**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ESTUDOS LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS EM INGLÊS**

KHALID BASHER MIKHA TAILCHE

**Contrapontos no Pensamento Fundamentalista:
para uma análise crítica**

Versão Corrigida

**São Paulo
2012**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E LITERÁRIOS EM INGLÊS**

**Contrapontos no Pensamento Fundamentalista:
para uma análise crítica**

Versão Corrigida

Khalid Basher Mikha Tailche

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Lynn Mário T. Menezes de Souza

**São Paulo
2012**

Folha de aprovação

Khalid Basher Mikha Tailche

Contrapontos no Pensamento Fundamentalista: para uma análise crítica

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovado em ____ / ____ / 2012

Banca Examinadora

Prof. Dr. Lynn Mário Trindade Menezes de Souza (Orientador)
Instituição: Universidade de São Paulo (USP)

Assinatura: _____

Profa. Dra. Cielo Griselda Festino
Instituição: Universidade Paulista (UNIP)

Assinatura: _____

Prof. Dr. Miguel Attie Filho
Instituição: Universidade de São Paulo (USP)

Assinatura: _____

Prof. Dr. Carlos Renato Lopes
Instituição: Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Assinatura: _____

Prof. Dr. William Mineo Tagata
Instituição: Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Assinatura: _____

Dedicatória

Às vítimas do atentado terrorista contra
a Igreja da Nossa Senhora de Salvação,
Bagdá — Iraque, 2010

Agradecimento

A Deus, o espírito da paz, da justiça e do amor.

Ao meu orientador, Professor Doutor Lynn Mário T. Menezes de Souza, pela sabedoria compartilhada e pelas inestimáveis orientações.

À Professora Doutora Maria Sílvia Betti, por me aceitar inicialmente como aluno do doutorado e pelo encaminhamento ao meu atual orientador.

À Professora Doutora Glauce Rocha de Oliveira, pelas longas e meticolosas traduções e as reflexões valorosas sobre o trabalho.

À minha amiga e colega Claudia M. F. Corrêa, pelas revisões da língua portuguesa e constante apoio e debate sobre o tema da tese.

Ao meu amigo e colega, Roberto de Sousa Causo, pelos debates sobre o tema da tese e pelas reflexões, e, principalmente, pelas longas e cuidadosas revisões da língua portuguesa.

Aos Professores Doutores: Cielo Griselda Festino e Carlos Renato Lopes, pelas valiosas orientações dadas por ocasião do exame de qualificação.

Ao Professor Doutor Sinan Antoon pela amizade, apoio e as reflexões sobre o trabalho.

À Professora Doutora Diana Brydon, pelas as reflexões sobre o trabalho.

À Professora Doutora Dalva Lobo, pela leitura crítica da introdução deste trabalho.

À minha amiga e colega Francesca Dell'Olio, pela tradução do italiano.

À Professora Doutora Safa Alferd Abou Chahla Jubran, pelo conhecimento compartilhado e constante apoio.

Ao Professor Doutor Miguel Attie Filho, por me apresentar ao mundo dos filósofos árabes.

Aos Professores Doutores Mamede Mustafa Jarouche e Michel Sleiman pelo constante apoio.

À Professora Doutora Dra. Nara Hiroko Takaki pelo constante apoio.

A meu amigo William Bruce Russell V e sua família, pela amizade e pelas reflexões sobre o trabalho.

Aos meus amigos que me apoiaram direta ou indiretamente durante todo o processo de elaboração desta tese: Amanda Azis Alexandre, Andréa Cotrim, Celina Dos Anjos, Emad Hanna Eesa, Irene Sinnecker Levin, Iris Maitê Fullas Aguiar, Laila Abou Mahmoud, Leda Demboscki, Luis Alberto Beares, Maged El Gebaly, Paula Martins de Souza, Shelly e Arvind Sood, Thaís Amaral Garcia, Veridiana Moraes.

A Edite dos Santos Nascimento Mendez Pi e a Valdemiro Lopes de Souza Júnior, secretários do Departamento de Letras Modernas (Pós-Graduação) da FFLCH.

A Ban Zaki, uma das sobreviventes do ataque terrorista contra a Igreja de Nossa Senhora da Salvação, em Bagdá. Por sua coragem que, para mim, é um exemplo e uma fonte de constante inspiração.

A Saad N. Ibrahim, pelo grande apoio, apesar da distância.

Aos meus pais, meu irmão e minha irmã e suas famílias pelo carinho e apoio ao longo do período de elaboração deste trabalho.

A Ivete Narcay, minha prima brasileira, por me ensinar as primeiras palavras da língua portuguesa.

À CAPES — Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal — pela concessão de uma bolsa de estudos para a realização deste trabalho.

“...e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará.”

João 8: 32

Resumo:

O objetivo deste trabalho é fornecer uma análise de formas contemporâneas de pensamento e atitudes fundamentalistas à luz do filósofo italiano Gianni Vattimo, que postula que existiriam duas maneiras de pensar no processo de interpretação e construção do sentido: uma forte, que pressupõe uma verdade absoluta, e a outra fraca, que pressupõe uma verdade construída, o que não implica uma ação fraca, mas a abertura de possibilidades para mudanças profundas. O processo de construção da verdade forte produz verdades violentas, no sentido de que exclui outras verdades concorrentes. Neste trabalho, tomamos como base os fundamentalismos religiosos para refletir sobre outras formas atuais de fundamentalismo. O trabalho representa uma tentativa para evitar diferentes confrontos violentos entre variados pensamentos fundamentalistas.

Palavras-chave: Fundamentalismo; Metafísica; Violência; Diálogos; Cosmopolitismo.

Abstract:

The objective of this work is to provide an analysis of contemporary forms of fundamentalist thought and attitudes, in line with the Italian philosopher Gianni Vattimo, who postulates that there are two ways of thinking in the process of interpretation and meaning making: a strong one, which presupposes an absolute truth, and a weak one, which presupposes a constructed truth — though not implying a weak possibility of action, but an opening of new possibilities for profound changes instead. The process of truth construction produces violent truths in the sense that it strongly excludes other competing truths. In this research, forms of religious fundamentalism are taken as starting points in a reflection on other present-day forms of fundamentalism. This work aims at the avoidance of various violent confrontations among several kinds of fundamentalist thoughts.

Key-words: Fundamentalism; Metaphysics; Violence; Dialogues; Cosmopolitanism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1	
O Pensamento Fundamentalista e a modernidade	25
1.1 O fundamentalismo religioso ligado à história e à política	26
1.1.1. Cristianismo: o caso dos Estados Unidos da América	26
1.1.2. Judaísmo: o caso do Estado de Israel	33
1.1.3. Islamismo: o caso do Egito e do Irã	35
1.2 O Deus Transcendental: a visão monoteísta e o Iluminismo	41
1.2.1 As diferentes visões monoteístas sobre Deus e o fundamentalismo	41
1.2.2 Deus transcendental e o Iluminismo	45
1.3 O Fundamentalismo Religioso e a (pós-)modernidade	50
1.4 A morte de Deus, o fim da metafísica e o renascimento da religião	58
1.5 A ciência, o homem-Deus e o “Novo Ateísmo”	70
1.5.1 A ciência e o homem-Deus	70
1.5.2 O “Novo Ateísmo” e o pensamento fundamentalista	79
1.6 O Fundamentalismo Econômico liberal: a utopia do livre mercado	98
Conclusão do Capítulo	105
CAPÍTULO 2	
O Pensamento Fundamentalista como base de confronto	107
2.1 <i>O Choque das Civilizações</i> : a religião como ameaça	108
2.2 A doutrina do choque e o fundamentalismo de livre mercado	125
2.3 O nacionalismo religioso	134
2.4 O terrorismo: a Guerra ao Terror, o terrorista suicida e a mídia	151
2.4.1 O terrorismo e a Guerra ao Terror	152
2.4.2 O terrorismo suicida do fundamentalismo religioso ativo	170
2.4.3 A mídia e o fator medo	180
Conclusão do Capítulo	187

CAPÍTULO 3	
Além do pensamento fundamentalista	189
3.1 O Cristianismo entre a hermenêutica e a secularização	191
3.1.1 O Cristianismo e a hermenêutica: o amor, a amizade, a caridade	191
3.1.2 Secularização sem exclusão da religião	203
3.2 O fim da verdade na sua forma metafísica e a “tradição inventada”	207
3.3 O Cosmopolitismo	212
3.3.1 Para resgatar o termo “cosmopolitismo”: a globalização alternativa e a justiça global	213
3.3.2 Além do nacionalismo: hospitalidade e perdão	232
3.3.3 O cosmopolitismo tóxico	241
3.4 Para a redução da violência: a ética e o diálogo	245
3.4.1 A violência e a ética pós-metafísica	246
3.4.2 Sobre o diálogo e a superação da tolerância liberal	255
Conclusão do Capítulo	265
Considerações Finais	267
Referências Bibliográficas	272

INTRODUÇÃO

O termo “fundamentalismo” surgiu entre os anos 1910 e 1915, quando conservadores evangélicos nos Estados Unidos da América publicaram uma série de doze panfletos intitulada *The Fundamentals: Testimony to the Truth*. Cerca de três milhões exemplares foram distribuídos para todos os pastores, professores e estudantes de teologia nos Estados Unidos. Depois dessa publicação, o termo começou a ser utilizado para descrever os próprios conservadores evangélicos. A linguagem desses panfletos não era nem agressiva nem militante.¹

O surgimento do fundamentalismo, segundo o sociólogo Eisenstadt (1999), foi uma reação à modernidade, à teologia modernista e à secularização. Isso não significa que todos os movimentos de fundamentalismo religioso sejam sempre pré-modernos ou reacionários anti-modernos, como são muitas vezes compreendidos.² Alguns deles, de fato, utilizam as ferramentas da modernidade como as comunicações modernas, a tecnologia, a propaganda e o discurso modernos, e suas ideologias bem elaboradas fazem parte da agenda política moderna.

Para alguns críticos, o termo “fundamentalismo” não tem significado específico, uma vez que “os grupos religiosos informalmente rotulados como ‘fundamentalistas’ são inúmeros”.³ Outros acreditam que o termo, mesmo não sendo preciso, ajuda-nos a analisar esse fenômeno que tem aspectos semelhantes em diversas religiões.

¹ Cf. ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. pp. 232-237.

² Cf. EISENSTADT, S. N. **Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: the Jacobin Dimension of Modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 2.

³ “the range of religious groups casually labeled ‘fundamentalist’ is so wide.” (HAYNES, Jeffrey (Ed.). **The Politics of Religion: A Survey**. London: Routledge, 2006. p. 73.) (Deste ponto em diante, todas as traduções são nossas).

Para Eisenstadt (1999), os movimentos fundamentalistas “têm de ser analisados no contexto tanto da experiência histórica de suas civilizações, quanto de suas várias tradições religiosas, bem como do programa cultural e político da modernidade”.⁴ Hoje, o termo “fundamentalismo”, em geral, é utilizado também para indicar movimentos religiosos com algumas características semelhantes em diferentes religiões conforme a maneira que se manifestam. O objetivo desse estudo não é definir ou comparar os movimentos religiosos que podem ou não ser descritos como “fundamentalistas”.

O Professor Caplan (1987), antropólogo e sociólogo, acredita que o discurso do fundamentalismo precisa ser visto como uma maneira para se estabelecer o que o filósofo Foucault (2009) chamava de “regime de verdade”. Segundo Foucault:

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.⁵

Com isso, Foucault não está falando de conjunto dos fatos que são “verdadeiros”, mas de conjunto das regras que dão legitimidade e poder ao que é considerado verdadeiro.⁶

Assim como Foucault (2009), Caplan (1987) relaciona o fundamentalismo religioso com o texto e a verdade. Os fundamentalistas religiosos interpretam os textos religiosos como válidos para todos os

⁴ “[They] have to be analyzed in the context of both the historical experience of their civilizations and their various religious traditions, as well as cultural and political program of modernity.” (EISENSTADT, S. N. **Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: the Jacobin Dimension of Modernity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p.3.)

⁵ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal. 2009. p. 12.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 13.

tempos. Isto é, ver o mundo numa forma a-histórica, ou ter uma visão diferente da sua história.⁷ Para Caplan,

[o]nde prevalece o modernismo, a própria ideia de verdade é vista como o resultado de condições sociais e culturais e, assim, deve ser entendida histórica e contextualmente. O fundamentalismo desafia essa versão, a respeito da verdade como algo imutável, essencial e, fundamentalmente, como um objeto cognoscível no mundo externo.⁸

Segundo Caplan (1987), o fundamentalismo transcende e, ao mesmo tempo, abrange o domínio religioso. Os fundamentalistas alegam que só eles é que sabem a verdade do nosso mundo. Por meio da sua crença e prática religiosa, os fundamentalistas estabelecem uma divisão entre si e os outros, entre os que conhecem e os que não conhecem a verdade. Com isso, Caplan leva o conceito de fundamentalismo para outro nível, no qual a crença em uma verdade absoluta é uma forma “fundamentalista” de pensamento.

Para Haynes (2006), o “fundamentalismo” agora engloba vários tipos de atividades, que não são todas religiosas”.⁹ Sendo assim, esta forma de pensamento não está relacionada somente ao fundamentalismo religioso, mas a qualquer pensamento que se baseia numa verdade absoluta e que procura aplicá-la de uma forma ortodoxa, como a única que deve existir.

A nosso ver, uma vez que o fundamentalismo religioso é um fenômeno que surge dentro das condições da modernidade, essas mesmas condições servem também como um contexto para o surgimento de outros tipos de “fundamentalismo” na forma de “pensamento

⁷ Cf. CAPLAN, Lionel (Ed.). **Studies in Religious Fundamentalism**. Albany: State University of New York Press, 1987. p. 17.

⁸ “Where modernism prevails, the very idea of truth is seen to be the outcome of social and cultural conditions, and thus to be understood historically and contextually. Fundamentalism challenges this version, regarding the truth as unchanging, substantive and so ultimately knowable as an object in the external world”. (*Ibid.*, p. 21.)

⁹ “Fundamentalism’ now encompasses many types of activities, not all of them religious.” (RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism: The Search for Meaning**. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 31.)

fundamentalista". Isto é, um pensamento que se manifesta em torno de uma verdade única, que não aceita outras verdades. Esta forma de pensamento não precisa da religião para existir.

Menezes de Souza (2004), em sua análise do pensamento de Bhabha (1984, 2004), demonstra a ligação entre o significado e o significante no processo de interpretação que ocorre sempre dentro certo contexto sócio-histórico. Isto é, não há um significado original que possa ser resgatado. Segundo Souza (2004), o significado, para Bhabha, "não é algo que pode ser recuperado através de uma referência direta a uma origem 'real' postulada".¹⁰ Portanto, não há uma realidade original ou transcendental para ser resgatada.

A ligação entre o significado e o significante, em termos bakhtiniano (Bakhtin, 1973), segundo Souza (2004), ocorre em uma forma indireta através os interpretes e os usuários de linguagem (veja a figura abaixo). E esse processo que está sempre dentro de um "contexto, e de condições sócio-históricas de produção e de interpretação é chamado por Bhabha de *lócus de enunciação*".¹¹ O significado, portanto, é produto da complexidade e diversidade em que a ilusão da unicidade, da homogeneidade, é quebrada.

¹⁰ SOUZA, Lynn Mario T.M. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JR., Benjamin (Org). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. p. 117.

¹¹ *Ibid.*, p. 119.

Fonte: Cf. SOUZA, Lynn Mario T.M. Menezes de. (2004).

Este estudo é uma interpretação que procura um melhor entendimento do pensamento fundamentalista, mas não procura ser a única interpretação. Pretende fornecer argumentos que levariam à redução da violência e ao respeito à diversidade de cada povo, cultura e religião. Portanto, o estudo é uma tentativa de apontar a violência que surge como resultado de pensamento fundamentalista, o que abre a chance para o diálogo entre diferentes verdades.

Enquanto o fundamentalismo religioso é visto como uma reação ao “fim das metanarrativas na modernidade”¹² (o Iluminismo, a Revolução Industrial e a Era de Progresso), outras formas de verdades fundamentalistas surgem como espaço seguro, como verdades absolutas e fortes, nos tempos perturbados de capitalismo. Para o filósofo italiano Vattimo (2004b):

Os vários fundamentalismos religiosos, ou étnicos, ou de outro tipo, que pululam no nosso mundo, com frequência [*sic*], se legitimam filosoficamente, justo em nome do fim das metanarrativas globais.¹³

Para Vattimo, todas essas formas de fundamentalismo que se manifestam com ou sem a religião, são verdades metafísicas por serem verdades dadas, únicas e absolutas. E essas verdades metafísicas, no entendimento de Vattimo (2002, 2011), são verdades violentas.

Nossa hipótese é de que o “pensamento fundamentalista”, que se manifesta de diferentes maneiras, é um pensamento violento com objetivo de dominação. Para Vattimo (2011), todas as verdades metafísicas (verdades dadas, fixas e absolutas) são verdades violentas.

E mesmo quando se apresenta como não violento, a essência metafísica do pensamento fundamentalista pode levar ao choque quando se depara com outras verdades que não concordam com ela. Além disso, a violência aplicada serve para a dominação, e em nome de se fazer o “bem” para todos.

O objetivo desta pesquisa é entender a raiz do “pensamento fundamentalista”, seja ele religioso ou não, e a violência gerada por este

¹² A “metanarrativa” é um termo utilizado por Lyotard que indica a narrativa *sobre* as narrativas. Para Lyotard, a característica essencial de pós-modernismo é sua desconfiança sobre as grandes narrativas como elementos essenciais da modernidade. Veja: (LYOTARD, Jean-François. **O Pós-Moderno**. Trad. Ricardo Correia Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986. p. xv- xvii.)

¹³ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 200b. p. 112.

tipo de pensamento, além das possíveis formas para evitá-lo. Serão discutidos, ainda, exemplos de segmentos nos quais o pensamento fundamentalista se apresenta — na religião, na política, na ciência e na economia —, gerando diferentes formas de choques. Por fim, refletiremos sobre algumas maneiras de se evitar a violência gerada pelo pensamento fundamentalista com base no conceito de fim da verdade metafísica, de uma globalização alternativa mais justa através de cosmopolitismo, e de uma ética pós-metafísica.

Nossa perspectiva se insere nos estudos de cultura, do discurso e da construção de sentido que ocorre em um determinado contexto sócio-histórico, mas sem que ele se constitua num estudo sociológico. Esta pesquisa segue a metodologia contrapontual de Said (1995), como interpretação que ocorre através de análise de duas narrativas opostas sobre uma mesma questão. Said define uma “leitura em contraponto” como

ler um texto entendendo o que está envolvido quando um autor mostra, por exemplo, que uma fazenda colonial de cana-de-açúcar é considerada importante para o processo de manutenção de um determinado estilo de vida na Inglaterra.¹⁴

Para Said, uma leitura contrapontual é uma leitura não unívoca e simultânea entre a história “que está sendo narrada, e [aquelas] outras histórias contra (e junto com) as quais atua o discurso dominante”.¹⁵ Neste estudo, analisamos o pensamento fundamentalistas na visão tanto daqueles que adotam este tipo de pensamento, quanto pela perspectiva dos que se colocam contra ele.

Nossa metodologia é também uma metodologia qualitativa voltada para a bibliografia, em que o filósofo Vattimo ocupa o papel principal nesta tese. Sua análise do pensamento de Heidegger (2009) e de

¹⁴ SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 104.

¹⁵ *Ibid.*, p. 87.

Nietzsche (2008), e os conceitos da morte de Deus e do fim da verdade são essenciais para se entender o conceito de pensamento fundamentalista.

A pesquisa foi dividida em três capítulos. No primeiro, nós nos voltamos para a modernidade na busca das raízes que alimentam a formação do pensamento fundamentalista, e que ultrapassam o âmbito da religião propriamente dita. Para isso, analisamos o surgimento do fundamentalismo religioso em relação à política e o contexto histórico.

Partimos das teorias de Caplan (1987) e de Armstrong (2008, 2009), especialista em temas religiosos, principalmente vinculados ao judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Outros autores fazem parte da nossa análise, principalmente Ruthven (2004), Haynes (2006), e Bellah (1991).

Nesse mesmo primeiro capítulo, discutimos também as diferentes visões monoteístas sobre Deus e como essa crença sobreviveu na modernidade, em sua busca de sentido da existência humana. Além de Armstrong, esta questão será discutida a partir do pensamento do filósofo francês Ferry (2007), e de Prothero (2010), o professor da religião da Universidade de Boston. Todos farão parte da nossa discussão sobre a relação do fundamentalismo com a pós-modernidade.

Discutimos, também, a questão de “morte de Deus” em relação à metafísica, e o renascimento da religião. Nessa parte procuramos entender a relação do fundamentalismo religioso e a modernidade, que faz parte da crise da pós-modernidade, principalmente através do pensamento do filósofo e antropólogo francês Latour (1994), e a interpretação do Vattimo (2004a, 2004b) da “morte de Deus” como a morte de Deus na cruz, que significaria o fim de Deus violento da metafísica, e o fim da verdade forte e violenta que faz parte de qualquer pensamento fundamentalista.

Seguimos nossa análise sobre a “morte de Deus” de Nietzsche (2008), ainda com base de pensamento dos dois filósofos Ferry (2008) e Vattimo (2004a, 2004b). Nessa análise se observa que o fim dos ídolos, com base no espírito do Iluminismo, acabou criando novos ídolos, como no caso dos fundamentalistas religiosos ou daqueles que combatem a religião colocando-se no lugar de Deus.

Hoje, porém, a ciência compete com a religião como fonte de esperança, e também a censura que a religião oferecia tradicionalmente, como explica o filósofo Žižek.¹⁶ Analisamos igualmente a posição da ciência na modernidade em relação à religião. E como alguns cientistas se colocam contra a religião em nome da ciência, discutimos o exemplo dos assim chamados “Novos Ateus”, através da obra do zoólogo, etólogo, e evolucionista Dawkins (2006). Isto é feito com base no pensamento do filósofo e crítico literário Eagleton (2011), e do jornalista norte-americano e correspondente de guerra Chris Hedges, além de Vattimo e de outros autores.

E por fim, com base de pensamento filosófico de Vattimo (2011, 2004a) e Eagleton (2011), levamos o conceito do pensamento fundamentalista para o ambiente da economia do capitalismo liberal. Para isso seguimos a análise do empresário e homem de negócios George Soros, sobre o que ele chama de “Fundamentalismo do Mercado”.

O segundo capítulo demonstra alguns casos em que o pensamento fundamentalista leva ao choque. Para isso, nós analisamos a teoria de Huntington (1998). Na sua teoria, Huntington acredita que as identidades culturais e religiosas serão a base para os futuros conflitos no mundo pós-Guerra Fria. Essa teoria teve grande repercussão quando foi lançada, e chegou a ser considerada como profecia depois dos ataques terroristas de 11 de Setembro de 2001 pela organização terrorista al-Qaeda.

¹⁶ Cf. ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008. p. 81.

Huntington (1998) divide as civilizações de mundo e coloca a civilização islâmica em choque com a civilização Ocidental por serem as únicas que têm intenções universais de expansão. Esse conflito, segundo ele, terá bases culturais, políticas e ideológicas. Nós seguimos a crítica do Said (2003) dessa teoria, que entende as civilizações a partir de visões “monolíticas e homogêneas” e que enfatizam a divisão entre “nós” e “eles”, colocando as civilizações em choques com base de interesses de dominação.

Ainda no mesmo capítulo, e no nosso segundo exemplo, refletimos sobre o pensamento da jornalista, escritora e ativista Klein (2008). Klein demonstra como o pensamento dos fundamentalistas de mercado, que seguem uma forma fundamentalista de capitalismo, pode não somente levar a choques violentos, mas pode também gerá-los para seu próprio benefício.

Klein (2008) explica como isso foi aproveitado depois dos ataques de 11 de Setembro, na época do ex-presidente americano George W. Bush, que declarou a “Guerra ao Terror”, e como essa “guerra” foi aproveitada pelo setor privado, nos países que foram invadidos pelos Estados Unidos, depois que a paralisação física e psicológica deixa o país entregue para esses novos interesses privados.

Nosso terceiro exemplo de choque causado pelo pensamento fundamentalista, discutido no segundo capítulo, é o do nacionalismo religioso. Baseamos nossa análise no pensamento de Juergensmeyer (2003), escritor americano da área da violência religiosa e da religião global; e no de Aslan (2010), professor, ativista, e escritor iraniano-americano que escreve sobre a religião; além do pensamento de Maalouf (2003), o escritor libanês-francês e membro da Academia Francesa de Letras.

O nacionalismo religioso costuma ser visto por alguns como solução para o fracasso do nacionalismo secular. Porém o sistema político democrático que ele procura estabelecer terá sempre duas verdades fortes como base: a do nacionalismo e da religião, mas com a verdade da religião em primeiro lugar.

Enquanto o choque entre a verdade do nacionalismo e a verdade da religião puder ser aparentemente anulado, as duas estarão sempre em conflito. Para Maalouf (2003), o problema do nacionalismo religioso é que ele liga a identidade nacional à identidade religiosa. Assim, ele não somente coloca aqueles que não seguem a religião oficial do estado como cidadãos de segunda categoria, mas chega até a eliminar a liberdade religiosa daqueles que não seguem a religião oficial do Estado ou se declaram ateus.

O capítulo se encerra discutindo a relação entre o pensamento fundamentalista e o terrorismo, que constitui a forma mais violenta de choque. Nessa parte discutimos os diferentes pontos de partida que levam ao terrorismo.

Tentamos investigar o espaço entre o terrorismo como crime, e a violência considerada como justificável. Para isso, seguimos o pensamento do linguista, filósofo e ativista político Chomsky (2004), além de outros autores como Juergensmeyer (2003), Hedges (2003), e Bauman (2008). Discutimos também a “Guerra ao Terror” como resposta do terrorismo dos fundamentalistas-terroristas, e também o fator medo, inseparável de terrorismo e do papel da mídia.

No terceiro e último capítulo, procuramos refletir sobre o pensamento fundamentalista para imaginar alternativas que evitem a violência de choque causada por ele. Para isso, partimos do pensamento do Vattimo (1999, 2004a, 2004b, 2011) sobre o fim de metafísica. Na primeira parte seguimos a interpretação pós-metafísica do cristianismo

realizada por Vattimo (2004b), enxergando-o como promotor de valores como amor, amizade e caridade. Ainda com o pensamento de Vattimo, discutimos a secularização, agora sem excluir a religião. Isto é, a secularização como enfraquecimento do Ser, em que a religião deixa de se colocar como uma verdade violenta.

Na segunda parte, analisamos o conceito de “tradição inventada”, de Hobsbawm (2008), à luz do pensamento de Said (1985, 1995, 2000, 2003). Procuramos ligar esse conceito à questão do fim da verdade na sua forma metafísica, forte e violenta. A tradição inventada é um processo de renovação constante das verdades por meio das interpretações e em determinados contextos socioculturais.

No terceiro momento do capítulo, procuramos um novo entendimento do cosmopolitismo e da ética secular como procura de justiça global e de redução da violência, podendo representar uma possível saída do pensamento fundamentalista tanto no contexto religioso, quanto no econômico e no político. Enquanto as outras ideologias dentro do âmbito do modernismo, precisamos voltar para os valores de Iluminismo que recusam o pensamento fundamentalista na sua crença em uma verdade única e mais verdadeira de que as outras.

Analisamos o cosmopolitismo com base de diferentes autores como Bhabha (2008), os sociólogos Beck (2003) e Kurasawa (2009), o economista Sen (2007), e o filósofo Derrida (2004), entre outros. Partimos com Appiah (2007a) e sua busca para resgatar o termo “cosmopolitismo” além do seu contexto kantiano. Junto com os outros autores, buscamos um novo conceito de cosmopolitismo ou de globalização alternativa que seja mais justa para todos.

O cosmopolitismo, a nosso ver, envolve uma responsabilidade que ultrapassa o nacionalismo baseado na hospitalidade e no perdão, mas ao mesmo tempo em que não descarta sua ligação nacionalista. Por fim,

discutimos o que Appiha (2007b) chama de “cosmopolitismo tóxico”, que tenta destruir o nacionalismo e que adota certas identidades na busca de universalismo moral que emana de uma base ideológica específica.

O terceiro capítulo termina com reflexões sobre a redução da violência, e, a partir do pensamento do Vattimo, Žižek (2008), e Derrida (2006), buscamos base para uma ética pós-metafísica. Também, e junto com a professora de ciência política Brown (2006), discutimos a importância de diálogo que supera a tolerância liberal para ser um processo de aproximação do outro e de tentar entendê-lo, e para descobrir o que nos une, e não somente reconhecer nossas diferenças.

A nossa conclusão é de que o pensamento fundamentalista — seja com base religiosa ou não — que segue uma verdade forte pode levar ao confronto na sua expressão mais violenta. Com o fim de metafísica, o pensamento fundamentalista não precisa justificar sua legitimidade por se ligar a Deus, basta se apresentar como uma verdade única e absoluta, que se coloca como válida para todos e em qualquer contexto.

A continuação da verdade metafísica, implica, na concepção de Vattimo (2011), numa manifestação da verdade na sua forma violenta. O fim de metafísica e dessa verdade violenta, entretanto, não sugere que a verdade não existe mais, e que precisamos abraçar o relativismo, mas de que a verdade não existe mais na sua forma metafísica, forte e violenta. A verdade metafísica dentro da herança religiosa se manifesta hoje primeiramente através das religiões, e principalmente nos casos de recusa de novas interpretações.

O estudo conclui que o pensamento fundamentalista, ao contrário do pensamento “fraco” que Vattimo (2002) sugere, elimina a possibilidade de diálogo, não somente por recusar essa ferramenta para entender o outro e suas diferentes verdades, mas também por tentar impor sua verdade em toda parte como a única que deve ser seguida. Esse

silenciamento do outro é um ato de violência. E como a violência é o oposto do poder, essas verdades violentas não representam o poder, mas são ligadas ao interesse da dominação, e não da justiça.

Como qualquer estudo interdisciplinar, este não pretende se aprofundar nas diferentes áreas tratadas, além daquilo que nos permita fazer as ligações e as interpretações alinhadas com a hipótese apresentada, na forma de uma interpretação que parte de certos contextos sócio-históricos. O autor desta tese, sendo ele um intérprete, também parte de seu contexto e de diversas identidades para analisar as raízes da violência que surge como resultado de diferentes formas de pensamento fundamentalista analisadas nesta tese. A violência como resultado do pensamento fundamentalista, porém, não atinge somente o autor, mas todos nós, os cidadãos de um mundo contemporâneo chamado de pós-moderno.

Sendo assim, seguimos as palavras de Cilliers (2005), o professor de filosofia e estudioso da teoria da complexidade, quando ele nos conclama a ter uma postura modesta diante de qualquer estudo que envolva uma complexidade. Segundo Cilliers (2005), sem isso a nossa postura, não seria somente um erro técnico, mas também ético. Portanto precisamos manter uma atitude modesta, sem que, contudo, ela seja frágil. Dito isso, essa postura “humilde” não deve ser entendida como um convite ao relativismo, um espaço de contradições ou de ideias vagas; mas sim, uma interpretação responsável da verdade aberta para outras interpretações.¹⁷

¹⁷ Cf. CILLIERS, Paul. Complexity, Deconstruction and Relativism. **Theory, Culture and Society**, Vol. 22, n. 5, pp. 255-167. Disponível em: <<http://tcs.sagepub.com/cgi/content/abstract/22/5/255>>. Acesso em: nov./2010. p. 256.

Capítulo 1 – O Pensamento Fundamentalista e a modernidade

O estudioso do fundamentalismo Caplan (1987), propõe uma visão não monolítica sobre fundamentalismo e sem procurar classificá-lo. Segundo ele,

uma compreensão adequada do fundamentalismo nos obriga a reconhecer seu potencial em cada situação ou conforme cada causa. O fundamentalismo pode, portanto, ser considerado uma tendência não excludente e que não é excluída por modernistas ou outras tendências religiosas contrárias. Todos nós somos, até certo ponto e em alguns sentidos, fundamentalistas.¹⁸

Com isso, Caplan (1987) leva o conceito do fundamentalismo – que se iniciou com um conceito ligado somente a religião – para outro nível, que pode atingir a todos nós.

Nesse capítulo, procuramos analisar diferentes formas de pensamentos fundamentalistas, religiosos ou não. Não obstante, nossa análise se inicia com o fundamentalismo religioso, tomando exemplos das três maiores religiões monoteístas: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. A escolha desses três religiões parte pelo fato de que elas oferecem uma base maior para o fundamentalismo religioso, em comparação com outras religiões.¹⁹

Sem investigar as raízes teológicas, históricas ou psicológicas das diferentes formas de fundamentalismo, nosso objetivo é analisá-lo como forma de pensamento que segue uma verdade absoluta e que pode se

¹⁸ “[A]n adequate understanding of fundamentalism requires us to acknowledge its potential in every moment or cause. Fundamentalism may therefore be regarded as a tendency which does not exclude and is not excluded by modernist or other contrary religious proclivities. We are all of us, to some degree and in some senses, fundamentalists”. (CAPLAN, Lionel (Ed.). **Studies in Religious Fundamentalism**. Albany: State University of New York Press, 1987. p. 22.)

¹⁹ Cf. RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism: The Search for Meaning**. Oxford: Oxford University Press, 2004, 169.

manifestar tanto na religião quanto fora dela: no pensamento político, científico, ou econômico, sendo que todos esses aspectos se integram à modernidade, influenciam e são influenciados por ela.

1.1. O fundamentalismo religioso ligado à história e à política

Nesta parte, a identificação de alguns movimentos fundamentalistas politicamente ativos²⁰ será focada nas três religiões monoteístas, sem tentar categorizá-las. Procuramos analisar a maneira em que esses movimentos interferem na política, seja de forma legítima ou clandestina. É importante notar que, segundo Ruthven (2004),

[n]em todos os movimentos fundamentalistas são políticos. O engajamento fundamentalista na política, geralmente, tem causas locais, das quais a menos importante é a busca por poder ou influência de grupos que se consideram marginalizados política e culturalmente.²¹

Portanto, a nosso ver é o contexto sócio-histórico no local onde esses movimentos surgem que determina seus objetivos, sua formação política e a forma de reação contra o que consideram uma ameaça à sua religião.

1.1.1. Cristianismo: o caso dos Estados Unidos da América

Nossa escolha dos Estados Unidos da América como exemplo do fundamentalismo religioso cristão se dá por três motivos. Em primeiro lugar, por serem hoje a maior potência política e militar no mundo, sendo que sua influência e intervenções políticas e militares ultrapassam suas fronteiras. Em segundo lugar, por ser um país em que o fundamentalismo

²⁰ Nesse estudo, nós tratamos somente dos movimentos do fundamentalismo religioso politicamente ativo, o que não inclui movimentos de fundamentalismo passivo, como o caso do grupo religioso Amish nos Estados Unidos da América e no Canadá, que se isolam fora da sociedade em virtude de seu ideal religioso, sem ter qualquer ambição política. Veja: (Cf. RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism: The Search for Meaning**. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 57); e (Cf. ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008, p. 85; 145.)

