Estado Escolhido (GALTUNG, 2014).

movimentos começaram a discutir a respeito de uma nova abordagem que estivesse em conformidade com os ensinamentos de Jesus Cristo e que tivesse o compromisso para a paz e não para a guerra. Para tanto, essas igrejas desenvolveram um novo paradigma que incorpora a mudança fundamental na prática ética e amplia a estrutura de análise e critérios de ação. Esse novo paradigma, chamado de paz justa, marca uma mudança teológica significativa no pensamento cristão em relação às questões sobre paz, violência e guerra, como será abordado a seguir.

### 3.2 UM NOVO PARADIGMA PARA A PAZ

Dados os horrores das grandes guerras mundiais, começaram a surgir dentro do cristianismo abordagens referentes à construção da paz não violenta (APPLEBY, 2004). A ideia da paz justa cristã surgiu dentro dessa escola de pensamento. Historicamente, essa nova perspectiva foi impulsionada por diversos movimentos que mantiveram vivos os ideais pacifistas. Na Igreja Católica Romana, a guerra justa foi endossada até 1992 quando diversos papas começaram a estimular a não violência e a paz. Os papas modernos que apoiaram pessoalmente os esforços em prol da mediação e resolução de conflitos por meios não violentos foram Pio IX, Leão XII e Pio X. O mais notável a este respeito foi Bento XV que no despojar da Primeira Guerra Mundial, usou sua primeira encíclica para lamentar o horror das armas modernas e viu que a guerra justa já não era suficiente para lidar com a atual realidade dos conflitos. Os papas João XXIII, Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco repetidamente denunciaram a brutalidade das guerras (CAHILL, 2016).

No protestantismo, a Igreja Unida de Cristo (United Church of Christ, UCC) começou a desenvolver a teologia da paz justa que se tornou a marca registrada dessa Igreja. Em 1981, no Sínodo Geral um delegado trouxe uma resolução convocando a Igreja a tornar-se uma “igreja da paz”<sup>45</sup> (ligada ao movimento pacifista). A resolução foi aprovada, mas ficou claro que era preciso desenvolver essa abordagem. Sendo assim, em 1983 um grupo de teólogos e estudiosos se reuniu para criar fundamentos para essa abordagem, e em 1986, membros desse grupo criaram um livro, editado por Susan

---

<sup>45</sup> O termo “Igreja da Paz” apareceu pela primeira vez em uma conferência da paz em 1935. As Igrejas da Paz defendem a não resistência e o pacifismo como princípios de fé e prática. Fazem parte desse grupo os Amish, Irmãos em Cristo, Huteritas, uma variedade de grupos Menonitas e a Sociedade Religiosa de Amigos (Quakers). Outros grupos como os Cristadelfianos, a Igreja de Cristo e a Igreja Adventista do Sétimo dia são pacifistas, mas não se identificam como igrejas da paz da tradição anabatista (EDMUND, 2013, p.392).

Thistlethwaite intitulado “*A Just Peace Church*” que se tornou uma fonte primária para o novo paradigma da paz justa cristã (UCC, 2015).

Outros movimentos que também contribuíram para o desenvolvimento de uma abordagem não violenta foram os Menonitas que desenvolveram uma visão particular para a resolução de conflitos e construção da paz que é centrada nos relacionamentos e no profundo respeito pela alteridade do outro, teologicamente enraizada no respeito pela figura sagrada do ser humano que foi criado à imagem e semelhança de Deus; e os Quakers (A Sociedade Religiosa de Amigos), que desenvolveram um tipo específico de abordagem para lidar com a violência e os conflitos. Para eles, a fonte da violência só pode ser eliminada evocando a identidade sagrada presente em todas as pessoas. Dessa visão, os Quakers trabalham em prol do estabelecimento da paz positiva por meio da promoção da justiça social (HERTOG, 2010).

Ao longo dos anos, a ideia de paz justa foi se aperfeiçoando e não ficou restrita somente à Igreja da Paz. Em 2011 a Convocatória Ecumênica Internacional pela Paz (CEIP) do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) produziu dois documentos seminais: “Um chamado Ecumênico à paz justa” e a “Companhia da paz justa”. O primeiro documento declarou que a perspectiva e o pensamento da guerra justa são obsoletos. O segundo traz uma extensa orientação sobre a implementação da teologia da paz justa. Em ambos os documentos há o argumento de que a mensagem de Cristo convida os cristãos a se comprometer com o “caminho da paz justa”. Esse caminho é trilhado por meios de resistência não violenta, de transformação de conflitos e de promoção da reconciliação (BERGER, 2016).

Em abril de 2016 na conferência em Roma, com o intuito fundamental de afirmar na comunidade cristã o compromisso com a paz justa, o Papa Francisco declarou que a paz na sociedade não pode ser entendida como mera pacificação ou ausência de violência, resultado da dominação de uma sociedade sobre as outras. A paz deve ser o resultado da justificação das estruturas sociais injustas. Por isso, a paz justa está ancorada fundamentalmente no conceito de paz na Bíblia. Nas palavras de Jesus, os cristãos devem ser promotores da paz e não apenas pessoas pacíficas. A vida e o exemplo de Jesus Cristo demonstram uma vida de perdão, paz, e não violência (CHURCHES, 2016).

Mas afinal, o que é paz justa? Pierre Allan e Alexis Keller (2006, p.1) buscaram responder a esse questionamento em seu livro cujo título é “O que é uma Paz Justa?”<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Título original: What is a Just Peace?

Na visão dos autores, a paz justa significa a relação interdependente entre paz e justiça que se manifesta na reconciliação. Todavia, o grande problema relacionado a esse novo paradigma é que a luta por justiça pode implicar em uma guerra justa, ou pelo menos em uma “violência justificável”. O fato é que a paz e a justiça às vezes entram em conflito, principalmente quando é adotada uma determinada visão de justiça imposta de fora para dentro (*top-down*). Nesse sentido, Allan e Keller (2006, p.196), argumentam que a paz justa é “um processo pelo qual a paz e a justiça são alcançadas juntas em condições em que as partes reconhecem as identidades uns dos outros, renunciam certas exigências e aceitam obedecer a regras comuns”. A paz justa é uma abordagem de baixo para cima (*bottom-up*) que procura propor uma linguagem comum para que identidades distintas convivam e estejam dispostas a fazer concessões em prol da paz (ALLAN, KELLER, 2006).

A abordagem cristã da paz justa está enraizada no significado bíblico de paz. Como apresentado no capítulo 1, no judaísmo (antecessor do cristianismo), a origem hebraica da paz (*shalom*) tem vários significados. Um deles é bem-estar coletivo direcionado ao povo judeu. No cristianismo, *shalom* refere-se à paz interior oferecida por Jesus como um presente, como sugere a citação do evangelho de João: “Eu lhes deixo um presente, a minha plena paz” (João 14:27). Não obstante, a partir dos ensinamentos de Jesus, o significado de *shalom* é expandido para todas as pessoas e deve ser visto nas ações externas dos cristãos. De acordo com Perry Yoder (2017, p.7), a paz de Cristo, é diretamente contra a injustiça e opressão. O *shalom* exige uma transformação de ordens sociais, econômicas e políticas injustas e incorpora uma luta contra os opressores em nome das vítimas. Na Bíblia, *shalom* / *eirene* (palavra bíblica para paz no Novo Testamento) é tido como um chamado à transformação das estruturas arbitrárias da sociedade (YONDER, 2017).

A paz justa é o efeito da justiça e da prática da paz (CHURCHES, 2011).<sup>47</sup> De acordo com Smyth (2008, p.348), “onde há injustiça ou violência contra os fracos, a paz de Deus é destinada ao fracasso”. O *shalom* ou a sua tradução grega *eirene* traz justiça, e é essa justiça que assegura que o *shalom* prevaleça sobre os interesses humanos e falsa paz. Na prática, pode haver divergências entre os imperativos da justiça e a necessidade da paz, no entanto, é dentro desse desacordo que a reconciliação é trabalhada para estabelecer o *shalom* (SMYTH, 2008). Em outras palavras, a justiça que se manifesta na reconciliação é o meio para alcançar o fim que é a paz. Segundo Philpott (2015, p.126),

---

<sup>47</sup>Retirado do documento “Um chamado ecumênico para a paz justa” publicado em 2011.

“a paz não é idêntica à justiça, pois enfatiza a tranquilidade e contentamento, mas se sobrepõe formidavelmente”. Um dos pontos mais importantes dessa sobreposição é que a paz assim como a justiça é holística. A interdependência entre os valores éticos encontrados no *shalom* e no conceito de justiça como misericórdia, compaixão e perdão adquiriram importância na construção da paz pós-conflito (PHILPOTT, 2015).

Assim como a paz, existem vários significados para a justiça. Em diferentes culturas e religiões e em cada época da história existe uma ideia distinta sobre o que constitui a justiça. Para os muçulmanos, justiça significa o bem para os outros. Para os cristãos é exigido “fazer justiça e amar a misericórdia”. Na política a pergunta do que é justiça é fundamental. Ideias como direitos para todos, igualdade e liberdade estão relacionadas às práticas de justiça. Na filosofia, Platão, Sócrates e Aristóteles definiram a justiça em termos de moralidade e virtude que deve ser buscada porque envolve a relação com os outros (PORTER, 2015). John Rawls, diz que “a justiça é a primeira virtude das instituições sociais” (RAWLS, 1997, p.3). Michael Sandel (2012, p.321) defende que a justiça está ligada ao “cultivo da virtude e a preocupação com o bem comum” (SANDEL, 2012). Do ponto de vista da fé judaico-cristã, a justiça não é primariamente uma virtude (como era para Aristóteles), mas tem a ver com algo oferecido por Deus por sua misericórdia. A justiça de Deus é chamada “justiça salvadora” que não se manifesta segundo as ações erradas ou recompensa segundo as ações certas, mas age motivado por puro amor (ENNS, 2011, p.19-20). À luz dessa reflexão, uma definição preliminar proposta pelo Chamado Ecumênico, diz que a Paz Justa Cristã pode ser compreendida como:

Um processo dinâmico, porém fundamentado, de libertar os seres humanos do medo e do desejo, de superar a inimizade, discriminação e opressão, e de estabelecer condições para relacionamentos justos que privilegiem a experiência dos mais vulneráveis e respeitam a integridade da criação (ENNS, 2011, p.21).<sup>48</sup>

Ter clareza sobre o significado da justiça é necessário, pois, onde este elemento é falho ou inexistente, é possível ver que “a injustiça não é apenas uma consequência do conflito, mas também o sintoma e a causa” (MANI, 2005, p. 25 *apud* PORTER, 2015, p.9). Portanto, para que haja êxito na transição da guerra para paz é preciso equilibrar os objetivos da paz com a promoção da justiça. Para que a paz justa seja construída é preciso diminuir a violência estrutural e cultural, pois onde há violência não há paz e consequentemente não há justiça. De acordo com Lederach (1999), grande parte das

---

<sup>48</sup> Tradução da autora.

atividades de construção da paz é focada em reduzir a violência direta, mas raramente abordam as questões estruturais que originaram o conflito. Quando um acordo de paz é assinado, que pressupõe a diminuição da violência direta, as pessoas esperam que os acordos abordem as questões fundamentais que deram origem aos combates, só que na maioria das vezes isso não acontece. A “lacuna de justiça” como coloca Lederach (1999), surge em parte porque não houve um desenvolvimento adequado de uma estrutura de construção da paz que reduza a violência direta e produza justiça social e econômica (LEDERACH, 1999).