²¹ "[N]ot all fundamentalist movements are political. Fundamentalist engagement in politics usually has local causes, not the least of which is the pursuit of power or influence by groups which consider themselves to have been disenfranchised politically or culturally." (RUTHVEN, op. cit., pp. 86-87)

religioso está presente na política. E por último, por ser exatamente o lugar onde surgiu o termo “fundamentalismo religioso”.

O surgimento do termo “fundamentalismo” no começo do século XX nos Estados Unidos da América ocorre em uma época conturbada, marcada pelo início da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Para Armstrong (2009), ninguém pensava mais no progresso da civilização de uma forma otimista. A economia estava também em crise – o ano de 1910 já havia marcado o início do declínio que resultou na Grande Depressão dos anos de 1930.²²

O medo e os horrores que essa época trouxe, na opinião de Armstrong (2009), criaram uma decepção coletiva com a experiência moderna. Houve diferentes tentativas de encontrar saídas através da arte, da ciência e da religião. O desejo de voltar às raízes e começar a partir do zero não seria uma forma conservadora de buscar as fontes, mas um passo para se construir algo completamente novo.²³

Nos Estados Unidos, ainda segundo Armstrong (2009), houve aqueles que buscavam uma nova espiritualidade sem as escrituras e a doutrina do cristianismo, o que deixou os conservadores horrorizados.²⁴ Como resposta a essa tendência, no ano de 1910 os conservadores formularam e publicaram “a doutrina da infalibilidade das Escrituras”.²⁵ E entre 1910 e 1915, foram publicados e distribuídos cerca de três milhões

²² Cf. ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 232.

²³ Cf. *ibid.*, p. 233.

²⁴ Em 1909, Charles Eliot, o professor da Universidade de Harvard, publicou seu artigo **O futuro da religião**, em que ele imaginava uma religião sem igreja ou culto, baseada na prática concreta mais de que na crença cristão convencional. Veja: (ELIOT Charles W. The Religion of the Future. **The Harvard Theological Review**, Vol. 2, no. 4. 1909, pp.389-407. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1507070>>. Acesso em: ago./2012.)

²⁵ ARMSTRONG, op. cit., p. 237.

de exemplares do panfleto *The Fundamentals: Testimony of the Truths*, cujo conteúdo não era radical nem militante.²⁶

Segundo Haynes (2006), os movimentos fundamentalistas não são sempre “social e politicamente conservadores, retrógrados e inerentemente avessos a mudanças”.²⁷ Para ele, os movimentos fundamentalistas da atualidade compartilham preocupações semelhantes. Esses movimentos surgiram como resultado direto da modernidade, cujas consequências negativas relacionadas à estrutura da família como instituição social e à desvalorização da moralidade eram uma preocupação. Em outras palavras, eles sentiam que “Deus está em risco de ser substituído pelo evangelho do progresso técnico que acompanha as mudanças socioeconômicas de amplo alcance”.²⁸

Para Haynes (2006), até os anos setenta os movimentos fundamentalistas cristãos nos Estados Unidos eram apolíticos. Após a queda do domínio protestante nos anos 1960, os fundamentalistas começaram a perceber que rejeitar o mundo não os ajudaria a atingir seus objetivos. Foi uma era de transformação cultural, que foi marcada pelo começo da secularização e pela modernização.²⁹

Haynes (2006) observa ainda que o cristianismo nos Estados Unidos tem sua importância política. A “desprivatização” da religião deu ao cristianismo um significado político. E esta postura se manifesta principalmente pela linha politicamente conservadora dos protestantes evangélicos da *Religious Right*, também conhecida como *Christian Right* (Direita Cristã). Sua influência política se manifestou claramente

²⁶ Cf. ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 237.

²⁷ “[S]ocially and politically conservatives, backward-looking and inherently opposed to change”. (HAYNES, Jeffrey (Ed.). **The Politics of Religion: A Survey**. London: Routledge, 2006, p. 72.)

²⁸ “God is in danger of being superseded by gospel of technical progress accompanying sweeping socio-economic changes.” (HAYNES, op. cit., p. 73.)

²⁹ Cf. HAYNES, op. cit., 2006, p. 75.

durante a administração do ex-presidente americano George W. Bush, entre 2001 a 2008. Há também, por outro lado, a Igreja Católica como sua influência social e politicamente progressista, comparativamente falando, e que se direciona mais para as políticas e programas federais.³⁰

A ideia de Deus e a moralidade cristã, nos Estados Unidos, tiveram impacto muito grande no desenvolvimento do sentimento nacionalista. Para Bellah (1991), a Guerra Civil Americana, ou Guerra da Secessão (1861-1865), levantou dúvidas sobre o significado do nacionalismo norte-americano. A partir daí, “um novo tema da morte, do sacrifício e do renascimento passaram a fazer parte da religião civil”.³¹ A noção de renascimento foi emprestada do cristianismo para expressar o renascimento da liberdade depois da Guerra Civil, porém dentro de um quadro da religião civil do governo.

Segundo Bellah (1991), o discurso religioso nos Estados Unidos não é algo novo na política. Não obstante, a palavra “Deus”, que aparece tanto no papel moeda americano quanto na constituição do país, não representa o Deus cristão. O que a palavra significa é que “a soberania pertence certamente ao povo, mas, implicitamente e muitas vezes explicitamente, a soberania definitiva tem sido atribuída a Deus”.³²

Campbell (2009) observa que a palavra “Deus” que aparece no Grande Selo dos Estados Unidos, representa a razão e não a revelação divina, o que se apoia no entendimento de que

todos os homens são dotados de razão. Esse é o princípio fundamental da democracia. Como toda mente é capaz de adquirir um conhecimento verdadeiro, não é preciso que

³⁰ Cf. HAYNES, Jeffrey (Ed.). **The Politics of Religion: A Survey**. London: Routledge, 2006, pp. 20-24.

³¹ “[A] new theme of death, sacrifice, and rebirth enters the civil religion.” (BELLAH, Robert N. **Beyond Belief: Essays on Religion in a post-traditional world**. Berkley: University of California Press, 1991, p. 177.) Veja mais abaixo nesta tese, para uma discussão do conceito de “religião civil”.

³² “[S]overeignty rests, of course, with the people, but implicitly, and often explicitly, the ultimate sovereignty has been attributed to God.” (BELLAH, op. cit., p. 171.)

uma autoridade especial, ou uma revelação especial, lhe diga como as coisas deveriam ser.³³

Dessa forma, para Campbell, a razão serviu como a base para a formação dos Estados Unidos. Para ele, os fundadores dos Estados Unidos acreditavam na possibilidade de se enxergar Deus por meio da razão.³⁴

Para Bellah (1991), a diferença entre a religião privada e a religião civil nos Estados Unidos faz parte da construção política americana e reflete a política de separação entre a religião da igreja como religião pessoal, e a religião – ou religiosidade – do Estado como uma religião civil, que não tem ligação com nenhuma religião específica e acabou fazendo parte da história do país, partilhada pela maioria do povo americano.³⁵

No ano de 1961, durante a sua cerimônia de posse, o presidente norte-americano John F. Kennedy mencionou a palavra “Deus” por três vezes. Isto pode não significar nada além de um detalhe de parte do cerimonial em um país secular. Nesse sentido, Bellah (1991), comenta que

a única referência dele foi ao conceito de Deus, uma palavra que quase todos os norte-americanos conseguem aceitar, mas que significa tantas coisas diferentes para tantas pessoas que se torna quase um signo vazio.³⁶

Kennedy não menciona uma religião em particular, mas apenas mostra a importância da religião na construção dos Estados Unidos. O presidente, nesse caso, não misturou sua crença pessoal, sendo ele católico, com a

³³ CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 2009. p. 26.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 26.

³⁵ Cf. BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. **Journal of the American Academy of Arts and Sciences**, Vol. 96, no. 1, 1967, p. 1-21. Disponível em: <http://www.robertbellah.com/articles_5.htm>. Acesso em: dez./2011.

³⁶ “[H]is only reference was to the concept of God, a word that almost all Americans can accept but that means so many different things to so many different people that is almost an empty sign.” (BELLAH, Robert N. **Beyond belief: Essays on Religion in a post-traditional world**. Berkley: University of California Press, 1991. p. 170.)

postura de se falar de um “Deus” secular, própria da posição de presidente do país.

Segundo Bellah (1991), realizar a vontade de Deus na terra, tanto no lado privado quanto público, foi uma ideia presente nas motivações que levaram à fundação dos Estados Unidos da América. As orientações religiosas públicas

tiveram um papel crucial no desenvolvimento das instituições norte-americanas e ainda fornecem uma dimensão religiosa para toda a estrutura de vida norte-americana, incluindo a esfera política.³⁷

Essa relação entre a religião e a política é estável, espelhando a relação entre a religião civil e a privada, esta representada pela igreja.

Os pais fundadores dos Estados Unidos preocuparam-se em dar forma à religião no âmbito civil. Ainda nas palavras de Bellah (1991),

embora muito seletivamente derivada do cristianismo, essa religião claramente não é o próprio cristianismo; justamente porque nem Washington, nem Adams e nem Jefferson mencionam Cristo em seus discursos de posse, assim como os próximos presidentes não o fazem, embora nenhum deles deixe de mencionar Deus.³⁸

Essa religião civil, segundo Bellah (1991), teve um papel muito importante tanto moral quanto político na abolição da escravidão nos Estados Unidos.

A Constituição norte-americana, lembramos, estabeleceu a separação entre a igreja e o Estado. Isto deixa os atuais fundamentalistas americanos

³⁷ “[P]layed a crucial role in the development of American institutions and still provide a religious dimension for the whole fabric of American life, including the political sphere.” (BELLAH, Robert N. **Beyond belief**: Essays on Religion in a post-traditional world. Berkley: University of California Press, 1991. p. 171.)

³⁸ “[T]hough much is selectively derived from Christianity, this religion is clearly not itself Christianity. For one thing, neither Washington, nor Adams nor Jefferson mentions Christ in his inaugural address; nor do any of the subsequent presidents, although not one of them fails to mention God.” (*Ibid.*, p. 175.)

separados por este muro que, por motivos históricos, tendem a não aceitar [...] Para eles, o “muro de separação” não significa que o Estado seja ateu ou até mesmo secular no sentido próprio da palavra: apenas significa que esse muro mantém uma postura de neutralidade em relação a diversas igrejas ou denominações religiosas.³⁹

Assim, os fundamentalistas estão pré-dispostos para se defender contra qualquer ameaça, percebida por eles, do que possa atingir a ideia de “América Cristã”.

Essa presença mais forte da religião, na sua forma não civil, teve um aumento notável. O atual presidente norte-americano, Barack Obama, narra sua trajetória e sua fé pessoal no livro *The Audacity of Hope*. Suas palavras mostram a forte presença cristã no discurso político norte-americano atual, quando ele diz: “[A]joelhado ao pé da cruz, no lado sul de Chicago, senti o Espírito de Deus me chamando. Submeti-me a Sua vontade e me dediquei a descobrir Sua verdade”.⁴⁰ Em comparação com o discurso de Kennedy mencionado acima, Obama fala sobre sua fé como cristão praticante e não do Deus de religião civil, tanto que, segundo Prothero (2010), “[h]oje, é impossível entender a política americana sem se conhecer algo da Bíblia usada no juramento de posse do presidente dos Estados Unidos e evocada quase diariamente no Congresso americano.”⁴¹

O que pode ser mais preocupante nessa presença da religião fundamentalista na política americana, e que se tornou mais óbvia na época de George W. Bush, é a radicalização de atitudes conservadoras.

³⁹ “[C]onstrained by the this wall which, for historical reasons, they are more likely than not to accept [...] For them the ‘wall of separation’ does not mean that the state is atheist or even secular in the fullest sense of the word: merely that it maintains a posture of neutrality towards the different churches or religious denominations”. (RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism: The Search for Meaning**. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 24.)

⁴⁰ “[K]neeling beneath the cross on the South Side of Chicago, I felt God’s Spirit beckoning me. I submitted myself to His will, and dedicated myself to discovering His truth.” (OBAMA, Barack. **The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream**. New York: Vintage, 2008. p. 246.)

⁴¹ PROTHERO, Stephen R. **As grandes religiões do mundo**. Trad. Joel Fontenelle Macedo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010. p. 10.

Para Hedges (2008a), a crescente influência da Direita Cristã se infiltrou dentro do partido Republicano, da Câmara dos Representantes, e do Senado dos Estados Unidos.⁴²

Segundo Ruthven (2004), os fundamentalistas nos Estados Unidos são contidos pela Constituição, e “ao invés de formar um partido político com o objetivo de tomar o governo, eles fazem *lobby* por poder e influência dentro do partido Republicano”.⁴³ Apesar de eles não representarem uma ameaça dentro de uma cultura religiosa pluralista, para nós, o crescimento do papel político do fundamentalismo religioso americano pode representar uma preocupação concreta, pela sua influência na política e nas decisões do governo dos Estados Unidos.

1.1.2. Judaísmo: o caso do Estado de Israel

Nos Estados Unidos, os fundamentalistas americanos que se identificam com Israel não vivenciam um conflito entre a religião e o patriotismo, ao pensar os Estados Unidos como a “nação de Deus”, já que eles seguiriam Sua vontade e leis.⁴⁴ Em comparação com o fundamentalismo politicamente ativo nos Estados Unidos, que se infiltra no poder do Estado, a ligação do fundamentalismo judaico em Israel com o Estado apresenta um quadro diferente.

Segundo Ruthven (2004), o Estado de Israel foi projetado pelo sionismo secular para estabelecer uma nação para os judeus. Porém, a escolha da terra da Palestina tem suas dimensões históricas e religiosas, além de políticas. O retorno é visto em perspectiva do Êxodo, sendo um sinal de Redenção em que é permitido aos judeus voltar para a terra de Israel, a antiga Terra Prometida por Deus para o povo judeu, de acordo

⁴² Cf. HEDGES, Chris. **American Fascists**: the Christian Right and the War on America. New York: Free Press, 2008. pp. 22-23.

⁴³ “[R]ather than forming a religious party aiming at taking over the government, they lobby for power and influence within the Republican Party.” (RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism**: The Search for Meaning. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 25.)

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 129.

com o seu sistema de crenças. Isso deixa os limites entre a ideia secular e o nacionalismo religioso judaico sem distinção clara.⁴⁵

Assim, o fundamentalismo religioso judaico encontra espaço tanto no governo na forma de partidos políticos, quanto fora nos movimentos fundamentalistas radicais – especialmente quando estes não concorda com a política do governo ou com seu estatuto secular.

Alguns grupos de fundamentalismo judaico ativo são caracterizados por serem contra qualquer negociação com os palestinos. Haynes (2006) lembra que o assassinato de Itzhak Rabin em 1995 ocorreu durante a sua negociação de paz com Yasser Arafat (1929 - 2004), o líder da OLP (Organização para a Libertação da Palestina) na época, admitindo “permitir aos palestinos maior grau de autogoverno, tendo como premissa a redução do tamanho de Israel”.⁴⁶ Mesmo com as tentativas do governo de Israel em restringir movimentos fundamentalistas internos que adotam a violência, sua presença na política do país está longe de ser controlada.

Segundo Juergensmeyer (2003), alguns grupos de fundamentalistas judeus tentaram dar ao Estado uma aura religiosa, como no caso do Rabi Avraham Yitzhak Kook, que acreditava que “o Estado secular de Israel é a vanguarda do Israel religioso, que está por vir”.⁴⁷ Por essa perspectiva, o Estado de Israel, mesmo se declarando secular, carrega algo de sagrado na sua essência. Essa ideia de sionismo messiânico, que se popularizou depois que Israel ganhou a Guerra dos Seis Dias em 1967 contra os árabes, foi, porém, recusada pelo Rabi Meir Kahane. Para Juergensmeyer (2003), porém, Kahane acreditava que o problema “não era o fato de serem árabes, mas o fato de serem não judeus que viviam em um lugar

⁴⁵ Cf. RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism: The Search for Meaning**. Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. 157–60.

⁴⁶ “[A]llowing Palestinians a large measure of self-government, premised upon a reduction in the physical size of Israel.” (HAYNES, Jeffrey (Ed.). **The Politics of Religion: A Survey**. London: Routledge, 2006. p. 80.)

⁴⁷ “[T]he secular state of Israel is the avant garde for the religious Israel to come [...]” (JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 55.)

designado por Deus para o povo judeu”.⁴⁸ De acordo com Juergensmeyer (2003), Kahane odiava o Estado secular de Israel e não aos árabes. Sua querela com os árabes seria por eles estarem no lugar errado, o que atingiria o orgulho nacionalista dos judeus.

O pensamento de Kahane foi utilizado tanto para os ataques contra o governo secular do Israel, quanto contra os palestinos, quando ele convocou o povo de Israel a ocupar a Cisjordânia como um ato de “guerra justa”. Sua crença numa guerra cósmica não deixa espaço para pensar nos sujeitos que estão sendo atacados, porque numa guerra espiritual todos são soldados potenciais. Kahane foi assassinado em 1990, na cidade de Nova York, por um imigrante egípcio muçulmano fundamentalista.⁴⁹

1.1.3. Islamismo: o caso do Egito e do Irã

O fundamentalismo islâmico, como no caso do fundamentalismo cristão e judaico, inclui diversos movimentos de diferentes características. Nosso foco é direcionado a alguns exemplos de fundamentalismo islâmico que adotam o Islã não somente como religião, mas como um sistema político, econômico, cultural e social. Nossa análise é centrada em dois países muçulmanos: o Egito, em referência ao fundamentalismo sunita, e o Irã, como um caso do fundamentalismo xiita.

Segundo Armstrong (2010), o fundamentalismo islâmico começou a crescer depois que

as ideologias ocidentais de nacionalismo e socialismo, as quais tinham pouco apoio da base, falharam. A religião parecia ser uma forma de retornar para as raízes pré-

⁴⁸ “[It] was not that they were Arabs but that they were non-Jews living in a place designated by God for the Jewish people.” (JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 56.)

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 57–60.

coloniais de sua cultura e recuperar uma identidade mais autêntica.⁵⁰

Depois da primeira queda do movimento pan-arabista na guerra contra Israel de 1967, segundo Armstrong (2010) a segunda queda ocorreu quando o presidente egípcio Muhammad Anwar al-Sadat (1918-1981) assinou o tratado de paz com Israel, em 1979. Mas Sadat, que era duro com os fundamentalistas, acabou sendo assassinado nas mãos de um deles.⁵¹

Os fundamentalistas islâmicos adotam hoje uma posição contra o “nacionalismo secular” e a favor da criação de um “nacionalismo religioso”, que assumiria a forma de uma missão universal de alcance superior às fronteiras do país, como é o caso do movimento wahhabita na Arábia Saudita. Segundo Ruthven (2004), o movimento wahhabita, assim como a Irmandade Muçulmana no Egito, “tem como objetivo revitalizar toda a comunidade de *Umma* de acordo com o pensamento fundamentalista wahhabita”.⁵² Para Ruthven (2004), num sentido mais amplo, esses movimentos procuram estabelecer a *Umma*,⁵³ mas podem se conformar com o “nacionalismo religioso”.

No Egito, o islamista Sayyid Qutb deixou seus pensamentos em vários livros, principalmente a sua obra de 1964, *Ma'alim fi-l-Tariq* (Marcos no caminho), que se tornou *best seller* depois da sua morte. Nesse livro, segundo Ali (2002), Qutb (escrito também como Kutb) explica que

⁵⁰ “[T]he Western ideologies of nationalism and socialism, which had little grassroots support, appeared to have failed. Religion seemed a way of returning to the precolonial roots of their culture and regaining a more authentic identity.” (ARMSTRONG, Karen. **The Case for God: What religion really means**. New York: Anchor Books, 2010. p. 296.)

⁵¹ Cf. *Ibid.*, pp. 296-297.

⁵² “[A]ims to revitalize the whole of Umma along Wahhabi fundamentalist lines.” (RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism: The Search for Meaning**. Oxford: Oxford University Press, 2004. pp. 138-139.)

⁵³ “[U]mma : comunidade, tanto de fiéis quanto no sentido nacional; o ecúmeno muçulmano universal.” (DÉMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2011. p. 397.)

os únicos muçulmanos dignos de emulação são a primeira geração do Islã, porque eram puros de mente e espírito. Em três parágrafos sucessivos há várias referências a “fontes límpidas” como os únicos lugares onde os muçulmanos “matam a sede”. A fonte límpida é o Alcorão. Em todo o livro Kutb insiste que o Alcorão, e só ele, pode ser a fonte de conhecimento e o guia da vida cotidiana.⁵⁴

Ali (2002) explica que a missão do profeta Maomé não era o nacionalismo que procurava unir as tribos e expulsar as forças de ocupação; pelo contrário, ele fez isso em nome de Alá para que todos os povos pudessem entrar nessa nova comunidade, desde que “jurassem aliança a Alá e seu Profeta”.⁵⁵ Tampouco, segundo Ali (2002), ele teria criado um

movimento social baseado nos despossuídos, derrotado os ricos e redistribuído a riqueza deles para os pobres. Assim que isso fosse feito os pobres teriam corrido para o estandarte de Alá sem qualquer persuasão [...].⁵⁶

Ou seja, nessa interpretação, somente quando a sociedade se submete às leis de Deus, há justiça social. Para Ali, o livro de Qutb foi uma resposta clara contra o pan-arabismo e os comunistas, mas sua mensagem política era fraca e favorecia uma volta ao antigo islã como era visualizado no Alcorão por meio do *Jihad*, tanto na “pregação e persuasão”, quanto no uso do “poder físico”.⁵⁷ O pensamento de Qutb se tornaria mais tarde a base de muitos movimentos fundamentalistas que estão além das terras árabes.

Segundo Ali (2002), depois das novas tentativas de assassinar Abdel Nasser, o governo egípcio aumentou sua opressão contra o movimento islamista da Irmandade Muçulmana⁵⁸ e resolveu, em 1965, prender vários

⁵⁴ ALI, Tariq. **Confronto de Fundamentalismos**. Trad. Alves Calado. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002. pp. 155-156.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁷ *Cf. Ibid.*, p. 157.

⁵⁸ O movimento foi fundado oficialmente no Egito em 1928 por Hassan al-Banna (1906-1949), mas foi influenciada principalmente pelo pensamento e escritos do Sayyid Qutb.

líderes da Irmandade, inclusive condenando à morte seu líder intelectual Sayyid Qutb, que era respeitado mesmo fora do círculo religioso. Sua execução aconteceu em 1966.

Enquanto no Egito a Irmandade Muçulmana, a maior organização do fundamentalismo islâmico sunita e com sua grande influência no mundo árabe, só conseguiu chegar o poder em 2012, no Irã o fundamentalismo xiita chegou o poder em 1979, em um país que tem a maior população xiita do mundo.

O último Xá iraniano, Reza Pahlavi (1919-1980), segundo Armstrong “queria que o Irã *parecesse* moderno, apesar do conservadorismo subjacente, e não media esforços para alcançar seu objetivo”.⁵⁹ Ele tinha o apoio dos americanos e dos britânicos na sua política de modernizar o país. Ao mesmo tempo, ele combatia tanto o clero xiita, quanto os defensores da democracia durante os anos setenta. A Revolução Iraniana de 1979 acabou com a monarquia autocrática do Xá e foi instalado um sistema político conservador islâmico liderado pelo líder espiritual e político Aiatolá Khomeini (1902-1989).⁶⁰

Segundo Demant (2011), todos os fundamentalistas islâmicos concordam sobre alguns pontos básicos, mesmo com pequenas diferenças nos detalhes, que são, segundo ele, a noção de que o ideal é ter um Estado islâmico. Este Estado

será governado por uma instância islâmica que partirá da verdade absoluta e da supremacia axiomática do islã, e que em nome da umma imporá a todos o respeito às regras do islã. [...] O Estado islâmico não reconhece, portanto, o

Para mais informação veja: (ALI, Tariq. **Confronto de Fundamentalismos**. Trad. Alves Calado. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002. pp. 139–61). Além disso, depois da Revolução Egípcia de 2011 e a queda do regime do ex-presidente Egípcio Husni Mubarak, o candidato da Irmandade Muçulmana, Mohammed Morsi, foi eleito presidente do Egito em 2012.

⁵⁹ ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 309.

⁶⁰ Cf. ALI, op. cit., pp. 189–194.

conceito ocidental de cidadania, nem reconhece a democracia numérica.⁶¹

O objetivo desse Estado é “estimular e facilitar uma vida religiosa para todos os muçulmanos”.⁶² Ele portanto será governado de acordo com xariá,⁶³ a lei islâmica, e que os islamistas procuram aplicar. O problema é que, segundo Demant (2011), a xariá

não é um sistema acabado, mas antes um método para deduzir, com base em certas fontes islâmicas, as regras obrigatórias (soluções) para uma ampla pauta de questões: rituais, sociais, econômicas, familiares, comportamentais, jurídicas, políticas etc.⁶⁴

E desde que, segundo Demant (2011), não haja consenso sobre as fontes, aplicar a xariá representa sempre um desafio, o que explica as diferentes formas de se entender e aplicar a xariá, mesmo entre diferentes grupos fundamentalistas.⁶⁵

A nosso ver, esses movimentos fundamentalistas islâmicos, sejam sunitas ou xiitas, e como todos os movimentos de fundamentalismo religioso, são complexos e não devem ser compreendidos fora dos seus contextos sócio-históricos ou de uma única forma. Seus métodos de luta, pensamento político, objetivos e filiações são diversos. E quando conseguem alcançar o poder, não reagem da mesma forma, e podem cambiar sua maneira de luta entre o uso ou não da luta armada.

Mesmo assim, os movimentos de fundamentalismo religioso compartilham alguns aspectos. De acordo com Ruthven (2004), há duas formas para se analisar esses movimentos politicamente ativos. A primeira parte da religião na sua forma fundamentalista como identidade

⁶¹ DÉMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2011. p. 300.

⁶² *Ibid.*, p. 301.

⁶³ [A palavra] xariá, também grafada como *xaria*, *sharia*, *shariah*, *shari 'a*, *charia*, significa: “rumo para uma fonte”; o Código Legal Islâmico que, para os muçulmanos, estabelece as regras que governam todos os aspectos da vida.” *In: (Ibid.*, p. 396.)

⁶⁴ *Ibid.*, p. 299.

⁶⁵ *Cf. Ibid.*, p. 299.

forte, que segue certa agenda política. A segunda linha de análise entende o fundamentalismo religioso não em relação à sua ligação com a religião, mas a “agenda de poder estendido ou consolidado do Estado-nação”,⁶⁶ ou como Eisenstadt (1999) prefere, o estado “jacobino”, sendo o Estado que surgiu com a Revolução Francesa. Para nós, essas duas linhas são interligadas e portanto importantes para o entendimento do pensamento fundamentalista.

Segundo Eisenstadt (1999), o poder estendido ou consolidado do Estado-nação foi seguido pelo surgimento do comunismo e do fascismo. Eisenstadt, como nota Ruthven (2004), evita mencionar o sionismo. Os movimentos do fundamentalismo religioso são correntes que carregam os elementos jacobinos, como movimentos de orientação igualitária, totalitária e participativa, e sempre foram violentos. Os movimentos fundamentalistas podem seguir essa fórmula, se conseguem se modernizar, no sentido de secularizar essas religiões e abandonar a ideia do conflito cósmico.⁶⁷

O fundamentalismo religioso ativo, de acordo com Ruthven (2004), pode ser entendido como uma resposta à globalização, principalmente “às ansiedades geradas pelo pensamento de que há modos de vida e de crença diferentes daqueles considerados como tendo sido decretados pela versão da divindade do próprio grupo da pessoa”.⁶⁸ Essas ansiedades são um reflexo das mudanças que a modernidade trouxe.

Para nós, tanto a verdade do fundamentalismo religioso quanto a verdade do nacionalismo são verdades que se apresentam como absolutas. Portanto, tentar substituir o nacionalismo secular pelo nacionalismo religioso ou consolidar uma religião de base de pensamento

⁶⁶ RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism**: The Search for Meaning. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 187.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 187-191.

⁶⁸ “[T]he anxieties generated by the thought that there are ways of living and believing other than those deemed to have been decreed by one’s own group’s version of the deity.” (*Ibid.*, p. 34.)

fundamentalista (sob o lema que somente Deus pode salvar a nação) dentro do sistema do Estado, é problemático para qualquer sistema democrático.

1.2. O Deus transcendental: a visão monoteísta e o Iluminismo

Nosso segundo passo para analisar o fundamentalismo na modernidade é entender as diferentes visões sobre Deus nas três religiões monoteístas: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. A forma de percepção de Deus é ligada a questão de como servi-Lo e quem O representa corretamente. Enquanto essas diferenças para a maioria não representam um problema, elas são aproveitadas pelos fundamentalistas, que não somente acreditam nas visões como verdades absolutas, mas que são os únicos capazes de falar em nome de Deus e representá-Lo na terra, o que os coloca em confronto com quem não concorda com suas visões.

Analizamos também a relação entre Deus e o Iluminismo, à luz do pensamento de Nietzsche. Isto é a questão da volta da religião à luz da interpretação de Vattimo sobre o conceito de “morte de Deus” na pós-modernidade. Nesta parte discutimos também a fé em um Deus transcendental em relação ao Iluminismo, o problema de colocar a razão e a fé em conflito, e a crise de sentido.

1.2.1. As diferentes visões monoteístas sobre Deus e o fundamentalismo

Quando os fiéis das três maiores religiões monoteístas: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, ouvem a palavra “Deus”, segundo Campbell (2009), eles entendem por isso o criador do universo. Porém, a palavra “Deus” em si

é uma palavra ambígua, em nossas línguas, pois parece referir alguma coisa conhecida. Mas o transcendente é

desconhecido e incognoscível. Deus, em suma, transcende qualquer coisa, mesmo o nome "Deus". Deus está além de nomes e formas.⁶⁹

As três religiões monoteístas, por definição, acreditam em um Deus único transcendental que criou o mundo. O cristianismo declara que Deus é o mesmo antigo Deus do judaísmo do Velho Testamento, e o islamismo fala de Deus sendo o mesmo dos judeus e dos cristãos.

Depois da chegada da cristandade a Atenas, a antiga filosofia grega influenciou essas discussões sobre a concepção de Deus. O autor que escreveu como "Pseudo-Dionísio" tentou equiparar o Deus cristão ao Deus grego. Ele acreditava, segundo Armstrong (2008), que

Deus não é um Ser Supremo comandando uma hierarquia de seres menores. As coisas e as pessoas não contrapõem a Deus como uma realidade separada ou um entre alternativo, que pode ser objeto de conhecimento. Deus não é uma das coisas que existem e não se parece como nada que faça parte de nossa experiência. Na verdade, é mais exato chamá-lo de "Nada".⁷⁰

A sua natureza divina, portanto, não pode ser julgada de acordo com nossa percepção do mundo.

Sendo Assim, a afirmação "Eu creio em Deus" não tem um sentido objetivo como tal, mas, como qualquer outra afirmação, só significa alguma coisa dentro de um contexto, quando empregada por determinada comunidade.⁷¹

Por conseguinte, as formas de agradar a Deus e se aproximar Dele também mudam em cada tradição religiosa.

Nas três religiões monoteístas, a divergência é em relação à maneira de enxergar Deus e cumprir Sua vontade. Isto é,

⁶⁹ CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 2009. p. 51.

⁷⁰ ARMSTRONG, Karen. **Uma História de Deus**: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo. Trad. Marcos Santarrita; Wladimir Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 170.

⁷¹ *Ibid.*, p. 10.

[o]s monoteístas (que compreendem, na maioria, judeus, cristãos e muçulmanos) podem adorar a mesma divindade transcendental, seja ela conhecida pelo nome de Jeová, Trindade ou Alá (o “Deus” assim conhecido pelos muçulmanos). Porém, quando se trata de entender a vontade ou as intenções Dele, Seus seguidores autoproclamados sempre adotam pontos de vista opostos.⁷²

Deus pode ser entendido por meio desses livros sagrados, para os quais os monoteístas se voltam quando o assunto é o conceito de Deus. Cada uma dessas religiões tem seu livro sagrado, que carrega as palavras de Deus, ditas tanto na primeira pessoa ou por meio das palavras dos seus mensageiros.⁷³

No caso do fundamentalismo religioso, e “uma vez que dizem que Deus falou coisas diferentes para vários indivíduos que afirmam falar em Seu nome, a crença na verdade defendida por uma tradição necessariamente exclui todas as demais”.⁷⁴ A divergência entre essas religiões em si, portanto, não apresenta nenhum problema desde que não se torne uma tentativa de provar que alguém está certo ou errado.

Os livros sagrados e o nome de Deus são levados ao extremo, favorecendo uma religião ou uma nação a partir de certo contexto local de interpretações que rejeita o “Outro” ou considera suas crenças ou interpretações como falsas. Dessa forma, “os fundamentalistas estão sempre a postos para condenar as pessoas que eles consideram inimigos de Deus”.⁷⁵ Essa verdade forte é única, exclusiva e absoluta sobre Deus, e

⁷² “Monotheists (who include most Jews, Christians and Muslims) may worship the same single transcendental deity, whether known by the name of Jehova, the Trinity, or Allah (‘the God’ as Muslims known Him). But when it comes to understanding His will, or intentions, His self-proclaimed followers invariably adopt opposing standpoints.” (RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism: The Search for Meaning**. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 4.)

⁷³ Veja página 78, a citação de Vattimo, sobre a questão da interpretação.

⁷⁴ “[S]ince God is reported to have said different things to the numerous individuals claiming to speak on his behalf, belief in the truth held by one tradition necessarily exclude all others.” (*Ibid.*, p. 47.)

⁷⁵ “[F]undamentalists are swift to condemn people whom they regard as the enemies of God” (ARMSTRONG, Karen. **The Case for God: What religion really means**. New York: Anchor Books, 2010. p. 294.)

quando domina o discurso religioso serve como base para o fundamentalismo religioso e às ações violentas que podem advir dele.

O que marca Deus das três religiões monoteístas é o fato de ser “um Deus que – de algum modo – fala”.⁷⁶ Essas palavras que causam forte impacto, vieram das culturas dominadas por essas três religiões. O Deus que fala, é um Deus ativo que participa na vida diária dos seus seguidores escrevendo sua história e formando sua cultura; é um Deus transcendental que fala. Suas palavras estão escritas nos livros sagrados que foram recebidos por seus profetas.