No cenário internacional os mecanismos de promoção da justiça aparecem por meio da justiça de transição. Como o próprio nome já diz, a “justiça transicional” diz respeito aos “esforços para lidar com as injustiças de uma guerra ou regime autoritário durante o período “transitório”, ou seja, após a assinatura de um acordo de paz ou saída de um regime do poder” (PHILPOTT, 2007, p.3). Nesses termos, a justiça de transição tem um duplo objetivo: lidar com o passado confrontando às heranças de abusos de direitos humanos e sofrimento causado aos indivíduos por meio da responsabilização das injustiças, construção da paz e prevenção de conflitos, restauração do Estado de Direito e democratização; e avançar para o futuro que inclui a promoção da reconciliação entre as partes (PORTER, 2015).

Os esforços para promover a justiça por meio da justiça de transição no cenário internacional é fruto de uma tradição legalista que remonta aos julgamentos de Nuremberg e Tóquio, os quais estabeleceram um modelo de justiça retributiva que buscou julgar e punir os perpetradores de injustiças. Embora nas últimas décadas o foco da justiça transicional tenha se ampliado para incluir questões sociais mais amplas, incluindo a reabilitação de comunidades vitimadas, muita atenção e recursos ainda são dedicados às instituições como o Tribunal Penal Internacional e às comissões da Verdade. As comissões da verdade e as comissões da verdade e reconciliação foram empregadas como forma de garantir a justiça restaurativa e coletar informações sobre as ofensas passadas (MULLEN, 2015).<sup>49</sup>

Entretanto, de acordo com Sriram (2007), o domínio institucional e político sobre a justiça de transição acabou enquadrando esse esforço de promoção da justiça à receita liberal de construção da paz, ficando este instrumento sujeito também às mesmas críticas e falhas dirigidas àquela. Uma das críticas à construção da paz liberal é que a mesma exige a democratização que pode ocorrer cedo demais e ser inerentemente

---

<sup>49</sup>A justiça restaurativa enfoca no restabelecimento da ordem social, reconstrução das relações sócias e transformação e reintegração social das vítimas e agressores (HERTOG, 2010, p.51).



desestabilizadora. A justiça de transição ligada a esse processo de democratização pode desestabilizar os países em situação de pós-conflito. Todavia, a questão fundamental que deve ser analisada no que diz respeito à promoção da paz com justiça no cenário internacional é a crença de que um acordo de paz ou o estabelecimento de uma receita liberal pronta vai estabelecer a paz em sociedades que são inerentemente instáveis e estão extremamente divididas (SRIRAM, 2007).

No modelo liberal predominante no cenário internacional a partir das operações de paz da ONU é dada ênfase à construção de estruturas liberais para a construção de Estados. Sua abordagem sobre a paz é limitada a questões como direitos humanos, democracia e crescimento econômico. Para Appleby e Lederach (2010) que propõem o “*strategic peacebuilding*”, todos esses elementos são importantes, mas a construção da paz é mais profunda e ampla do que isso (APPLEBY, LEDERACH, 2010). Segundo Daniel Philpott (2010), os construtores da paz estratégicos são como médicos que entendem que o corpo é composto de sistemas interconectados e que mesmo especializando-se em certas regiões não deixam de ter a convicção que esses subsistemas sustentam crucialmente toda a anatomia. A característica médica da construção da paz e transformação de conflitos nesse sentido está no seu interesse não somente nas leis, instituições e políticas, mas nas emoções, atitudes e crenças dos indivíduos (PHILPOTT, 2010).

Para superar essa lacuna é proposta uma abordagem focada na reconciliação. De acordo com Hertog (2010, p.51), o processo de reconciliação está baseado em grande medida em elementos subjetivos e muitas vezes imensuráveis como os “sentimentos, as atitudes, as percepções e as expectativas”. Para ela, “a reconciliação é principalmente uma questão do coração, em que o significado de processos emocionais e morais do coração superam em muito os cálculos racionais”. A reconciliação envolve um processo de cura, de retorno à normalidade da vida, de compaixão, de perdão, de misericórdia, de ajuda a parar o ciclo de violência. Nessa lógica, a reconciliação avança se comparada aos processos de justiça de transição, pois não está limitada somente às iniciativas para revelar a verdade e restaurar a justiça, mas também visa restaurar e construir relacionamentos sólidos que foram divididos por alguma causa externa ou interna ao conflito (HERTOG, 2010). Conforme Lederach argumenta, reconciliação é:

Em termos mais específicos, a reconciliação pode ser vista a partir de três paradoxos. Em primeiro lugar, em um sentido geral, a reconciliação promove um encontro entre a expressão aberta do passado doloroso, por um lado, e a busca pela articulação de um futuro interdependente e de longo prazo, por

outro lado. Em segundo lugar, a reconciliação proporciona um lugar para a verdade e a misericórdia se encontrarem, onde as preocupações de expor o que aconteceu e de deixar ir em favor de um relacionamento renovado são validadas e adotadas. Terceiro, a reconciliação reconhece a necessidade de dar tempo e lugar tanto para a justiça quanto para a paz, em que a correção do erro é mantida em conjunto com a previsão de um futuro comum e conectado (LEDERACH, 1997, p.31).<sup>50</sup>

De fato, segundo Philpott (2006, p.12), “a reconciliação não combina facilmente com o liberalismo”, pois a reconciliação não está ligada diretamente a procedimentos políticos, mas tem impacto na política. Reconciliação é pessoal. É restauração de relacionamento. Além disso, o termo é tipicamente religioso. Por conta disso, essa é “a ideia em torno do qual as vozes religiosas mais convergem”. A maioria dos promotores da reconciliação religiosa tem sido cristãos, mas também incluem judeus e muçulmanos (PHILPOTT, 2006, 2007). Na história, um dos esforços mais significativos em termos de reconciliação foi empreendido pela Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul, presidida pelo arcebispo Desmond Tutu. Essa comissão estabeleceu que a paz só é possível mediante o estabelecimento da verdade acerca dos acontecimentos, promoção da justiça restaurativa e promoção da reconciliação através do perdão. O perdão como elemento da reconciliação envolve reconhecimento da culpa e arrependimento. Segundo o teólogo Michael Amaladoss (2015), isso envolve uma transformação que só a religião é capaz de conseguir (AMALADOSS, 2015).

É por meio da reconciliação que a paz justa é alcançada. Segundo o teólogo John de Gruchy, a reconciliação é a essência da mensagem do cristianismo. Os termos gregos para reconciliação *katallage* e *katallosso* podem querer dizer uma troca de bens ou dinheiro ou uma transformação de inimizade e alienação entre pessoas em um estado de amizade e paz, isto é, relacionamento correto e sustentável. Ambos os significados convergem no Novo Testamento, que coloca Deus na figura de Jesus Cristo trocando de lugar com a humanidade, tomando sobre si o pecado que fazia a separação entre os homens e Deus, e derrotando-o através da sua morte na cruz que restaura o relacionamento da humanidade com Deus. Logo, a obra redentora de Cristo é para os cristãos uma demonstração de justiça e misericórdia divina. Misericórdia é outro elemento que pode ser considerado como uma virtude que “anima a restauração de relacionamentos” (PHILPOTT, 2015, p. 135).<sup>51</sup>

Diante disso, a abordagem da paz justa no cristianismo fornece um conjunto de práticas com o objetivo de construir a paz antes, durante e após o conflito violento.

---

<sup>50</sup> Tradução da autora.

<sup>51</sup> “Tudo isso provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo e nos deu o ministério da reconciliação”. 2 Coríntios 5:18

Essas práticas são divididas em três abordagens principais que dizem respeito à: princípios e critérios morais; normas práticas; e ética da virtude. Respectivamente, os princípios e critérios morais da paz justa fornecem orientação para auxiliar mudanças institucionais e proporcionar uma estrutura para o julgamento ético adequado. As normas práticas visam fornecer orientação para uma construção da paz mais eficaz. A ética da virtude ensina a como mudar o coração e a alma das pessoas. Ela exige uma reflexão do futuro por meio das virtudes que estão sendo cultivadas, e busca mostrar como as pessoas podem se tornar pessoas mais pacíficas. Juntas, essas abordagens têm como objetivo construir uma paz positiva e justa em ambientes conflituosos e fazer com que a guerra seja evitada (BERGER, 2016, p.1).

A primeira abordagem da paz justa inclui os critérios: 1) justa causa: proteger, defender e restaurar a dignidade fundamental de toda a vida humana e bem comum; 2) intenção correta: criar uma paz positiva 3) processo participativo: respeitar a dignidade humana, incluindo atores sociais, estatais e não-estatais, bem como as partes do conflito; 4) relação correta: criar ou restaurar as relações sociais justas tanto no nível vertical quanto no nível horizontal; 5) reconciliação: um conceito de justiça que prevê uma cura holística das feridas da guerra; 6) restauração: reparação da infra-estrutura humana material, psicológica e espiritual; 7) sustentabilidade: desenvolvimento de estruturas que possam ajudar a paz a perdurar ao longo do tempo. Eventualmente, conforme explica Maryann Love (2018), alguns desses critérios fazem parte do tipo de paz liberal que é construída pela Organização das Nações Unidas, mas na abordagem da paz justa, esses critérios se concentram nos relacionamentos e, portanto requer altos níveis de participação de múltiplas partes interessadas, principalmente da população local (LOVE, 2018, p.61).