Como efeito, os fundamentalistas acreditam no significado literal das palavras de Deus, sem dar importância ao contexto ou ao espaço temporal ou físico. Assim, eles

procuram a “opinião” de Deus sobre o tema em questão e usam leituras selecionadas para questionar os governantes seculares e também, em alguns casos, para formar a base de um programa voltado para uma reforma radical.⁷⁷

Os fundamentalistas, dessa forma, acreditam que falam em nome de Deus por serem, segundo Ruthven (2004), os “defensores Dele”. Ao atuar em nome de Deus, os fundamentalistas paradoxalmente ecoam as palavras do Nietzsche sobre a supremacia da vontade humana na sua declaração de “morte de Deus”.⁷⁸

Podemos concluir que, tanto no cristianismo, quanto no judaísmo e no islamismo, “[a] distinção entre esotérico e exotérico seria

⁷⁶ ARMSTRONG, Karen. **Uma História de Deus**: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo. Trad. Marcos Santarrita; Wladimir Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 13.

⁷⁷ “[To] seek God’s ‘opinion’ on the topic in question, and use selected readings both to challenge secular rulers and in some cases to form the basis of a programme for radical reform.” (HAYNES, Jeffrey (Ed.). **The Politics of Religion**: A Survey. London: Routledge, 2006. p. 73.)

⁷⁸ Cf. RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism**: The Search for Meaning. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 94.

extremamente importante na história de Deus”,⁷⁹ quer dizer, o termo “esotérico” não implica dificultar acesso, mas reconhecer que “nem toda verdade religiosa pode ser expressa e definida de maneira clara e lógica”.⁸⁰

Assim, a “essência” de Deus, continua sendo incompreensível para nós, sem que isto influencie a fé dos seus seguidores, já que a fé não se baseia nas verdades objetivas para nós, os seres humanos, aqui na terra.

1.2.2. O Deus transcendental e o Iluminismo.

Com Iluminismo surge uma nova visão sobre Deus e sua existência. A revolução do pensamento humano com o Iluminismo, segundo Armstrong (2008), atingiu a religião e a figura de Deus; contudo, tanto a arte quanto a ideia de Deus “não [evoluíram] a partir de um ponto e [avançaram] de modo linear até um conceito final. Funcionam dessas formas as idéias [*sic*] da ciência, mas não as da arte e da religião”.⁸¹ Isso levou, muitas vezes, a um confronto entre a religião e a ciência, que perdura até os nossos dias.

Para Armstrong (2008), a fé em Deus de acordo com a Bíblia, não se baseia numa crença abstrata ou intelectual, mas na confiança em Deus.⁸² Com o Iluminismo, o homem começou a enxergar o mundo com os olhos da ciência, pela qual tudo no universo poderia ser estudado e analisado. Os antigos medos do desconhecido começaram a se dissipar cada vez mais, o que acabou levando alguns a rejeitar a existência de Deus por falta de “provas” científicas.

⁷⁹ ARMSTRONG, Karen. **Uma História de Deus**: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo. Trad. Marcos Santarrita; Wladimir Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 155.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 155.

⁸¹ *Ibid.*, p. 11.

⁸² *Cf. Ibid.*, p. 32.

Antes mesmo dos filósofos do Iluminismo, o filósofo árabe Al-Gazali (1058-1111),⁸³ segundo Armstrong (2008), considerava

inúteis os argumentos tradicionais em favor da existência de Deus, porque nossa mente só entende coisas que existem no espaço e no tempo e não tem competência para considerar realidades que estão além dessa categoria.⁸⁴

Os filósofos do Iluminismo também não recusaram a ideia de existência de Deus, mas “[rejeitaram] o Deus cruel dos ortodoxos, que ameaçava a humanidade com fogo eterno. Rejeitavam doutrinas misteriosas sobre ele [*sic*] que eram incompatíveis com a razão.”⁸⁵ Porém, a nova era científica, como aponta Armstrong (2008), levou alguns filósofos e cientistas a acreditar em uma visão mais específica que duvidava da existência de Deus e que procurava entender a Sua existência através da razão, o que faz dela uma questão de escolha.

A nosso ver, rejeitar a ideia da existência de Deus levanta duas questões importantes. Em primeiro lugar, com a liberdade da escolha, e sem o mistério do Bem e do Mal, segundo Ferry (2007), a nossa responsabilidade do Bem se acaba.⁸⁶ Essa divinização do homem tem seu outro lado, pois, quando “o mal chega aos outros homens. À figura do homem-Deus responde a do homem-Diabo.”⁸⁷

Para Latour (1994), ninguém pode se considerar moderno sem afastar Deus definitivamente da “dupla construção social e natural, deixando-o ao mesmo tempo apresentável e intercambiável”.⁸⁸ Ao ser afastado das leis da natureza e também das leis da República, Deus se

⁸³ Para saber mais sobre a vida e as obras do filósofo Al-Gazali, veja: (ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa: A filosofia entre os árabes**. São Paulo: Palas Athena, 2002, pp. 266-99.)

⁸⁴ ARMSTRONG, Karen. **Uma História de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo**. Trad. Marcos Santarrita; Wladimir Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. pp. 391-392.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 386.

⁸⁶ Cf. FERRY, Luc. **O Homem-Deus, ou, O sentido da vida**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007. p. 86.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁸ LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009. p. 38.

tornou, segundo Latour (1994), o “Deus suprimido da metafísica, tão diferente do Deus pré-moderno dos cristãos”.⁸⁹ Assim, o homem moderno sente-se capaz de se autodeclarar como ateu e ser, ao mesmo tempo, religioso no seu comportamento humanista.

Tal reinvenção da espiritualidade serve para que, segundo Latour (1994), “[u]ma religião totalmente individual e espiritual permita criticar tanto a dominação da ciência quanto a da sociedade, sem com isto obrigar Deus a intervir em uma ou outra”.⁹⁰ O Deus ausente, que tomou o lugar do Deus supremo da metafísica e da espiritualidade, pode “permanecer eficaz e fraternal no espírito dos humanos”,⁹¹ sem preocupar mais os modernos.

A segunda questão importante que esta recusa de Deus levantou, para nós, é a busca pelo homem do sentido e do valor da vida, que, mesmo com todos os valores do progresso que o Iluminismo trouxe, não parou. Essa busca é evidenciada não somente por meio da religião, mas, também da arte. No meio do caos que o homem pós-moderno vivencia, somente a religião oferece ao homem a salvação e a vida eterna após a morte.

O recuo da religião e da ideia de um Deus criador, segundo Ferry (2007) fez com que “a questão do sentido não encontre mais um local onde se exprimir coletivamente. Assumida, antigamente, pela fé, hoje em dia ela tende a se tornar caduca, para não dizer ridícula.”⁹² Até mesmo “as diversas variantes do comunismo não puderam fornecer sentido senão

⁸⁹ LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009. p. 38.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁹¹ LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009. p. 39.

⁹² FERRY, Luc. **O Homem-Deus, ou, O sentido da vida**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007. p. 18.

graças a uma autêntica estrutura religiosa”,⁹³ mesmo seguindo o ateísmo como princípio.

Isto se revela na sua própria estrutura revolucionária de salvação, que procura “uma significação global ao projeto militante de um sacrifício de si em nome de uma causa que, mesmo supostamente material, nem por isso deixa de ser transcendente”.⁹⁴ Naquele momento dos desafios do nazismo e do imperialismo colonial e após a Segunda Guerra Mundial, o marxismo se colocou como um fornecedor do sentido.

A noção de busca de sentido, segundo Ferry (2007), foi rejeitada por Freud, por acreditar que a partir do momento que o homem inicia o questionamento do sentido da vida e da morte, ele está doente. Apesar disso,

se a sabedoria das grandes religiões não convém mais a nossos tempos democráticos, se qualquer retorno parece impossível, mesmo assim nada inventamos que possa ocupar esse lugar de maneira aceitável.⁹⁵

A procura vai além das respostas da psicanálise, tornando a religião e Deus nesse contexto insubstituíveis.

A expressão “a morte de Deus”,⁹⁶ de Nietzsche, e os termos resultantes dela, “secularização” e “laicização”, carecem de, segundo Ferry (2007), “‘sentido do sentido’ – a significação última de todas essas significações particulares [...]”.⁹⁷ Esse “relativo sentimento do vazio” não

⁹³ FERRY, Luc. **O Homem-Deus, ou, O sentido da vida**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007. p. 19.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁶ A frase “morte de Deus” apareceu pela primeira vez na sua obra que foi publicada inicialmente em 1882, **A Gaia Ciência**. Veja: (NIETZSCHE, Friedrich W. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008. pp. 135; 150). Mais tarde o termo apareceu também na sua obra **Assim Falou Zaratustra**. Veja: (NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.)

⁹⁷ FERRY, op. cit., p. 17.

atingiu somente a religião, mas todas as grandes utopias.⁹⁸ O desencanto com o mundo levou a fé hoje a ser atacada e até *ridicularizada* nas sociedades que se declaram seculares.

O ocidente deixou Deus fora do espaço político, porque “a lei moral perdeu, após a lei jurídica, sua característica sagrada ou, pelo menos, sua ligação com fontes religiosas reveladas”.⁹⁹ Isto, segundo Ferry (2007), deu fim ao teológico-político, o que resultou em um “eclipse da teologia moral”,¹⁰⁰ como foi assim chamado pelo Papa João Paulo II (1920-2005).

Segundo Ferry (2007), “[o] mal absoluto permanece ligado à idéia [sic] de uma *separação* irremediável do divino, uma privação eterna de amor e, por isso mesmo, de sentido”.¹⁰¹ Vivemos atualmente, segundo Ferry, entre dois processos que se cruzam: “a humanização do divino e a divinização do homem.”¹⁰² E esse cruzamento, segundo ele, é um ponto de *confusão*, que cria um desconforto que nos obriga a reformular nossas crenças diante da transcendência de Deus, seja pelos olhos da ciência, ou da religião.¹⁰³

Concluimos que a crença em um Deus único, criador do universo, muitas vezes acaba gerando revolta contra essa dominação absoluta, principalmente nas sociedades liberais. Parte dessa revolta surge da imagem de Deus como um juiz rigoroso que se apresenta de uma forma sádica, que condena as pessoas ao paraíso ou ao sofrimento do inferno pela eternidade. De acordo com Armstrong (2008), o medo de Deus como

⁹⁸ Este “relativo sentimento do vazio” pode ser entendidos em termos de “logofobia” de Michel Foucault, que denomina dois termos: “logofilia”, ter um sentido claro no discurso, em comparação com o “logofobia”, que reflete certa angústia diante de um texto não pronto ou validado, e que questiona as verdades dadas pelo discurso. Veja: (FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2008. pp. 50-51)

⁹⁹ FERRY, Luc. **O Homem-Deus, ou, O sentido da vida**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007. p. 33.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 208.

¹⁰² *Ibid.*, p. 208.

¹⁰³ *Cf. Ibid.*, p. 208.

o todo-poderoso conduz ao esquecimento de que “há na religião outras coisas além do medo”.¹⁰⁴

A nosso ver, esse medo e sua forma variam entre as três religiões discutidas, e de acordo com as diferentes interpretações. Essa postura às vezes acaba sendo entendida como ameaça aos valores do Iluminismo.

1.3. O Fundamentalismo religioso e a (pós-)modernidade.

O reaparecimento e a continuidade da religião, depois que alguns cientistas e escritores da modernidade como Nietzsche e Freud previram que teria um fim, deixou, a nosso ver, a modernidade sem respostas. Contudo, a questão da religião não foi o único problema da modernidade apontada pelos pós-modernos.

Segundo Latour (1994), enquanto os pós-modernos detectam o problema dos modernos, que acreditavam que “[t]udo aquilo que não avança no ritmo do progresso é considerado [...] como arcaico, irracional ou conservador”,¹⁰⁵ os pós-modernos continuam a “acreditar na exigência de novidade contínua requerida pelo modernismo”.¹⁰⁶ Por outro lado, o passado não é visto como interminável; pelo contrário, ele se choca com o presente de forma provocadora.

No meio dessas transformações, e como em qualquer tempo de mudança, nossa época atual carrega muitas novidades radicais na história da humanidade. Essas mudanças, a nosso ver, não são fáceis de serem absorvidas por nós e atingem as esferas da política, religião, ética e ciência. O desespero causado pelo impacto dessas mudanças retorna à sociedade muitas vezes de maneiras agressivas e até violentas, entre as pessoas que acreditam nas mudanças como a única forma para o avanço

¹⁰⁴ ARMSTRONG, Karen. **Uma História de Deus**: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo. Trad. Marcos Santarrita; Wladimir Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 6.

¹⁰⁵ LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009. p. 72.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 73.

de homem, e aqueles que as veem como uma forma de autodestruição – o que não falta no meio dessas guerras de ideologias e crenças.

Ser “antimoderno”, segundo Latour (1994), indica que estaremos sempre ligados ao passado e que nenhuma revolução poderia nos separar dele, já que a própria concepção do tempo que passa e do progresso são construções da modernidade. A concepção judaico-cristã do tempo

não tinha qualquer inclinação para a Constituição moderna. É em torno da Presença (ou seja, de Deus) que eles construíram seu regime temporal, e não em torno da emergência do vazio, do DNA, dos chips, ou das fábricas automáticas... A temporalidade moderna nada tem de “judaico-cristã” e, felizmente, nada tem de durável também.¹⁰⁷

A concepção do tempo linear apresenta dois problemas à nossa forma de entender o tempo e o espaço. Por sua vez, a ideia de um tempo moderno que rompe com o passado atingiu também os antimodernos, que, “para apagar o progresso ou a decadência, desejam retornar ao passado – como se houvesse um passado!”¹⁰⁸

Nestes tempos perturbados, segundo Ferry (2007), e mesmo percebendo que algo está errado e que não temos mais para onde ir, “há uma coisa positiva a ser dita sobre os pós-modernos: depois deles não há mais nada”.¹⁰⁹ A pós-modernidade serve para prolongar nossa fuga, ao invés de nos motivar a enfrentá-la. A saída seria aceitar “o terreno dos mundos não modernos”,¹¹⁰ porque esse terreno central nos permite um equilíbrio entre o sujeito e o objeto.

Para nós, um reflexo dessa fuga é o fundamentalismo religioso ativo, que combate a modernidade, segundo Bhikhu Parekh (2008), mas

¹⁰⁷ LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009. p. 70.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰⁹ FERRY, Luc. **O Homem-Deus, ou, O sentido da vida**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007. p. 61.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

com “armas modernistas, com espírito modernista, e pelo interesse do ponto de vista modernista da religião”.¹¹¹ Nas palavras de Ulrich Beck (2010), o fundamentalismo religioso se revolta contra a modernidade, porém ele não deixa de ser um produto dela, isto porque “o fundamentalismo antimoderno tem origem moderna. Ele surge da intersecção do pós-modernismo e *pós-colonialismo*, bem como da confirmação recíproca de cada um.”¹¹² Sua reação, portanto, é “tanto moderna quanto antimoderna, na medida em que usa o pós-moderno para rejeitar a modernidade e afirma, por esse motivo, que existe somente uma narrativa religiosa verdadeira”.¹¹³

Bauman (1998), por sua vez, afirma que o fundamentalismo religioso “é um filho legítimo da pós-modernidade, nascido das suas alegrias e tormentos, e herdeiro, do mesmo modo, de seus empreendimentos e inquietações.”¹¹⁴ Ele não representa uma solução para os anseios que a pós-modernidade apresenta, “uma manifestação da eterna irracionalidade humana, [...] nem uma fuga de volta ao passado pós-moderno”.¹¹⁵ Isto, segundo Bauman (1998), porque ele

adota totalmente as “reformas racionalizadoras” e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não tanto “fazer recuar” os desvios modernos quanto “os ter e devorar ao mesmo tempo” – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem. O preço em questão é a agonia do indivíduo condenado à auto-suficiência [*sic*], à autoconfiança

¹¹¹ “but with modernist weapons, in a modernist spirit, and in the interest of modernist view of religion.” (PAREKH, Bhikhu. **A New Politics of Identity**: political principals for an interdependent world. New York: Palgrave Macmillan, 2008. p. 145.)

¹¹² “[A]nti-modern fundamentalism is of modern origin. It springs from the *intersection of post-modernism and post-colonialism* as well as their reciprocal confirmation of each other.” (BECK, Ulrich. **A God of one’s own**: Religion’s Capacity for Peace and Potential for Violence. Cambridge: Polity Press, 2010. p. 133.)

¹¹³ “[B]oth modern and anti-modern, insofar as it uses the postmodern to reject modernity and asserts for that reason that there is only *one true* religious narrative [...]”. (*Ibid.*, p. 133.)

¹¹⁴ BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 228.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 226.

e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória.¹¹⁶

O fundamentalismo religioso se coloca como solução do problema das escolhas que a pós-modernidade apresenta, fazendo as escolhas em nome de nós e nosso bem.

Para Bauman (2001), o fundamentalismo promete livrar os convertidos das agonias das escolhas oferecidas pela sociedade de consumo pós-moderna, porém ele é “um remédio radical contra esse veneno da sociedade de consumo conduzida pelo mercado e pós-moderna [...]”.¹¹⁷ Assim, ele combate a “liberdade contaminada pelo risco [...] abolindo a liberdade como tal, na medida em que não há nenhuma liberdade livre de risco”.¹¹⁸

Dessa forma, os grupos de fundamentalismo religioso, segundo Bauman (2001),

pertence a uma família mais ampla de reações pós-modernas a esses medos pós-modernos que foram infligidos aos indivíduos como indivíduos pela progressiva desregulamentação e privatização de todas as redes de seguro e proteção “seculares”, outrora proporcionados pelo estado por meio das habilitações da cidadania do estado.¹¹⁹

Essas soluções totalitárias ou proto-totalitárias, segundo Bauman (2001),

[incluem] muitas formas de fundamentalismo étnico, de orientação racial ou tribal, todas constituindo oposição tanto ao estado secular como à cidadania indiscriminada e não-discriminadora (denegrida como “abstrata”), que vêm agora tomar o lugar dos geralmente desacreditados movimentos

¹¹⁶ BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 226.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 228.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 228.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 228-229.

políticos totalitários (como o comunismo ou o fascismo)
[...]¹²⁰

Dessa forma, o fundamentalismo que se coloca na oposição tanto do Estado secular quanto da cidadania, segundo Bauman (2001), vem para substituir outros movimentos políticos totalitários.

Segundo Bauman (2001), o fundamentalismo religioso não representa uma volta para uma irracionalidade pré-moderna, mas sim uma *racionalidade alternativa*. Ele seleciona e divide e “coloca a segurança e a certeza em primeiro lugar e condena tudo o que solapa essa certeza”.¹²¹ Com isso, a religião na sua forma fundamentalista não representa uma escolha privatizada ou pessoal, mas um guia que alivia o indivíduo do peso da escolha que a pós-modernidade traz, e na qual o mercado, na visão de muitos, é frágil demais para esta tarefa.

Žižek (2008), por sua vez, questiona a autenticidade dos chamados fundamentalistas religiosos muçulmanos ou cristãos de hoje. Ele não baseia sua crítica na crença religiosa desses fundamentalistas, mas no fato de que eles carecem de uma característica essencial em todo fundamentalismo religioso, isto é: “a ausência de rancor e inveja, bem como a profunda indiferença em relação ao estilo de vida daqueles que não creem”.¹²² Tais fundamentalistas religiosos, segundo ele, seriam falsos porque se eles realmente acreditam que conhecem o caminho para a verdade, não precisariam se sentir ameaçados pelo outro ou invejá-lo.

Isto é o que faz a diferença entre os fundamentalistas ativos e os fundamentalistas passivos, os quais Žižek considera com os verdadeiros fundamentalistas. Segundo Ruthven (2004), os fundamentalistas passivos, como é o caso dos amish nos Estados Unidos, são felizes por serem deixados em paz para viver suas vidas de fé e virtude longe de mar

¹²⁰ BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 229.

¹²¹ *Ibid.*, p. 229.

¹²² “[T]he absence of resentment and envy, the deep indifference towards the non-believers’ way of life.” (ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008, p. 85.)

de pecado que os cercam. Os fundamentalistas ativos, porém, têm sua ambição política. Eles lutam contra a sociedade secular, seja em uma forma direta ou indireta. Portanto, eles não se limitam a um espaço dentro do Estado secular pluralista.¹²³

Segundo Žižek (2008), os fundamentalistas falsos são os fundamentalistas ativos, ou os fundamentalistas-terroristas que, “ao contrário dos fundamentalistas verdadeiros, os terroristas pseudo-fundamentalistas são profundamente incomodados, intrigados e fascinados pela vida pecaminosa daqueles que não creem”.¹²⁴ Suas posturas prejudicam não somente os fundamentalistas autênticos, mas também atingem a imagem da própria religião que eles defendem.

Žižek (2008) define o problema dos fundamentalistas-terroristas como um problema de inveja ou rancor. Esse ódio contra o Outro¹²⁵ se manifesta quando eles buscam derrotá-lo, mesmo se perdessem junto com ele. Para ele, “o principal defeito de uma pessoa má é justamente o fato de estar mais preocupada com os outros do que consigo mesma”.¹²⁶ Este é o caso da violência dos fundamentalistas religiosos ativos.

Segundo Žižek (2008), o problema é que “os fundamentalistas já são como nós e, secretamente, já internalizaram nossos padrões, vendo-se com base nestes”.¹²⁷ Não se trata, portanto, de um problema cultural, em que eles procuram proteger sua identidade cultural-religiosa contra a ameaça de civilização global de consumo, mas sim motivado por um

¹²³ Cf. RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism**: The search for meaning. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 57.

¹²⁴ “[I]n contrast to true fundamentalists, the terrorists pseudo-fundamentalists are deeply bothered, intrigued, fascinated by the sinful life of the non-believers”. (ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008 p. 85.)

¹²⁵ Aqui Žižek fala sobre “O Grande Outro” (The Big Other) em termos de Jacques Lacan. Para Žižek o “desejo do Outro” – que, segundo ele, tem os sentidos de: desejar o Outro / desejar ser desejado pelo Outro / e, finalmente, desejar o que o Outro deseja – e, esse último caso, traduzido como inveja. Veja: (Cf. *Ibid.*, p. 87.)

¹²⁶ “[T]he primary vice of a bad person is precisely that he is more preoccupied with others than with himself.” (*Ibid.*, p. 92.)

¹²⁷ “[T]he fundamentalists are already like us, that secretly they have already internalised our standards and measure themselves by them.” (*Ibid.*, p. 86.)

sentimento de inferioridade perante os outros que, quando afirmam que não se sentem superiores a eles, acabam provocando ainda mais a raiva desses fundamentalistas.¹²⁸ Assim, a religião torna-se a resposta para um mundo ao qual eles não poderão pertencer.

Essa luta contra o Outro, empenhada pelos falsos fundamentalistas, segundo Žižek (2008), vem como falta de convicção real, projetando seus conflitos interiores contra o Outro. Por isso sua reação violenta vem como uma maneira de silenciar o Outro. Assim, a religião é utilizada como ferramenta para enfatizando a diferença entre eles e o Outro. Essa falta de convicção real em uma verdade metafísica e absoluta, a nosso ver e conforme argumentamos abaixo, é um problema pós-moderno.

O problema da verdade na sua forma metafísica faz Vattimo (2004a) interpretar a declaração de “morte de Deus” de Nietzsche não somente como o momento de transição de modernidade para a pós-modernidade, mas também como a dissolução de fundações e como um momento de emancipação que nos liberta da verdade na sua forma metafísica.¹²⁹ Não obstante, essa emancipação, segundo Vattimo (2004a), está alinhada com a Bíblia quando João diz “...a verdade vos libertará”.¹³⁰ A declaração de Nietzsche, segundo esta interpretação, nos liberta por dar fim à verdade na sua forma metafísica.

Vattimo (2007) define a ideia da metafísica como “a violenta imposição de uma ordem que é tida como objetiva e natural e que, portanto, não pode ser violada e não é mais um objeto de discussão”.¹³¹ O conceito de “morte de Deus” leva Vattimo para a questão da história de

¹²⁸ Cf. ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008. p. 86.

¹²⁹ Cf. **Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2004. p. xxvi.

¹³⁰ BÍBLIA, N.T. João. Português. **Bíblia Sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. (Ed Rev.). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Cap. 08, vers. 32

¹³¹ “the violent imposition of an order that is declared objective and natural and therefore cannot be violated and is no longer an object of discussion.” (VATTIMO, Gianni. *A Prayer for Silence: dialogue with Gianni Vattimo*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 93.)

Ser e o problema ontológico, em que “a violência implica finalizar, silenciar e interromper o diálogo de perguntas e respostas”.¹³² Portanto, a verdade metafísica, uma verdade absoluta que procura silenciar o outro, é uma verdade violenta ou que tende a levar à violência.

Vattimo (2007) faz uma interpretação não literal da “morte de Deus”, que, apesar de não ser totalmente nietzschiana, é mais convincente. Isto, segundo ele, porque o cristianismo acabou com a metafísica ao desviar a atenção do homem para ele mesmo.¹³³ Para Vattimo (2007),

[a] morte de Deus sobre a qual Nietzsche fala é a morte de Cristo na cruz. Por quê? Porque é exatamente depois do cristianismo, ou do evento do cristianismo, que se torna possível não acreditar mais nos deuses tradicionais e racionais dos gregos.¹³⁴

Por esse ponto de vista, Nietzsche, segundo Vattimo (2002), “não quer dizer que não existe mais valores supremos. Além disso, ele afirma que uma multiplicidade de valores se acomodou nas bases que estavam em ruínas”.¹³⁵ Portanto, a ética cristã, segundo a visão do Vattimo (2002), exige o fim da fé na sua forma metafísica.

Vattimo (2002) defende uma “verdade fraca” de acordo com o que ele chama de “pensamento fraco”. Isto é, um pensamento que não supõe uma verdade metafísica, violenta, ou “forte”; mas um pensamento que

¹³² “violence is the fact of shutting down, silencing, breaking off the dialogue of questions and answers”. (VATTIMO, Gianni. A Prayer for Silence: dialogue with Gianni Vattimo. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 93.)

¹³³ Cf. *Ibid.*, p. 90.

¹³⁴ “[T]he death of God about which Nietzsche speaks is the death of Christ on the cross. Why? Because it is exactly after Christianity, or the event of Christianity, that it becomes possible to no longer believe in the classical, rational gods of the Greeks.” (*Ibid.*, p. 90.)

¹³⁵ “[It] doesn’t only mean that there are no longer supreme values; he also means that a multitude of values has taken their place at the ruined foundation.” (VATTIMO Gianni; ZABALA Santiago. “Weak Thought” and the reduction of violence: a dialogue with Gianni Vattimo. **Common Knowledge**. Trad. Yaakov Mascetti. Durham: Duke University Press, vol. 8, Issue. 3, outono 2002, pp. 452 – 463. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/common_knowledge/v008/8.3vattimo.html> . Acesso em: maio/2012, p. 462.)

supõe uma verdade “fraca”, no sentido de ser uma verdade construída, e não uma ação fraca. Trata-se de um conceito que possibilita mudanças profundas.

Nossa conclusão é que o fundamentalismo religioso, e ao contrário de como ele muitas vezes é visto, é um produto legítimo da modernidade que, ao mesmo tempo, utiliza suas armas para combatê-lo. O conceito da modernidade de tempo como linear e de progresso, e a previsão de que a religião será apagada, não somente não ocorreu, mas também influenciou o fundamentalismo religioso, que não só não rompe com o passado, como se coloca em confronto com o presente.

Os fundamentalistas que estão mais preocupados com o que o Outro acredita refletem uma falha de crença real, já que a fé não precisa de provas, o que faz deles “falsos” fundamentalistas. E para oferecer uma solução do problema da escolha na sociedade de consumo pós-moderna, eles resolvem apagar nossa liberdade de escolha. Para Vattimo (2004a), o problema está ligado à questão da verdade na sua forma metafísica, o que exige entender a verdade na sua forma “fraca” e não violenta.

1.4. A morte de Deus, o fim da metafísica, e o renascimento da religião.

Conforme o argumento de Vattimo (2004b), as transformações das sociedades ocidentais de grande avanço industrial incluem sua transição, com o fim de colonialismo, para sociedades multi-étnicas pluralistas, o que é um sinal da libertação da metafísica. Paradoxalmente, isso reabriu o espaço para a filosofia voltar a discutir Deus. O contato do cristianismo com as outras religiões que eram consideradas como bárbaras e primitivas pelos colonialistas, também contribuiu para a descentralização da verdade cristã como a única verdade possível.

A morte de Deus, para Nietzsche, aconteceu porque os próprios fiéis o mataram quando obedeceram seu mandamento de não mentir, e assim eles O declararam como não existente. Porém, essa declaração não somente acaba deixando a sombra de Deus projetada no nosso mundo, como também abre o espaço para a criação de novos deuses, como afirma Vattimo (2004b).

Na profícua reflexão de Vattimo (2004b), o anúncio de Nietzsche sobre a “morte de Deus” não deve ser entendido como uma “afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe.”¹³⁶ Segundo o filósofo italiano, esse anúncio de certa maneira representa a morte de Cristo na cruz. Isto porque Nietzsche não deseja afirmar a não-existência de Deus como verdade absoluta, mas sim “que não há um fundamento definitivo, e nada mais”.¹³⁷ Nessa problematização, para Vattimo (2004b) não existem razões filosóficas que possam provar a não existência de Deus.

A declaração do Nietzsche de que Deus está morto não quer anunciar a não extinção de Deus, porque isto envolveria “uma espécie de tese metafísica sobre a estrutura da realidade”.¹³⁸ Isto é, para eliminar Deus é preciso ser radicalmente historicista e sem qualquer tipo de fundação, o que implica “um tipo de diálogo transcendental que ocorre entre mim e a história dos fundamentos e de Deus, caso contrário tudo seria apenas um guia ao longo da história”.¹³⁹ Segundo Vattimo (2004b), a filosofia na sua forma hermenêutica ou pragmática não poderia existir sem certa implicação religiosa.

¹³⁶ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 9.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹³⁸ “[A] sort of metafisical thesis on the structure of reality.” (RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **The Future of Religion.** New York: Columbia University Press, 2004. p. 63.)

¹³⁹ “[A] sort of transcendental dialogue that is between me and the history of foundations and God, otherwise everything would be a guide throughout history”. (*Ibid.*, p. 63.)

Para Vattimo (2004b), Nietzsche não está pregando uma metafísica ateuísta porque na sua declaração, ele não pretende descrever em uma forma adequada a realidade dessa morte. Isto porque

[u]ma tal pretensão, como a fé na verdade, de que versa uma página da *Gaia ciência*, continuaria sendo uma forma de fé no Deus moral, ou seja, em uma ordem objetiva do mundo que ele fundaria e garantiria.¹⁴⁰

Assim, para Vattimo, o fim da metafísica e a morte de Deus moral significam também o fim das metanarrativas sobre a não existência de Deus, pois esta não pode ser comprovada por meio de experimentação científica ou como tendo constituído uma fase anterior ao Iluminismo e à era de razão.

Nietzsche acreditava que, depois de começar, o espírito do Iluminismo não poderia mais ser detido, e que, conseqüentemente, ele acabará com todos os ídolos. Para Ferry (2008),

O espírito crítico das luzes voltou-se contra a religião e a metafísica para denunciar suas ilusões. Mas, em vez de beber a taça amarga até o fim, não conseguiu resistir ao desejo de substituir os antigos ídolos por novos.¹⁴¹

Esses novos ídolos incluem, segundo Ferry, “a democracia, os direitos humanos, a república, a liberdade e, pouco depois, o socialismo, o anarquismo, o comunismo, o cientificismo, o patriotismo etc.”.¹⁴²

Para Ferry (2008), se aceitamos a afirmativa de Nietzsche de que “Deus está morto”, então o “Homem do humanismo também está: o que significa que são todos os ídolos, todos os ideais na medida em que mantêm involuntariamente a estrutura fundamental da religião”.¹⁴³ E

¹⁴⁰ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 21.

¹⁴¹ FERRY, Luc. **Vencer o Medo:** a filosofia como amor à sabedoria. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 71.

¹⁴² *Ibid.*, p. 71.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 72.

esses ideais ou ídolos, sejam religiosos ou não, uma vez provocados, segundo Ferry (2008), podem atacar.

Vattimo (1999) acredita, portanto, que a religião não morre, mas se transforma. Para ele,

[o] retorno da religião e do problema relacionado à fé não está dissociado da história do mundo, não sendo apenas reduzido a uma transição entre as fases da vida, as quais sempre são concebidas de acordo com o mesmo padrão.¹⁴⁴

O encontro com o limite está presente tanto nas circunstâncias históricas quanto na psicologia de envelhecimento que leva as pessoas a pensarem em Deus. E ao descobrirmos nossos limites quando falhamos em realizar a justiça na terra, resolvemos colocar nossa esperança em Deus.

As religiões retornam como guia para o futuro, segundo Vattimo (1999), depois de serem consideradas como práticas a caminho da extinção durante o século XX. Isto com base no Iluminismo e no pensamento positivista, e por não fazer parte de forma “moderna” da vida, com seu avanço tecnológico e científico, além da racionalização da vida social e o avanço da política democrática. Tudo isso indicava o fim da religião.¹⁴⁵

Mas com essa volta da religião, devemos diferenciar entre o uso do símbolo ou da celebração religiosa como já integrado na própria cultura laica, da religião que carrega uma identidade forte. Vattimo (2004b) fornece um exemplo contemporâneo dessa diferenciação:

[...] a proibição do *chador* para as moças muçulmanas nas escolas públicas francesas pode ser justificado somente com base no fato de que ali se trata de uma afirmação de

¹⁴⁴ “[T]he return of religion and of the problem of faith is not unrelated to world history, and it is not merely reducible to a transition between life-stages always conceived according to the same pattern”. (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 24.)

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 28.

identidade forte, uma espécie de profissão de fundamentalismo.¹⁴⁶

Isso porque, sem a identidade forte da religião, os símbolos religiosos podem conviver de uma forma democrática simbólica. Tais símbolos podem conviver pacificamente – usando outro exemplo dado por Vattimo –, como no caso das peças expostas em museu, por ser este um espaço de aproximação entre diferentes estilos, gostos e culturas.

Esse retorno da religião, ou de Deus na nossa cultura e pensamento contemporâneo, em que a Razão enfrenta diferentes crises, não significa que não podemos superar a imagem divina na sua forma metafísica. Na visão de Vattimo (1999), isto pode acontecer através de noção de niilismo¹⁴⁷ e a fim da verdade na sua forma metafísica.¹⁴⁸

No plano filosófico, não podemos negar a existência de Deus com base racional. Isto, segundo Vattimo (1999), porque a metafísica deixou de ser uma verdade objetiva na modernidade. Isso significa, segundo Pecoraro (2005), que “Deus (e todos os seus sinônimos) não pode ser deixado para trás, como algo que usamos e que podemos de repente abandonar”.¹⁴⁹ Isso acontece em razão de que

[u]ma grande parte das conquistas teóricas e práticas da razão na modernidade, da organização racional da sociedade ao liberalismo e a democracia, está enraizada na tradição judaico-cristã e não pode ser concebida fora dela.¹⁵⁰

¹⁴⁶ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 127.

¹⁴⁷ Pecoraro busca as raízes da noção filosófica sobre niilismo, que, com Nietzsche, “alcanço seu mais alto grau”, porque ele “não somente diagnostica a doença do nosso tempo como tentar indicar um remédio”. Com Vattimo, o conceito assume “a perda da verdade e o fim dos valores supremos e que dessa perda e de tal fim extrai a força para se tornar o pressuposto e o movente de um processo de libertação e criação”. Veja: (Cf. PECORARO, Rossano. **Niilismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. pp. 10; 59).

¹⁴⁸ Cf. VATTIMO, Gianni. **Belief.** Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 29.

¹⁴⁹ PECORARO, Rossano. **Niilismo e (Pós) modernidade:** introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2005. p. 106.

¹⁵⁰ “[A] great part of the theoretical and practical conquests of reason in modernity, up to the rational organization of society, to liberalism and democracy, is rooted in the Judaeo-

O que nos obriga a analisar a época da pós-metafísica não como um fenômeno “externo”, sem qualquer perspectiva histórica, mas como uma época de renascimento do Iluminismo que podemos abordar através da interpretação.

De modo semelhante, não podemos mais evitar falar da religião ou descartá-la como falsa com base em um pensamento racional, ou de um ateísmo filosófico. Para Vattimo (2004b), “[s]e não é mais válida a metanarrativa do positivismo, não se pode mais pensar em Deus [como] não existente porque este não é um fato demonstrável cientificamente”.¹⁵¹ Advém daí, segundo ele, o paradoxo da narrativa nietzschiana, quando declara a morte de Deus – é o mesmo pensamento que acaba abrindo o espaço para o nascimento de outros deuses.

A filosofia, por sua vez, deveria parar de ser ateia ou de descartar a religião, mas ao mesmo tempo mantendo, segundo Vattimo (2004b), “um comportamento crítico com relação ao renascimento da religião e dos seus perigosos traços fundamentalistas”.¹⁵² Assim, não há mais motivos racionais para a filosofia tornar-se ateia justamente como consequência do próprio processo de secularização iniciado com o fim da ideia de Deus na sua forma forte. Para Vattimo (2007),

[a]tualmente, não existe filosofia moderna sem qualquer referência possível à Bíblia ou, mais especificamente, que não seja oriunda das lutas em torno do significado bíblico.¹⁵³

A filosofia, segundo Vattimo (2007), continua presente na consciência comum, porém ela deve ter sempre o entendimento do fim da

Christian tradition, and cannot be conceived outside it.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. pp. 67-68.)

¹⁵¹ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 109.

¹⁵² *Ibid.*, p. 111.

¹⁵³ “There is no modern philosophy today that exists without any possible reference to the Bible or, more specifically, that is not born out of the struggles surrounding the meaning of the Bible”. (VATTIMO, Gianni. A Prayer for Silence: dialogue with Gianni Vattimo. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 102.)

metafísica e das grandes narrativas. Sem isto, seremos alvo das práticas de pensamento fundamentalista que ameaçam destruir nossa sociedade.

Num outro âmbito, a recusa da metafísica no século XX pode ser percebida não somente na religião, mas também na arte e na literatura com base da filosofia do século XX, que pregava o ser como fundamento. Isso porque, segundo Vattimo (2004b),

a cultura europeia percebeu que existem outras culturas que não podem ser classificadas simplesmente como “primitivas”, ou seja mais atrasadas do que nós, ocidentais, no caminho do “progresso”.¹⁵⁴

Essa nova consciência, que reconhece a existência de diversas culturas históricas além das europeias, não aceitava mais um curso único da história. Isto se materializou com as guerras de libertação de povos das colônias, com os conflitos ocorridos no processo de descolonização.

A nosso ver, uma vez que o pensamento europeu moderno foi baseado numa ideia fundamental que entendia a história de pensamento e a história de Iluminismo de uma forma constante e linear, o pós-modernismo, por sua vez, é marcado pelo abandono dessa lógica e pela negação de tempo histórico unilateral. Isto porque, num mundo pluralista, não cabe mais um pensamento único e que poderia abranger toda a verdade de uma forma definitiva.

Pecoraro (2005), na sua leitura do Vattimo, descreve essa época pós-moderna em que

o homem rodeia como um turista no jardim da história, que considera um depósito de máscaras teatrais que podem ser usadas e abandonadas conforme o seu prazer, o seu gosto, a sua utilidade.¹⁵⁵

154 VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. pp. 10-11.

155 PECORARO, Rossano. **Nilismo e (Pós) modernidade:** introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2005. p. 70.

Assim, o fim da história significa o fim do entendimento da história como “processo unitário, linear e progressivo”.¹⁵⁶

Vattimo (2004b) explica a ligação entre o pensamento filosófico de Nietzsche e de Heidegger, assim como o fim de colonialismo, e a fé cristã, quando define a época pós-moderna como

[a]quela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar.¹⁵⁷

Para Vattimo (1987), a consciência de que “a noção de verdade não se sustenta mais e os fundamentos bem assentados já não funcionam mais como base para o pensamento”,¹⁵⁸ e nossa percepção da impossibilidade de ultrapassar a modernidade, em que o ser foi reduzido ao conceito de “novo” por meio da crítica, é o que nos torna pós-modernos. O niilismo, segundo Vattimo (1987), é o único meio que poderia nos levar para fora da modernidade.

O niilismo, no seu contexto nietzschiano, não significa não acreditar em nada. Aqui, é importante entender que o niilismo para o Nietzsche, como explica Ferry (2008), indicava

[o]s ideias, todos os ideias – os “ídolos” como ele os chama – são não só “irreais” como, além disso, mantêm a estrutura metafísico-religiosa do além, que é então usado para *aniquilar* o real.¹⁵⁹

¹⁵⁶ PECORARO, Rossano. **Niilismo e (Pós) modernidade**: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2005. p. 73.

¹⁵⁷ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 11.

¹⁵⁸ “[T]he notion of truth no longer holds and carefully laid ‘foundations’ no longer function as basis for thought.” (VATTIMO, Gianni. *Verwindung*: Nihilism and the Postmodern in Philosophy. **SubStance**, vol. 16, no. 2, Issue 53: Contemporary Italian Thought (1987), p.7–17. Disponível em: <<http://www.jstore.org/stable/3685157>>. Acesso em: out. 2010. p. 9.)

¹⁵⁹ FERRY, Luc. **Vencer o Medo**: a filosofia como amor à sabedoria. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p. 73.

Segundo Ferry (2008), o niilismo para Nietzsche, ter ideias religiosas ou não, como convocações fortes e altamente morais, é negar o real em nome de um ideal.

Porém, o niilismo na leitura do Vattimo (2007) é como a história do enfraquecimento do conceito do Ser. Para Vattimo (2007), o niilismo de Nietzsche significa que, “à medida que o mundo objetivo se consome, este dá lugar a uma crescente transformação subjetiva não de indivíduos, mas de comunidades, culturas, ciências e línguas”.¹⁶⁰ Isto é o que Vattimo chama de “pensamento fraco”.

A partir dessa perspectiva, Vattimo (2011) constrói sua teoria do pensamento fraco, que ele resume da seguinte maneira: “Se há uma via possível de emancipação na história humana, esta não se encontra no fato de, finalmente, se perceber uma essência dada no início dos tempos.”¹⁶¹ Isto é, as verdades não são estruturas congeladas além do tempo e do espaço, mas estão sempre sujeitas a serem interpretadas culturalmente.

Tanto a morte de Deus quanto o fim de metafísica não devem ser registrados de maneira “objetiva”. Para Vattimo (2004b), mesmo que Heidegger não desejasse reconhecer o conceito de “morte de Deus”, sua ideia do “fim da metafísica” representa o fim de “um fundamento último da realidade sob a forma de uma estrutura objetiva que se dá fora do tempo, como uma essência ou uma verdade matemática”.¹⁶² Assim, Vattimo (2004b) afirma que o evento de “fim de metafísica” tem o mesmo sentido da “morte de Deus” como verdade forte, porque nos dois eventos

¹⁶⁰ “[A]s the objective world consumes itself, it gives way to a growing subjective transformation not of individuals but of communities, cultures, sciences, and languages.” (VATTIMO, Gianni. *A Prayer for Silence: dialogue with Gianni Vattimo*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 40.)

¹⁶¹ “If there is a possible thread of emancipation in human history, it doesn’t lie in finally realizing an essence given at the outset for all time.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 74.)

¹⁶² VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 10.

o “Deus moral”, o Deus “violento” das religiões naturais e fundamento da metafísica, foi abandonado.

Segundo Vattimo (2004b), na nossa época pós-moderna, a morte de Deus significa que “este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, [e] torna-se novamente possível uma crença em Deus”.¹⁶³ Porém, essa crença renovada em Deus não está direcionado ao Deus da metafísica medieval, ou da metafísica moderna com base de Deus da Bíblia, como entidade racional e com determinado fundamento absoluto e definido. Isto porque

[n]ão cremos em um tal Deus no sentido “forte” da palavra, como se a sua realidade tivesse sido demonstrada melhor do que aquela das coisas sensíveis ou dos objetos da física e da matemática.¹⁶⁴

Assim, a “morte do Deus” da metafísica, “Deus moral”, Deus dos filósofos, ofereceu o espaço a uma nova abertura para a renovação da religião e o renascimento do sagrado em várias formas.

A importância desse entendimento das novas condições da existência de Deus está no fato de que

ainda estamos por demais oprimidos pelo peso da “letra” – tanto do rigorismo dos textos sacros (fetiche dos fundamentalistas de todo tipo) quanto da letra da materialidade do mundo, das necessidades insatisfeitas e das injustiças cometidas na distribuições dos bens indispensáveis à vida.¹⁶⁵

Dessa forma, para a espiritualização se manifestar conforme nossas “condições pós-modernas”, ela acaba tomando “qualidades secundárias” como uma forma de “emancipação estética”.

¹⁶³ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 12.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 72.

O paradoxo, porém, é que o renascimento da religião parece estar procurando alcançar uma verdade última. Isto é, segundo Vattimo (2004b),

se realmente a morte de Deus moral-metafísico deva ter como resultado o renascimento dos fundamentalismos religiosos, ou étnico-religiosos, ou comunitário-religioso, que vemos aumentar ao nosso redor.¹⁶⁶

Em termos filosóficos, o problema é se essa renovação com base de superação de metafísica acaba sendo somente uma legitimação do fundamentalismo.

Segundo Pecoraro (2005), a teoria de “pensamento fraco” de Vattimo vai além do pensamento nietzschiano, no qual não podemos evitar falar em termos metafísicos ou objetivos, isto porque “o pensamento fraco não se afasta, não supera, não abandona ou deixa simplesmente atrás de si a dialética e o pensamento da diferença, mas os considera parte construtiva do seu passado [...]”.¹⁶⁷ Isto é, não podemos deixar a metafísica para trás como uma fase que deve ser ultrapassada, mas como parte da nossa experiência.

Para Vattimo (2004b), seguir a ideia de Nietzsche, isolada do contexto, significa “reduzir o fim da metafísica e a morte do Deus moral a uma legitimação do relativismo e do fundamentalismo [...]”.¹⁶⁸ Por isso, o fim da metafísica não deve ser entendido como uma “pura e simples re-legitimação do mito, da ideologia e, mesmo, do salto pascaliano na fé”.¹⁶⁹ Para Heidegger, segundo Vattimo (2004b), a única forma de não pensar em termos metafísicos ou objetivos é pensando o Ser como evento, e não com o caráter de estrutura objetiva que a tradição metafísica queria dar a ele.

¹⁶⁶ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 29.

¹⁶⁷ PECORARO, Rossano. **Nihilismo e (Pós) modernidade:** introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2005. p. 41.

¹⁶⁸ VATTIMO, op. cit., p. 30.

¹⁶⁹ VATTIMO, op. cit., p. 31.

Concluimos que, enquanto a declaração de Nietzsche de “morte de Deus” não representa uma verdade absoluta, ela marcou o pensamento pós-moderno. Não há razões filosóficas para não falar de Deus dentro de contexto da pós-modernidade. Isto, segundo Vattimo (1999), porque a própria modernidade foi construída com base de pensamento judaico-cristão.

A “morte de Deus”, que marcou a pós-modernidade, não deve abrir o espaço para criar outros “deuses” no Seu lugar. Isto porque o espírito do Iluminismo não pode ser apagado. O renascimento da religião na pós-modernidade, porém, vem em uma forma de fundamentalismo de verdade forte que vem se chocando com outros aspectos da época pós-moderna. O fundamentalismo religioso é moderno e antimoderno ao mesmo tempo, por combater a modernidade.

Por outro lado, Vattimo interpreta a “morte de Deus” como a morte da verdade na sua expressão metafísica e violenta. Isto inclui todas as verdades fortes, seja de religião ou não. Assim, o fim da verdade metafísica (ou forte) inclui a verdade sobre o outro, como é o caso da visão da cultura europeia sobre as outras culturas colonizadas como inferiores, vistas a partir da ideia de progresso em um tempo linear. As verdades não se sustentam mais em fundações a-históricas, mas em interpretações contextuais.

Na pós-modernidade não podemos mais pensar em um único fundamento. Seja qual for o pensamento, a crença ou a religião. Acreditaremos sempre em uma verdade, mas essa verdade não precisa mais ser uma verdade forte e, conseqüentemente, violenta, que procura condenar ou eliminar aquelas que não concordam com ela. Tais verdades metafísicas não têm lugar num mundo pós-moderno.

1.5. A ciência, o homem-Deus, e o “Novo Ateísmo”.

Nesta parte, e em continuação da parte anterior em que discutimos a “morte de Deus” e o fim da verdade na sua forma metafísica, buscamos analisar outros tipos de pensamento fundamentalista além da religião. Na primeira parte analisamos a relação entre a ciência moderna e o sagrado, e a questão da verdade científica.

E em seguida analisamos um caso de chamado “novo ateísmo”, tipificado na obra de Dawkins (2007), na qual sua crença em uma verdade científica é colocada como uma verdade forte que elimina qualquer verdade que não esteja de acordo com ela. Dawkins utiliza sua crença em uma verdade única e absoluta como uma plataforma para atacar não somente os fundamentalistas, mas também a religião e qualquer fé em Deus.

1.5.1. A ciência e o homem-Deus.

Segundo Eagleton (2011), na modernidade, Deus e a religião no Ocidente foram transferidos do ambiente público para o ambiente privado, assumindo muitas vezes o caráter de uma religião passiva. Por exemplo, o surgimento de várias religiões da Nova Era, fenômeno próprio da pós-modernidade, “oferece uma fuga do mundo, não a missão de transformá-lo”.¹⁷⁰ E, apesar das diferenças, segundo Armstrong (2008), foi a ideia de Deus que

inspirou um ideal de justiça social, embora se deva admitir que judeus, cristãos e muçulmanos muitas vezes não corresponderam a esse ideal e o transformaram num Deus do *status quo*.¹⁷¹

¹⁷⁰ EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus: razão, fé e revolução**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 46.

¹⁷¹ ARMSTRONG, Karen. **Uma História de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo**. Trad. Marcos Santarrita; Wladimir Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. pp. 35-36.

Porém, essas três principais religiões monoteístas, em sua expressão fundamentalista, têm a missão de transformar o mundo e não de fugir dele.

Para Žižek (2008), a ciência hoje compete com a religião para fornecer a esperança e a censura que a religião oferecia tradicionalmente. Assim, a ciência oferece a segurança que a religião oferecia, enquanto a religião acaba abrindo uma plataforma de dúvidas e críticas sobre as sociedades atuais.¹⁷²

A ciência moderna começou, para muitos, no século XVII, com a introdução do “método científico” de investigação, o que criou uma nova forma de enxergar a ciência a partir de coleção de dados sólidos ou “puros”, segundo um processo sistemático e não intuitivo. O antigo termo “filosofia natural” foi substituído gradualmente pela palavra “ciência”.

No século XIX, esta postura se tornou ainda mais clara com o surgimento dos debates entre os grupos de especialistas que atuam em áreas diferentes. A praticidade da ciência se concretizou no século XX, com a ligação entre o conhecimento científico e o tecnológico.¹⁷³

Para a ciência moderna, Feynman (2008) observa que a “verdade” é aquela que pode ser provada com métodos científicos, pois “[o] experimento é o *único juiz* da “verdade” científica. Mas qual é a origem do conhecimento?”¹⁷⁴ A polêmica entre o que pode ou não ser considerado

¹⁷² Cf. ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008. pp. 81-82.

¹⁷³ Cf. REES, Martin. Scientific Horizons. Disponível em:

<[http://www.bbc.co.uk/iplayer/episode/b00sp194/The Reith Lectures Martin Rees Scientific Horizons 2010 What Well Never Know/](http://www.bbc.co.uk/iplayer/episode/b00sp194/The_Reith_Lectures_Martin_Rees_Scientific_Horizons_2010_What_Well_Never_Know/)>.

Acesso em: dez./2010.

¹⁷⁴ FEYNMAN. Richard P; LEIGHTON, Robert B.; SANDS, Matthew. **Lições de Física de Feynman**. Trad. Adriana Válio Roque da Silva; Kaline Rabelo Coutinho. Porto Alegre: Bookman, 2008. v. 1, cap. 1, p.1.

conhecimento científico está longe de ser resolvida e ainda gera muitas discussões.¹⁷⁵

Segundo Ferry (2007), a ciência passou a ser entendida como sinônimo da razão e de que “tudo é racional, e a partir disso, o sujeito que se entrega à atividade científica pode dominar o mundo [...]”.¹⁷⁶ Por outro lado, as “razões que [nos unem] ao passado são infinitas tanto na ordem coletiva (História e Sociologia) quanto na ordem individual (Psicanálise)”.¹⁷⁷ A tarefa da ciência é infinita por sua base estar na razão mundana, e não transcendental. A ciência, portanto, nunca sai da sua rede prática.

O surgimento da ciência moderna, com sua verdade forte, acabou colidindo com a religião desde tempos anteriores. Durante o século XX e quando surge o fundamentalismo moderno, esse conflito se intensificou. Isso, segundo Latour (1994), gerou uma crise de separação entre “o céu e a terra, o global e o local, o humano e o inumano”.¹⁷⁸ Começamos a não olhar mais para isso como um tecido uno e que constrói o nosso mundo.

Essas representações que são científicas e políticas, segundo Latour (1994), “inventaram o nosso mundo moderno, *um mundo no qual a representação das coisas através do laboratório encontra-se para sempre dissociada da representação dos cidadãos através do contrato social*”.¹⁷⁹

Para Latour (1994), a crise de separação nos faz sentir em um “navio sem rumo: à esquerda o conhecimento das coisas, à direita o

¹⁷⁵ Aqui também o conceito da “verdade” nos leva de volta para o conceito das verdades fortes, que se apresentam como absolutas, dadas e a-históricas, e as verdades fracas como verdades construídas e que fazem parte de certo contexto.

¹⁷⁶ FERRY, Luc. **O Homem-Deus, ou, O sentido da vida**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007. p. 46.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁷⁸ LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009. p. 8.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 33.

interesse, o poder e a política dos homens”.¹⁸⁰ Sem as relações das coisas entre si e dos homens um para o outro, ficaríamos presos pelas representações das linguagens e dos textos. Na procura pela descoberta da verdade das coisas, os cientistas não estão descontextualizados do mundo lá fora.

Quando os cientistas falam, segundo Latour (1994), eles representam “[o]s próprios fatos, sem dúvida nenhuma, mas também seus porta-vozes autorizados. [...] Estes mudos são, portanto capazes de falar, de escrever, de significar”¹⁸¹ tanto no ambiente artificial do laboratório quanto no mundo exterior. Segundo Foucault (2009), uma vez que “[n]ão é possível que o poder se exerça sem saber [...]”,¹⁸² esse conhecimento que os cientistas representam não é neutro nem passivo.

A partir desse ponto, para Latour (1994), e quando “o conhecimento se iguala ao poder, tudo se encontra reduzido: o soberano, Deus, a matéria e a multidão”.¹⁸³ Ao passar pela mediação do laboratório,

as ideias relativas a Deus, ao rei, à matéria, aos milagres e à moral são reduzidas, transcritas e obrigadas a passar pelo detalhes de funcionamento de um instrumento.¹⁸⁴

Com isso, Deus se torna nada além que um objeto de análise da ciência, sem mais.

Quando Nietzsche declarou a “morte de Deus”, a modernidade estava para começar no Ocidente, e junto com ela as grandes transformações culturais e políticas. Essa ausência da religião sugerida pelos filósofos do Iluminismo e os progressistas como Marx significava, segundo Ferry (2007), que

¹⁸⁰ LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009. p. 8.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸² FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal. 2009. p. 142.

¹⁸³ LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009. p. 25.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 26.

cada sábio traz sua contribuição, mesmo que modesta, ao edifício da ciência. Os “grandes homens” inclusive se alçam, nesse modo laicizado, a uma forma de imortalidade, estabelecidos que estão nos novos textos sagrados, que são os livros de história.¹⁸⁵

Esses pensadores fundaram a base para o pensamento moderno, e parecia que o ateísmo estava tomando o lugar da religião, cuja existência foi condenada pelo novo racionalismo científico laico.

Vattimo (2007) afirma que “a verdade que, de acordo com Jesus, nos libertará, não é a verdade objetiva da ciência ou a da tecnologia”.¹⁸⁶ Segundo Vattimo, isto acontece porque

[o]s cientistas optaram por não ter nada a ver com seus próprios interesses e descrever apenas o que diz respeito a sua ciência – seu conhecimento, como tal, é deliberadamente limitado. Eles nunca sabem tudo.¹⁸⁷

Assim, nessa perspectiva, o conhecimento da ciência é limitado aos objetivos de interesse que os cientistas determinaram para os seus campos, portanto “os cientistas não são movidos pelo ímpeto da verdade. A relação entre o mundo e o conhecimento a respeito do mundo não funciona como um espelho.”¹⁸⁸

Segundo Vattimo (2002), Heidegger também percebeu que, quando a ciência se declara como objetiva, ela parte do seu próprio interesse. Na interpretação de Vattimo,

¹⁸⁵ FERRY, Luc. **O Homem-Deus, ou, O sentido da vida**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007. pp. 14-15.

¹⁸⁶ “The truth that, according to Jesus, shall make us free is not the objective truth of science or even that of theology.” (RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **The Future of Religion**. New York: Columbia University Press, 2004. p. 50.)

¹⁸⁷ “[S]cientists have chosen not to have anything to do with their own private interest, and describe only what concerns their science, their knowledge as such is deliberately limited. They never know everything.” (VATTIMO, Gianni. *Toward a Nonreligious Christianity*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 27.)

¹⁸⁸ “[S]cientists are not moved by the impulse of truth. The relation between the world and the knowledge of the world does not function as a mirror.” (*Ibid.*, p. 28.)

[a] ciência é uma disciplina que não coloca para si o problema da verdade historicamente construída. Ela trabalha dentro de um contexto histórico específico, sendo sua natureza aquela que demonstra ou falsifica proposições com base em critérios que ela mesma não inventa, mas que simplesmente melhora ou transforma.¹⁸⁹

Isto é, para Vattimo existe o mundo e alguém que está nesse mundo que utiliza seu conhecimento.

Ao mesmo tempo a verdade das escrituras não nos dá respostas sobre as ciências naturais ou a natureza de Deus, como se a nossa salvação não acontecesse através desse conhecimento. A prática da religião, Segundo Vattimo (2007), é culturalmente situada, portanto,

[q]uando rezo, sei exatamente que as palavras que estou proferindo não têm a intenção de transmitir alguma verdade literal. Faço minhas orações mais pelo amor à tradição do que pelo amor a uma realidade mítica.¹⁹⁰

Isso, para Vattimo, não significa que acreditamos em algo “falso”, justamente porque o próprio ato de fé como ato de amor e de caridade não está sujeito à experimentação científica.

Em nossa experiência humana moderna, segundo Vattimo (1999), “a ciência trata, cada vez menos, de objetos que podem ser comparados àqueles do cotidiano. Não está mais claro o que chamar de ‘realidade’.”¹⁹¹

¹⁸⁹ “Science is a discipline that does not itself pose the problem of historically determined truth. Science works within given historical contexts, its nature being to demonstrate or falsify propositions on the basis of criteria that it does not itself invent but simply improves, transforms.” (VATTIMO Gianni; ZABALA Santiago. “Weak Thought” and the reduction of violence: a dialogue with Gianni Vattimo. **Common Knowledge**. Trad. Yaakov Mascetti. Durham: Duke University Press, vol. 8, Issue. 3, outono 2002, pp. 452 – 463. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/common_knowledge/v008/8.3vattimo.html> . Acesso em: maio/2012. p. 454.)

¹⁹⁰ “[W]hen I pray I know precisely that the words I am using are not intended to convey some literal truth. I pray these words more for the love of tradition than I do for the love of some mythic reality.” (VATTIMO, Gianni. *Toward a Nonreligious Christianity*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 42.)

¹⁹¹ “[S]cience speaks increasingly little of objects that can be compared with those in everyday experience, it is no longer clear what to call ‘reality’.” (VATTIMO, Gianni.

A tecnologia e os produtos criados “configuram o mundo de forma artificial, no qual não se consegue mais distinguir as necessidades básicas e naturais daquelas induzidas ou manipuladas pela publicidade.”¹⁹² Assim, não podemos mais distinguir entre o que é real e o que é “inventado”.

Para Vattimo (2004), ainda examinando as ideias de Heidegger, a ciência moderna “não é uma das possíveis formas de conhecimento”.¹⁹³ Isto porque a ciência e o conhecimento não são alinhados num plano transcendental. Portanto,

[q]uando Heidegger afirma que “a ciência não pensa”, isso quer dizer que a ciência calcula, mas isso não muda muito o verdadeiro trabalho dos cientistas porque eles são simplesmente lembrados de que têm de “pensar”, discutir os paradigmas e levar em consideração as consequências sociais de suas descobertas. No entanto, tudo fica mais ou menos do mesmo jeito.¹⁹⁴

Heidegger desenvolve sua filosofia que entende o Ser em termos não metafísicos, mas em base ética e política.

A necessidade de interpretação, segundo Vattimo (2001), vem do fato de que “[p]rovavelmente não existe nenhum aspecto do que é chamado de mundo pós-moderno que não esteja marcado pelo alastrar-se da interpretação”.¹⁹⁵ Isto pode ser anotado, segundo Vattimo, em

Belief. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 31.)

¹⁹² “[They] configure the world as an artificial world, where one cannot distinguish between natural, basic needs and those induced and manipulated by advertisement.” (VATTIMO, Gianni. **Belief.** Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 31.)

¹⁹³ VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença:** o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 33.

¹⁹⁴ “[W]hen Heidegger says that ‘science does not think’, this only implies that science calculates, but it does not change very much the actual work of the scientists because they are simply reminded that they have to ‘think,’ to discuss the paradigms, to take into account the social consequence of their discoveries, but everything remains more or less the same.” (RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **The Future of Religion.** New York: Columbia University Press, 2004. p. 77.)

¹⁹⁵ VATTIMO, Gianni. **A tentação do realismo.** Trad. Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Instituto Italiano di Cultura, 2001. p. 26.

diferentes indicações, como a difusão de meio de comunicação, a autoconsciência da historiografia em que a ideia da história não vale mais como princípio da realidade, a multiplicidade das culturas, e finalmente, a destruição psicanalítica da fé.¹⁹⁶

A interpretação, para Heidegger e ainda segundo Vattimo (2007), se resume ao seguinte:

Eu sou um intérprete, à medida que não sou alguém que olha o mundo do lado de fora. Vejo o mundo externo, porque estou dentro dele. Por ser no mundo, meus interesses são muito complexos. Não posso dizer exatamente como as coisas são, mas apenas como elas são a partir desse ponto de vista, como elas me parecem ser e como acho que elas são.¹⁹⁷

A ciência, portanto, não descreve o mundo de uma forma objetiva, mas se posiciona fora do mundo, pois a ciência utiliza métodos rigorosos e instrumentos precisos, mesmo no caso do uso da linguagem, já situados historicamente, uma vez que nenhuma ciência começa no zero, sem conhecimento, mas sim com base numa história anterior.

Pecoraro (2005) explica que, para Vattimo, a interpretação é um produto histórico motivado em que

a interpretação é um fato, apesar de ela ser apenas uma perspectiva historicamente motivada, no sentido de que ninguém (nem sequer um cientista) olha o mundo "objetivamente", por amor à verdade ou por corresponder a um dever eterno.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Cf. VATTIMO, Gianni. **A tentação do realismo**. Trad. Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Instituto Italiano di Cultura, 2001. pp. 26-27.

¹⁹⁷ "I am an interpreter as long as I am not someone who looks at the world from the outside. I see the external world because I am inside it. As being-in-the-world, my interests are very complicated. I cannot say precisely how things are, but only how they are from this point of view, how they seem to me and how I think they are." (VATTIMO, Gianni. *Toward a Nonreligious Christianity*. In: **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 28.)

¹⁹⁸ PECORARO, Rossano. **Nihilismo e (Pós) modernidade**: introdução ao "pensamento fraco" de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2005. p. 29.

Assim há sempre diferentes motivações e causas que levam o homem a procurar tal “verdade”.

Essa constante interpretação que nós fazemos acontece pelo fato de que, segundo Vattimo (2011),

[n]ão há experiência de verdade que não seja interpretativa. Eu não sei nada a não ser o que me interessa, mas, se algo me interessa, evidentemente, não o observo de uma forma desinteressada.¹⁹⁹

E desde que estou no mundo, o mundo nunca está integral ou concreto.

Assim, somente podemos descrever o mundo a partir do ponto de vista de quem está nele. Por causa dessa questão de ponto de vista, a ciência não representa um conhecimento objetivo da realidade de mundo. Segundo Vattimo (2011), “[n]inguém nunca diz a verdade, toda a verdade e nada mais que a verdade. Toda declaração implica uma escolha daquilo que consideramos ser relevante, e essa escolha nunca é desinteressada”.²⁰⁰ Mesmo no caso da ciência, há sempre diferentes níveis de interesses que motivam as pesquisas.

Para Vattimo (2011), nossa época é uma época de niilismo. Isto é, uma época que adota a caridade em vez da verdade na sua forma metafísica. Assim, “podemos afirmar que vivemos na era do Espírito”.²⁰¹ Por isso, a fé na forma de caridade não depende da verdade objetiva da ciência, tampouco considera os livros sagrados como manual de ciência natural. Assim, “[o] jogo linguístico da ciência é completamente dissociado daquele da religião e não pode arrogar-se o direito da última

¹⁹⁹ “There is no experience of truth that is not interpretive; I know nothing unless it interests me, but if it interests me, evidently I don’t gaze upon it in a disinterested fashion.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 64.)

²⁰⁰ “No one ever tells the truth, the whole truth and nothing but the truth. Every statement entails a choice of that which we take to be relevant, and this choice is never disinterested.” (*Ibid.*, p. 9.)

²⁰¹ “[W]e could say that we are living the age of the Spirit.” (*Ibid.*, p. 59.)

palavra”.²⁰² Assim a mitologia não deve ser uma alternativa à ciência nem tentar desafiar a sua verdade.

1.5.2. O “Novo ateísmo” e o pensamento fundamentalista

A despeito dos confrontos entre os cientistas e os defensores da religião que já existiam na Europa antes do século XX, o novo fundamentalismo religioso é um filho legítimo da modernidade. Quando o fundamentalismo religioso moderno nasceu nos Estados Unidos no começo do século XX, não demorou muito para este desafiar a ciência quando suas teorias não combinavam literalmente com as escrituras, principalmente no caso da teoria de evolução proposta pelo cientista inglês Darwin.²⁰³ Os confrontos continuam até hoje, aumentando a crise de separação entre a verdade religiosa, por um lado, e a científica, por outro.

Enquanto o processo da purificação da religião acaba levando seus seguidores muitas vezes ao fundamentalismo, a purificação da ciência está longe de ser separada da construção política e social. Essa forma de enxergar o mundo através da ciência com base na razão e relacioná-la com o progresso, alinhado ao tempo, incentivou alguns cientistas ateus a atacar a religião como se fosse uma superstição do passado, situando a ciência frente a frente com a religião.

O começo do século XXI testemunhou um assalto de vários escritores “novos ateus” contra a religião, como Dawkins e Harris, entre outros. Esses escritores, segundo Prothero (2010), que são de áreas diversas, “pregam uma visão pós-moderna da filosofia perene ao

²⁰² “Science’s linguistic game is completely detached from that of religion, and neither can arrogate to itself the right to the last word.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 61.)

²⁰³ DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies**. Trad. Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, 1981.

colocarem todas as religiões no mesmo barco”.²⁰⁴ Suas críticas sobre a religião, portanto, são generalizadas.

Esse assunto nos interessa por dois motivos: o primeiro, é questionar a tese de que a religião em geral, seja ela fundamentalista ou não, só pode ser uma força do mal e nunca do bem; em segundo lugar, analisar o comportamento agressivo de ataque contra a religião, o que de certa forma se assemelha ao discurso radical dos fundamentalistas religiosos, acreditando numa verdade forte, e que serve como base de uma identidade forte usada para atacar os demais.

Para esta análise, escolhemos como exemplo o cientista ateu e biólogo darwiniano Dawkins, que ataca a religião em nome da ciência. No seu livro *Deus, um Delírio*, Dawkins (2007) acredita que a religião atrapalhou e ainda atrapalha o progresso humano e, ao final, só pode trazer danos.

O que nos interessa nesse livro é o fato de um cientista tomar essa postura política de atacar a religião em geral – apesar de ele concentrar seus exemplos nas três religiões monoteístas –, e que assume ao mesmo tempo a estratégia extremamente fanática de adotar a ciência como base forte para o seu argumento.

Sua resposta aos críticos é clara, quando ele diz que

os apologistas religiosos seriam mais sábios se ficassem calados do que normalmente são sobre as pessoas que querem usar como exemplo, pelo menos no que diz respeito aos cientistas.²⁰⁵

O argumento autoritário de Dawkins de certa forma é semelhante ao discurso dos fundamentalistas religiosos, que não deixam possibilidade para outro ponto de vista, ou para outra verdade existir além daquela em

²⁰⁴ PROTHERO, Stephen R. **As grandes religiões do mundo**. Trad. Joel Fontenelle Macedo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010. p. 8.

²⁰⁵ DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 145.

que acreditam. A sua posição é um bom exemplo de como uma reação secular agressiva e generalizada contra a religião, e especificamente contra a ideia da existência do Deus monoteísta, não pode apenas provocar os fundamentalistas religiosos, como também lhes dá a chance de divulgar e valorizar suas ideias, quando elas são atacadas pelo secularismo. Contudo, o mais importante é mostrar como o secularismo não é uma garantia contra a violência em suas variadas formas.