A segunda abordagem estabelece um conjunto de 10 práticas para que a comunidade religiosa: 1) apoie a ação direta não violenta; 2) tome iniciativas independentes para reduzir ameaças; 3) use a resolução cooperativa de conflitos 4) reconheça a responsabilidade pelo conflito e injustiça e busque arrependimento e perdão; 5) promova a democracia, os direitos humanos e a liberdade religiosa; 6) promova uma economia justa e desenvolvimento sustentável; 7) trabalhe com as forças cooperativas emergentes no sistema internacional; 8) fortaleça as Nações Unidas e as Organizações internacionais nos esforços de cooperação e desenvolvimento dos direitos humanos; 9) reduza as armas ofensivas e o comércio de armas; 10) encoraje grupos de pacificação locais e associações voluntárias. Grande parte dessas práticas têm sido

aplicadas pelas “Igrejas da Paz” em um esforço de promover a paz justa por meio do diálogo inter e intra religioso (STANSEN, 2013).

Por fim, integrando os trabalhos de Stassen e Love e tendo como base a ética da virtude<sup>52</sup>, Mccarthy (2018) propõe para a paz justa: virtudes e habilidades para o engajamento construtivo em conflitos (*jus in conflictionis*) que incluem a: misericórdia, compaixão, empatia, humildade, hospitalidade, solidariedade, coragem e justiça. Essas virtudes fornecem a motivação e a preparação para imaginar formas não violentas para transformar realidades violentas; práticas e iniciativas transformadoras para romper ciclos de violência (*jus ex bellum*) que são: resistência criativa não violenta à injustiça, reconhecimento e responsabilidade por danos, promoção da confiança e cura; ações e políticas em andamento para construir uma paz sustentável (*jus ad pacem*) que aparecem por meio do: cultivo de relacionamentos saudáveis, da reconciliação, da justiça restaurativa, entre outros. Essa terceira abordagem da paz justa, abrange o desenvolvimento do caráter e o tipo de imaginação e criatividade que está sendo construída. Isso é importante porque dentro de um processo de reconciliação é necessário a transformação pessoal, que muitas vezes só a religião é capaz de fazer (MCCARTHY, 2018).

Diante desse novo paradigma, é possível observar que dentro da base teológica cristã da paz justa é dada ênfase aos relacionamentos. A justiça e a paz e a sua mútua relação são definidas em termos de reconciliação, conceito este que dá ênfase à restauração de relacionamentos quebrados. Não obstante, a visão de paz justa representa uma mudança significativa no pensamento cristão. Essa mudança foi gerada pela discussão empreendida por diversos movimentos cristãos que têm se empenhado em aplicar os ensinamentos de Jesus Cristo na prática da construção da paz e transformação de conflito. Nesse sentido, é preciso expor alguns exemplos de casos em que esses movimentos atuaram de forma ativa e positiva buscando agir conforme os ensinamentos de Cristo e o seu chamado ao amor e à promoção da paz justa. Grande parte dos exemplos a seguir foram retirados do Documento produzido pelo Conselho Mundial de Igrejas e têm como objetivo mostrar de forma simplificada como pode se dar a aplicação da paz justa na prática.

---

<sup>52</sup>A ética da virtude da paz diz respeito à disposição de fazer algo sem ser baseado em uma obrigação ou na maximização de algum bem, mas na virtude contida em cada indivíduo. Algumas virtudes existem naturalmente como uma característica de caráter que são as virtudes morais já outras são adquiridas pelas práticas. A ética da virtude ensina como criar culturas moralmente boas que por sua vez possam promover pessoas moralmente boas (BERGER, 2016).

### 3.3 A PAZ JUSTA NA PRÁTICA DA CONSTRUÇÃO DA PAZ

Como forma de ensinar os princípios que compõem a paz justa o Documento produzido pelo Conselho Mundial das Igrejas traz diversos exemplos pelo mundo de aplicação de uma “educação para a paz justa” que visa criar uma “cultura para a paz justa”. Um dos exemplos citados é o caso da Coreia em que as igrejas têm conduzido acampamentos para a paz durante as férias escolares. As Igrejas convidam as pessoas a uma península neutra e lá oferecem a oportunidade de vislumbrar a possibilidade de armistício entre as Coreias. Os participantes do acampamento se encontram com oficiais e funcionários da ONU e aprendem sobre o trabalho humanitário em Organizações não governamentais internacionais e organizações religiosas. Outro exemplo nesse sentido acontece no Centro Holandês de Treinamento e Mediação Menonita que treina mediadores de igrejas para trabalhar na sociedade e oferecem cursos de resolução de conflitos. A Agência de Missões Evangélicas no Sudoeste da Alemanha também organizou dois workshops sobre transformação da violência em 2005 em Gana, e outro em 2006 na África do Sul (CHURCHES, 2012).

Ainda referente à aplicação da paz justa por meio da educação, Joseph Muyango e Laura Dills (2008), analisam a ação da Igreja na promoção de uma cultura de paz em Ruanda. Ruanda, país da África Central, tem sua história marcada por violência e guerra. Em meio ao caos humanitário, o trabalho educacional das Igrejas cristãs em Ruanda tem focado nos jovens, que representam mais de 60% da população ruandesa e são um dos mais afetados pelas consequências dos conflitos. O projeto, criado por uma iniciativa pessoal do bispo de Byumba Servilien Nzakamwita que devido ao seu apoio incondicional a causa dos jovens tornou-se Capelão da juventude de Umatara, conta com atividades de conscientização, além de promoção de ações esportivas, teatro e música que buscam estimular e ensinar aos jovens o significado das virtudes cristãs, do amor, respeito e perdão. Inspirados pelas atividades nas escolas, os cidadãos formaram Clubes de Unidade e Reconciliação que se tornou um espaço para o diálogo e promoção da solidariedade entre a comunidade. As mudanças promovidas por essas iniciativas foram nítidas. Os Alunos da Escola Secundária de Kiziguro afirmaram estar satisfeitos com as mudanças que observaram dentro e fora escola. Os conflitos têm sido resolvidos mediante as técnicas que aprendem (MUYANGO, DILLS, 2008).

Outra forma de aplicação da paz justa é por meio do diálogo inter e intra religioso. Esse esforço tem sido uma das grandes ferramentas de atuação e contribuição da Igreja Cristã na construção da paz e transformação de conflitos. Um dos exemplos

nesse sentido aconteceu na Colômbia. Em 2007 a Igreja Católica e os Menonitas uniram forças em torno de um projeto chamado “construindo a paz através da transformação da comunidade”. O projeto identificou 18 ações dentro de Igrejas locais sendo nove católicas e nove protestantes (evangélicas e pentecostais), que atuavam em projetos de alimentação comunitária e/ou organizações para trabalho de desenvolvimento comunitário. As pessoas que fazem parte dessas ações geralmente são capacitadas a resolverem conflitos de forma não violenta. Tais esforços levam a formação de “plataformas sociais” que são grupos inter-religiosos de base comunitária que se reúnem para planejar, organizar e trabalhar em prol da transformação da violência em bairros e cidades locais (CHURCHES, 2012).

O trabalho dos Menonitas na Colômbia é bastante significativo. Bonnie Klassen (2018) analisa as ações dessa comunidade no final da década de 1980, período em que grande parte das igrejas anabatistas colombianas impelidas pelo contexto de violência começaram a explorar as raízes do pensamento cristão, e partir disso passaram a ser mais intencionais em suas práticas da fé. O compromisso com a não violência e a paz justa dos Menonitas rendeu a criação do Centro de Justiça, paz e Ação Não Violenta (Justapaz) em 1990, que buscou no decorrer dos anos ganhar influência em torno do direito à objeção de consciência. Naturalmente, isso não foi recebido de bom grado pela liderança política que percebiam que seus interesses estavam em risco. Contudo, mesmo sofrendo pressão, o centro resistiu. Segundo Klassen (2018), esse pode ter sido um dos fatores que instigou a comunidade Menonita na Colômbia a aprofundar o seu trabalho de solidariedade com os perseguidos políticos, deslocados internos e marginalizados em geral (KLASSEN, 2018). Vale lembrar que o trabalho acadêmico de John Paul Lederach foi influenciado pelo seu envolvimento com a comunidade Menonita.

Com efeito, além desse trabalho que fez com que a igreja Menonita se tornasse um “Santuário para a Paz”, em 2001, no auge de uma série de massacres que afetaram diretamente as comunidades colombianas, Ricardo Esquívia, diretor e fundador da Justapaz começou a escrever relatórios sobre o que estava acontecendo e os enviava à comunidade internacional. Esses relatórios passaram a ser reconhecidos e com o passar do tempo o trabalho Menonita se espalhou para fora de Bogotá. Depois de uma série de workshops, os anabatistas colombianos criaram um programa inter-denominacional chamado “Cooperação da Igreja” que conta com membros da Justapaz, da Fundação de Desenvolvimento Menonita da Colômbia (Mencoldes), da Coordenação da Igreja para a Ação Psicossocial (CEAS), da Associação Semeando Sementes da Paz (Sembrandopaz),

da Igreja Menonita e da Igreja Menonita colombiana. Dentro desse programa está o projeto vítimas conhecido pela sigla RAV que tem como principal esforço a promoção da reconciliação (KLASSEN, 2018).

Ainda nessa perspectiva, outro caso em que a Igreja Cristã ajudou na promoção do diálogo inter e intra religioso aconteceu no Sudão do Sul. É preciso considerar que a dimensão religiosa do conflito no Sudão passou a ter destaque após a implantação da *sharia* (lei islâmica) em setembro de 1983 pelo presidente Numeiry sem qualquer consideração pelos não-muçulmanos da região. Historicamente, muçulmanos e cristãos conviviam pacificamente, contudo, após a implantação forçada da *sharia* houve um estranhamento entre eles. Isso foi essencial para que pessoas de diferentes religiões se unissem em vez de se dividirem para buscarem soluções para que a paz fosse estabelecida no Sudão. Os líderes cristãos juntamente com os muçulmanos, ajudaram a criar o Conselho de Igrejas no Sudão do Sul, um espaço de comprometimento com a paz e a justiça e que usam meios não violentos para alcançá-la. A união ecumênica para a paz buscou fornecer uma plataforma para a ação coletiva em prol da paz e da justiça no Sudão (LOWILLA, 2006).

O que chama a atenção neste caso ao mesmo tempo em que as ações em prol da paz são efetuadas pelo Conselho Ecumênico de Igrejas no Sudão do Sul, a guerra geralmente tem sido interpretada como um conflito envolvendo o norte islâmico arabizado dominante, mais desenvolvido, contra o sul africano, menos desenvolvido e predominante, cristão e animista (LOWILLA, 2006). O Papa Francisco expressou sua alegria ao se encontrar com a delegação ecumênica do Conselho de Igrejas do Sudão e declarou: “Trabalhar juntos como cristãos é mais importante do que enfatizar nossas diferenças” (BORDONI, 2018). As ações de diálogo são imprescindíveis no pós-conflito do Sudão. Segundo Susan Hayward (2012), em ambientes conflituosos em que a divisão é por meio de uma identidade religiosa, “o diálogo inter-religioso é citado como uma maneira de construir relacionamentos cooperativos”. O diálogo inter-religioso é capaz de promover ações transformadoras em prol da construção de uma paz justa após conflitos violentos (HAYWARD, 2012).

A Igreja Católica é outra comunidade de fé que vem contribuindo para a promoção e construção da paz no cenário internacional por meio da visão cristã da paz justa. Em alguns casos a Igreja ajudou a mitigar conflitos como aconteceu nas Filipinas em 1981. Mas, na grande maioria dos casos a Igreja forneceu um espaço para mediação e reconciliação como ocorreu nas Ilhas do Canal de Beagle. Um caso amplamente

celebrado de mediação por um ator da Igreja é o caso da comunidade de Santo Egídio na guerra civil moçambicana. Sant'Egídio é uma associação de leigos católicos cuja missão é estabelecer a paz mundial. Logo após a sua independência de Portugal, Moçambique se envolveu em uma guerra patrocinada pelo vizinho Zimbábue e mais tarde pela África do Sul. As negociações para o fim da guerra foram conduzidas em Roma de junho de 1990 a outubro de 1992 e resultou no acordo de paz que deu fim a mais de quinze anos de conflito. O caráter compassivo e neutro da comunidade foi central para a condução das negociações. Além desse caso, Santo Egídio também mediou e facilitou iniciativas de resolução de conflitos no Burundi, no Líbano e no Kosovo (MUVINGI, 2013).

Outra questão que merece destaque é o espaço de diálogo aberto por meio da paz justa para as mulheres. Muitas vezes o trabalho delas tem sido ignorado na literatura sobre construção da paz. Existem vários exemplos de iniciativas religiosas que têm buscado diminuir a violência que atinge as mulheres em todo mundo. Uma delas é a “Campanha Tamar”. A Campanha Tamar que tem esse nome em referência a uma história bíblica de violência sexual foi lançada em 2005 e é facilitada pela *Fellowship of Christian Councils and Churches in the Great Lakes and Horn of Africa* (FECCLAHA). A Campanha reconhece a existência de violência baseada no gênero e desafia a igreja a atuar contra essas práticas, por meio da assistência às vítimas, apoio emocional e espiritual, aconselhamento e abrigo. Essas práticas complementam os esforços dos hospitais, da sociedade civil e do governo. Além disso, a Campanha Tamar propõe discussões que visam quebrar a percepção patriarcal presente no cristianismo. Outro exemplo relacionado à participação das mulheres religiosas na construção da paz é o caso do movimento para a paz das mulheres na Libéria. A história das mulheres liberianas foi retratada no filme “*Pray the Devil Back to Hell*” que conta a saga de um pequeno grupo de mulheres liberianas cristãs e muçulmanas que se juntaram para parar a sangrenta guerra civil de 14 anos entre grupos rebeldes e o exército da Libéria. Essas mulheres, pela primeira vez na vida se reuniram em prol de uma causa comum. Por meio de orações e ações. Foi mediante o esforço simples dessas mulheres que ciclos de violência que atingia o país foram quebrados (CHURCHES, 2012).

Na Albânia e na Bósnia-Herzegovina, a Igreja católica tem se esforçado em diminuir o tráfico de mulheres. Em meio a um quadro grave de violência estrutural os dois países são pontos de referência no que tange ao tráfico de pessoas. A Albânia é principalmente um país de origem de mulheres e meninas vítimas de exploração e



comércio sexual interno e internacional. A Bósnia é o ponto de trânsito e destino de pessoas traficadas. Em um ambiente pós-conflito, as questões de discriminação que impedem a mulher de entrar no mercado de trabalho favorecem esse comércio ilegal. Em setembro de 2005 a Cáritas Internacional proporcionou um *workshop* inter-regional com o objetivo de identificar possíveis estratégias que poderiam servir aos membros da Cáritas no combate às causas do trauma humano. O resultado dessa reunião foi à consolidação do compromisso da Cáritas com o tráfico de seres humanos. Na Albânia, a Cáritas se tornou referência no assunto e, principalmente nas áreas de assistência às vítimas, a qual ganhou maior destaque (MUELLER, 2008).

Diante da variedade de exemplos é possível perceber que existem inúmeras formas e inúmeros casos em que a Igreja Cristã atuou por meio da paz justa. Diante disso é possível afirmar que a Igreja Cristã contribui para a construção da paz em cenários pós-conflito. A criatividade e imaginação são peças fundamentais na elaboração de atividades construtivas e transformadores em locais em que a violência impera. O cristianismo e sua defesa da paz justa têm muito a contribuir para as discussões acadêmicas sobre a paz, pois, o conceito de paz justa é amplo e insere elementos muitas vezes negligenciados pela literatura tradicional.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde os ataques às Torres Gêmeas na cidade de Nova York em 11 de setembro de 2001, as religiões e os atores religiosos passaram a ser associados com o extremismo religioso e com a guerra. Dessa forma, as muitas dimensões e contribuições da religião, em especial em relação aos processos de construção e consolidação da paz, são menos conhecidos ou talvez mal compreendidos, se não totalmente negligenciados (SMOCK, 2005, 2006). Certamente, existem inúmeros exemplos de violência religiosa em todo o mundo. No entanto, afirmar que a religião é inerentemente violenta é ignorar que a paz é um dos principais fundamentos das religiões. Nessa lógica, essa dissertação explorou a mudança de paradigma no cristianismo a respeito de como lidar com os conflitos e a partir disso a contribuição dessa religião na construção da paz.

A palavra “paz” é comum na maioria das línguas. As pessoas podem falar sobre tratados de paz ou tempos de paz. O conceito de paz é em si diverso e cheio de significados. No âmbito teórico, existia um medo de discutir o significado da paz. Johan Galtung foi um dos principais teóricos a superar esse medo. Na visão dele, a paz tem duas dimensões, uma positiva e outra negativa. A paz negativa “nega” a guerra, ou seja, é definida em termos de ausência de conflito direto ou violência direta. A paz positiva também significa ausência de guerra, mas também pressupõe ausência de violência estrutural que se refere a um tipo de violência relacionada às estruturas da sociedade como a política e a economia; e a violência cultural relacionada à cultura. Além disso, a paz positiva aponta para a presença de algo como justiça e bem-estar. Essa definição apareceu em resposta às abordagens sobre a paz tradicionais que tinham o foco no Estado. Sob essa perspectiva, a paz era definida em termos de segurança estatal e manutenção do *status quo*.

Diante dos conflitos, a comunidade internacional buscou criar mecanismos para limitar a guerra. Tendo em vista esse objetivo, surgiram as operações de paz que se desenvolveram mediante o caráter dos conflitos. As primeiras operações de paz eram limitadas. Serviam basicamente para “abafar” os conflitos interestatais. Isso explica em grande medida, o predomínio de abordagens teóricas a respeito da paz focadas nas suposições tradicionais de segurança estatal. Com efeito, após a Guerra-Fria, as ameaças à paz no sistema internacional já não eram somente as guerras entre Estados, mas dentro dos Estados. Essa ameaça mais complexa envolve a falência estatal, e por isso precisou de operações com um número maior de atividades e atores desdobrados. As operações

de paz multidimensionais de construção da paz buscavam mitigar os efeitos dessa ameaça no sistema internacional.

O termo “construção da paz” (*peacebuilding*) surgiu na ONU em 1992 com a Agenda para a Paz, após um processo de reformulação do conceito de paz que foi impulsionado pelas discussões empreendidas por Galtung. Na ONU, a construção da paz foi definida como sendo um conjunto de atividades voltadas para a reconstrução das infraestruturas de nações dilaceradas pela guerra civil. Nesses termos, as operações de construção da paz buscavam (re)construir Estados (*statebuilding*), pois, a falência estatal era percebida como sendo a principal causa dos conflitos no pós-Guerra-Fria. De acordo com Richmond (2010), a convergência do *peacebuilding* com o *statebuilding* culminou no “projeto liberal”. Esse projeto diz respeito a um consenso entre os atores internacionais de que a melhor maneira de conter a escalada da violência no sistema internacional deveria ser por meio dos pressupostos liberais da “paz liberal” que incluem liberalização dos mercados e estabelecimento de democracias liberais (RICHMOND, 2010). Para os teóricos, esse método representa uma imposição da paz de cima para baixo (*top-down*) que deixa de “dar voz” aos locais.

Nessa perspectiva crítica, os teóricos começaram a questionar qual paz estava sendo construída. John Paul Lederach foi um desses teóricos, que chamou atenção para a essência da construção da paz que na visão dele encontra-se nos relacionamentos entre os indivíduos. Para Lederach, a construção da paz deve ser focada em um tipo de “imaginação moral” que diz respeito à aptidão de gerar transformação dos próprios locais. Dessa forma, há um foco maior na restauração de relacionamentos quebrados por meio da reconciliação e não na construção de Estados como propõe a abordagem tradicional da construção da paz liberal da ONU. A religião se insere dentro dessa discussão, pois, é por meio da reconciliação que essa variável tem adquirido visibilidade em termos de paz nas Relações Internacionais. Contudo, a religião foi excluída das explicações da disciplina devido à percepção popular de que a religião causa guerra. O Tratado de Vestfália que marca o fim da conhecida guerra “religiosa” dos Trinta Anos é um dos principais símbolos nas RI do banimento da religião à esfera privada.