Os ataques dos fundamentalistas religiosos contra o darwinismo não são novos. Segundo Armstrong (2009), em 1925 os fundamentalistas americanos protestantes iniciaram o conhecido julgamento do professor de biologia John Scopes (1900–1970), por defender o darwinismo.²⁰⁶ A posição deles, segundo Hedges (2008a), se baseava na afirmativa de que o livro do Gênesis “não foi escrito para entender o criador do Universo, sobre o qual esses escritores nada sabiam. Ele foi escrito para ajudar a explicar o propósito da criação”.²⁰⁷

Em contrapartida, Dawkins se coloca como defensor e representante da ciência contra a religião em geral. E dessa posição ele ataca a religião por ser, como ele afirma, um “perigo”. Ele portanto insiste no papel de dominação da religião, e, ao mesmo tempo, na pureza da ciência, que é para ele a fonte de verdade.

Alguns pontos que podem ser observados no argumento de Dawkins (2007) nos ajudarão a entender e comparar o discurso secularista tendo de um lado o ponto de vista de um cientista ateu e, de outro, o discurso fundamentalista. Por meio dessa análise, podemos entender não somente como a crítica de Dawkins não consegue enxergar a profundidade da

²⁰⁶ Cf. ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. pp. 244-245.

²⁰⁷ “[It] was not written to explain the processor of creation, of which these writers knew nothing. It was written to help explain the purpose of creation.” (HEDGES, Chris. **American Fascists**: the Christian Right and the War on America. New York: Free Press, 2008a. p. 7.)

religião no seu contexto sócio cultural, como ela também acaba por fortalecer o discurso fundamentalista religioso ao combatê-lo por meio de um discurso fundamentalista.

O primeiro ponto é própria posição de Dawkins de atacar a religião pela perspectiva científica, baseando-se em sua verdade construída na razão dos cálculos. Ele se posiciona entre a maioria dos cientistas ao afirmar que “[a] imensa maioria dos integrantes do Royal Society, assim como a imensa maioria dos acadêmicos dos EUA, é de ateus.”²⁰⁸ Esta afirmativa exclui cientistas como Francis S. Collins, que em seu livro *A Linguagem de Deus*,²⁰⁹ argumenta que a religião e a ciência não são incompatíveis.

Para Eagleton (2011), o ponto de vista arcaico sobre a ciência, o qual Dawkins apresenta, é o de que há

uma ideia científica ultrapassada a respeito do que seja prova. Para Dawkins, a vida parece se dividir em duas metades perfeitas: aquilo que é possível provar sem dúvida alguma, e a fé cega.²¹⁰

Essa postura baseada na verdade absoluta é a fonte de qualquer pensamento fundamentalista.

Dawkins chega a declarar que “a religião pode colocar em risco a vida do indivíduo devoto, assim como a de outras pessoas”,²¹¹ e que a religião não oferece nenhum “benefício” no sentido darwinista, isto é, ela não significa “alguma vantagem para a sobrevivência dos genes do indivíduo”.²¹²

²⁰⁸ DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 144.

²⁰⁹ COLLINS, Francis S. **A Linguagem de Deus: um cientista apresenta evidências de que Ele existe**. Trad. Giorgio Cappelli. São Paulo: Editora Gente, 2007.

²¹⁰ EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus: razão, fé e revolução**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 17.

²¹¹ DAWKINS, op. cit., p. 217.

²¹² DAWKINS, op. cit., p. 218.

O autor destaca sua identidade como ateu, enquanto suas outras identidades pessoais são vistas a partir dessa. A dicotomia que ele estabelece entre crentes ou féis de um lado, e ateus de outro, nos leva de volta para a maneira com que os fundamentalistas enxergam o mundo.

O segundo ponto é a maneira com que Dawkins aborda a religião. Apesar de rejeitar a religião em geral, Dawkins construiu sua teoria para criticar a religião a partir da ideia monoteísta de um Deus criador do universo. Sua crítica é direcionada às três religiões monoteístas – o judaísmo, o cristianismo e o islamismo –, descontextualizando-as do seu contexto sócio-histórico. Ao mesmo tempo, seu argumento se remete à Bíblia como um registro histórico e citando o cristianismo como um exemplo. Dawkins baseia seu livro no ataque à ideia do Deus monoteísta como criador do universo, e se dirige principalmente ao Cristianismo. Segundo Eagleton,

[p]ara a teologia cristã, Deus não é um megafabricante, mas aquele que assegura a existência de tudo por meio do seu amor, e assim continua a ser ainda que o mundo não tivesse começado. A criação nada tem a ver com deslanchar coisa alguma. Deus, ao contrário, é a razão por que existe algo em vez de nada, a condição da possibilidade de toda e qualquer entidade.²¹³

A visão de Dawkins sobre o Deus cristão é incorreta diante do pensamento teológico mais aprofundado, e ficaria ainda menos correta ao ser comparada com o judaísmo e o islamismo.

Em relação à existência de Deus como criador, e depois de seu longo discurso para provar que Deus não existe, Dawkins volta a dizer que “Deus, quase com certeza, não existe”,²¹⁴ deixando a dúvida estabelecida pela ausência de uma prova científica.

²¹³ EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus: razão, fé e revolução**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 18.

²¹⁴ DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 214.

O que Dawkins ignora é que “a coisa suprema, seja o que for, está além de ser e não ser [...] Deus, como supremo mistério de ser, está além do pensamento”,²¹⁵ nas palavras de Joseph Campbell. Enfim, aplicar o método científico para provar a existência de Deus ignora o fato de que a fé “não é primariamente uma crença em que algo ou alguém existe, mas um compromisso e uma aliança”.²¹⁶ Enquanto que, para Dawkins, a questão não ultrapassa o âmbito da ciência.

Dawkins sintetiza sua visão sobre o fundamentalismo pontuando que

[t]alvez os cientistas sejam fundamentalistas quando se trata de definir de um jeito meio abstrato o que “verdade” significa. Mas tudo mundo é assim. Não sou mais fundamentalista quando digo que a evolução é uma verdade do que quando digo que é verdade que a Nova Zelândia fica no hemisfério sul.²¹⁷

Portanto, na sua opinião, há uma forma da verdade forte e absoluta com a qual todo mundo deve concordar.

Dawkins tenta justificar sua postura agressiva ao que ele chama de “religião fundamentalista”, afirmando,

como cientista, sou hostil à religião fundamentalista porque ela debocha ativamente do empreendimento científico. Ela nos ensina a não mudar de idéia [*sic*], e a não querer saber de coisas emocionantes que estão aí para ser aprendidas.²¹⁸

Todavia o escritor não ataca somente a religião na sua forma fundamentalista. Em sua opinião, a religião em geral facilita a tarefa dos fundamentalistas em divulgar suas ideias e influenciar a educação das crianças e, por conseguinte, da sociedade. Novamente, seu discurso

²¹⁵ CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 2009. p. 65.

²¹⁶ EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus: razão, fé e revolução**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 43.

²¹⁷ DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 363.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 364.

contra a religião é muito parecido com o discurso dos fundamentalistas na sua falta de imaginação, e em sua motivação maior – para eles, a religião ameaça a humanidade.

A nosso ver, em sua crítica e, principalmente no que tange o cristianismo, Dawkins trata a Escritura Bíblica e a teologia Cristã como um registro histórico de fatos, eliminando, assim, a sua complexidade. Esse tipo de ignorância teológica é justamente aquela que cria o fundamentalismo religioso.

A certeza científica que ele convoca em sua discussão sobre a existência ou não de Deus, nos traz de volta para o discurso dos fundamentalistas que afirmam que só eles conhecem a verdade absoluta e universal de Deus e a forma correta para adorá-lo, e acusam aos demais de que suas verdades não são compatíveis com a deles.

Essa purificação da ciência como neutra em relação ao mal que atinge o homem descarta o contexto sócio-histórico e sugere avaliar qualquer movimento pelas suas piores consequências – o que não deixa nenhum movimento escapar à crítica, até mesmo a própria ciência. Portanto, a descontextualização e a generalização que Dawkins faz em relação à religião não possui base teórico-científica.

Dawkins termina seu discurso sobre a dificuldade do homem de enxergar além da matéria “de verdade”, dizendo que “[o] que vemos do mundo real não é o mundo real intocado [...]”,²¹⁹ o que contraria a sua própria postura, que rejeita a existência de qualquer forma de espiritualidade, de religião ou de Deus, pois abre a possibilidade de enxergar o mundo além da nossa limitação humana.

Para nós, o terceiro ponto, nessa abordagem generalizada de Dawkins é considerar a violência como em desdobramento lógico da

²¹⁹ DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 471.

religião. Para Dawkins, o fato de se respeitar a religião somente por ser fé religiosa, abre o caminho para os fundamentalistas e o extremismo religioso longe de seus variados contextos. Partido desse ponto de vista, todas as atrocidades, a violência e o terrorismo que foram e ainda são cometidas em nome da religião, não devem ser ligadas ao fundamentalismo ou ao extremismo religioso, mas à própria religião. Segundo Sen, a religião é “associada com a violência global na mente de muitas pessoas, assim como a pobreza e a desigualdade global são”.²²⁰ Dawkins, portanto, não discute esse aspecto, limitando-se a subscrevê-lo.

Longe de qualquer contexto sócio-histórico e político, Dawkins cita como exemplo o “Iraque, [que,] em consequência de invasão anglo-americana de 2003, entrou numa guerra civil sectarista entre muçulmanos sunitas e xiitas. É claramente um conflito religioso [...]”²²¹ Para ele, o assunto não passa a ser uma “faxina” religiosa.

Sua interpretação também foge de pensamento de Bhabha, segundo Souza (2004), sendo que a verdade entre o significado e o significante ocorre indiretamente através da interpretação,

mediada por intérpretes ou usuários da linguagem sempre situados socialmente em determinados contextos ideológicos, históricos e sociais, marcados por todas as variáveis existentes nesses contextos (classe social, sexo, faixa etária, origem geográfica etc).²²²

Em termos de Vattimo, Dawkins interpreta a verdade da religião, de acordo com seu entendimento da verdade como fixa, dada e absoluta. Isto é, uma verdade forte, e não como verdade construída dentro de certo contexto como uma verdade fraca.

²²⁰ “[It is] associated with global violence in the minds of many people, then so are global poverty and inequality.” (SEN, Amartya. **Identity and Violence: The Illusion of Destiny**. London: Penguin Books, 2007. p. 142.)

²²¹ DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 46.

²²² SOUZA, Lynn Mario T.M. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JR., Benjamin (org). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 119.

E interessante notar que o filósofo Daniel Dennett, citado por Dawkins em seu livro por ser um filósofo ateu, disse que acredita que a invasão americana do Iraque,

talvez, na verdade, teria funcionado desde o início se a força tivesse sido potente o bastante, além de treinada o suficiente e bem posicionada para tranquilizar as pessoas sem ter de dar um tiro.²²³

A posição política de Dennett (2006) se coloca independentemente do fato dele ser ateu.

O outro exemplo usado por Dawkins é o ex-presidente norte-americano George W. Bush. Segundo Dawkins, ele teria afirmado que “Deus disse a ele que invadisse o Iraque (é uma pena que Deus não tenha lhe concedido a revelação de que não havia armas de destruição em massa)”.²²⁴ Para Eagleton (2011), essa ironia de Dawkins implica que “[o] Todo-Poderoso, para ele, é uma espécie de versão cósmica da CIA, que nos mantém sob constante vigilância”.²²⁵

Segundo nossa análise, Dawkins compara a religião ao ateísmo e direciona suas acusações contra a religião como fonte da violência, afirmando que os “[a]teus podem fazer maldade, mas não fazem maldade em nome do ateísmo.[...][Porém] não consigo pensar em nenhuma guerra que tenha sido combatida em nome do ateísmo”.²²⁶ Aqui também, Dawkins coloca o ateísmo como a solução da violência causada pela religião.

²²³ “It might actually have worked from the outset if the force had been large enough and well enough trained and deployed to reassure people without having to fire a shot.” (DENNETT, Daniel C. **Breaking the Spell**: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking Penguin, 2006. p. 282.)

²²⁴ DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 125.

²²⁵ EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus**: razão, fé e revolução. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 54.

²²⁶ DAWKINS, op. cit., p. 358.

Ao reconhecer sua própria hostilidade contra a religião, Dawkins disse que “esta hostilidade que eu ou os outros ateus às vezes expressamos contra a religião limita-se a palavras”,²²⁷ e, em sua concepção, o ataque à religião não faz dele um ateu fundamentalista.

Sua conclusão, portanto, é de que a religião hoje é nada mais que uma doença ou um vírus que, ao atingir o ser humano, pode levá-lo a morrer ou a matar os outros. Ele afirma que “[a] religião é sem dúvida uma força que provoca divisões, e essa é uma das principais acusações levantadas contra ela”,²²⁸ e acrescenta:

a religião é um *rótulo* para a inimizade entre integrantes do grupo/forasteiros e para a vendeta, não necessariamente pior que outros rótulos como a cor da pele, a língua ou o time de futebol preferido, mas freqüentemente [*sic*] disponível quando outros rótulos não estão disponíveis.²²⁹

Por conseguinte, Dawkins concorda que, mesmo que a religião não possa ser considerada como a única fonte da violência, ela é mais perigosa por estar disponível a todos.

Logo, ele volta a afirmar que “as poderosas tendências da humanidade para a lealdade dentro do grupo e a hostilidade a forasteiros existiriam mesmo na ausência da religião”.²³⁰ Portanto, se concordarmos em rejeitar a violência seja qual for a sua fonte, essa acusação à religião não têm fundamento quando colocada fora dos seus contextos socioculturais e políticos.

Da mesma forma, não podemos condenar a educação religiosa que as crianças recebem como uma forma de programá-los para empregar a religião como uma desculpa para qualquer forma de violência cometida com base na influência que a religião pode ter na vida dessas crianças.

²²⁷ DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 362.

²²⁸ *Ibid.*, p. 334.

²²⁹ *Ibid.*, p. 334.

²³⁰ *Ibid.*, p. 336.

O quarto ponto é a noção das consequências da ausência da religião ou de Deus. Dawkins concorda que a eliminação de Deus ou da religião deixará um vazio na vida do homem. Então, segundo ele,

[s]e a eliminação de Deus vai deixar uma lacuna, cada um vai preenchê-la à sua maneira. Minha maneira inclui uma boa dose de ciência, a empreitada honesta e sistemática para descobrir a verdade sobre o mundo real.²³¹

Para Dawkins, a ciência pode substituir Deus e tudo que ela representa para o homem. E a moralidade, segundo Dawkins, não precisa da religião – para ser bom, o homem não precisa de vigilância de Deus. O que não fica claro é que a moralidade que surge da religião, ou pelo menos no caso do cristianismo que Dawkins cita, é baseada na compaixão e não na vigilância do Deus que pune.

O autor observa que “a moralidade, na verdade, provavelmente precedeu a religião”,²³² e volta para confirmar mais tarde que a modernidade tardia, “venha de onde vier, não se origina da Bíblia”.²³³ Por outro lado, combater a queda da moralidade na modernidade secular é um dos objetivos principais declaradas pelo fundamentalismo religioso.

Ao tentar analisar a ligação entre a Bíblia e a moralidade, Dawkins não chegou a uma visão clara, quando procura aplicar a teoria da evolução a todos os aspectos da vida. Ao mesmo tempo, ele ignora todo o contexto sociocultural que está ligado à religião, e coloca a moralidade como técnica ou manual de comportamento para a sobrevivência da raça humana.

Para Dawkins, o humanismo como um sistema ético que acompanha o ateísmo provavelmente fortalece a moralidade. Porém, segundo Eagleton (2011),

²³¹ DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 458.

²³² *Ibid.*, p. 273.

²³³ *Ibid.*, p. 318.

[n]a visão de Nietzsche, a morte de Deus deve também significar a morte do Homem – ou seja, o fim de um determinado humanismo senhorial, presunçoso – se o poder absoluto não for simplesmente transplantado de um para o outro. Do contrário, o humanismo sempre será secretamente teológico, uma continuação de Deus por outros meios.²³⁴

Segundo esse raciocínio, o conceito de Deus continua vivendo através da moralidade.

Quanto à questão do sentido da vida, Dawkins (2007) argumenta que “[t]alvez a vida *seja* vazia [...]”²³⁵ e que a necessidade de Deus para lhe dar sentido seja uma atitude infantil. Porém, para Eagleton (2011), “[n]o auge de sua segurança, o Homem do Iluminismo se descobre assustadoramente sozinho em um universo onde não conta com nada além de si mesmo para autenticá-lo”.²³⁶

O quinto e último ponto é a comparação que Dawkins (2007) faz entre religião, paixão e nacionalismo. Para ele, o único concorrente no caso do absolutismo moral, além da religião, é o patriotismo. Esse é um ponto que será discutido nesta tese, pois há ligação entre o fundamentalismo e o nacionalismo como pensamento forte que pode levar ao conflito.

Para Dawkins, é fácil confundir fundamentalismo religioso com paixão. Ele enxerga sua posição de defender a ciência como uma atitude de paixão e não de fundamentalismo. Nesse sentido, ele afirma:

Fiz a comparação entre a paixão e a religião em 1993, quando observei que os sintomas de um indivíduo infectado pela religião “podem remeter surpreendentemente àqueles

²³⁴ EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus: razão, fé e revolução**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 25.

²³⁵ DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 456.

²³⁶ EAGLETON, op. cit., p. 80.

mais freqüentemente [*sic*] associados ao amor sexual.
[...]²³⁷

Porém, esse foi o argumento que Dawkins usou para explicar sua relação com a ciência. No entanto, tanto ele quanto os fiéis ou os fundamentalistas são movidos pela paixão, cada um por aquela paixão que considera como verdade.

Os Novos Ateus, assim como os fundamentalistas religiosos, separam o mundo entre aqueles que sabem a verdade e os que não sabem. Isto é, segundo Hedges (2008b), “eles dividem o mundo entre raça superior e inferior, entre aqueles iluminados pela razão e pelo conhecimento e aqueles guiados pelas crenças irracionais e perigosas”.²³⁸ Portanto, a única verdade que aceitam é a verdade deles, e como uma verdade universal.

Para Hedges, o problema é que a ideia utópica de que eles são “racionais” por seguir o “Iluminismo”, os Novos Ateus se vê como aptos para orientar o resto de humanidade sobre o que é melhor para ela. Para Hedges (2008b), os Novos Ateus “não conseguem ver sua própria irracionalidade na irracionalidade daqueles a que eles se opõem. Eles se esqueceram de que também são humanos.”²³⁹ Por acreditar que somente eles saber a verdade comportam-se de maneira igual aos fundamentalistas religiosos que acreditam que somente sua religião e seus textos sagradas podem salvar o mundo.

Enquanto os fundamentalistas religiosos que prometem nos ter tudo que desejamos se cremos em Deus, para os Novos Ateus nós precisamos crer na Razão. E como os fundamentalistas religiosos, os Novos Ateus

²³⁷ DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 246.

²³⁸ “[T]hey divide the world into superior and inferior races, those who are enlightened by reason and knowledge, and those who are governed by irrational and dangerous beliefs.” (HEDGES, Chris. **I Don’t Believe in Atheists**. New York: Free Press, 2008. p. 6.)

²³⁹ “They fail to see their own irrationality in the irrationality of those they oppose. They have forgotten that they too, are human.” (*Ibid.*, p. 39.)

também acreditam que somente eles sabem tudo sobre suas crenças na Razão, transformando os valores de Iluminismo para servir às suas ideias que partem dos seus próprios medos e senso de superioridade.

Assim, tanto os fundamentalistas religiosos quanto os Novos Ateus acreditam na ideia utópica de que o único caminho que pode nos salvar é aquele que eles defendem. Por isso, eles têm medo dos outros que não compartilham suas crenças, e acusam os outros por tentar eliminá-los. Para Hedges (2008b), “a pior tirania na história humana foi a dos idealistas utópicos”,²⁴⁰ referindo-se aos diversos regimes totalitários do século XX. E essas ideias utópicas doentes já causaram muitas guerras e genocídios. Anular o outro em nome de tais ideias utópicas, segundo Hedges, é um terrível ato de violência, que no final acaba anulando a si próprio.²⁴¹

Porém, os Novos Ateus, como no caso do Dawkins, pregam que as pessoas deixem a religião e adotem a razão como crença que pode preencher o espaço vazio depois do fim da religião. O problema é que os Novos Ateus só veem uma versão da religião, uma versão que enxerga somente os aspectos negativos, como no caso do terrorismo de base religiosa. Eles não enxergam qualquer lado bom da religião, como por exemplo, a possibilidade de ela ser uma força para combater a injustiça.²⁴²

Para os Novos Ateus, a verdade da religião não é uma verdade científica, portanto uma verdade “falsa”. Segundo Hedges (2008b), “eles [os Novos Ateus] não conseguem enxergar a verdade humana subjacente e a realidade expressa por meio do mito religioso”.²⁴³ Por isso, suas

²⁴⁰ “[T]he worst tyranny in human history was carried out by utopian idealists.” (HEDGES, Chris. **I Don’t Believe in Atheists**. New York: Free Press, 2008. p. 43.)

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 43.

²⁴² Cf. *Ibid.*, p. 30; 33.

²⁴³ “They are blind to the underlying human truth and reality expressed through religious myth.” (*Ibid.*, p. 34.)

acusações contra a religião, de ser uma fonte ganância, de destruição da vida humana e de injustiça no mundo de hoje, é muito limitada.

Diferentemente de uma postura crítica construtiva, atacar a religião com base em um pensamento fundamentalista não serve à ciência nem o espírito do Iluminismo. Isto, segundo Hedges (2008b), porque “os ateus, incluindo aqueles que nos trouxeram o Iluminismo, têm sido uma força benéfica na história do pensamento humano e da religião”.²⁴⁴ Sua crítica foi de grande importância contra a hipocrisia das instituições religiosas que seguem muitas vezes os interesses do poder das elites e das classes dominantes, além de ter um papel importante em defender a liberdade de conhecimento e os valores de humanismo.

Segundo Hedges (2008b), a visão da história como narrativa do progresso é um produto tanto da fé cristã quanto do Iluminismo. Porém, no caso do cristianismo, o conceito de pecado deixa essa visão mais moderada, visão que o Iluminismo abandonou. Assim, podemos nos desenvolver moralmente, como espécie humana, sem que a razão seja uma receita para o mundo perfeito. Nossa imperfeição está sempre presente e ao longo da história humana, entre injustiças, guerras e barbaridades. Por isso, segundo Hedges, a história humana não é uma história progressiva.²⁴⁵

Para Hedges (2008b), entender o pensamento darwinista como uma receita que serve para explicar tudo o que existe no mundo seria uma forma fundamentalista de pensamento. Para Hedges, a teoria darwinista não sugere que estamos no caminho do desenvolvimento para alcançar um estado de perfeição. Segundo Hedges, esse pensamento sugere a transformação da teoria de evolução em darwinismo social.

²⁴⁴ “Atheists, including those who brought us the Enlightenment, have often been a beneficial force in the history of human thought and religion” (HEDGES, Chris. **I Don’t Believe in Atheists**. New York: Free Press, 2008. p. 25.)

²⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 42.

A crítica de Hedges ao darwinismo social se concentra na sua postura subjacente de indiferença em relação ao capitalismo agressivo e o sofrimento dos mais pobres e fracos, assumido uma expressão da ordem natural. Assim,

[o] darwinismo social possui muitas semelhanças com o fundamentalismo religioso, justificando a dominação política, social e econômica daqueles que são mais fracos ou pobres. Nele, é a natureza, ao invés de Deus, que abençoa os fortes e os privilegiados.²⁴⁶

Portanto, adotar a noção darwinista de “sobrevivência do mais apto” sem perguntar “mais apto para quê?” é um conceito perigoso que pode justificar atos de injustiça e de violência contra o outro.²⁴⁷

Por outro lado, as ideias utópicas sobre a possibilidade de se criar um mundo de harmonia total são geradas por diferentes razões, como o medo, a ignorância ou a falta uma visão mais profunda. Segundo Hedges (2008b), são as ideias que nos levam a adotar o conceito de “mal radical” de Kant. E para erradicar esse “mal”, nós não somente dividimos o mundo entre o “bem” e o “mal”, mas também nós permitimos executar qualquer ato violento visando destruir o mal, em nome dessa verdade absoluta, e sem qualquer contextualização sociopolítica ou histórica.

A violência em nome de uma utopia para erradicar o “mal” e estabelecer o “bem” acaba gerando mais violência. Por isso, para Hedges (2008b), as guerras são como a Caixa de Pandora que, uma vez aberta, só pode trazer mais horrores. Para ele, “a violência como um instrumento de mudança altera cenários radicalmente, criando uma nova realidade

²⁴⁶ “Social Darwinism bears many similarities to religious fundamentalism. It justifies the political, social and economic domination of those who are weaker or who are poor. In Social Darwinism it is nature rather than God that blesses the strong and the privileged”. (HEDGES, Chris. **I Don’t Believe in Atheists**. New York: Free Press, 2008. p. 49.)

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 51.

muitas vezes tão sangrenta quanto aquela que tentou combater”.²⁴⁸ A invasão do Iraque para derrubar a ditadura do Saddam Hussein (1937-2006) é um bom exemplo dessa perspectiva utópica da guerra, como confronto entre o “bem” total contra o “mal” total. Essa guerra e suas consequências acabaram gerando danos ainda maiores de que a população sofria durante a ditadura.

Para Hedges (2008b), Dawkins e muitos outros Novos Ateus procuram nos convencer de que a humanidade está marchando de forma linear para a perfeição, e de que somente a fé na ciência e na racionalidade pode nos salvar.²⁴⁹

Segundo Hedges, a história humana já nos mostra que nada disso é verdadeiro, mas mesmo assim é isso o que queremos acreditar. Enquanto o pensamento religioso nos faz lembrar constantemente que somos imperfeitos, acreditar na narrativa de perfeição através da ciência e da razão torna-se nossa esperança, o que nos trás orgulho de nós mesmos.²⁵⁰

Hedges (2008b) critica as ideias utópicas que procuram estabelecer uma sociedade perfeita, como forma de salvação coletiva, seja pela fé com base religiosa ou com base no Iluminismo e em nome da ciência. Por isso é importante saber que as ideias não são informações codificadas que podem ser transferidas de uma forma perfeita. Ao mesmo tempo, precisamos conhecer a nós mesmos e a nossa capacidade como ser moral ou imoral, longe de sonhos utópicos.

Enquanto a fé e a razão forem colocadas uma contra a outra, não vamos chegar a um fim para esse tipo de conflito. As duas são verdades que podem coexistir. Segundo Campbell (2009), os pais fundadores dos

²⁴⁸ “Violence as an instrument of change alters landscapes so radically that it creates a new reality often as bloody as the one it attempted to halt”. (HEDGES, Chris. **I Don’t Believe in Atheists**. New York: Free Press, 2008. p. 124.)

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 183; 184.

²⁵⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 184-85.

Estados Unidos paradoxalmente acreditavam que “a razão coloca você em contato com Deus”.²⁵¹ Isto, segundo ele, pode ser visto no caso dos Estados Unidos sendo “a primeira nação do mundo que se edificou com base na razão, não no espírito guerreiro”.²⁵² Segundo Campbell, o significado da frase “Confiamos em Deus” escrita nas cédulas do dólar norte-americano indica o Deus da razão.

A tentativa de mostrar que uma dessas verdades é mais forte ou tentar impor uma delas por meio da força, não vai fortalecer essa verdade, mas enfraquecê-la. Para Paul Veyne (1984),

a ciência não encontra verdades, quantificáveis ou formalizáveis, ela descobre fatos desconhecidos que podem ser glosados de mil maneiras [...] As ciências não são mais sérias do que as letras, e uma vez que em história os fatos não são separáveis de uma interpretação e que se pode imaginar todos as interpretações que se quiser, deve acontecer o mesmo nas ciências exatas.²⁵³

Os chamados “Novos Ateus” adotam a verdade da ciência como absoluta, e nisso eles têm uma visão simplista da verdade da religião. Segundo Armstrong, “como todos os fundamentalistas religiosos, os novos ateus acreditam que só eles têm a verdade”,²⁵⁴ o que é uma das bases do pensamento fundamentalista.

Quando as afirmações religiosas são entendidas pelos fundamentalistas como conhecimento direto, os céticos cínicos, como no caso dos “Novos Ateus”, enxergam isso como algo ridículo. A fórmula do fundamentalismo, segundo Žižek (2006), ocorre quando

²⁵¹ CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 2009. p. 26.

²⁵² *Ibid.*, p. 26.

²⁵³ VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos?**: Ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 132.

²⁵⁴ “Like all religious fundamentalists, the new atheists believe that they alone are in possession of the truth.” (ARMSTRONG, Karen. **The Case for God**: What religion really means. New York: Anchor Books, 2010. p. 303.)

aquilo que foi retirado do simbólico (da crença) retorna ao Real (conhecimento direto). O fundamentalista não crê, ele já sabe. Ou seja, tanto o cínico liberal e cético quanto o fundamentalista têm a mesma característica subjacente: a perda da capacidade de acreditar no sentido próprio do termo.²⁵⁵

O perigo do fundamentalismo, segundo Žižek, “não está no fato de que ele ameaça o conhecimento científico secular, mas no fato de que representa *ameaça* à crença autêntica em si”.²⁵⁶

Ainda para Armstrong (2010), o perigo desse tipo de reação direcionada aos movimentos fundamentalistas, vindo do ocidente, está no fato de que

[a] história do fundamentalismo mostra que, quando tais movimentos são atacados, quase sempre se tornam mais extremos. O ataque ateu pode levar os fundamentalistas a um comprometimento ainda maior com o criacionismo, e seu desdém pelo Islã é um presente para os extremistas muçulmanos, que podem usá-lo como argumento de que o Ocidente, de fato, tem a intenção de iniciar uma nova Cruzada.²⁵⁷

Esta reação agressiva contra a religião só pode agravar a situação e tornar o conflito mais violento, dando mais credibilidade ao discurso dos fundamentalistas.

²⁵⁵ “[W]hat is foreclosed from the symbolic (belief) returns in the Real (of direct knowledge). A fundamentalist does not believe, he *knows* directly. To put it in another way: both liberal-skeptical cynicism and fundamentalism thus share a basic underlying feature: the loss of the ability to believe in the proper sense of the term.” (ŽIŽEK, Slavoj. **The Parallax View**. Cambridge: The MIT Press, 2006. p. 348.)

²⁵⁶ “[It] lies not in the fact that it poses a threat to secular scientific knowledge, but in the fact that it *poses* a threat to authentic belief itself.” (*Ibid.*, p. 348.)

²⁵⁷ “The history of fundamentalism shows that when these movements are attacked, they nearly always become more extreme. The atheist assault is likely to drive the fundamentalists to even greater commitment to creationism, and their contemptuous dismissal of Islam is a gift to Muslim extremists, who can use it to argue that the West is indeed intent on a new Crusade.” (ARMSTRONG, Karen. **The Case for God: What religion really means**. New York: Anchor Books, 2010. p. 308.)

1.6. O Fundamentalismo Econômico liberal: a utopia do livre mercado.

O outro exemplo que segue o padrão do pensamento fundamentalista é o chamado o “Fundamentalismo de Livre Mercado”, e que se popularizou com o uso da expressão por Soros (2001) para indicar o conceito errôneo de que o mercado é autorregulável. Soros, ele mesmo um especulador financeiro, ganhou a sua fortuna aproveitando a onda de privatização mundial. Segundo Klein (2008), Soros assumiu uma nova postura no final dos anos 1990 contra a chamada “terapia de choque” de implantação do livre mercado no mundo, direcionando sua fortuna para as ONGs que combatem as políticas de privatização.²⁵⁸

Soros prefere usar o termo “Fundamentalismo de Livre Mercado” em vez da expressão *laissez faire* utilizada no século XIX para descrever essa ideologia porque, segundo ele,

“[f]undamentalismo” implica uma crença que foi levada a extremos. Trata-se de uma crença na perfeição, uma fé que fornece uma solução para todos os problemas. Postula uma autoridade do conhecimento perfeito, ainda que este não seja prontamente acessível para os reles mortais.²⁵⁹

Para Soros, este novo sistema financeiro-político é baseado numa ideia falsa, por ignorar suas ligações políticas e humanas. Ele considera que “[o] fundamentalismo de mercado veio a dominar as políticas por volta de 1980, quando Reagan e Thatcher assumiram o poder”.²⁶⁰ Esse conceito foi a base da globalização e liberalização do mercado financeiro mundial. Ele abriu uma nova era de livre mercado que tornaria o controle de seus mecanismos bem mais complicado, além de dificultar a cobrança

²⁵⁸ Cf. KLEIN, Naomi. **A doutrina de choque**: A Ascensão do Capitalismo de Desastre. Trad. Vania Maria Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 277.

²⁵⁹ SOROS, George. **A Crise do Capitalismo Global**. Trad. Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Campus, 2001. p. 194.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 196.

de impostos, o que acabou gerando um aumento no crédito e também dos resgates financeiros do governo.

Soros explica o que ele chama de Fundamentalismo de Livre Mercado ao afirmar que

[o] sistema capitalista global é sustentado por uma ideologia baseada na teoria da concorrência perfeita. Segundo tal teoria, os mercados tendem ao equilíbrio, e a posição de equilíbrio representa a alocação de recursos mais eficiente possível. Todas as restrições impostas à livre concorrência interferem com a eficiência dos mercados; devem ser, pois, evitadas.²⁶¹

Por outro lado e ao mesmo tempo em que nós temos hoje um mercado global, os interesses políticos são ligados à soberania absoluta de cada país.

Seguir essa linha de pensamento de forma cega tem as características do fundamentalismo religioso, que acredita em uma verdade pura e absoluta. Isso gira em torno de uma série de problemas ligados ao sistema financeiro mundial, e que atingem outros aspectos da vida humana.

Segundo Soros (2001), a expansão do crédito, que cresceu em uma forma acelerada depois da Segunda Guerra Mundial, criou um sistema financeiro global baseado em outra ideia falsa, a de que

o interesse público é melhor atendido quando se permite que as pessoas persigam seus próprios interesses. É uma ideia [sic] atraente, mas apenas uma meia-verdade. Os mercados são eminentemente adequados à satisfação de interesses privados, mas não foram criados para cuidar do interesse comum. A própria preservação do mecanismo do mercado é um desses interesses comuns. Os participantes de mercado

²⁶¹ SOROS, George. **A Crise do Capitalismo Global**. Trad. Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Campus, 2001. p. 194.

não competem para preservar a concorrência, mas para vencer; se pudessem, eles a eliminariam.²⁶²

Dessa forma, ganhar se torna uma verdade absoluta, perante a qual as outras verdades são descartadas ou consideradas como menos importantes.

O que aconteceu dentro do sistema capitalista global foi que o Estado “não foi extinto como última fonte de poder; apenas deixou de ser a principal fonte de prosperidade”.²⁶³ Para Soros (2001), este é um problema que continua não resolvido, o que ele considera como uma distorção da globalização. Para Soros, já que não existe uma sociedade global, não no sentido de Estado Global, e também de uma lei global que garanta os direitos de todos, a economia global não tem como funcionar.