Essa dissertação trabalhou com o pressuposto de que o secularismo é uma narrativa e que nas RI esse aspecto foi usado para excluir a religião da esfera política por considerá-la violenta. A partir de uma perspectiva pós-secular que questiona esse enquadramento, a percepção da religião nas Relações Internacionais passou a ser tratada de forma mais ampla, sem os estreitamentos ou mesmo as visões preconceituosas que

consideram a religião como algo irracional. Os conceitos de teologia política e teologia pública mostram isso, visto que chamam a atenção para aspectos teológicos profundos que servem de base para certas ações políticas, como entrar em uma guerra ou fazer paz. Usar a religião como forma de validar-se politicamente é uma prática antiga e no mundo de hoje é uma realidade (vide o atual governo brasileiro). Todavia, o fato de certos governos usarem a religião para o “mal” ou para tentar controlar a sociedade de acordo com uma agenda específica não significa que a religião deva ser excluída da esfera pública.

Logo, considerando o “outro lado” da religião, o “lado” pacífico, um campo de estudos começou a abordar a religião como uma variável capaz de gerar nos indivíduos ações pacíficas. A construção da paz religiosa reconhece elementos muitas vezes negligenciados pela literatura liberal da construção da paz. Esses elementos “*soft*” dizem respeito às questões profundas como, por exemplo, a expectativa de futuro, os valores, os sentimentos, a confiança e a mudança de pensamento, que são encontrados na essência da construção da paz, os relacionamentos. O conceito de paz justa no cristianismo aborda esses elementos, e tem como fundamento a ideia de paz com justiça que se manifesta mediante a restauração de relacionamentos desfeitos. Esse novo paradigma apareceu no cristianismo após vários questionamentos feitos por diversos movimentos cristãos que tinham a percepção de que o tradicional pensamento da guerra justa já não era suficiente para o estabelecimento da paz em cenários pós-conflito.

A paz justa é uma evolução do conceito de paz no cristianismo. Na Bíblia, a palavra “paz” pode se referir a ausência de um conflito, mas também aponta para a presença de algo. No Antigo Testamento, a palavra hebraica para paz o “*shalom*” significa basicamente “completo” ou “todo”. No Novo Testamento, a palavra grega para paz “*eirene*” anuncia o nascimento de Jesus Cristo como àquele que oferecia a paz aos outros. A paz justa abarca essas duas visões. A ideia é de que os relacionamentos divididos devem ser restaurados (reconciliados) assim como Jesus restaurou o relacionamento rompido entre os seres humanos e o seu criador (BÍBLIA, 2016)<sup>53</sup>. Nessa lógica, agindo mediante essa visão diversas comunidades têm contribuído para a construção da paz e transformação da violência. O trabalho dos Menonitas na Colômbia é um dos grandes exemplos dessa atuação. Em Moçambique a comunidade leiga

---

<sup>53</sup> “Antes vocês estavam separados de Deus e, na mente de vocês, eram inimigos por causa do mau procedimento de vocês. Agora, porém, ele os reconciliou consigo por meio da morte do Filho no corpo físico. Como resultado, vocês podem se apresentar diante dele santos, sem culpa e livres de qualquer acusação”. Colossenses 1:22.

católica Sant'Egidio também tem uma contribuição significativa no âmbito da construção da paz. O exemplo do diálogo ecumênico inter e intra religioso ocorrido no Sudão do Sul pode ser considerado uma das saídas para que a ideia da paz justa não recaia no pensamento universalista da paz liberal da ONU.

## REFERÊNCIAS

- ALLEN, Joseph L. **War: a primer for Christians**. Texas A&M University Press, 2014.
- ALLAN, Pierre; KELLER, Alexis. **What is a just peace?**. Oxford University Press, USA, 2006.
- AGOSTINHO, Bispo De Hipona. **A cidade de Deus**. Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- AGOSTINHO, Bispo De Hipona. **Confissões** (livro eletrônico). Traduzido por Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.
- AMSTUTZ, Mark R. **International ethics: concepts, theories, and cases in global politics**. Rowman & Littlefield Publishers, 2013.
- AMALADOSS, Michael. **Religiões para paz e guerra: uma imagem para nosso tempo**. Conjuntura internacional, v. 12, n. 2, p. 104-122, 2015.
- ARMSTRONG, Karen. **Em defesa de Deus**. Editora Companhia das Letras, 2011.
- ARMSTRONG, Karen. **The myth of religious violence**. The Guardian, v. 25, 2014.
- ARMSTRONG, Karen. **Campos de sangue: religião e a história da violência**. Editora Companhia das Letras, 2016.
- ANON. **Biblical Peace**. 2016 Disponível em: <https://goo.gl/UNtX8Z> (acesso 20 de agosto de 2018).
- AUERBACH, Yehudith. **Forgiveness and reconciliation: The religious dimension. Terrorism and Political Violence**, v. 17, n. 3, p. 469-485, 2005.
- APPLEBY, R. Scott. **The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation**. Rowman & Littlefield, 2000.
- APPLEBY, R. Scott. **“Disciples of the Prince of Peace? Christian Resources for Nonviolent Peacebuilding.”** In: *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam*, ed. James L. Heft, S.M. (New York: Fordham University Press) p. 113-144, 2004.
- BAINTON, Roland H. **Christian attitudes toward war and peace: a historical survey and critical re-evaluation**. Wipf and Stock Publishers, 2008.
- BLANCO, Ramon; MORAYTA, Gonzalo Celorio. **Del mantenimiento de la paz al proceso de formación del Estado: un esbozo de los esfuerzos de la ONU para la paz internacional**. Foro Internacional, p. 266-318, 2014.
- BARTOLI, Andrea. **Christianity and peacebuilding. Religion and peacebuilding**, In: COWARD, Harold; SMITH, Gordon S. (Ed.). *Religion and peacebuilding*. SUNY Press, 147-166, 2004.

BORDONI, Linda. **Pope Francis expresses closeness to South Sudan ecumenical delegation.** 2018. Disponível em: <<https://www.vaticannews.va/en/church/news/2018-03/south-sudan-pope-francis-sant-egidio.html>>. Acesso em: 23 jul. 2018.

BARBATO, Mariano. **Pilgrimage, politics, and international relations: religious semantics for world politics.** Springer, 2012.

BARNETT, Michael et al. **Peacebuilding: What Is in a Name?** Global Governance, vol.13, 2007, p.35–58.

BERGER, Peter. **A dessecularização do mundo: uma visão global.** Religião e sociedade, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

BERGER, Rose Marie. **No Longer Legitimizing War: Christians and Just Peace.** Nonviolence and Just Peace Conference. Rome, 2016. Disponível em: [https://nonviolencejustpeacedotnet.files.wordpress.com/2016/05/no\\_longer\\_legitimizing\\_war.pdf](https://nonviolencejustpeacedotnet.files.wordpress.com/2016/05/no_longer_legitimizing_war.pdf)> Acesso: 18 de novembro de 2018.

BELLAMY, Alex J. **The responsibilities of victory: Jus post bellum and the just war.** Review of International Studies, v. 34, n. 4, p. 601-625, 2008.

BELLAMY, Alex J.; WILLIAMS, Paul D.; GRIFFIN, Stuart. **Understanding peacekeeping.** Polity, 2010.

BEEVERS, Michael D. **Peacebuilding and Natural Resource Governance After Armed Conflict: Sierra Leone and Liberia.** Springer, 2018.

BERCOVITCH, Jacob; KADAYIFCI-ORELLANA, Ayse. **Religion and mediation: The role of faith-based actors in international conflict resolution.** International Negotiation, v. 14, n. 1, p. 175-204, 2009.

BINGEMER, Maria Clara. **Religião e Violência: O escândalo do terrorismo religioso.** Anais do Simpósio internacional FAJE – PUC MINAS Belo Horizonte, p. 125 - 133, 2015.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada** Nova Versão Transformadora NVT. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

BUZAN, Barry; HANSEN, Lene. **A evolução dos estudos de segurança internacional.** São Paulo: UNESP, 2012.

BROWN, Chris, et al. **International Relations in Political Thought: Texts from the Ancient Greeks to the First World War.** UK: Cambridge, 2002.

CAHILL, Lisa Sowle. **Just War, Pacifism, Just Peace, and Peacebuilding.** Theological Studies, v. 80, n. 1, p. 169-185, 2019.

CRAVO, Teresa Almeida. **Duas Décadas de Consolidação da Paz: as Críticas ao Modelo das Nações Unidas.** Universitas: Relações Internacionais, v. 11, n. 2, 2013.

CRAVO, Teresa Almeida. **Peacebuilding: Assumptions, Practices and Critiques.** Air & Space Power Journal-Africa and Francophonie, v. 9, n. 1, p. 4-21, 2018.

CADOUX, Cecil John. **The Early Christian Attitude to War a Contribution to the History of Christian Ethics.** Headley Bros, 1919.

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World.** University of Chicago Press, 1994.

CAVANAUGH, William T. **The myth of religious violence: Secular ideology and the roots of modern conflict.** Oxford: Oxford University Press, 2009.

CAVANAUGH, William T. **What is religion?** In: DESCH, Michael; PHILPOTT, Daniel (Ed.) *Religion and International Relations: A Primer for Research.* South Bend, Indiana: University of Notre Dame, 2013, p.56 -67.

CAVALCANTE, Fernando. **Os reflexos da paz liberal na abordagem das Nações Unidas à consolidação da paz na Guiné-Bissau.** Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 102, p. 21-42, 2013.

CAMPBELL, Susanna; CHANDLER, David; SABARATNAM, Meera (Ed.). **A liberal peace?: the problems and practices of peacebuilding.** Zed Books Ltd., 2011.

CORTRIGHT, David. **Peace: A history of movements and ideas.** Cambridge University Press, 2008.