A resistência contra a autoridade reguladora internacional vem no primeiro lugar dos próprios Estados Unidos. Para Soros (2001),

[e]nquanto os Estados Unidos vêem-se [*sic*] como paladinos de princípios elevados, outros não vêem nada além da arrogância do poder. Pode parecer chocante, mas creio que a atual postura unilateralista dos EUA constitui uma séria ameaça à paz e prosperidade mundiais.²⁶⁴

Vê-se, portanto, que essa política faz parte das distorções da globalização, que deveria ser um sistema internacional, mas que é controlado pelos mais poderosos, com os Estados Unidos na liderança.

Segundo Vattimo (2011), o problema é que, enquanto os países mais desenvolvidos estão tentando manter sua forma de vida através de consumismo, o chamado Terceiro Mundo está imitando o mesmo modelo, ao procurar alcançar o mesmo nível de consumismo.²⁶⁵ Para Vattimo,

²⁶² SOROS, George. **A Crise do Capitalismo Global**. Trad. Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Campus, 2001. pp. 11-12.

²⁶³ *Ibid.*, p. 170.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 15.

²⁶⁵ Cf. VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 127.

nenhuma lei econômica é absoluta a ponto de servir como modelo universal.

Ainda segundo Vattimo (2011), o colonialismo e o imperialismo europeus foram os modelos da ordem vigente no mundo, ordem que foi enfrentada com a revolta dos povos colonizados, cansados de serem explorados e tratados como gente primitiva. Hoje, segundo ele, essa luta mudou, pois “o que está acontecendo é que os mestres, atualmente não mais os estados coloniais, mas os novos conglomerados do poder econômico global, se recusam a abandonar sua posição dominante”.²⁶⁶ Assim, a competição capitalista transformou a velha Guerra Fria numa “guerra quente” em muitos lugares do mundo sujeitos à violência dos choques econômicos da competição capitalista.

Vattimo (2009) é pessimista em relação à situação atual da globalização, em seu contexto político e econômico. Ele afirmou que

[o] capitalismo, que vive de suas próprias crises, parece não oferecer nenhuma solução. Eu não acredito na ideologia do “crescimento” econômico: da maneira como vejo as coisas, é imprescindível que venhamos a reduzir, ao invés de aumentar, o nível de consumo, ou, pelo menos, que venhamos a diminuir nosso consumo.²⁶⁷

O problema não se limita à questão econômica ou social, mas também se apropria de uma natureza que não pode mais sustentar a política de consumismo sem limite.

²⁶⁶ “[W]hat is happening is that the masters, now no longer colonial states but the new conglomerations of global economic power that have taken their place, are refusing to abandon their dominant position”. (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 116.)

²⁶⁷ “[T]he capitalism that lives off its own crises seems to offer no way out, and I have no faith in the ideology of economic “growth”: as I see things, it is imperative that we attempt to reduce rather than increase the level of consumption, or at least our level of consumption.” (VATTIMO, Gianni. *Philosophy as Ontology of Actuality. A biographical-theoretical interview with Luca Savarino and Federico Vercellone*. **Iris**. I, 2 October 2009, p. 343.)

Bauman (2008) chama a globalização atual de “globalização *negativa*”, e, para ele, sua base na ideia de “mercado sem fronteiras” não somente pode nos levar à injustiça, mas também à desordem mundial, pois

a globalização atual seletiva do comércio e do capital, da vigilância e da informação, da coerção e das armas, do crime e do terrorismo, todos os quais agora desdenham a soberania nacional e desrespeitam quaisquer fronteiras entre os Estados.²⁶⁸

As sociedades sentem-se indefesas contra essas forças de mercado, e o sentimento de vulnerabilidade gerado pela globalização negativa tem raízes políticas e éticas.

Para Vattimo (2004a), só podemos ter igualdade quando todos os povos “tiverem a chance de modificar suas próprias condições no mundo por meio de projetos que necessitem de consenso e colaboração, para que possam ser efetivamente realizados”.²⁶⁹ Isto porque a igualdade como ideia democrática não é um fato natural, o que exige adotar a lei de razão ao invés da lei natural.

As situações catastróficas que a sociedade capitalista tardia vem enfrentando não representam somente uma ameaça apocalíptica, mas também uma chance para uma nova experiência humana. Para a democracia funcionar, precisamos de igualdade de distribuição de recursos. Enquanto a religião muitas vezes é apontada como a vilã nos conflitos sociais e políticos, a brecha entre os ricos e os pobres está aumentando. Rorty (2004) não acredita nem no socialismo e tampouco no capitalismo. Para ele,

²⁶⁸ BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 126.

²⁶⁹ “have the chance to alter their own situations in the world through projects that will need consensus and collaboration if they are to be effectively realized”. (VATTIMO, Gianni. **Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2004. p. 103.)

[o] que vivenciamos neste momento é o ressurgimento de todas as piores características do capitalismo – na ausência de um governo mundial, ou seja, na ausência de uma autoridade global que poderia colocar o capitalismo mundial a serviço da democracia.²⁷⁰

Vattimo não enxerga saída se não desafiarmos a verdade objetiva representada pela fé absoluta no mercado.

E finalmente, segundo Eagleton (2011), enquanto o fundamentalismo é visto como uma ameaça aos valores da modernidade, sua base foi sedimentada na linguagem do Iluminismo, a qual

foi sequestrada em nome da ganância corporativa, do estado de polícia, de uma ciência politicamente comprometida e de uma permanente economia de guerra.²⁷¹

Os valores do Iluminismo se tornaram reféns dos interesses particulares e podem facilmente ser ajustados para servir aos interesses do poder, transformando o Estado liberal em um estado de vigilância.

Segundo Vattimo (2004a), o retorno do fundamentalismo religioso é uma reação à queda dos horizontes que acompanha o avanço com a sociedade de mercado. Para Vattimo, a “ideologia de livre mercado e do fundamentalismo têm o mesmo objetivo velado: reduzir o pacto social ao nível mais baixo”.²⁷² Para Vattimo (2004a), isto explica por que os fundamentalistas apoiam o programa de livre mercado e as leis que favorecem este tipo de educação.

²⁷⁰ “What we are seeing now is that, in the absence of a world government – in the absence of a global authority that could put global capitalism in the service of democracy – all the worst features of capitalism are reemerging.” (RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **The Future of Religion**. New York: Columbia University Press, 2004. p. 75.)

²⁷¹ EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus: razão, fé e revolução**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 70.

²⁷² “Free-market ideology and fundamentalism have the same unconcealed aim: to reduce the social pact to a minimum.” (VATTIMO, Gianni. **Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2004. p. 91.)

O capitalismo avançado que se apresenta como completamente agnóstico, exige uma crença com parte do clima cultural dentro qual ele trabalha.²⁷³ Para Eagleton (2011),

[o] problema é que esse clima cultural também costuma corroer os valores metafísicos dos quais a autoridade política em parte depende. O capitalismo não pode facilmente dispensar esses valores metafísicos, nem levá-los demasiado a sério. [...] A fé religiosa, dentro dessa visão, tanto é vital quanto vazia.²⁷⁴

Assim, enquanto a religião é invocada no discurso político, ela não faz parte das organizações que constituem o sistema capitalista.

Esta civilização capitalista agnóstica, segundo Eagleton (2011),

ajudou a promover uma exacerbação da crença. Isso não se deu apenas porque ela ajudou a criar as condições para o fundamentalismo, mas também porque, quando se torna demasiado dominadora, calculista e instrumental, a razão acaba se transformando em solo por demais raso para um tipo razoável de fé florescer.²⁷⁵

Para Eagleton (2011), isso acaba transformando a fé em fideísmo, ignorando a razão completamente e abrindo as portas para o fanatismo, que é o contraponto do racionalismo. O problema é que o fundamentalismo religioso

oferece uma cura ainda pior que a doença. [...] Os fundamentalistas, em sua maior parte, são aqueles que o capitalismo deixou para trás, aqueles cuja confiança o capitalismo traiu, como trairá a de qualquer um e qualquer coisa que não mais gere lucro.²⁷⁶

²⁷³ O capitalismo pode ser entendido também como uma religião de culto puro, mas sem dogma, que se desenvolveu na forma de parasita do cristianismo no Ocidente. Veja: (BENJAMIN, Walter. *Capitalism as Religion*. In: BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael (Eds.). **Walter Benjamin Selected writings**: vol. I: 1913-1916. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, pp. 288-291.)

²⁷⁴ EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus**: razão, fé e revolução. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 131.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 135-136.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 47.

Os fundamentalistas são aceitos assim que eles voltam a fazer parte do capitalismo que ocupa a sociedade pós-moderna.

O importante é que até hoje, segundo Eagleton (2011), “o capitalismo não abandonou sua superestrutura religiosa e metafísica, independentemente do que se sinta no futuro impelido a fazer”.²⁷⁷ O perigo é que o mercado abraça alguns valores da religião para seu próprio benefício.

Concluimos que o “Fundamentalismo de Livre Mercado” é um sistema financeiro-político que se baseia em um pensamento fundamentalista. Sua crença na verdade absoluta de funcionamento perfeito do livre mercado, e em qualquer contexto, ignora os diversos fatores políticos e humanos. Este pensamento contribui para tornar a globalização atual, em termos de Bauman (2008), em uma “globalização *negativa*”. Isto é, uma globalização injusta com base na exploração e no interesse de quem está no controle do comércio e do capital.

Conclusões do capítulo:

Neste capítulo procuramos relacionar o pensamento fundamentalista à modernidade. Por esta razão partimos do pensamento de Caplan (1987), que leva o conceito de fundamentalismo para outro nível como uma forma de pensamento que pode atingir a todos nós. Ao longo do capítulo, analisamos diversas formas de fundamentalismo que se manifestam pela estrutura do pensamento fundamentalista na religião, na política, na teoria econômica, e na ciência.

Procuramos demonstrar a ligação que o fundamentalismo religioso com a política que ocorre dentro de certo contexto sócio-histórico de cada exemplo. Portanto, discutimos a questão de Deus transcendental e as diferentes visões que as três religiões monoteístas apresentam sobre Ele.

²⁷⁷ EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus:** razão, fé e revolução. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 50.

A influência de Iluminismo e o conflito entre razão e a fé à luz da declaração de Nietzsche da “morte de Deus” também foi discutida. E, por fim, falamos sobre a questão do medo relacionado a um Deus todo-poderoso, que a denominação absoluta traz.

Foi discutida igualmente a ligação entre o fundamentalismo religioso e a pós-modernidade. Analisamos a crise da pós-modernidade e a solução que o fundamentalismo oferece ao fazer as escolhas por nós, eliminando nossa liberdade de escolha. Foi analisado também o fim da verdade na sua forma metafísica e forte, à luz do pensamento de Vattimo (2004a, 2004b) e sua interpretação de “morte de Deus” como uma nova interpretação que parte de nosso contexto atual pós-moderno, para uma re-legitimação do mito religioso.

Analisamos também um caso de “novo ateísmo” na obra de Dawkins (2007), que entende a verdade científica como a única, e se coloca contra a verdade da religião, vista por ele como falsa. Seu pensamento serve como um exemplo do pensamento fundamentalista que acredita em uma verdade absoluta, em conflito com qualquer verdade que não esteja de acordo com ela. Dawkins se coloca em confronto não somente com os fundamentalistas religiosos, mas com a religião em geral.

Por fim, falamos sobre o “Fundamentalismo de Livre Mercado”, com base no pensamento de Soros (2001). Este é também mais um pensamento que adota uma verdade absoluta como base de pensamento e que acredita na sua verdade como absoluta.

As diferentes formas de pensamento fundamentalista que surgem dentro de âmbito da modernidade fazem parte das mudanças que ela trouxe, sendo que eles as influenciam e são influenciados por ela. E como qualquer verdade metafísica, o pensamento fundamentalista é um pensamento violento que se coloca em confronto com qualquer verdade que não esteja de acordo com a sua verdade, que ele apresenta como a única e absoluta.

CAPÍTULO 2 - O Pensamento Fundamentalista como base de confronto.

À luz da nossa análise no primeiro capítulo sobre as diferentes formas de fundamentalismo dentro de contexto da modernidade, e a raiz da violência daquele pensamento fundamentalista que segue uma verdade metafísica; analisamos no segundo capítulo as diferentes formas de fundamentalismo contemporâneo, e ao confronto a que elas podem conduzir.

Para isso, analisamos o pensamento de Huntington na sua teoria sobre o choque de civilizações. Huntington (1998) elaborou uma teoria que categoriza e divide as civilizações mundiais. Procuramos provar que sua postura parte da vontade ocidental de dominação, e segue um pensamento com base em uma verdade forte sobre essas civilizações e os choques futuros entre elas e o Ocidente. Procuramos provar que as verdades fortes que Huntington adota são verdades violentas, a serviço do discurso de dominação, e que coloca o Ocidente em constantes choques com essas outras civilizações.

Será discutido também o pensamento da escrita de Klein (2008), sobre a doutrina do choque, que se manifesta no mecanismo de chamado fundamentalismo econômico liberal. Demonstramos através da visão de Klein a violência que este pensamento provoca, em diferentes níveis.

Procuramos também demonstrar o confronto que ocorre ao se juntar o fundamentalismo religioso com o nacionalismo, em razão de os dois seguirem verdades fortes e absolutas. Esta mistura não somente pode provocar mais violência, mas prejudica tanto o estado secular na sua forma democrática, quando a própria religião, que acaba sendo uma ferramenta de poder, geradora de conflitos políticos. Nessa parte, seguimos principalmente o pensamento de Juergensmeyer (2003, 1994), de Hedges (2008), e de Aslan (2010).

O pensamento de diversos autores — Chomsky (2002, 2004, 2007), Hedges (2003), Juergensmeyer (2003), Pape (2006), e Al-Zayyat (2005) — fará parte na nossa análise da questão de terrorismo, que ocorre como o resultado da extrema violência potencial do pensamento fundamentalista. O terrorismo, como qualquer violência, não precisa de uma verdade metafísica para ocorrer, mas quando ocorre tendo por base um pensamento fundamentalista, suas consequências são catastróficas. Para isso, será analisada a “Guerra ao Terror” declarada pelo ex-presidente americano George W. Bush. Discutimos também o caso do terrorismo suicida do fundamentalismo religioso, e, por fim, o papel da mídia em relação ao medo que esses atos de terrorismo provocam.

2.1. O Choque das Civilizações: a religião como ameaça

Enquanto o pensamento fundamentalista como um Pensamento Forte²⁷⁸ pode moldar a religião e levá-la a um confronto com os conceitos da modernidade, outras ideologias não religiosas podem construir suas teorias ideológicas dentro do mesmo conceito do pensamento forte. A tese do “Choque de Civilizações”, que prevê o choque de bases culturais e religiosas entre as civilizações, apontando futuros conflitos, é exemplo de teoria que adota uma verdade forte como estruturante de sua análise. Isto expressa outra forma de pensamento fundamentalista, mesmo sendo não religioso, que confronta as outras verdades que não fazem parte da sua verdade. Como qualquer pensamento forte, ele é violento e com objetivo de dominação.

²⁷⁸ O pensamento forte tem como base uma verdade metafísica, em comparação com o pensamento “fraco”, em termos de Vattimo, no qual sua verdade é uma verdade “fraca”, por ser não metafísica, e portanto uma verdade não violenta. Veja: ZABALA Santiago. “Weak Thought” and the reduction of violence: a dialogue with Gianni Vattimo. **Common Knowledge**. Trad. Yaakov Mascetti. Durham: Duke University Press, vol. 8, Issue. 3, outono 2002, pp. 452 – 463. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/common_knowledge/v008/8.3vattimo.html> . Acesso em: maio/2012.

No livro intitulado *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*, Huntington (1998) discorre sobre sua teoria com mais profundidade. A obra é uma expansão das ideias apresentadas em um artigo quase homônimo, exceto por um ponto de interrogação, publicado no jornal *Foreign Affairs* em 1993. A tese de Huntington foi inspirada pelo artigo *The Roots of Muslim Rage*.²⁷⁹

O mundo pós-Guerra Fria marcou o fim dos conflitos anteriores às duas Guerras Mundiais e criou o que o Huntington chamou de “nova fase da política mundial”. Essa fase promete, segundo ele, gerar novos conflitos entre sete ou oito civilizações sugeridas pelo autor, o que levará à limpeza étnica e ao crescimento do fundamentalismo religioso. Porém, o pensamento teórico de que os conflitos terão sempre uma base ideológica e não econômica ou social entre as civilizações do mundo continuará determinante para Huntington.

Partindo da proposição que afirma que “a Humanidade está dividida em subgrupos — tribos, nações e entidades culturais mais amplas normalmente chamadas de civilizações.”²⁸⁰ Huntington (1998) acredita que, depois da Guerra Fria, o mundo entrou em uma nova fase que alterou os conflitos gerados anteriormente entre os campos ideológicos presentes no primeiro, segundo e terceiro mundo. A partir desse momento na história, o conflito se estabelece entre civilizações diferentes, e a cultura é a nova base desse conflito, colocando em lados opostos a civilização ocidental e as outras civilizações do mundo.

A civilização ocidental, de acordo com Huntington, torna-se o centro das outras civilizações. Se por um lado o autor descarta a divisão da civilização europeia entre “Leste” e “Oeste”, por outro ele acredita que

²⁷⁹ O artigo foi publicado por Bernard Lewis, em 1990, na revista **The Atlantic**. Veja: (Lewis, Bernard. *The Roots of Muslim Rage*. **The Atlantic**. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/4643/>>. Acesso em: jun./2011.)

²⁸⁰ HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998. p. 66.

“em vez de ‘Leste e Oeste’, é mais apropriado falar-se de ‘o Ocidente e o resto’, que pelo menos, implica a existência de muitos não-Ocidentes”.²⁸¹ Esta divisão mantém o Ocidente em prontidão para a luta, mantendo-se forte para enfrentar as ameaças das outras civilizações através da promoção de conflitos e das divisões entre elas. Desta forma, as civilizações podem ser mantidas sob controle, garantindo o direito à proteção dos valores e interesses do Ocidente. Na visão do Huntington, a intervenção agressiva da ocidentalização gera conflitos que, de certa forma, reforçam as ideias da Guerra Fria, prolongando a criação de divisões, fazendo daquela uma guerra infinita.

Huntington explica essa mudança no caráter dos confrontos ao dizer que, “[n]a Guerra Fria, o Ocidente rotulou-se adversário do ‘comunismo ateu’; no conflito de civilizações pós-Guerra Fria, os muçulmanos vêem seu adversário como o ‘o Ocidente ateu’”.²⁸² A religião, neste sentido, é colocada no centro da sua análise, em relação à outras questões culturais e históricas.

A Civilização Islâmica é apresentada por ele como inserida dentro de um grupo de religiões que estão em conflitos permanentes. Huntington afirma que

[u]ma guerra global que envolve os Estados-núcleos das principais civilizações do mundo é altamente improvável, mas não impossível. Como sugerimos, uma guerra desse tipo poderia surgir da escalada de uma guerra de linha de fratura entre grupos de civilizações diferentes, mais provavelmente envolvendo muçulmanos de um lado e não muçulmanos do outro.²⁸³

²⁸¹ HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998. p. 34.

²⁸² *Ibid.*, p. 268.

²⁸³ *Ibid.*, p.398.

O islamismo é portanto colocado como a maior ameaça à Cultura Ocidental, tendo a religião como a base geradora de conflitos.

Ao final, Huntington (1998) alerta sobre o perigo dos choques de civilizações. Para ele,

[n]a era que está emergindo, os choques das civilizações são a maior ameaça à paz mundial, e uma ordem internacional baseada nas civilizações é a melhor salvaguarda contra a guerra mundial.²⁸⁴

Sua teoria de um o choque entre o Ocidente e o Islã ganhou relevo após os ataques terroristas nos Estados Unidos, em 2001, terem sido entendidos como uma prova desse conflito entre o Ocidente e o Islã.

Embora sua teoria seja difundida no Ocidente, ela recebe muitas críticas devido a sua apresentação de divisão do mundo em blocos culturais. Um de seus críticos mais ferrenhos foi Edward Said (2003, 2011).²⁸⁵ A crítica de Said à teoria de Huntington, para nós, tem uma importância especial. Isto porque essa crítica vem não somente da parte de um dos acadêmicos mais conhecidos mundialmente, mas por ser uma pessoa de diferentes identidades e que se identificava como árabe, palestino, de minoria cristã, acadêmico, americano, amante da música clássica e que tocava piano perfeitamente, entre várias outras identidades. Ele que era exemplo de alguém que não pertencia somente a uma única civilização ou um único país, ou a um pensamento único. Era um exemplo de convivência das civilizações e não de choque entre elas. E mesmo na sua longa defesa da causa palestina, sempre reconheceu e

²⁸⁴ HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998. p.410.

²⁸⁵ A crítica de Said ocorreu na sua palestra *The Myth of the "Clash of Civilization" ou (O Mito do Choque de Civilizações)*, realizada na Universidade de Massachusetts em 1996. Veja: (SAID, Edward. *The Myth of the "Clash of Civilizations"*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=aPS-pONiEG8>>. Acesso em: jun./2011.); também em seus artigos do ano 2001 intitulados *O Choque da Ignorância*. Veja (SAID, Edward W. **Cultura e Política**. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.); e *O Choque de Definições*. Veja: (SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.)

declarou o direito dos dois povos, os palestinos e os judeus, de viver em paz.

Said (2003), criticou Huntington por entender as civilizações como “monolíticas e homogêneas” por um lado, e enfatizar a separação entre “nós” e “eles”, por outro. Segundo Said,

tanto no contexto colonial como pós-colonial, as retóricas da cultura geral ou da especificidade civilizacional marcham em duas direções potenciais: uma utópica, que insistia num padrão geral de integração e harmonia entre todos os povos; a outra que sugeria que todas as civilizações eram de fato tão específicas e ciosas, monoteístas, a ponto de se rejeitarem entrarem em guerra contra todas as outras.²⁸⁶

Um exemplo do primeiro tipo é a instituição das Nações Unidas depois da Segunda Guerra Mundial, enquanto a teoria e a prática da Guerra Fria e a teoria de Choque de Civilizações são exemplos da segunda.

Para Said (2003), a visão de Huntington é suspeita por provocar e enfatizar as divisões entre as civilizações. Ele questiona o motivo da posição assumida por Huntington. Said afirma que ela é uma forma de agravar a situação entre as variadas culturas, reduzindo-as a uma forma generalizada e abstrata, como, por exemplo, “o Ocidente”, “o Islã”, “o confucionismo”, o que prejudica o diálogo intercultural. Isto é, um diálogo que procura entender a verdade de outro, sem procurar classificá-lo ou condená-lo a partir da nossa cultura ou verdade.

Segundo Said (2003), Cada um dos países imperialistas criou sua superioridade pela invenção de sua própria “teoria do destino cultural”, acreditando que algumas raças e culturas são mais elevadas do que as outras. Isso não só justifica a ocupação dos territórios das culturas ditas inferiores, mas também o sacrifício para alcançar seus objetivos imperialistas. O objetivo final dessa competição de choque é “o auto-

²⁸⁶ SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 323.

engrandecimento, o poder, a conquista, o tesouro e o orgulho sem limites de si mesmo".²⁸⁷

Em contraponto, Said (2003) acredita que a época em que vivemos não está marcada pelo choque de civilizações, mas sim pelo choque de definições, ou seja, "as declarações sobre o que 'nossa' cultura ou civilização é ou deve ser envolvem necessariamente uma disputa sobre a definição".²⁸⁸ No caso de Huntington, é necessário que ele defina qual será o cânone da civilização Ocidental ou dos Estados Unidos, antes de tentar definir as outras civilizações ou culturas como ameaça.

Said (2003) critica o argumento do Huntington em sua análise das formações culturais por falta de profundidade ao tratar dessas culturas para compreender seu funcionamento e transformação. A definição que Huntington faz sobre as culturas é generalizada para servir de base para sua teoria de conflito.²⁸⁹

De acordo com Said (2003), para entender a cultura é necessário estabelecer as diferenças entre cultura oficial e não oficial. A primeira fala em nome de todos, é representada pelo Estado, por uma autoridade religiosa e pelos acadêmicos, incluindo o nacionalismo, as fronteiras geográficas e o senso de cidadania. Ao lado dessa cultura oficial ou ortodoxa, há também as contraculturas, que são as culturas alternativas ou heterodoxas.²⁹⁰

A base de um dos questionamentos levantados por Said (2003) está no fato de que essas contraculturas estão sempre num processo de provocação às culturas ortodoxas do *mainstream*. Portanto, a ideia de que

²⁸⁷ SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 321.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 324.

²⁸⁹ *Cf. Ibid.*, p. 318.

²⁹⁰ *Cf. Ibid.*, p. 325.

existe certa homogeneidade entre a cultura e a identidade de um certo povo ignora essa diversidade cultural.²⁹¹

A constante mudança e o debate sem-fim para definir culturas e civilizações ocorre tanto no Oriente como no Ocidente. Segundo Said, há sempre um processo de diálogo e troca entre as culturas, o que pode ser observado, por exemplo, na literatura e na arte. Said afirma que

Huntington é um ideólogo, alguém que quer transformar “civilizações” e “identidades” no que elas não são: entidades fechadas, lacradas, e que foram expurgadas da miríada de correntes e contracorrentes que animam a história humana, e que ao longo dos séculos tornaram possível para essa história incluir não apenas guerras de religião e conquista imperial, mas também ser uma história de trocas, fertilização mútua e compartilhamento.²⁹²

Said lembra que até a própria tradição pode ser inventada, destruída ou manipulada de acordo com o contexto.

Se tal posição não for considerada no processo de análise de uma cultura é possível que uma visão generalizada sobre a essência dessas culturas seja gerada. Dessa forma,

[a]s autoridades de Huntington não são as próprias culturas, mas um pequeno punhado de indivíduos escolhidos por ele porque enfatizam a belicosidade latente em uma ou outra declaração de um ou outro assim chamado porta-voz daquela ou sobre aquela cultura.²⁹³

Portanto, entender as culturas como fixas e, no caso da civilização islâmica, colocar a identidade religiosa como dominante, só serve para justificar a teoria de choque.

²⁹¹ Cf. SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 325.

²⁹² SAID, Edward W. **Cultura e Política**. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. p. 43.

²⁹³ SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 318.

Huntington critica a “civilização islâmica”, o que, de certa forma, reflete sua própria teoria. Segundo Huntington,

[n]a realidade, é difícil encontrar declarações por qualquer muçulmano, seja político, alto funcionário, acadêmico, homem de negócio ou jornalista, que elogie os valores e as instituições ocidentais.²⁹⁴

O autor reduziu toda a diversidade de culturas de diferentes povos numa identidade religiosa única.

Huntington explica a fonte desse ódio pelo ocidente dizendo que

[o]s muçulmanos cada vez mais atacam os ocidentais não por professarem uma religião imperfeita e errônea, que é, não obstante, uma “religião do Livro”, mas por não professarem nenhuma religião em absoluto. Aos olhos muçulmanos, o secularismo, a irreligiosidade e, portanto, a imoralidade são males piores do que o Cristianismo ocidental, que os produziu.²⁹⁵

Isto é, o choque não está entre o Islã e o Cristianismo, mas entre o Islã e a civilização ocidental que não segue nenhuma religião.

Para justificar seu argumento, Huntington (1998) mostra a diferença entre os muçulmanos, nomeadamente, os árabes e o Ocidente moderno.²⁹⁶ Segundo Huntington, o conceito de *umma*, é uma prova de que as estruturas fundamentais do mundo árabe são baseadas no Islã.

O termo *umma* ou (*ummah*) pode representar tanto a família, o clã, quanto a tribo, além da religião, da cultura e do império. Assim,

[e]m todo o Islã, o grupo pequeno e a grande fé, a tribo e a *ummah*, foram os principais focos de lealdade e devotamento, e o Estado-nação foi menos importante [...] Além disso, a ideia de Estados-nações soberanos é

²⁹⁴ HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998. p. 267.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 267.

²⁹⁶ Huntington entende a civilização Ocidental ou Árabe como homogênea. Veja pp. 119-20.

incompatível com a crença na soberania de Alá e o primado da *umma*. Na condição de movimento revolucionário, o fundamentalismo islâmico rejeita o Estado-nação em favor da unidade do Islã,[...].²⁹⁷

O conceito de *umma*, por estar acima do Estado-nação, é para Huntington uma escolha de todos os muçulmanos. Isto, segundo ele, porque o Islã é uma religião que não foi modernizada e que não adotou a separação entre a “Igreja” e o Estado, o que torna os muçulmanos incapazes de entender as outras civilizações.

Este objetivo pode ser verdadeiro para alguns grupos de fundamentalistas islâmicos, como no caso de organização terrorista al-Qaeda. Para al-Zayyat,²⁹⁸ al-Qaeda acredita em uma essência perdida que tem que ser trazida de volta:

É verdade que as palavras de Zawahiri e bin Laden têm o objetivo de despertar a *umma* e trazer de volta a civilização islâmica que precedeu outras civilizações. Essas questões são realmente importantes a todos os árabes e a todos os muçulmanos, [...].²⁹⁹

Mesmo considerando a libertação das terras árabes como objetivo prioritário, principalmente a Palestina, Zayyat acredita no conceito de *umma* como uma identidade forte que unifica os países árabes e muçulmanos no mundo inteiro.

Segundo Zayyat (2005), é necessário adotar políticas equilibradas e de “estabelecer uma frente que ultrapasse as fronteiras criadas pelo homem entre os países muçulmanos”.³⁰⁰ Para ele, somente uma liderança

²⁹⁷ HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998. p. 219.

²⁹⁸ Advogado e escritor egípcio. Foi preso junto com Zawahiri em 1981, por ser membro de movimento islamita suspeito no assassinado do então presidente Egípcio Anwar al-Sadat no mesmo ano.

²⁹⁹ AL-ZAYYAT, Montasser. **Os Caminhos da Al-Qaeda**: a história do braço direito de Bin Laden. Trad. Eduardo Rado. São Paulo: Outras Palavras, 2005. p. 110.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 110.

muçulmana pode preservar a identidade do país contra as tentativas de mesclar os princípios estrangeiros com os islâmicos.

Para Demant (2011), “[n]ão foi Huntington, mas Mawdudi e Qutb os autênticos inventores do conceito de ‘choque das civilizações’”.³⁰¹ Isso, segundo Demant, reflete um problema entre o Islã e a modernidade Ocidental, mas não sugere que há incompatibilidade total entre eles.

A postura do Huntington, a nosso ver, coloca a civilização Ocidental acima das outras civilizações de mundo, e, portanto, tem seu paralelo no pensamento dos grupos fundamentalistas islâmicos, que enxergam a civilização islâmica como a mais elevada.

Para Bauman (2008), ser muçulmano não explica nada além da preferência em seguir uma religião e não a outra. Com o começo de século XXI, os muçulmanos jovens sentem-se presos aos seus governos tanto na “emancipação pessoal na busca de felicidade”, quanto pelo fato de “[pertencerem] a uma população oficialmente classificada como parcela atrasada em relação ao restante ‘avançado’, ‘desenvolvido’ ou ‘progressista’”.³⁰² O contexto sociopolítico, portanto, é um elemento basilar na formação da identidade desses jovens, e não somente a religião a qual pertencem.

Said (2003) acredita que a idealização de uma cultura, raça, religião ou povo, não se restringe ao Ocidente por movimentos que procuram excluir ou até exterminar o outro, enquanto adotam a ideia da separação acima das outras. O que ocorreu, segundo Said, foi que

no mundo islâmico houve um ressurgimento de retóricas e movimentos que enfatizam a inimizade do islã em relação ao Ocidente, assim como na África, na Europa, na Ásia e em outros lugares apareceram movimentos que sublinham a

³⁰¹ DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2011. p. 246.

³⁰² BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 152.

necessidade de excluir determinados outros como indesejáveis.³⁰³

Essa noção de “nós *versus* eles” é utilizada como discurso de poder tanto por parte do dominador — na forma de conflito —, quanto como forma de resistência.

Essa forma de ver a identidade de um país ou sociedade é, para Said (2003),

em grande medida, uma função da interpretação histórica, prenhe de reivindicações e contra-reivindicações. Os Estados Unidos estão hoje justamente numa dessas situações. Há um debate semelhante no mundo islâmico, o qual se perde de vista totalmente em meio à gritaria histórica sobre a ameaça do Islã, do fundamentalismo islâmico e do terrorismo, gritaria encontrada com tanta frequência [*sic*] na mídia ocidental.³⁰⁴

Said critica Huntington por ignorar a diversidade das identidades dos muçulmanos tanto no mundo árabe como fora dele. Colocá-los em uma única categoria só pode prejudicar a diversidade, a complexidade e o hibridismo dessas culturas.

Quando o assunto é o fundamentalismo islâmico, Huntington não revela o que incentivou e fortaleceu esses movimentos, para além da religião em si. Para Eagleton (2011), há fatores além da religião que podem explicar o crescimento dos movimentos fundamentalistas islâmicos. Entre esses fatores está

o pós-modernismo ocidental [que] tem algumas raízes no fracasso da política revolucionária. De maneira similar, o radicalismo islâmico não nasceu apenas de uma reação contra a política predatória do Ocidente, mas também [...] da aniquilação das várias formas de secularismo, liberalismo, nacionalismo e socialismo muçulmano. O fundamentalismo islâmico é, entre outras coisas, uma reação virulenta à

³⁰³ SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 323.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 326.

derrota da esquerda muçulmana — uma derrota para a qual o Ocidente conspirou ativamente.³⁰⁵

Fatores políticos e os interesses pelo poder, segundo Eagleton, são essências para entender o contexto em que esses movimentos ganharam mais espaço naquelas sociedades.

A nosso ver, e a partir da lógica dos autores citados acima, tanto Huntington quanto os fundamentalistas islâmicos enxergam o mundo a partir de uma verdade forte, e cada um utiliza sua verdade forte não somente para condenar o outro, mas também para dominá-lo. E desde que esses fundamentalistas islâmicos — o caso discutido é o da al-Qaeda — não representam todos os muçulmanos, Huntington e sua teoria também não representa o Ocidente. Os dois entendem as identidades como entidades fechadas, ignorando as diversidades e complexidades das outras culturas ou civilizações.

Said (2003) considera o fato de Huntington ter concluído sua análise focando num conflito futuro que ocorreria entre o Ocidente e o Islã, e de que “o desafio para os formadores de política do Ocidente é assegurar que o Ocidente se torne mais forte e resista a todos os outros, ao Islã em particular”.³⁰⁶ Para Said (2007a), a teoria de Huntington cria divisões também; “entre o passado e o presente, nós e eles, sem falar dos próprios conceitos de identidade e nacionalidade sobre os quais há infundável desacordo e debate.”³⁰⁷

A divisão adotada por Huntington não representa uma forma neutra de ver essas civilizações. Nesse sentido, segundo Eagleton (2011),

[a]inda é possível falar de um debate entre civilizações e barbárie, mas uma forma mais sutil da mesma disputa é falar de um conflito entre civilização e cultura. [...] Mais

³⁰⁵ EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus: razão, fé e revolução**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 149.