CLOUGH, David L.; STILTNER, Brian. **Faith and force: A Christian debate about war.** Georgetown University Press, 2007.

CLAUSEWITZ, Karl von. **Da guerra.** São Paulo; M. 1979.

CHANDLER, David. **A Crítica “não-crítica” da Paz Liberal.** Universitas: Relações Internacionais, v. 11, n. 2, 2013.

CHANDLER, David. **Peacebuilding: The Twenty Years’ Crisis, 1997-2017.** Springer, 2017.

CHRISTENSEN, Kit. **Nonviolence, peace, and justice: a philosophical introduction.** Broadview Press, 2009.

CHURCHES, World Council Of. **An Ecumenical Call to Just Peace.** WCC, Publications., 2011.

CHURCHES, World Council Of. **Just Peace Companion.** 2. ed. Geneva,: WCC, Publications., 2012.

CHURCHES, World Council Of. **Nonviolence and Just Peace.** Geneva,: WCC, Publications, 2016.

DE JESUS, Diego Santos. **O baile do monstro: o mito da paz de Vestfália na história das relações internacionais modernas.** História vol.29 no.2 França,2010.



DE JESUS, Diego Santos. **Em nome de Deus? Religião e Relações Internacionais.** *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 20, n. 29, p. 215-231, 2018.

DESCH, Michael. **The Coming Reformation of Religion in International Affairs? The Demise of the Secularization Thesis and the Rise of New Thinking About Religion.** In: PHILPOTT, Daniel (Ed.) *Religion and International Relations: A Primer for Research.* South Bend, Indiana: University of Notre Dame, 2013, p.14-55.

DOYLE, Michael W. **Kant, liberal legacies, and foreign affairs.** *Philosophy & public affairs*, p. 205-235, 1983.

DOYLE, Michael W. **Liberal peace: Selected essays.** Routledge, 2011.

DUNN, David J. **The First Years of Peace Research: A Survey and Interpretation.** Aldershot: Ashgate, 2005.

DUFFEY, Michael K. **Christianity From Peacemaking to Violence and Home Again.** In: OMAR, Irfan A.; DUFFEY, Michael K. (Ed.). *Peacemaking and the challenge of violence in world religions.* John Wiley & Sons, p. 47-74, 2015.

DUFFIELD, Mark. **Development, security and unending war: governing the world of peoples.** Polity, 2007.

EDMUND, Lois. **The Anabaptist-Mennonite Perspective.** In: MATYÓK, Thomas et al. (Ed.). *Peace on Earth: The role of religion in peace and conflict studies.* Lexington Books, p. 391, 2013.

ESTRADA, Rodrigo Duque. **Notas preliminares para uma agenda de pesquisa em religião e Relações Internacionais.** In: CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos Alan S.V. *Religião e Relações Internacionais: dos debates teóricos ao papel do Cristianismo e do Islã.* Curitiba: Juruá Editora, p.53-86, 2016.

ENNS, Fernando. **The international ecumenical peace convocation: towards an ecumenical theology of just peace?.** *The Ecumenical Review*, v. 63, n. 1, p. 44-54, 2011.

EVANS, Gareth. **The responsibility to protect: ending mass atrocity crimes once and for all.** Brookings Institution Press, 2009.

FAGANELLO, Priscila Liane Fett. **Operações de manutenção da paz da ONU: de que forma os direitos humanos revolucionaram a principal ferramenta internacional da paz.** Fundação Alexandre de Gusmão, 2013.

FERREIRA, M. V. **O fenômeno religioso e as relações internacionais: Perspectivas analíticas e as novas agendas de pesquisa no Brasil.** *Perspectivas e debates em segurança, defesa e Relações Internacionais.* Macapá: UNIFAP, p. 154-173, 2015.

FERREIRA, Marcos Alan SV; CARLETTI, Anna C. **Religion in the teaching and research in International Relations of Brazil.** *Meridiano 47-Journal of Global Studies*, v. 19, 2018.

FERRARA, Pasquale. **Religiões e Relações Internacionais: um enquadramento teórico.** In: CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos Alan S.V. *Religião e Relações*

Internacionais: dos debates teóricos ao papel do Cristianismo e do Islã. Curitiba: Juruá Editora, 2016, p.87-119.

FIALA, Andrew. **The just war myth: The moral illusions of war.** Rowman & Littlefield, 2008.

FITZGERALD, Timothy. **Religion and Politics in International Relations: The Modern Myth.** Bloomsbury Publishing, 2011.

FIXDAL, Mona. **Just peace: how wars should end.** Springer, 2012.

FONTOURA, Paulo Roberto Campos Tarrisse. **O Brasil e as operações de manutenção da paz das Nações Unidas.** Instituto Rio Branco, 1999.

FOX, Jonathan. **Religion as an Overlooked Element of International Relations.** International Studies Association. U.S.A., 2001, p. 53-73.

FOX, Jonathan; SANDLER, Shmuel (Ed.). **Bringing religion into international relations.** Springer, 2004.

FOX, Jonathan; SANDAL, Nukhet. **Religion in international relations theory: interactions and possibilities.** Routledge, 2013.

FORRESTER, Duncan B. **Apocalypse Now?: Reflections on Faith in a Time of Terror.** Ashgate Publishing, Ltd., 2013.

GALTUNG, Johan. **Social cosmology and the concept of peace.** Journal of Peace Research, v. 18, n. 2, p. 183-199, 1981.

GALTUNG, Johan. **Violence, Peace and Peace Research,** Journal of Peace Research, 6 (3): 167-191, 1969.

GALTUNG, Johan. **Cultural violence.** Journal of peace research, v. 27, n. 3, p. 291-305, 1990.

GALTUNG, Johan. **Peace by peaceful means: Peace and conflict, development and civilization.** Sage, 1996.

GALTUNG, Johan. **Religions, hard and soft.** CrossCurrents, p. 437-450, 1997.

GALTUNG, Johan. **Introduction: Peace by Peaceful conflict transformation – the TRANSCEND approach.** In: WEBEL, Charles & GALTUNG, Johan (ed). Handbook of Peace and Conflict Studies. Londres: Routledge, 2007.

GILL, Robin. **Killing in the Name of God: Addressing Religiously Inspired Violence.** London: Theos, 2018. Disponível em: <<https://www.theosthinktank.co.uk/cmsfiles/Killing-in-the-Name-of-God.pdf>>. Acesso em: 26 out. 2019.

GREEN, Joel B. et al. **Dictionary of Scripture and Ethics.** Baker Books, 2011.

GUERRA, Lucas; BLANCO, Ramon. **A Construção da Paz no Cenário Internacional: Do Peacekeeping Tradicional às Críticas ao Peacebuilding Liberal.** Carta Internacional, v. 13, n. 2, 2018.

GOPIN, Marc. **Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking.** Oxford University Press on Demand, 2000.

GOPIN, Marc. **Religion as destroyed and creator of peace: A post-modern on failed peace processes.** 2002. Disponível em: <<http://crdc.gmu.edu/wp-content/uploads/2013/10/Religion-as-Destroyer-and-Creator-of-Peace-A-Post-Mortem-on-Failed-Peace-Processes-Marc-Gopin.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

GOLDSWORTHY, Adrian. **Pax Romana: War, peace and conquest in the Roman world.** Yale University Press, 2016.

GORSKI, Philip S.; ALTINORDU, Ateş. **After secularization?.** Annu. Rev. Sociol, v. 34, p. 55-85, 2008.

GUNDLACH, Ines. **Nations Under God: The Geopolitics of Faith in the Twenty-First Century.** 2016.

GRUDEM, Wayne A. **Politics according to the Bible: A comprehensive resource for understanding modern political issues in light of scripture.** Zondervan, 2010.

HAYNES, Jeffrey. **Religion and International Relations in the 21st Century: conflict or co-operation?.** Third World Quarterly, v. 27, n. 03, p. 535-541, 2006.

HAYNES, Jeffrey. **Religião nas Relações Internacionais: teoria e prática.** In: CARLETTI, Anna; FERREIRA, Marcos Alan S.V. **Religião e Relações Internacionais: dos debates teóricos ao papel do Cristianismo e do Islã.** Curitiba: Juruá Editora, 2016, p.21-51.

HARMAKAPUTRA, Hans Abdiel. **Radical Love and Forgiveness as Foundation of Reconciliation: A Theological Imagination for GKI Yasmin Case in Indonesia.** In: **Violence, Religion, Peacemaking.** Palgrave Macmillan, New York, 2016. p. 97-106.

HAYWARD, Susan. **Religion and peacebuilding: Reflections on current challenges and future prospects.** US Institute of Peace, 2012.

HJELM, Titus (Ed.). **Is God back?: reconsidering the new visibility of religion.** Bloomsbury Publishing, 2015.

HERTOG, Katrien. **The complex reality of religious peacebuilding: Conceptual contributions and critical analysis.** Lexington Books, 2010.

HIRST, Monica. **Aspectos conceituais e práticos da atuação do Brasil em cooperação sul-sul: os casos de Haiti, Bolívia e Guiné Bissau.** Texto para Discussão, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), 2012.

HOPPE, Thomas. **Just peace as leading perspective: Towards the concept and task profile of an ethics of international politics.** Studies in Christian Ethics, v. 20, n. 1, p. 68-76, 2007.

HURD, Elizabeth Shakman. **The politics of secularism in international relations**. Princeton University Press, 2009.

JOSHI, Madhav; WALLENSTEEN, Peter (Ed.). **Understanding Quality Peace: Peacebuilding After Civil War**. Routledge, 2018.

JOHNSON, Erik. **War and Peace in Christian Tradition**. 2016. Disponível em: <<http://augustinecollective.org/war-and-peace-in/>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

JOHNSTON, Douglas; COX, Brian. **Faith-based diplomacy and preventive engagement. Faith-based diplomacy: Trumping realpolitik**, p. 11-29, 2003.

JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard; BARBIERI JR, William A. (Ed.). **From just war to modern peace ethics**. Walter de Gruyter, 2012.

JPR. **An Editorial**. Journal of Peace Research, v. 1, n. 1, 1964, p. 1-4.

KALDOR, Mary. **New and Old Wars: organized violence in a Global Era**. Stanford: Stanford University Press. 1999.