³⁰⁶ SAID, Edward W. **Cultura e Política**. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. p. 43.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 45.

precisamente, nações colonizadoras são civilizações, enquanto a maioria das colônias ou ex-colônias são culturas.³⁰⁸

Nesse contexto, Eagleton entende as diferenças entre “cultura” e “civilização” de três maneiras. Para ele,

[a] civilização é preciosa, mas frágil; a cultura é pedra bruta, mas potente. As civilizações matam para proteger seus interesses materiais, enquanto as culturas matam para defender a própria identidade. Quanto mais pragmática e materialista se torna a civilização, mais a cultura é chamada a satisfazer as necessidades emocionais e psicológicas com as quais a civilização é incapaz de lidar, ou seja, mais as duas descambam para antagonismo mútuo.³⁰⁹

Para Eagleton, a religião faz parte tanto da civilização no aspecto estrutural, quanto a cultura inclui o mítico e o ritual.

Finalmente e ainda segundo Eagleton (2009), “[c]omo a cultura significa, entre outras coisas, que não é possível realmente evitar crer no que se crê, ela se torna um substituto para o debate racional”.³¹⁰ Esta irracionalidade é aproveitada no caso de teoria de choque de civilizações e também pelos Novos Ateus. Em termos pós-modernos, e com o fim do significado transcendental, a cultura acaba ocupando o lugar da religião como motivação forte da fé. Até a arte se torna uma prática misteriosa dessa fé na cultura, nesta era agnóstica.³¹¹

Por sua vez, Said (2003) critica o próprio uso das palavras “cultura” e “civilização” por Huntington, justamente porque para Huntington as duas representam “objetivos fixos e reificados, em vez das coisas dinâmicas e sempre turbulentas que elas são de fato”.³¹² Além disso, o

³⁰⁸ EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus: razão, fé e revolução**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011. p. 141.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 142

³¹⁰ *Ibid.*, p. 143.

³¹¹ *Cf. Ibid.*, pp. 144-145.

³¹² SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 328.

uso do termo “identidade de civilização”, que Huntington utiliza, também é falho, de acordo com os estudos culturais mais recentes, que nos deram

uma percepção muito mais clara não somente da natureza dinâmica e duvidosa da identidade cultural, mas da medida em que a própria idéia [*sic*] de identidade envolve fantasia, manipulação, invenção, construção.³¹³

A própria história do mundo, de acordo com Said, tem que ser entendida como um intercâmbio entre civilizações, mesmo no caso de choque entre elas, como se fossem conflitos de identidade permanentes. Para Said (2007a), “há laços mais profundos entre civilizações aparentemente rivais do que a maioria de nós gostaria de acreditar; [...]”.³¹⁴ Esses laços, portanto, não se restringem às guerras religiosas, mas representam uma troca bem maior.

A visão de Huntington de que os conflitos futuros terão a religião como base, ao definir as culturas como identidades fortes baseadas na religião, nos remete ao pensamento fundamentalista, que tende a ver-se como único, puro e autêntico, o que lhe atribui o direito de condenar, e até mesmo de atacar o outro.

Segundo Žižek (2008), a postura daqueles que atacam o Ocidente e que ligam o imperialismo Ocidental, o hedonismo e materialismo, a política e a religião (cristã e judaica) como um só, generalizam o Ocidente numa identidade única. Em suas palavras,

[a]queles que propõem o termo “Ocidentalismo” em contrapartida ao “Orientalismo” de Edward Said estão corretos até certo ponto: nos países muçulmanos, existe uma determinada visão ideológica sobre o Ocidente que o

³¹³ SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 329.

³¹⁴ SAID, Edward W. **Cultura e Política**. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. p. 46.

distorce da mesma forma que a visão Orientalista, de um modo diferente, faz com o Oriente.³¹⁵

Isto, de acordo com Žižek, explica a reação violenta de muitos muçulmanos aos eventos que eles consideram como ofensivas à sua religião.

A nosso ver, nas futuras guerras e os futuros choques entre culturas não precisam ter base religiosa, mas sim qualquer tipo de pensamento forte, que acredita numa verdade absoluta como modelo que deve ser seguido por todos, seja ele fundamentalismo religioso, imperialismo ou qualquer sistema ideológico que acredita na verdade na sua forma única e superior, que diminui o outro e o condena para justificar seus atos de agressão e dominação.

Segundo Armstrong (2010), “culpar o Islã é muito fácil, porém contraproducente. É muito menos desafiador do que examinar as questões políticas e as reivindicações que ecoam em grande parte do mundo muçulmano.”³¹⁶ Na esteira de Armstrong, Said (2003) acredita que é

a coisa mais fácil e menos correta é dizer: *isso* é o mundo do islã e veja como são todos terroristas e fundamentalistas, e veja também como *eles* são diferentes de nós.³¹⁷

As proposições de Armstrong (2010) e Said (2003) são complementares no sentido que os fatores que são a base da violência cometida em nome do Islã vão além da religião em si, mesmo sem negar

³¹⁵ “Those who propose the term “Occidentalism” as the counterpart to Edward Said’s ‘Orientalism’ are right up to a certain point: what we get in Muslim countries is a certain ideological vision of the West which distorts Western reality no less, although in a different way, than the Orientalist vision distorts the Orient.” (ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008. p. 60.)

³¹⁶ “[B]laming Islam is simple but counterproductive answer; it is far less challenging than examining the political issues and grievances that resonate in so much of the Muslim world.” (ARMSTRONG, Karen. **The Case for God: What religion really means**. New York: Anchor Books, 2010. p. 301.)

³¹⁷ SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 333.

a responsabilidade das autoridades religiosas para combater essa violência.

Sobre esses tempos modernos definidos por Said (2007a) como “difíceis”, ele afirma que “estamos todos nadando nessas águas - ocidentais, muçulmanos e outros. E já que as águas são parte do oceano da história, tentar ará-las ou dividi-las com barreiras é algo fútil.”³¹⁸ Por conseguinte, os desafios que a modernidade nos coloca não se restringem a uma religião, cultura ou povo.

Para Vattimo (2007), “o conceito de choque de civilizações foi desenvolvido sob a influência da ideologia política em geral”.³¹⁹ Ele nomeia a teoria do Huntington de negra “profecia”, por não oferecer nenhuma esperança além de choque entre as civilizações.

As divisões e os conflitos internos e externos existiam e ainda existem nas três religiões monoteístas mais difundidas (o islamismo, o catolicismo e o judaísmo) e, nesse sentido, Said (2007a) alerta que “[n]ão há ainda uma história decente ou uma desmistificação da competição multifacetada entre essas três religiões [...]”.³²⁰ Ele cita a Palestina como exemplo de como é difícil alcançar a reconciliação entre essas três religiões. Logo, a tese de Huntington como “busca de grandes abstrações” não serve para se entender essas religiões, tampouco as culturas ligadas a elas.

Mesmo acreditando que as diferenças entre o cristianismo e o islamismo não serão resolvidas facilmente — por exemplo, através de um diálogo inter-religioso entre crentes tradicionais —, Prothero (2010) não acredita que estamos “testemunhando um ‘choque de civilizações’ entre o

³¹⁸ SAID, Edward W. **Cultura e Política**. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. p. 47.

³¹⁹ “[T]he notion of the clash of civilization was developed under the influence of general political ideology.” (VATTIMO, Gianni. *A Prayer for Silence: Dialogue with Gianni Vattimo*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 104.)

³²⁰ SAID, op. cit., p. 47.

cristianismo e o Islã”.³²¹ Para ele, a diversidade religiosa sempre existiu, porém todas as religiões concordam sobre o limite de conhecimento humano.

Para Vattimo (1999), a atenção dada às autoridades religiosas no mundo islâmico

[n]ão teria sido possível sem a “guerra” do petróleo nos anos de 1970 e o terrorismo do fundamentalismo islâmico nas décadas seguintes, que tinham mais a ver com o fim do colonialismo do que com o avivamento da religião.³²²

Essa erosão entre a fé e a política é portanto resultado de transformações políticas.

Para Said (2003), Huntington, que sugere na sua tese uma separação entre cultura e civilização, não percebe, ou não quer falar sobre “o fenômeno chamado na literatura de globalização do capital”.³²³ Essa situação, que é o resultado de capitalismo global, resume-se a

[u]m Norte industrial pequeno, que compreendia as principais potências econômicas europeias, americanas e asiáticas, e um Sul enorme, que abrangia o antigo Terceiro Mundo mais um grande número de nações em estado de extrema pobreza. O problema político do futuro seria como imaginar a relação entre as duas, à medida que o Norte ficaria mais rico, o Sul mais pobre e o mundo mais interdependente.³²⁴

A nosso ver, essas divisões na forma de separação entre o Norte e Sul, civilização ocidental e as outras civilizações, ou com base de uma visão monolítica sobre o conceito de cultura ou civilização, só podem

³²¹ PROTHERO, Stephen R. **As grandes religiões do mundo**. Trad. Joel Fontenelle Macedo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010. p. 11.

³²² “[It] would not have been possible without the petrol ‘war’ in the seventies and the terrorism of Islamic fundamentalism in the following decades, which had more to do with the epoch of the end of colonialism than with religious renewal.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 27.)

³²³ SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 334.

³²⁴ *Ibid.*, p. 334.

agravar os conflitos já existentes, além de criar outros novos. Isto porque ver o mundo a partir de uma verdade única é um pensamento de cunho fundamentalista que coloca uma verdade em confronto contra as demais. Enquanto isso, a divisão econômica que atinge atualmente o mundo inteiro e em diferentes níveis — seja que for sua cultura, civilização ou religião, e em que a globalização do crédito em uma nova forma de colonização — acaba sendo abafada por esses conflitos de poder.

2.2. A doutrina do choque e o fundamentalismo de livre mercado

O pensamento fundamentalista se manifesta também na teoria econômica. Klein (2008) descreve dois tipos de choque: o primeiro é físico, como nos casos das torturas e das guerras; e o segundo, o econômico, é representado pelo sistema neoliberal. O choque econômico, segundo Klein, atinge as sociedades depois dos desastres causados pela natureza ou pela intervenção humana — como no caso das guerras.

Klein constrói seu argumento em relação às teorias econômicas de Milton Friedman (1912-2006), professor da Universidade de Chicago, que estabeleceu as regras de livre mercado e é considerado um ícone de pensamento teórico do liberalismo econômico. Segundo Klein, Friedman procurava, por meio do choque, devolver as sociedades a um “estado de capitalismo puro, livre de todas as interrupções — regulação governamental, barreiras comerciais e interesses entrincheirados”,³²⁵ e acreditando na possibilidade de atingir esse estado econômico purista e utópico.

O conceito de doutrina do choque, segundo Klein (2008), está fundamentado na analogia de que chocar uma sociedade é similar a chocar uma pessoa psicológica ou fisicamente, obrigando-a a aceitar o

³²⁵ KLEIN, Naomi. **A doutrina de choque**: A Ascensão do Capitalismo de Desastre. Trad. Vania Maria Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 66.

que ela não aceitaria em situações normais.³²⁶ A ideia utópica de Friedman não era simplesmente o capitalismo, mas algo melhor, livre do mal do capitalismo; isto é, o capitalismo radical de livre mercado; considerado puro, segundo Friedman, ele pertence ao mesmo projeto ao qual o povo livre pertence.

Dessa forma, Friedman criou esse movimento de ideias econômicas como

uma tentativa de libertar o mercado das interferências do Estado, mas o que acontece na prática, quando sua visão purista é implementada, é algo muito diferente.³²⁷

Um exemplo de suas ideias é a abolição de todas as barreiras para se controlar o lucro, privatizar as empresas para que gerem lucro, e reduzir drasticamente os recursos financeiros dirigidos a programas sociais. Segundo Klein (2008), a intervenção do governo, para Friedman, só pode piorar a situação — mesmo na tentativa de implementar melhorias. Isto é, os resultados positivos vêm sempre do livre mercado e não por meio da intervenção do governo.

Para Klein, “essa forma fundamentalista de capitalismo sempre precisou do desastre para prosseguir”.³²⁸ E quando esses desastres não surgem pela natureza, eles são criados. A ideia é ganhar cada vez mais tirando proveito dos desastres que chocam as sociedades.

Depois dos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, essa ideologia, ainda segundo Klein, começou a ser adotada até mesmo nos Estados Unidos, o que deu ao ex-presidente George W. Bush a oportunidade para privatizar as empresas públicas. Porém, ao invés de seguir o sistema de privatização dos anos noventa — que consistia em vender as impurezas do governo —, novas instituições foram criadas

³²⁶ Cf. KLEIN, Naomi. **A doutrina de choque**: A Ascensão do Capitalismo de Desastre. Trad. Vania Maria Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 26; 27.

³²⁷ *Ibid.*, pp. 24; 25.

³²⁸ *Ibid.*, p. 19.

devido à então chamada “Guerra ao Terror” e, em seguida, foram entregues ao setor privado.

Embora o objetivo declarado fosse a guerra contra o terrorismo, seu efeito foi a criação do complexo do capitalismo de desastre – uma nova economia apoiada em segurança doméstica, guerra privatizada e reconstrução de desastres, encarregada de construir e administrar um Estado de segurança privatizado, dentro e fora de casa.³²⁹

A aliança entre o poder político e o livre mercado, que adota a doutrina do choque para promover a privatização, pode utilizar até da própria máquina da guerra para alcançar seus objetivos.

Ao mesmo tempo, a agressão em nome do ideal econômico não acontece de maneira pacífica, visto que,

[a]ssim como não existe um modo delicado e gentil de ocupar um país contra a vontade de seu povo, não há maneira pacífica de retirar das pessoas aquilo que elas necessitam para viver com dignidade.³³⁰

O que ocorre na realidade é que o uso da força como ferramenta de choque pode ser empregado de diferentes formas, como aconteceu no caso do Iraque, que sofreu sanções econômicas antes da intervenção militar.

No arsenal de opções de força, até mesmo a tortura é empregada. Porém, “[c]omo meio de extração de informação durante interrogatórios, a tortura é notoriamente duvidosa; mas, como meio de aterrorizar e controlar o povo, é bastante efetiva”.³³¹ Para Klein, a tortura é usada como ferramenta de choque para implantar o livre mercado global, e que,

[a]pesar da mística que a cerca, e do impulso compreensível de tratá-la como um comportamento aberrante além do

³²⁹ KLEIN, Naomi. **A doutrina de choque**: A Ascensão do Capitalismo de Desastre. Trad. Vania Maria Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 353.

³³⁰ *Ibid.*, p. 153.

³³¹ *Ibid.*, p. 153.

campo político, a tortura não é particularmente complicada ou misteriosa. Uma ferramenta do tipo mais cruel de coerção, ela se manifesta com grande previsibilidade sempre que um déspota local ou um invasor estrangeiro carece do consentimento necessário para governar [...] [A] tortura é a espécie indicativa de um regime que está engajado num projeto antidemocrático profundo, mesmo que tenha chegado ao poder por meio de eleição.³³²

Há uma crença de que a democracia e o capitalismo podem ser considerados como dois lados da mesma moeda. Segundo George Soros, isso não faz sentido porque o capitalismo e a democracia têm objetivos diferentes, isto é,

[o] capitalismo é muito bem-sucedido na geração de riqueza, mas não podemos contar com ele para assegurar liberdade, democracia e respeito à lei. Os negócios são motivados pelo lucro; não foram criados para resguardar princípios universais.³³³

Essa relação é bem mais complexa, uma vez que o sistema capitalista precisa da democracia para manter-se equilibrado. Sem isso, o capitalismo acaba caindo no desequilíbrio, em sua procura pela obtenção de um capital cada vez maior. Essa postura, segundo Soros (2001), presume que

o capitalismo associa-se de alguma modo, na política, à democracia. É um fato que os países centrais, hoje, são democráticos, mas o mesmo não é verdadeiro no tocante a todos os países da periferia. Com efeito, muitos defendem a necessidade de algum tipo de ditadura para gerar desenvolvimento econômico.³³⁴

Ou seja, para Soros (2001), o capitalismo atual não precisa mais da democracia no seu mecanismo, sendo que “[u]m regime autocrático,

³³² KLEIN, Naomi. **A doutrina de choque: A Ascensão do Capitalismo de Desastre**. Trad. Vania Maria Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 152.

³³³ SOROS, George. **A Crise do Capitalismo Global**. Trad. Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Campus, 2001. p. 11.

³³⁴ *Ibid.*, p. 179.

capaz de impor sua vontade ao povo, talvez seja mais favorável ao capital que um democrático, sensível aos desejos do eleitorado”.³³⁵

Soros observa que “[h]á uma dificuldade mais fundamental no raciocínio de que o capitalismo conduz à democracia”.³³⁶ Para ele, os interesses das corporações multinacionais são mais ligados a um sistema de governo forte ou até mesmo autoritário, e a democracia pode ser um risco para seus interesses. São objetivos diferentes: enquanto o núcleo do capitalismo é o dinheiro, no caso da democracia o núcleo é o voto livre do cidadão.

Para Klein, “os regimes autoritários têm o hábito de abraçar a democracia sempre que seus projetos econômicos estão prestes a implodir.”³³⁷ Da mesma forma, o livre mercado sobreviveu aproveitando a implantação da democracia no mundo.³³⁸

Segundo Klein, “[o] anseio pelos poderes divinos de criação total é a razão pelo qual os ideólogos do livre mercado são tão apegados a crise e desastres”.³³⁹ Esta característica é compartilhada pelos fundamentalistas religiosos ativos, que procuram defender suas ideias utópicas de que o livre mercado é um “sistema científico perfeito”³⁴⁰. Assim, este sistema econômico é considerado perfeito, e qualquer resultado é explicado e justificado pela máxima de que “o mercado não está verdadeiramente livre. Deve haver algum tipo de interferência, alguma distorção no sistema.”³⁴¹ Essa fé absoluta no livre mercado acredita na sua essência perfeita.

³³⁵ SOROS, George. **A Crise do Capitalismo Global**. Trad. Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Campus, 2001. p. 179.

³³⁶ *Ibid.*, p. 180.

³³⁷ KLEIN, Naomi. **A doutrina de choque: A Ascensão do Capitalismo de Desastre**. Trad. Vania Maria Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 211.

³³⁸ *Cf. Ibid.*, p. 182.

³³⁹ *Ibid.*, p. 30.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 67.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 68.

Por sua vez, Soros (2001) acredita que a crise do capitalismo surge como resultado da fé obsessiva nas forças de mercado. Isto acontece porque

[o] fundamentalismo de mercado desempenha um papel crucial no sistema capitalista global. Fornece a ideologia que motiva muitos participantes bem-sucedidos e orienta as políticas. Em sua ausência, não se poderia justificar falar em um sistema capitalista global.³⁴²

A intervenção do Estado no mercado pode produzir resultados negativos, o que ampara os fundamentalistas de mercado em sua crença deque "os mercados livre serão necessariamente perfeitos".³⁴³

O triunfo do capitalismo não faz dele um sistema perfeito; por conseguinte, "[p]odemos falar em um triunfo do capitalismo no mundo, mas não ainda em um triunfo da democracia. Há uma grave desproporção entre as condições políticas e econômicas que prevalecem no mundo hoje."³⁴⁴ Soros observa que

[o] sistema capitalista global gerou um campo de jogo muito desigual. A distância entre ricos e pobres está aumentando. Isso é um perigo, pois um sistema que não oferece alguma esperança e benefícios para os perdedores corre o risco de ver-se dilacerado por atos de desespero.³⁴⁵

Enquanto não encontramos a saída do capitalismo global, precisamos procurar alternativas que sejam menos agressivas e mais justas.

Klein deixa claro sua crença de que o sistema de mercado não precisa ser violento por natureza, e de que "[é] possível a existência de uma economia de mercado que não exija tamanha brutalidade nem

³⁴² SOROS, George. **A Crise do Capitalismo Global**. Trad. Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Campus, 2001. pp. 195-196.

³⁴³ *Ibid.*, p. 195.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 10.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 17.

imponha esse tipo de purismo ideológico”.³⁴⁶ Em suas palavras, o “Capitalismo de desastre” é o resultado do fundamentalismo de Mercado,³⁴⁷ que tem “essa mesma incapacidade de distinguir entre destruição e criação, entre ferir e curar”.³⁴⁸ Os fundamentalistas de Mercado, e como todos os fundamentalistas,

não têm capacidade para coexistir com outras crenças; seus seguidores deploram a diversidade e exigem caminho livre para implementar seu sistema perfeito. O mundo como ele realmente é deve ser apagado para dar lugar à sua invenção purista.³⁴⁹

Os fundamentalistas de mercado acreditam na perfeição do livre mercado e na sua capacidade de manter seu próprio equilíbrio.

Essa visão purista utópica dos fundamentalistas de mercado é criticada por Soros (2001), que afirma:

os fundamentalistas de mercado, ao apelarem para o conceito de equilíbrio, equivocam-se em sua interpretação do processo. Não é a tendência ao equilíbrio que cria riqueza, mas a liberdade de energias criativas. A criação de riqueza é um processo dinâmico, que não se auto-regula [*sic*] nem assegura a justiça social.³⁵⁰

Os fundamentalistas não procuraram um equilíbrio de mercado, mas procuram “abolir o processo decisório coletivo e impor a sua supremacia dos valores de mercado sobre todos os valores políticos e sociais”.³⁵¹

Klein (2008) compara o pensamento dos fundamentalistas de mercado — divulgado pelas pessoas e organizações que defendem de

³⁴⁶ KLEIN, Naomi. **A doutrina de choque**: A Ascensão do Capitalismo de Desastre. Trad. Vania Maria Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 30.

³⁴⁷ O “Fundamentalismo de livre mercado”, também chamado de “fundamentalismo de mercado”, segue uma crença absoluta na capacidade do livre mercado de resolver os problemas que atingem a sociedade e sem qualquer interferência de Estado. Veja a explicação de Soros em seguida.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 60.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 29.

³⁵⁰ SOROS, George. **A Crise do Capitalismo Global**. Trad. Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Campus, 2001. p. 150.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 22.

maneira extremada um mercado livre e independente, e que procuram realizar um estado puro de capitalismo como forma de sistema científico perfeito, que, para Klein, pode na verdade distorcer o sistema de livre mercado — com uma forma de fé fundamentalista.³⁵² Seguindo este viés, Soros também faz a mesma comparação:

Os fundamentalistas de mercado opõem-se à intervenção governamental na economia; os fundamentalistas religiosos, aos padrões liberais, tais como os direitos de aborto, impostos pelo Estado. Os fundamentalistas de mercado são contrários à cooperação internacional pelo mesmo motivo de não gostarem de um governo muito amplo: querem dar aos negócios liberdade de ação. Isolacionistas, sindicalistas e fundamentalistas religiosos são contrários pelo motivo oposto: ressentem-se com a ameaça que os mercados globais constituem para seus valores e interesses.³⁵³

Isto nos leva de volta ao conceito da verdade forte, segundo o qual a verdade existe na sua forma absoluta, e sobre o qual o conceito de fundamentalismo está alicerçado, como foi explicado no primeiro capítulo.

Para Žižek (2008), o problema é que o capitalismo hoje se apresenta como sua face “humana” e enquanto esses “comunistas liberais” parecem bons cidadãos que se preocupam com o mundo, eles estão doando para a sociedade o que já tiraram dela. A agressividade do sistema capitalista é encoberta pelos atos filantrópicos, e o ato de caridade esconde a exploração econômica.³⁵⁴

Portanto, quando o capitalista doa sua fortuna acumulada para o público, na realidade, “sua vida adquire sentido, negando-se como mera personificação do capital e a circulação reprodutiva deste.”³⁵⁵ Esse ato

³⁵² Cf. KLEIN, Naomi. **A doutrina de choque: A Ascensão do Capitalismo de Desastre**. Trad. Vania Maria Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. pp. 67-68.

³⁵³ SOROS, George. **A Crise do Capitalismo Global**. Trad. Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Campus, 2001. pp. 312-313.

³⁵⁴ Cf. ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008. pp. 22-23.

³⁵⁵ “[T]he mere personification of capital and its reproductive circulation: his life acquires meaning.” (*Ibid.*, p. 23)

extraeconômico de caridade ajuda o capitalismo atual a reproduzir-se e perpetuar-se.

Enquanto a globalização procura abolir as barreiras de comércio global, ela constrói novas barreiras para proteger os interesses dos mais privilegiados. Segundo Žižek (2008),

[n]a tão aclamada livre circulação instaurada pelo capitalismo global, são as “coisas” (mercadorias) que circulam livremente, ao passo que a circulação das pessoas está cada vez mais controlada.³⁵⁶

Neste sentido, a globalização acaba sendo uma ferramenta para a segregação das pessoas e limitação dos acessos.

A única solução, segundo Žižek (2008), não está na retirada das barreiras de divisão, mas no fim das barreiras socioeconômicas para transformar as sociedades, gerando justiça para todo o mundo, e, conseqüentemente, limitando os movimentos de imigração desesperada para os países mais ricos em busca de melhor renda.

O capitalismo não representa uma cultura ou uma civilização específica, portanto sua ligação com a Europa onde nasceu já terminou. Segundo Žižek (2008), “o problema com o capitalismo não é seu viés eurocêntrico camuflado, mas o fato de ser *realmente universal*, isto é, uma estrutura natural que permeia as relações sociais”.³⁵⁷

A nosso ver, o capitalismo fundamentalista de livre mercado, como qualquer verdade forte, é uma verdade potencialmente violenta. Assim, cada vez que procuramos alcançar sua origem pura, teremos mais violência e menos justiça.

³⁵⁶ “[I]n the much-celebrated free circulation opened up by global capitalism, it is ‘things’ (commodities) which freely circulates, while the circulation of ‘persons’ is more and more controlled.” (ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008. p. 102.)

³⁵⁷ “[T]he problem with capitalism is not its secret Eurocentric bias, but the fact that it *really is universal*, a natural matrix of social relations.” (*Ibid.*, p. 156.)

2.3. O nacionalismo religioso

Segundo Juergensmeyer (2003), com o fim da Guerra Fria e o crescimento da economia global, os modelos políticos morais entre a democracia e o comunismo foram substituídos pelo mercado global. Assim, “à medida que ambos os valores cristãos e do Iluminismo foram deixados de lado, o comércio transnacional difundiu aspectos da cultura popular ocidentalizada pelo resto do mundo”.³⁵⁸ Essa influência cultural vem em diversas formas, desde músicas, filmes e roupas, até os hábitos alimentares.

As mudanças globais manifestam-se não somente nos aspectos culturais, mas também econômicos e políticos. Os fundamentalistas religiosos, tanto no Oriente quanto no Ocidente, se colocaram no papel de críticos dos governos seculares por serem tirânicos e ateus. Para eles, o pluralismo da identidade é uma prova de que o governo seja contra a religião.

Ironicamente, isso faz com que grupos fundamentalistas considerados rivais tenham a mesma postura diante de seus governos seculares. Logo, “a guerra religiosa em Israel e na Palestina não tem sido uma guerra entre religiões, mas um conjunto de duas guerras religiosas – Judeus e Muçulmanos – contra o secularismo”.³⁵⁹ Mesmo nos Estados Unidos, o encantamento com a política do governo abriu espaço para os grupos de direita religiosa.

Juergensmeyer (2003) observa que nesses países houve uma “perda de fé” nos valores Ocidentais modernos e, conseqüentemente, na

³⁵⁸ “[W]hile both Christian and Enlightenment values were left behind, transnational commerce transported aspects of Westernized popular culture to the rest of the world.” (JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 229.)

³⁵⁹ “[T]he religious war in Israel and Palestine has not been a war between religions, but a double set of religious wars – Jewish and Muslim – against secularism.” (*Ibid.*, p. 230.)

ideologia do nacionalismo secular.³⁶⁰ Logo, a ideologia religiosa procura oferecer uma alternativa à ideologia secular. Tanto o colapso espiritual quanto o político, segundo Juergensmeyer leva ao terror.

Apesar de Juergensmeyer (2003) basear sua análise na dicotomia entre Ocidente e os outros – que também foi adotada por Huntington, o que, em nossa opinião acaba enfraquecendo seu argumento –, ele apresenta o conceito do “Nacionalismo Religioso”, que pode ser uma ameaça para a política mundial corrente. Segundo ele, os nacionalistas religiosos islâmicos não devem ser entendidos simplesmente como fanáticos religiosos; pelo contrário, eles são ativos politicamente e procuram reformatar o sistema político e oferecer novas bases para o Estado-nação. Isto explica suas atitudes agressivas contra a ideologia política Ocidental.³⁶¹ Para o autor, esses movimentos existentes no Oriente podem ser violentos e ameaçar os governos seculares.

Juergensmeyer (1994) também deixa aberta a pergunta sobre a possibilidade de o Nacionalismo Religioso representar uma nova Guerra Fria. Comparando os dois casos, afirma Juergensmeyer:

Como a Guerra Fria, o confronto entre essas novas formas políticas com base cultural e o estado secular é global em seu escopo, binário em sua oposição, violento em algumas vezes e, essencialmente, implica uma diferença de ideologias. Além disso, cada lado tende a estereotipar o outro. [...] Ao contrário da Guerra Fria, o Ocidente, coadunado com os líderes seculares da então União Soviética, enfrenta uma oposição que não é nem politicamente aliada nem, neste momento, militarmente forte. Por essa razão, não é, muitas vezes, levado a sério. Acredito que essa atitude é um engano.³⁶²

³⁶⁰ Cf. JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 231.

³⁶¹ Cf. JUERGENSMEYER, Mark. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994. p.xiii.

³⁶² “Like the Cold War, the confrontation between these new forms of culture-based politics and the secular state is global in its scope, binary in its opposition, occasionally violent, and essentially a difference of ideologies; and, like the Cold War, each side tends to stereotype the other [...] Unlike the Cold War, however, the West (now aligned with

Nesse ponto, Juergensmeyer está alinhado à teoria de Huntington, que sugere a renovação de conflito da Guerra Fria, tendo na religião sua base ideológica.

Para Juergensmeyer (1994), o secularismo nacional pode ser considerado “culturalismo nacional”, porque “não existe um conceito de nacionalismo que sobrepuja a cultura”.³⁶³ No caso do Ocidente, a base da política secular está ligada não somente a cultura cristã-europeia em que o cristianismo e o secularismo atuam. Segundo ele, “o nacionalismo secular do Ocidente é uma máscara para certa forma de cultura cristã europeia”.³⁶⁴ Portanto podemos chamá-lo de nacionalismo cristão ou de nacionalismo cultural europeu.

Isso explica o problema gerado como resultado do encontro entre o Ocidente com outras sociedades religiosas. Para Juergensmeyer, a rejeição religiosa do nacionalismo secular ocorre pelo fato de que ele está em posição de competição com a religião, tanto no Ocidente quanto no Oriente. Juergensmeyer, assim como Huntington, acredita nessa divisão entre o Ocidente e o resto.

Os países muçulmanos, ainda segundo Juergensmeyer, não devem ser confundidos com a “Civilização Ocidental”, a “Cristandade”, ou ser colocados num “molde ocidental de referências. Nessa visão de mundo, eles são partes intrínsecas da civilização islâmica e não da Ocidental. Seria um ato de imperialismo concebê-los de outra forma.”³⁶⁵ Para Juergensmeyer, o problema é que a civilização islâmica tem com o

the secular leaders of the former Soviet Union) confronts an opposition that is neither politically united nor, at present, military strong. For that reason, it is often not taken seriously. This attitude, I believe, is a mistake.” (JUERGENSEMEYER, Mark. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 2.)

³⁶³ “[T]here is no such thing as a concept of nationalism that stands above culture.” (*Ibid.*, p. 16.)

³⁶⁴ “[T]he secular nationalism of the West is a mask for certain form of European Christian culture.” (*Ibid.*, p. 18.)

³⁶⁵ “[The] Western frame of reference. In this view of the world they are intrinsically part of the Islamic, not Western, civilization, and it is an act of imperialism to think of them in any other way.” (*Ibid.*, p. 19.)

Ocidente é porque se sente ameaçada pela cultura e sistema político Ocidental. A ideia de nacionalismo secular é uma ideia Ocidental, e vista, muitas vezes, no mudo islâmico como uma força que compete com o Islã.

Segundo Juergensmeyer (1994), O problema nos países do chamado “Terceiro Mundo”, é que nesses países os nacionalistas seculares são considerados inimigos por imitar o Ocidente secular, o que criou certa competição entre os missionários e os colonizadores liberais: “quando os europeus colonizaram o resto do mundo, foram, muitas vezes, motivados pelo desejo de fazer com que esse mundo fosse igual a eles.”³⁶⁶

Isto, segundo Juergensmeyer, suscita nesses países a ideia de que haja uma conspiração contra a religião islâmica movida pelo Ocidente, e orquestrada pelos Estados Unidos. Para eles, os problemas gerados pelo nacionalismo secular em seus países são vistos com prova da sua falha. O problema, segundo Juergensmeyer (1994), é que

[o] nacionalismo secular é visto como entidade religiosa, embora seja considerado sinistro. Essa visão pode ser explicada, em parte, pela síndrome do “anjo caído”: quanto mais altas as expectativas, mais grave a recriminação. Muitos membros dos países que foram colonizados tiveram altas expectativas em relação a (muita fé em) um nacionalismo secular, a ponto de sua decepção ter sido extrema quando de seu fracasso.³⁶⁷

Essa decepção levou à conclusão que as instituições seculares falharam.

O sonho do nacionalismo secular dessas sociedades é utópico. Por outro lado, o nacionalismo religioso ganha mais espaço porque, em parte, “promete um futuro que não pode ser malsucedido: seus objetivos

³⁶⁶ “[W]hen Europeans colonized the rest of the world, they were often sustained by a desire to make the rest of the world like themselves.” (JUERGENSMEYER, Mark. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 29.)

³⁶⁷ “[S]ecular nationalism is seen as a religious entity, albeit a sinister one, and this view can be explained in part, by the ‘fallen-angel’ syndrome: the more vaunted the expectations, the more severe the recrimination. Many members of formerly colonized countries had had such high expectation of – such great faith in – secular nationalism that their disappointment in its failure was also extreme.” (*Ibid.*, p. 23.)

morais e espirituais são transcendentais e não são tão facilmente mensuráveis como as promessas mais materialistas dos nacionalistas seculares.”³⁶⁸ A decepção com o nacionalismo secular é percebida na fala dos seus líderes e políticos, porque eles também perderam a fé no nacionalismo secular.