KLASSEN, Bonnie. **Communities of Hope Colombian Anabaptist Churches Bridging the Abyss of Suffering with Faith**. In: KLAGER, Andrew P.. From Suffering to Solidarity : The Historical Seeds of Mennonite Interreligious, Interethnic and International Peacebuilding. United Kingdom: The Lutterworth Press, 2018. Cap. 13. p. 251-273.

KENKEL, Kai Michael. **Five generations of peace operations: from the " thin blue line" to " painting a country blue"**. Revista Brasileira de Política Internacional, v. 56, n. 1, p. 122-143, 2013.

KEMER, Thaíse; PEREIRA, Alexsandro Eugenio; BLANCO, Ramon. **A construção da paz em um mundo em transformação: o debate e a crítica sobre o conceito de peacebuilding**. Revista de Sociologia e Política, v. 24, n. 60, p. 137-150, 2016.

KOKOSALAKIS, Nikos. **Legitimation power and religion in modern society**. Sociological Analysis, v. 46, n. 4, p. 367-376, 1985.

KULSKA, Joanna. **A Balanced Perception of Religion in International Relations**. 2015. Disponível em: <<https://www.e-ir.info/2015/07/09/a-balanced-perception-of-religion-in-international-relations/>>. Acesso em: 13 nov. 2018.

KUBÁLKOVÁ, Vendulka. **Towards an international political theology**. Millennium, v. 29, n. 3, p. 675-704, 2000.

KUBÁLKOVÁ, Vendulka et al. **A 'Turn to Religion' in IR?**. Perspectives: review of Central European affairs, n. 2, p. 13-42, 2009.

KULNAZAROVA, Aigul; POPOVSKI, Vesselin (Ed.). **The Palgrave Handbook of Global Approaches to Peace**. Palgrave Macmillan, 2019.

KUNKEL, Joseph. **The Spiritual Side of Peacemaking**. Spiritual and Political Dimensions of Nonviolence and Peace, p. 31-41, 2006.

KRATOCHVÍL, Petr et al. **The religious turn in IR: A brief assessment**. Perspectives: review of Central European affairs, n. 2, p. 5-12, 2009.

LEDERACH, John Paul. **The moral imagination: The art and soul of building peace**. Oxford University Press, 2005.

LEDERACH, John Paul. **Sustainable reconciliation in divided societies**. Washington, DC: USIP, 1997.

LEDERACH, John Paul. **Justpeace—the Challenge of the 21st Century**. People Building Peace. 35 Inspiring Stories from Around the World, p. 27-36, 1999.

LEDERACH, John Paul; APPLEBY, R. Scott. **Strategic peacebuilding: An overview**. In: PHILPOTT, Daniel; POWERS, Gerard. Strategies of Peace. Oxford University Press, p. 19-44, 2010.

LEDERACH, J. Paul. **A Imaginação Moral - Arte e Alma da construção da paz**. São Paulo: Palas Athena Editora. 2011.

LEE, Steven P. **Ethics and war: an introduction**. Cambridge University Press, 2012.

LEWKOWICZ, Gregory. **Jus Post Bellum: Vieille Antienne ou Nouvelle Branche du Droit: Sur le Mythe de l'Origine Venerable du Just Post Bellum**. Rev. BDI, v. 44, p. 11, 2011.

LITTLE, David; APPLEBY, Scott. **A moment of opportunity**. In COWARD, Harold; SMITH, Gordon S. (Ed.). Religion and peacebuilding. SUNY Press, 2004. p. 1-23,

LITTLE, David. **Peace, Justice, and Religion**. In ALLAN, Pierre; KELLER, Alexis. What is a just peace?. Oxford University Press, USA, 2006.

LOVE, Maryann Cusimano. **Just Peace and Just War**. Expositions, v. 12, n. 1, p. 60-71, 2018.

LOWILLA, Emmanuel. **Intrafaith and interfaith dialogue in southern Sudan. Religious contributions to peacemaking: When religion brings peace, not war**, p. 25-28, 2006.

LYNCH, Cecelia; SCHWARZ, Tanya B. **Religion in International Relations**. Oxford Research Encyclopedia of Politics. 2016.

MCCARTHY, Eli S. **The Gospels Draw Us Further: A Just Peace Ethic**. Expositions, v. 12, n. 1, p. 80-102, 2018.

MADDEN, Thomas F. **From Jesus to Christianity: A History of the Early Church**. Saint Louis University. 2005.

MAVELLI, Luca; PETITO, Fabio. **Towards a postsecular international politics. In: Towards a Postsecular International Politics**. Palgrave Macmillan, New York, 2014. p. 1-26.

MACGINTY, Roger. **Hybrid peace: The interaction between top-down and bottom-up peace.** Security dialogue, v. 41, n. 4, p. 391-412, 2010.

MACGINTY, Roger. **International peacebuilding and local resistance: Hybrid forms of peace.** Springer, 2011.

MACGINTY, Roger (Ed.). **Routledge handbook of peacebuilding.** Routledge, 2013.

MACGINTY, Roger. **No war, no peace: the rejuvenation of stalled peace processes and peace accords.** Springer, 2016.

MASCHIETTO, Roberta Holanda. **Beyond Peacebuilding: The Challenges of Empowerment Promotion in Mozambique.** Springer, 2016.

MATEO, Luiza Rodrigues. **Deus abençoe a América: religião, política e relações internacionais dos Estados Unidos.** Dissertação (mestrado) Programa San Tiago Dantas de Pós-graduação em Relações Internacionais Unesp, Unicamp e Puc-sp, São Paulo, 2011.

MARTIN, Nancy M. I. **Transforming Love: Holiness and the Vocation of Justice.** Justice and Mercy Will Kiss: The Vocation of Peacemaking in a World of Many Faiths, n. 58, p. 19, 2008.

MATYOK, Thomas; FLAHERTY, Maureen. **Can People of Faith, and People in Peace and Conflict Studies, Work Together?.** In: MATYÓK, Thomas et al. (Ed.). Peace on Earth: The role of religion in peace and conflict studies. Lexington Books, 2015.

MATTOX, John Mark. **Saint Augustine and the theory of just war.** A&C Black, 1998.

MGBA, Chimaroke; UKPERE, Wilfred I. **Religious Resurgence and International Relations Mainstream Theories: The Imperative for Theoretical Rethink and expansion.** Mediterranean Journal of Social Sciences, v. 4, n. 14, p. 535, 2013.

MIALL, Hugh. **Conflict transformation: A multi-dimensional task.** In: **Transforming ethno-political conflict.** VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2004. p. 67-89.

MUYANGO Joseph; DILLS Laura. **RWanda Church Action in Promoting a Culture of Peace.** In: ROGERS, Mark M.; BAMAT, Tom; IDEH, Julie. Pursuing just peace: An overview and case studies for faith-based peacebuilders. Catholic Relief Services, p. 45-58, 2008.

MUVINGI, Ismael. **Striving for Justice and Peace on Earth, Catholic Peace Initiatives.** In: David Creamer et al. Peace on Earth The Role of Religion in Peace and Conflict Studies. Lexington Books, 2013. Cap. 20. p. 253-273.

MULLEN, Matthew. **Reassessing the focus of transitional justice: the need to move structural and cultural violence to the centre.** Cambridge Review of International Affairs, v. 28, n. 3, p. 462-479, 2015.

NEWMAN, Edward. **Liberal” peacebuilding debates. New perspectives on liberal peacebuilding**, p. 26-53, 2009.

NEWMAN, Edward; PARIS, Roland; RICHMOND, Oliver P. (Ed.). **New perspectives on liberal peacebuilding**. United Nations University Press, 2009.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. **Sacred and secular: Religion and politics worldwide**. Cambridge University Press, 2011.

NOBRE, Fábio Rodrigo Ferreira. **Alto El Fuego: a mensuração e a eficácia da segurança humana na construção da paz na Colômbia e no Peru**. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

OREND, Brian. **Jus post bellum: The perspective of a just-war theorist**. Leiden Journal of International Law, v. 20, n. 3, p. 571-591, 2007.

OREND, Brian. **The morality of war**. Broadview Press, 2013.

OWEN, John M. **How liberalism produces democratic peace**. International security, v. 19, n. 2, p. 87-125, 1994.

OMER, Atalia. Religious peacebuilding: **The exotic, the good, and the theatrical**. Practical Matters, v. 5, p. 1-31, 2012.

OLIVEIRA, Gilberto Carvalho. **Estudos da Paz: origens, desenvolvimentos e desafios críticos atuais**. Carta Internacional, v. 12, n. 1, p. 148-172, 2017.

PARIS, Roland. **At war's end: building peace after civil conflict**. Cambridge University Press, 2004.

PARIS, Roland. **Peacebuilding and the limits of liberal internationalism**. International security, v. 22, n. 2, p. 54-89, 1997.

PARIS, Roland; SISK, Timothy D. (Ed.). **The dilemmas of statebuilding: confronting the contradictions of postwar peace operations**. Routledge, 2009.

PATTERSON, Eric D. **Ending wars well: Order, justice, and conciliation in contemporary post-conflict**. Yale University Press, 2013.

PATTERSON, Eric. **Ethics beyond war's end**. Georgetown University Press, 2012.

PAFFENHOLZ, Thania. **Unpacking the local turn in peacebuilding: a critical assessment towards an agenda for future research**. Third World Quarterly, v. 36, n. 5, p. 857-874, 2015.

PEPERKAMP, L. **Jus Post Bellum and the nature of peace**. 2017. Tese de Doutorado. Radboud University Nijmegen.

PETITO, Fabio; HATZOPOULOS, Pavlos. **Religion in international relations: The return from exile**. Springer, 2003.

PETER, Mateja. **UN Peace Operations: Adapting to a New Global Order?.** In: United Nations Peace Operations in a Changing Global Order. Palgrave Macmillan, Cham, 2019. p. 1-22.

PORTER, Elisabeth. **Connecting peace, justice, and reconciliation.** Lynne Rienner Publishers, Incorporated, 2015.

PUREZA, José Manuel; CRAVO, Teresa. **Margem crítica e legitimação nos estudos para a paz.** Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 71, p. 05-19, 2005.

PUREZA, José Manuel. **Estudos sobre a paz e cultura da paz.** Nação e Defesa, n. 95/96, p. 33-42, 2000.

PHILPOTT, Daniel. **The religious roots of modern international relations.** World Politics, v. 52, n. 2, p. 206-245, 2000.

PHILPOTT, Daniel. **The challenge of September 11 to secularism in international relations.** World Politics, v. 55, n. 1, p. 66-95, 2002.

PHILPOTT, Daniel. **Religion, Reconciliation, and Transitional Justice: The State of the Field.** 2007.

PHILPOTT, Daniel. **Introduction: Searching for strategy in an age of peacebuilding.** In: PHILPOTT, Daniel; POWERS, Gerard. Strategies of Peace. Oxford University Press, 2010.p. 3-18, 2010.

PHILPOTT, Daniel. **The Religious Roots of International Relations Theory.** In: DESCH, Michael; PHILPOTT, Daniel (Ed.) Religion and International Relations: A Primer for Research. South Bend, Indiana: University of Notre Dame, 2013, p.76-86.

PHILPOTT, Daniel. **Just and unjust peace: An ethic of political reconciliation.** Oxford University Press, 2015.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça/John Rawls:** Trad. Almiro Pisetta e Lenita MR Esteves–São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RAMSBOTHAM, Oliver; WOODHOUSE, Tom; MIALL, Hugh. **Introduction to conflict resolution: Concepts and definitions.** Contemporary Conflict Resolution, p. 3-31, 2005.

RAMSBOTHAM, Oliver; WOODHOUSE, Tom; MIALL, Hugh. **Contemporary Conflict Resolution: The Prevention, Management and Transformation of deadly Conflicts,** Cambridge, UK: Polity, 2011.

REZENDE, Lucas. **O Engajamento do Brasil nas Operações de Paz da ONU. Análise dos efetivos enviados e recomendações para o fortalecimento da inserção internacional brasileira.** Curitiba: Ed. Appris, 2012.

RICHMOND, Oliver P. **The transformation of peace.** Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.



RICHMOND, Oliver P. **Para Além da Paz Liberal? Respostas ao “Retrocesso”**. Contexto Internacional, v. 32, n. 2, 2010.

RICHMOND, Oliver (Ed.). **Palgrave advances in peacebuilding: Critical developments and approaches**. Springer, 2010.

RICHMOND, Oliver P. **Failed statebuilding: intervention and the dynamics of peace formation**. Yale University Press, 2014.

RODRIGUES, Sérgio Murilo. **Habermas e a resolução de conflitos religiosos em sociedades pós-seculares**. Anais do Simpósio internacional FAJE – PUC MINAS Belo Horizonte, p. 197- 210, 2015

ROTBURG, Robert I. **Failed states, collapsed states, weak states: Causes and indicators. State failure and state weakness in a time of terror**, v. 1, p. 25, 2003.

RYNNE, Terrence J. **Gandhi and Jesus: The saving power of nonviolence**. Orbis Books, 2015.

SANDAL, Nukhet Ahu. **The clash of public theologies? Rethinking the concept of religion in global politics**. Alternatives, v. 37, n. 1, p. 66-83, 2012.

SANDAL, Nukhet A. **Religious Leaders and Conflict Transformation: Northern Ireland and Beyond**. Cambridge University Press, 2017.

SANDEL, Michael. **Justiça: O que é fazer a coisa certa**. [trad.]. Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 6ª. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SHADLE, Matthew A. **The origins of war: A Catholic perspective**. Georgetown University Press, 2011.

SRIRAM, Lekha Chandra. **Justice as peace? Liberal peacebuilding and strategies of transitional justice**. Global society, v. 21, n. 4, p. 579-591, 2007.

SELENGUT, Charles. **Sacred fury: Understanding religious violence**. Rowman & Littlefield, 2003.

STEPHAN, Maria J. **Advancing Just Peace through Strategic Nonviolent Action**. Nonviolence and Just Peace Conference. 11-13 April. Rome, Italy, 2016.

SEILS, Paul. **The Place of Reconciliation in Transitional Justice: Conceptions and Misconceptions**. ICTJ Briefing, ICTJ, 2017.

SILVA, Francine Rossone. **A paz liberal nas operações de peacebuilding: o ‘local’ e os limites da crítica**. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012.

STACKHOUSE, Max L. **God and globalization: Volume 4: Globalization and grace**. A&C Black, 2007.

SHEIKH, Mona Kanwal. **How does religion matter? Pathways to religion in International Relations**. Review of International Studies, v. 38, n. 2, p. 365-392, 2012.

SOARES, Pedro Gustavo Cavalcanti. **Um coeficiente religioso nas teorias das Relações Internacionais? : paradigmas, teóricos e soft power.** Caderno de Relações Internacionais, v. 3, n. 5, 2016.

SMOCK, David. **Divine Intervention.** Harvard International Review, v. 25, n. 4, p. 46, 2004.

SMOCK, David R. (Ed.). **Religious contributions to peacemaking: When religion brings peace, not war.** US Institute of Peace, 2006.

SNYDER, Jack. **Religion and international relations theory.** Columbia University Press, 2011.

SPRINKLE, Preston. **Fight: A Christian Case for Non-Violence.** David C Cook, 2013.

SCHMID, Herman. **Peace Research and Politics.** Journal of Peace Research, v. 5, n. 3, 1968, p. 217-232.

SMYTH, Geraldine. **Brokenness, forgiveness, healing, and peace in Ireland.** In: HELMICK, Raymond G.; PETERSEN, Rodney (Ed.). *Forgiveness & Reconciliation: Public Policy & Conflict Transformation.* Templeton Foundation Press, p. 329-359, 2008.

STOHL, Michael; CHAMBERLAIN, Mary. **Alternative futures for peace research.** Journal of Conflict Resolution, v. 16, n. 4, 1972, p. 523-530.

TAYLOR, Charles. **A secular age.** Harvard university press, 2007.

TROCMÉ, André. **Jesus and the nonviolent revolution.** The Plough Publishing House, 2004.

THOMAS, Scott. **The global resurgence of religion and the transformation of international relations: The struggle for the soul of the twenty-first century.** Springer, 2005.

TURNER, Galen Michener. **The History and Application of Christian Just War Theory as Related to Preemptive Attack.** Tese de Doutorado. University of Kansas, 2010.

TUCK, Christopher H. **The “practice” problem: peacebuilding and doctrine.** Parameters, v. 46, n. 2, p. 69, 2016.

TSCHIRGI, Necla. **Construção da paz: A interface entre abordagens nacionais e internacionais.** Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 104, p. 21-44, 2014.

THISTLETHWAITE, Susan (Ed.). **Interfaith just peacemaking: Jewish, Christian, and Muslim perspectives on the new paradigm of peace and war.** Springer, 2012.

UNITED NATIONS. **An Agenda for Peace**. New York, (1992). Disponível em: <<http://www.un-documents.net/a47-277.htm>>. Acesso em: 22 jul. 2019.

UNITED NATIONS. **Charter of United Nations: Preamble**. New York, (1945a). Disponível em: <<http://www.un.org/en/documents/charter/preamble.shtml>>. Acesso em: 22 jul. 2019.

UNITED NATIONS. **Supplement to an Agenda for Peace**. New York, (1995). Disponível em: < <http://www.undemocracy.com/S-1995-1.pdf> >. Acesso em: 22 jul. 2019.

UNITED NATIONS. **Peacekeeping Operations: principles and Guidelines**. New York (2008). Disponível em < [http://pbpu.unlb.org/pbps/Library/Capstone\\_Doctrine\\_ENG.pdf](http://pbpu.unlb.org/pbps/Library/Capstone_Doctrine_ENG.pdf)>. Acesso em: 22 jul. 2019.

UZIEL, Eduardo. **O Conselho de Segurança, as missões de paz eo Brasil no mecanismo de segurança coletiva das Nações Unidas**. Fundação Alexandre de Gusmão, 2015.

VAHL, Matheus Jeske. **A relação entre consciência moral e ordem na obra "De Civitate Dei" de Santo Agostinho**. Revista Seara Filosófica, n. 8, 2014.

VATANPARAST, Roxana, 2014. **Waging Peace: Ambiguities, Contradictions, and Problems of a Jus Post Bellum Legal Framework**. In: STAHN, C.; EASTERDAY, J S.; IVERSON, J. Jus Post Bellum: Mapping the Normative Foundations, Oxford: Oxford University Press, p. 142-160.

VEYNE, Paul. **Quando o nosso mundo se tornou cristão (312-394)**. trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

VERDEJA, Ernesto. **International Political Theology. Religion and International Relations: A Primer for Research**. The Report of the Working Group on International Relations and Religion of the Mellon Initiative on Religion Across de Disciplines, p. 103-110, 2013.

VOLF, Miroslav. **Forgiveness, reconciliation, and justice: A theological contribution to a more peaceful social environment**. Millennium, v. 29, n. 3, p. 861-877, 2000.

WALLENSTEEN, Peter. **Quality peace: Peacebuilding, victory and world order**. Oxford University Press, 2015.

WATSON, Adam. **A Evolução da Sociedade Internacional: Uma Análise Histórica Comparativa**. Brasília: UnB, 2004.

WARDLE, WILNA J. **Peace and Non-Violent Conflict Transformation as a Way of Life**. St Augustine Papers, Volume 18 No 1/2 2017 p. 58.

WENGST, Klaus. **Pax Romana and the peace of Jesus Christ**. SCM Press, 1987.

WEBEL, Charles; GALTUNG, Johan (Ed.). **Handbook of peace and conflict studies**. Routledge, 2007.

WCC, World Council of Churches. **Two ecumenical bodies established for Sudan and South Sudan.** 2013. Disponível em: <<https://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/two-ecumenical-bodies-established-for-sudan-and-south-sudan>>. Acesso em: 23 jul. 2018.

WYNN, Phillip Gerald. **Augustine on war and military.** Fortress Press, 2013.

WINK, Walter. **Jesus and nonviolence: A third way.** Fortress Press, 2003.

YODER, John Howard. **The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster.** Grand Rapids: Wm. B. 1994.

YODER, Perry B. **Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice, and Peace.** Wipf and Stock Publishers, 2017.

YOUNG, Nigel. **Concepts of peace: From 1913 to the present.** Ethics & International Affairs, v. 27, n. 2, p. 157-173, 2013