Portanto, isso não aconteceu somente nos países muçulmanos. No caso dos Estados Unidos, o nacionalismo secular também teve suas falhas, o que abriu mais espaço para a religião, e isso pode ser visto no crescimento da influência do fundamentalismo religioso e da direita cristã na política.

A diferença, porém, é que no Ocidente e nos Estados Unidos, o nacionalismo secular foi um produto da cultura ocidental, sem ser importado ou introduzido. Nota-se que, segundo Juergensmeyer (1994), “o nacionalismo norte-americano desenvolveu suas próprias características religiosas, misturando as ideias do nacionalismo secular e os símbolos do cristianismo naquilo que foi chamado de ‘religião civil’”.³⁶⁹ Estes movimentos procuram se encaixar no nacionalismo secular sem tentar substituí-lo pelo nacionalismo religioso.

A importância da criação do estado-nação na política mundial deve-se a sua importância para o sistema econômico global. Hoje, para Juergensmeyer (1994), há uma competição entre os dois sistemas de ordem social: “o nacionalismo secular (aliado ao estado-nação) e a religião (aliada a grandes comunidades étnicas).”³⁷⁰ Apesar de serem

³⁶⁸ “[I]t promises a future that cannot easily fail: its moral and spiritual goals are transcendent and not as easy to gauge as are the more materialistic promises of secular nationalists.” (JUERGENSMEYER, Mark. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 24.)

³⁶⁹ “American nationalism developed its own religious characteristics blending the ideals of secular nationalism and the symbols of Christianity into what has been called “civil religion.” (*Ibid.*, p. 28.)

³⁷⁰ “[S]ecular nationalism (allied with nation-state) and religion (allied with large ethnic communities).” (*Ibid.*, p. 30.)

consideradas sistemas sociais, as duas ideologias, o nacionalismo secular e a religião, estão em competição.

A religião, semelhante ao nacionalismo secular, articula as comunidades e as duas exigem lealdade à autoridade, o que gera discordância porque cria um conflito de poder entre seus direitos para manter a ordem na sociedade, inclusive o direito de matar.³⁷¹ Este direito é das autoridades políticas, e não religiosas, portanto

[é] dado ao Estado, e somente ao Estado, o poder de matar de forma legítima, ainda que para determinados fins: defesa militar, proteção policial e pena de morte. No entanto, todo o resto do poder do Estado para influenciar e moldar a ordem social é oriundo desse poder fundamental.³⁷²

Logo, o conceito do Estado se baseia nessa autoridade de exercício da violência.

Acomodar a religião ao nacionalismo secular aconteceu mesmo nos Estados Unidos e na Europa. Assim sendo, alguns componentes da cultura religiosa da sociedade foram introduzidos ao nacionalismo secular, ajudando o Estado em diferentes formas, como destaca Jergensmeyer (2003): “inserir elementos da religião no nacionalismo, impede a religião de formar sua própria base de poder antinacional, confere legitimidade religiosa ao estado e ajuda a dar ao nacionalismo uma aura religiosa.”³⁷³

Há um perigo dessa difusão entre a religião e o nacionalismo porque “uma fusão entre o absolutismo do nacionalismo e o absolutismo da religião pode criar uma regra tão sofisticada e firme que poderia tanto se

³⁷¹ Cf. JUERGENSMEYER, Mark. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 33.

³⁷² “The state, and the state alone, is given the power to kill legitimately, albeit for limited purposes: military defense, police protection, and capital punishment. Yet all the rest of state’s power to persuade and to shape the social order is derived from this fundamental power.” (*Ibid.*, p. 33.)

³⁷³ “[C]oopting elements of religion into nationalism keeps religion from building its own antinational power base; it provides religious legitimacy for the state; and it helps to give nationalism a religious aura.” (*Ibid.*, p. 35.)

destruir quanto as pessoas ligadas a ela".³⁷⁴ Esses dois absolutismos são duas verdades fortes, que, ao serem fundidas, representam um perigo maior.

Os movimentos islâmicos, em particular, procuram um "ideal supranacional". Essa procura de "o estado global de harmonia religiosa é um antigo sonho islâmico, e, há anos, os grandes impérios islâmicos pareciam estar à beira de tornar esse sonho uma realidade".³⁷⁵ Alguns chegam a enxergar a ideia de nacionalismo como anti-islâmica, porém a maioria desses ativistas está satisfeita com o nacionalismo islâmico local.

A procura do nacionalismo pelo ideal não se restringe o islamismo. O Estado de Israel pode ser considerado um nacionalismo religioso realizado com o Estado judeu. Isto explica porque um nacionalista judeu como Rabbi Meir Kahane (1932–1990), o porta-voz do partido radical Kach, se identificava mais com o Aiatolá Khomeini, o líder espiritual e político da revolução iraniana de 1979, que aos políticos seculares.³⁷⁶

Nos Estado Unidos, a mudança da percepção do cristianismo como a fé dominante também está enfrentando desafios da linha fundamentalista. Os fundamentalistas daquele país também falam em Deus para realizar seu reino na terra.

A nosso ver, os fundamentalistas americanos ativos, como muitos outros fundamentalistas ativos no islamismo e no judaísmo, acabam reduzindo a mensagem da sua religião a uma mensagem de conflito. O que é preciso é trocar a identidade nacional na sua forma secular pela religiosa. O nacionalismo com seu conceito clássico de identidade limitada

³⁷⁴ "[A] merger of the absolutism of nationalism with the absolutism of religion might create a rule so vaunted and potent that it could destroy itself and its neighbors as well." (JUERGENSEMEYER, Mark. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 41.)

³⁷⁵ "[The] global state of religious harmony is an old Islamic dream, and for years the great Islamic empires appeared to be on the verge of making that dream a reality." (*Ibid.*, p. 47.)

³⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 63.

às fronteiras de um país está mudando. Os fundamentalistas religiosos aproveitam esse momento de enfraquecimento do espírito nacionalista, e apresentam a religião na sua forma fundamentalista como uma alternativa para unificar a nação.

Segundo Said (2007b), no nosso mundo atual, marcado pelas transformações e as novas misturas de culturas e raças,

todo o conceito de identidade nacional tem de ser revisado [...] e, que, toda bagagem herdada do pensamento político de século XIX, a noção de uma identidade nacional homogênea, coerente, unificada é a mais repensada, e essa mudança está sendo sentida em toda esfera da sociedade e da política.³⁷⁷

A mudança é aproveitada apropriada pelos fundamentalistas religiosos. Enquanto o nacionalismo como identidade secular normalmente abre espaço para diversas identidades, o fundamentalismo tenta absorvê-lo em favor de uma identidade única ambicionada por aquela religião. O nacionalismo como identidade forte não somente enfatiza a ideia de separação entre as nações, mas suas narrativas podem ser também bélicas e dirigidas aos seus inimigos.

Nessa linha de pensamento, para Maalouf (2003), a palavra “identidade” é um falso cognato. Isto porque ela começa como aspiração, e logo pode ultrapassar a questão de “nós” e “eles”, para ser uma guerra entre aqueles que estão no nosso lado, e os que estão no lado oposto, e que têm pouco em comum conosco. Para Maalouf, é difícil delimitar a legitimidade de uma identidade para determinar onde ela começa ou termina.³⁷⁸

Segundo Maalouf (2003), o nacionalismo religioso representa um problema de identidade em primeiro lugar. Para ele, “atualmente não

³⁷⁷ SAID, Edward. **Humanismo e Crítica Democrática**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras. 2007. p. 44.

³⁷⁸ Cf. MAALOUF, Amin. **In the Name of Identity: violence and the need to belong**. Trad. Barbara Bray. New York: Penguin Books, 2003. p. 32.

basta separar a Igreja do Estado: o que tem a ver com a religião deve ser desconectado daquilo que tem a ver com identidade.”³⁷⁹ Isto porque a religião é a única afiliação que tem o poder de fornecer e satisfazer muitas necessidades humanas essenciais, que não são substituíveis por outras identidades.

Maalouf afirma que precisamos urgentemente de um novo conceito de identidade que nos impeça de enxergá-la como “essência” de uma afiliação única na forma de uma verdade forte e fundamental que classifica a pessoa desde o nascimento, e que não muda mais.³⁸⁰ Segundo ele,

[c]ada indivíduo é um ponto de encontro para diversas lealdades, e, às vezes, estas entram em conflito umas com as outras, além de confrontarem a pessoa que as mantém com escolhas difíceis. Em alguns casos, a situação é óbvia à primeira vista; ao passo que outras precisam ser observadas com mais atenção.³⁸¹

Isso não quer dizer que cada um de nós tem várias identidades de forma compartimentada, mas uma só que engloba suas diversas identidades. A redução de identidade a uma afiliação única, segundo Maalouf (2003), é muito comum e simplista.

O problema, para Aslan (2010), está no fato de que o nacionalismo secular já era uma ideia instável desde seu começo, principalmente nas ex-colônias que se tornaram países independentes. Segundo ele,

[o] mapa do Oriente Médio é um palimpsesto com fronteiras arbitrárias, nomes inventados e nacionalidades fabricadas, muitas vezes, impostas de forma agressiva pelos

³⁷⁹ “It is not enough now to separate Church from State: what has to do with religion must be kept apart from what has to do with identity.” (MAALOUF, Amin. **In the Name of Identity: violence and the need to belong**. Trad. Barbara Bray. New York: Penguin Books, 2003. p. 96.)

³⁸⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 2; 35.

³⁸¹ “Every individual is a meeting ground for many different allegiances, and sometimes these loyalties conflict with one another and confront the person who harbours them with difficult choices. In some cases the situation is obvious at a glance; others need to be looked at more closely”. (*Ibid.*, p. 4.)

colonizadores. Nessa região, o nacionalismo nunca foi o principal marcador de identidade coletiva.³⁸²

Isto porque, segundo Aslan, o estado moderno alega seu monopólio tanto no uso da força quanto da identidade nacional, controlando em diferentes níveis a vida social pública e privada.

Aslan define o nacionalismo religioso no mundo islâmico chamado de “islamismo”, dizendo que

[o] Islamismo é uma filosofia política que busca estabelecer um estado islâmico – seja com bases no ativismo social e político, seja por meio de uma revolução violenta –, construído sobre uma estrutura moral nitidamente islâmica.³⁸³

No Egito, por exemplo, enquanto alguns grupos islamistas como a Irmandade Muçulmana é cometida a participação democrática e civil na sociedade, outros como o *Jihad* Islâmico seguem o caminho da luta armada.

Para Aslan, o sucesso do nacionalismo secular no começo do século XX, em grande parte, foi por causa do apoio das autoridades e das instituições religiosas. Porém, o nacionalismo, por sua alegação de ser o “centro da identidade coletiva”, acabou sendo visto como uma “alternativa” para a religião.³⁸⁴

O problema do nacionalismo religioso islâmico, segundo Aslan (2010), não está nos valores e as costumes que transmite ou força a sociedade aceitá-las. “[O] problema é que as identidades religiosas não

³⁸² “The map of the Middle East is a palimpsest, with arbitrary borders, made-up names, and fabricated nationalities often aggressively imposed by colonizers. In this region, nationalism has never been the primary marker of collective identity.” (ASLAN, Reza. **Beyond Fundamentalism: Confronting Religious Extremism in the Age of Globalization**. New York: Random House, 2010. p. 21.)

³⁸³ “Islamism is a political philosophy that seeks to establish an Islamic state – either through grassroots social and political activism or through violent revolution – built upon a distinctly Islamic moral framework.” (*Ibid.*, p. 23.)

³⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 23.

podem ficar presas ao estado-nação”,³⁸⁵ afirma ele. Mesmo assim, para Aslan, o nacionalismo religioso pode até acomodar no sistema democrático, e com o tempo ele começa a se aperfeiçoar para realizar a função de governo.

Segundo Aslan (2010), “a verdadeira ameaça contra a paz e a segurança mundial é oriunda do surgimento de movimentos religiosos *transnacionalistas* que não podem ser restritos aos limites territoriais”.³⁸⁶ Para Aslan, os mais perigosos desses grupos, como é o caso de al-Qaeda, segue uma ideologia de jihadismo global, que, e ao contrário do islamismo, rejeita totalmente o conceito de Estado-nação.³⁸⁷

O jihadismo global, segundo Aslan (2010), apesar de ser visto como antimoderno, é filho da modernidade. O jihadismo global aproveita tudo o que a globalização oferece entre comunicação e tecnologia, tanto para divulgar suas ideias quanto para atacar. Com sua rejeição do Estado-nação, a guerra do jihadismo acaba sendo global. Para os jihadistas, essa guerra cósmica é uma obrigação ética de todos os muçulmanos, independentemente de qualquer instituição política ou religiosa.³⁸⁸

Atualmente, enquanto o islamismo é um movimento de “nacionalismo religioso”, o jihadismo apóia o “transnacionalismo religioso”, querendo eliminar todas as fronteiras, fazendo dele um movimento antinacionalista e transnacionalista ao mesmo tempo. Sua guerra cósmica é travada entre aqueles que acreditam no Islã, e os que não acreditam, numa guerra em que ninguém está neutro. Sem o Estado-nação, seu objetivo na terra é unir a *umma* islâmica. Ironicamente, ao colocar o Islã em choque com as outras civilizações, os jihadistas

³⁸⁵ “The problem is that religious identities cannot be tethered to the nation-state.” (ASLAN, Reza. **Beyond Fundamentalism: Confronting Religious Extremism in the Age of Globalization**. New York: Random House, 2010. p. 24.)

³⁸⁶ “[T]he real threat to global peace and security comes from the rise of religious *transnationalist* movements that cannot be contained within any territorial boundaries.” (*Ibid.*, p. 24.)

³⁸⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 25; 32.

³⁸⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 25-26.

concordam com a teoria do Huntington de Choque de Civilizações, a mesma teoria que serviu como base para o início da Guerra ao Terror declarada pelos Estados Unidos.³⁸⁹

Por outro lado, é evidente que o nacionalismo religioso não se restringe ao islamismo. E enquanto o fundamentalismo religioso islâmico é visto como um perigo, a atual posição do fundamentalismo religioso no Oriente está entranhada no sistema político. Segundo Ruthven (2004), “alguns estudiosos veem o fundamentalismo e o nacionalismo como ideologias rivais nos Estados Unidos, bem como em Israel; tais movimentos, muitas vezes, mal se distinguem”.³⁹⁰ Este tipo de discurso político, no qual o fundamentalismo tem voz em um país que é uma potência mundial como os Estados Unidos, as consequências serão óbvias tanto na política interna quanto externa do país.

Segundo Juergensmeyer (1994), a influência religiosa no discurso político estadunidense desde a época do presidente Ronald Wilson Reagan (1911–2004), utilizava o dualismo entre as noções de “bem” – liderado pelos Estados Unidos e seus aliados – e “mal”. Portanto, quando a direita cristã procura justificar as guerras dos Estados Unidos contra outras partes do mundo por serem “infiéis”, ela utiliza-se do mesmo discurso dos terroristas militantes islâmicos que atacam o Ocidente. Sobre essa dualidade, Juergensmeyer pontua que o

patriotismo norte-americano frequentemente sofre a fusão com imagens bíblicas e a retórica cristã-protestante, criando uma “religião civil” que é tão nacionalista a seu modo quanto a irmandade muçulmana no Egito [...] O envolvimento dos evangélicos e dos grupos protestantes fundamentalistas na

³⁸⁹ Cf. ASLAN, Reza. **Beyond Fundamentalism**: Confronting Religious Extremism in the Age of Globalization. New York: Random House, 2010. pp. 32-33; 163.

³⁹⁰ “[S]ome scholars see fundamentalism and nationalism as rival ideologies, in America, as in Israel, the movements are often barely distinguishable.” (RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism**: The Search for Meaning. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 129.)

política norte-americana na década de 1980 revelou o poder político que está potencialmente no seu comando.³⁹¹

Essa influência não vem como força externa que quer invadir o sistema político do Estado-nação na sua forma Ocidental; pelo contrário, Juergensmeyer (1994) acredita que o nacionalismo religioso não seja um perigo nesse caso, e que existe uma chance de que um governo de nacionalismo religioso tenha um governo democrático. Os nacionalistas religiosos são modernos sem serem modernistas, portanto, segundo ele, o nacionalismo religioso pode representar uma chance de moderar os dois elementos.³⁹²

Porém, o que os nacionalistas religiosos pretendem criar acaba sendo uma nova tirania em nome da religião. O nacionalismo religioso, por mais que seja disfarçado de democracia, ainda tem como objetivo final politizar uma religião única, colocando-a no comando do país, acima de qualquer processo democrático. Segundo Hedges (2008a), O conflito no qual estão engajados

[não] é um conflito político natural, em que as pessoas de boa vontade podem discordar; estão fazendo um jogo político de forma agradável. Elas fingem ser um jogo político, quando, na verdade, trata-se de uma luta entre Deus e o Diabo.³⁹³

Nesse entendimento de tendências absolutas, mundo está dividido entre o bem e o mal; entre aqueles que seguem a religião dominante e os outros.

³⁹¹ "American patriotism is often fused with biblical images and Protestant Christian rhetoric, creating a 'civil religion' that is as nationalist in its own way as the Muslim Brotherhood in Egypt [...] The involvement of evangelical and fundamentalist Protestant groups in American politics in the 1980s revealed the political power that is potentially at their command." (JUERGENSMeyer, Mark. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 145.)

³⁹² Cf. *Ibid.*, p. 191.

³⁹³ "[I]s not a natural political conflict where people of good will can disagree, and they're playing a political game beautifully. They pretend that it's a political game, whereas in fact it's a fight between God and Satan." (HEDGES, Chris. **American Fascists: the Christian Right and the War on America**. New York: Free Press, 2008. p.113.)

O nacionalismo religioso de direita cristã nos Estados Unidos se infiltra no sistema democrático para fundir os valores do nacionalismo com o capitalismo por meio da religião. Os problemas econômicos do país e das pessoas, segundo Hedges (2008a), são explicados em termos religiosos, como se fosse uma subversão da sagrada escritura, “para servir ao Deus norte-americano do Capitalismo e colocar em descrédito os valores iluministas que outrora apreciámos”.³⁹⁴ O nacionalismo religioso, apesar de sua veste religiosa, tem sua agenda política como qualquer fundamentalismo ativo.

Para Juergensmeyer (1994), “o nacionalismo religioso trouxe novas esperanças e também surgiu a tempo de resgatar a ideia do estado-nação”.³⁹⁵ O que está acontecendo não é a “politização da religião”, mas a *religionização da política*, ou seja, a substituição das expressões ideológicas seculares pelas formações ideológicas religiosas. Para ele, o nacionalismo religioso torna-se uma esperança não somente para o Oriente, mas também para a utopia da teoria política ocidental, que, muitas vezes, acabou se perdendo ao longo do processo democrático.

Contudo, a nosso ver, os problemas ocorrem quando o nacionalismo religioso recusa a lei secular, supondo que uma terra tem que ser dominada por uma religião única, ou quando os nacionalistas religiosos colocam os direitos da comunidade acima dos direitos dos indivíduos. O problema não está ligado a certa religião, mas ao fato de que uma nação vem sendo liderada diretamente a partir dos valores de uma única religião, não na forma de religião civil ou como fonte de inspiração, mas como uma identidade forte e absoluta.

³⁹⁴ “[T]o serve America’s god of capitalism and discredited the Enlightenment values we once prized.” (HEDGES, Chris. **American Fascists: the Christian Right and the War on America**. New York: Free Press, 2008. p. 137.)

³⁹⁵ “Religious nationalism raised new hopes, and it also came along in time to rescue the idea of the nation-state.” (JUERGENSMEYER, Mark. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 194.)

Nos países com governos liderados pelo nacionalismo religioso, a democracia acaba sendo limitada à “vontade de maioria”, sem suas outras extinções de direitos. Afinal, segundo Juergensmeyer (1994), “não é a vontade do povo que importa num contexto de referência religioso, mas a vontade de Deus”,³⁹⁶ pois o voto não pode ultrapassar a palavra de Deus. A verdade da religião é suprema e além de qualquer processo democrático, e

[a] democracia mantém a fé religiosa numa esfera privada, garantindo que todos os fiéis tenham uma medida igual de proteção e pratiquem a tolerância mútua. A democracia não estabelece nenhum ideal religioso. Ela simplesmente garante a coexistência, possibilitando que o indivíduo não seja incorporado pela multidão – o que é o principal objetivo do totalitarismo, que procura dizer a todos os cidadãos o que acreditar, como se comportar e como se expressar.³⁹⁷

A democracia torna-se nominal e seu valor máximo de livre escolha estará sempre preso os valores daquela religião.

Para nós, além de ser uma ameaça ao sistema democrático, o nacionalismo religioso apresenta outros desafios em relação ao direito das minorias religiosas que não fazem parte da religião dominante. Quando o fervor religioso cresce em um país acima do poder administrativo do governo, o resultado atinge as minorias em diferentes formas, como o abuso de seus direitos como cidadãos e pode chegar até tentar a eliminá-los.

O nacionalismo religioso não terá a chance de ser neutro em relação à diversidade cultural, étnica e religiosa de qualquer nação, incluindo a

³⁹⁶ “[I]t is not the will of the people that matters in a religious frame of reference but the will of God,” (JUERGENSMAYER, Mark. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 174.)

³⁹⁷ “Democracy keeps religious Faith in the private sphere, ensuring that all believers have an equal measure of protection and practice mutual tolerance. Democracy sets no religious ideal. It simply ensures coexistence. It permits the individual to avoid being subsumed by the crowd – the chief goal of totalitarianism, which seeks to tell all citizens what to believe, how to behave and how to speak.” (HEDGES, Chris. **American Fascists: the Christian Right and the War on America**. New York: Free Press, 2008. p. 199.)

sua. A nação se torna dividida entre aqueles que têm o poder político e falam em nome da religião dominante, e os outros que não falam a mesma linguagem. Para a direita cristã americana, segundo Hedges (2008a),

[n]esse mundo binário, partes da raça humana são destituídas de reconhecimento moral e ético. Uma vez que os seguidores do fundamentalismo vivem num universo binário, eles são incapazes de ver os outros além dos reflexos invertidos de si mesmos. Se procuram destruir os infiéis para criar uma América do Norte cristã, logo os infiéis devem querer destruí-los também.³⁹⁸

O nacionalismo religioso procura construir um Estado puritano de “bem”, de acordo com a religião dominante. O perigo dessa ideia puritana é que o Estado acabe tendo o poder para falar em nome de Deus.

No caso do monoteísmo, o nacionalismo religioso transforma a religião politizada num regime totalitário com poder divino. Para Bauman (2008),

[n]o mundo loucamente multivocal, confuso e desconcertante das mensagens entrecruzadas, porém mutuamente incompatíveis, cujo principal propósito pode muito bem ser o questionamento e a destruição da credibilidade do outro, as crenças monoteístas acopladas às visões maniqueístas do tipo preto branco constituem as últimas fortalezas do “mono”: de *uma* verdade, *um* modo, *uma* fórmula de vida — da *certeza* e da *autoconfiança* inexoráveis e belicosas; os derradeiros refúgios dos que buscam a clareza, a pureza e a liberdade em relação à dúvida e à indecisão.³⁹⁹

³⁹⁸ “In this binary world segments of human race are disqualified from moral and ethical consideration. And because fundamentalist followers live in a binary universe, they are incapable of seeing others as anything more than inverted reflections of themselves. If they seek to destroy nonbelievers to create a Christian America, then nonbelievers must be seeking to destroy them.” (HEDGES, Chris. **American Fascists: the Christian Right and the War on America**. New York: Free Press, 2008. p. 154.)

³⁹⁹ BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. pp. 147–148.

Substituir o nacionalismo religioso pelo nacionalismo secular não resolve os problemas socioeconômicos dos quais as sociedades pós-modernas sofrem.

A religião se coloca como verdade forte, como aquela que tem a solução diante da falha do Estado. Portanto, a redução dos problemas e os conflitos políticos, econômicos e sociais a uma visão de confronto entre o "bem" e o "mal" é muito perigosa. Este tipo de regime acaba tendo o poder de dizer ao povo o que é certo e/ou errado do ponto de vista moral e político, estabelecendo um estado policial em que, segundo Hedges (2008a),

[t]odos são orientados a prestar atenção àqueles que se desviam social e politicamente, num contexto em que: (i) há apenas uma verdade ortodoxa, (ii) toda dissidência é heresia, e (iii) aqueles que não têm caráter de "alto nível" e não se submetem ou fazem aquilo que lhes é dito não são autorizados a degradar o domínio público.⁴⁰⁰

O povo, segundo esse sistema político, acaba imprensado entre duas ideias fortes, a do nacionalismo e da religião dominante, em um Estado que baseia seu sistema político na verdade metafísica e absoluta do poder divino.

Para Hedges (2008a), aqueles que apoiam o nacionalismo religioso se veem sempre como estando do lado do "bem", o que apresenta um problema, porque,

[q]uando as pessoas passaram a acreditar que são imunes ao mal e que não há nenhuma semelhança entre elas e aqueles que são definidos como inimigos, inevitavelmente

⁴⁰⁰ "[A]ll are told to watch for social and political deviants, where there is only one orthodox truth, where all dissent is heresy, where those who are not of "high character," those who do not submit and do what they are told, are not allowed to contaminate the public domain." (HEDGES, Chris. **American Fascists: the Christian Right and the War on America**. New York: Free Press, 2008. pp. 160–161.)

essas pessoas crescem incorporando o mal que pretendiam combater.⁴⁰¹

O “mal” acaba sempre ligado aos outros, e os conflitos políticos tornam-se facilmente conflitos entre o “bem” e o “mal” num discurso político-religioso.

Uma vez que o nacionalismo religioso se apóia na verdade metafísica forte da religião, o sistema político que ele procura estabelecer terá sempre as duas verdades fortes como base: a do nacionalismo e da religião, mas com a verdade da religião sempre como a dominante, ampliando a possibilidade de futuros choques internos e externos, na tentativa de encaixar a verdade forte da religião dentro do sistema político do país. Este sistema político é transformado num sistema político-totalitário-religioso que não respeita a verdade daqueles que não encaixam na sua verdade nacionalista-religiosa.

2.4. O terrorismo: a Guerra ao Terror, o terrorismo suicida, e a mídia.

Seguindo nossa análise em que diferentes verdades com base em um pensamento fundamentalista podem levar ao confronto com outras verdades, analisamos na última parte deste capítulo a questão de terrorismo como a forma da violência mais grave. Nossa análise do terrorismo é contrapontual e procura detectar o pensamento fundamentalista tanto da parte dos terroristas, quanto de parte de quem os combate. Para isso, discutimos a questão de terrorismo (religioso ou não), a postura dos Estados Unidos na sua guerra ao terror, e por fim o medo e o papel da mídia.

⁴⁰¹ “When people come to believe that they are immune from evil, that there is no resemblance between themselves and those they define as the enemy, they will inevitably grow to embody the evil they claim to fight.” (HEDGES, Chris. **American Fascists: the Christian Right and the War on America**. New York: Free Press, 2008. p. 154.)

2.4.1. O terrorismo e a Guerra ao Terror.

A palavra “terrorismo” é um termo que não carrega uma definição única, pois pode abranger todos os casos existentes de terrorismo ao longo da história humana. O terrorismo pode ser físico, psicológico, político, e econômico. Não há um consenso acadêmico ou aceito pela comunidade global sobre a definição desse tipo de crime.

A definição do termo “terrorismo”, segundo Juergensmeyer (2003), não é uma tarefa fácil; pelo contrário, é muitas vezes problemática. Suas variações e motivos são amplos. Terrorismo, para ele,

tem o propósito de aterrorizar. A palavra vem do latim *terrere* (“fazer tremer”) e entrou em uso na acepção política, como uma violação da ordem civil, quando do Reino do Terror da Revolução Francesa no final do século XVIII.⁴⁰²

Os atos que são descritos como terrorismo pelo público ou pela mídia são assim chamados porque eles carecem de qualquer objetivo militar claro, e, além de espalhar o sentimento de medo, acabam gerando raiva popular. Porém, há cientistas sociais que definem o terrorismo como violência encoberta praticada por alguns grupos para fins políticos.⁴⁰³

Entre os problemas do uso da palavra “terrorista” é que ela não faz uma distinção clara entre os organizadores, os atacantes, e aqueles que os apoiam. Além do mais, a palavra cria “uma determinada espécie restrita de pessoas denominadas ‘terroristas’ que estão voltadas a atos violentos”,⁴⁰⁴ nas palavras de Juergensmeyer. Os grupos terroristas muitas vezes são descritos como grupos militantes por aqueles que

⁴⁰² “[T]errorism is meant to terrify. The word comes from the Latin *terrere*, “to cause to tremble,” and came into common usage in the political sense, as an assault on civil order, during the Reign of Terror in the French Revolution at the close of the eighteenth century.” (JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 5.)

⁴⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 124.

⁴⁰⁴ “[C]ertain limited species of people called ‘terrorists’ who are committed to violent acts” (*Ibid.*, p. 7.)

apoiam seus atos. Essa categorização leva à lógica de que, ao eliminar os terroristas, podemos acabar com o terrorismo.

Em 2005, o ex-secretário geral das Nações Unidas, Kofi Annan, declarou que não há qualquer justificativa para o cometimento de atos de terrorismo, e pediu para que se definisse “terrorismo”. Segundo Annan (2005), o terrorismo

compreende qualquer ação que cause a morte ou graves lesões corporais de civis ou não combatentes, com o propósito de intimidar uma população ou de coagir uma organização governamental ou internacional a agir, ou não, de determinada forma.⁴⁰⁵

Segundo essa declaração, o terrorismo será tratado como crime contra a humanidade.

Tal crime nunca é justificado seja quem for o atacante e por qualquer que seja o motivo. Além do mais, no relatório *In Larger Freedom*, de 21 de Março de 2005, o secretário-geral das Nações Unidas afirmou: “[É] hora de deixar de lado discussões sobre o chamado ‘terrorismo de Estado’. O uso da força pelos Estados já é completamente regulamentado pelo Direito Internacional.”⁴⁰⁶ Na ocasião, o debate sobre o uso do termo “terrorismo de Estado” também foi rejeitado.

Para Derrida (2004), “nem toda experiência de terror é necessariamente o efeito de algum terrorismo”.⁴⁰⁷ Derrida pergunta o que

⁴⁰⁵ “[A]ny action constitutes terrorism if it is intended to cause death or serious bodily harm to civilians and non-combatants, with the purpose of intimidating a population or compelling a Government or international organization to do or abstain from doing an act.”(Annan lays out detailed five-point UN strategy to combat terrorism. **UN News Center**. Disponível em: <<http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=13599&Cr=terror&Cr1=>>>. Acesso em: nov./2011.)

⁴⁰⁶ “It is time to set aside debates on so-called ‘State terrorism’. The use of force by States is already thoroughly regulated under international law.” (**Report of the Secretary-General**: 21 March, 2005. Capítulo III, item no. 91. Disponível em: <<http://www.un.org/largerfreedom/chap3.htm>>. Acesso em: ago./2011.)

⁴⁰⁷ BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogo com Jürgen Habermas e Jaques Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 112.

é o terror, o que o destingue de outros sentimentos como medo, pânico ou ansiedade. Segundo ele, precisamos tomar muito cuidado ao utilizar o termo “terrorismo”, e principalmente o “terrorismo internacional”. Para ele,

a história política da palavra “terrorismo” deriva em grande parte de uma referência ao reinado do Terror durante a revolução Francesa, um terror conduzido em nome do Estado e que de fato pressuponha um monopólio legal da violência.⁴⁰⁸

Atualmente as definições de terrorismo que o entendem como crime contra a vida humana, violência das leis nacionais ou internacionais, supõem que as vítimas de terrorismo são civis, e que seu objetivo é mudar ou influenciar a política de certo país ao aterrorizar sua população. Enquanto “terrorismo de Estado” acabou assumindo outros nomes para legitimar ou até legalizar atos de natureza semelhante.⁴⁰⁹ Para Chomsky (2004), porém, o termo “terrorismo de Estado” já foi utilizado nos anos de 1980 para descrever países que participam ou patrocinam atos de terrorismo, como no caso do Irã ou da Líbia. O problema, segundo ele, é que

[a]s definições oficiais não respondem com precisão a todas as perguntas. Elas não estabelecem, por exemplo, uma fronteira definida entre *terrorismo internacional* e *agressão*, ou entre *terrorismo* e *resistência*. Esses temas surgiram de forma interessante, que têm estreita relação com a guerra redeclarada ao terrorismo e as manchetes de hoje. [Ênfase no original]⁴¹⁰

A distinção entre atos de terrorismo e atos de resistência apresenta um problema de legitimidade, tanto para definir aqueles que comete o ato de terrorismo, quanto para legitimar as ações daqueles que os combatem.

⁴⁰⁸ BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogo com Jürgen Habermas e Jaques Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 112.

⁴⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 112.

⁴¹⁰ CHOMSKY, Noam. **O Império Americano**: hegemonia ou sobrevivência. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 191.

O terrorismo não se restringe ao chamado “terrorismo religioso”. Com o fim de Guerra Fria, os Estados Unidos sempre consideraram o terrorismo em nome da religião ou da etnia como seu primeiro inimigo. Para Juergensmeyer (2003),

[o]s Estados Unidos foram, com justiça, acusados de terrorismo devido às atrocidades cometidas durante a Guerra do Vietnã. Há também algumas razões para considerar os bombardeios nucleares de Hiroshima e Nagasaki atos terroristas.⁴¹¹

Mesmo que o terrorismo esteja associado aos atos de violência cometidos por grupos independentes que procuram compartilhar ou controlar o poder, as atrocidades de guerra, nas quais civis são atacados diretamente podem também ser consideradas atos de terrorismo.

O ataque dos Estados Unidos a Hiroshima e Nagasaki com bombas atômicas durante a II Guerra Mundial não deve ser entendido somente como uma questão em termos de certo ou errado. Hedges (2003) observa que

[i]sso significa que somos ingênuos em ignorar estes e outros inúmeros eventos, bem como enaltecer o massacre indiscriminado e o assassinato em grande escala. A guerra moderna é, sobretudo, contra civis.⁴¹²

O mito da guerra, segundo Hedges (2003), cria uma nova realidade para que aceitemos, mesmo com remorso, o ato de matar os outros. Ou seja, um novo código da moralidade é criado.

⁴¹¹ “The United States has rightfully been accused of terrorism in the atrocities committed during the Vietnam War, and there is some basis for considering the nuclear bombings of Hiroshima and Nagasaki as terrorist acts.” (JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 5.)

⁴¹² “It means that we are naïve to ignore these and countless other events, to ennoble indiscriminate slaughter and industrial killing on so vast scale. Modern war is directed primarily against civilians.” (HEDGES, Chris. **War is a Force that Gives us Meaning**. New York: Anchor Books, 2003. p. 28.)

Os massacres contra grupos religiosos ou étnicos durante os tempos da guerra não são raros, como no caso do massacre dos armênios, em que, segundo Hedges (2003), “o assassinato de mais de um milhão de armênios na Turquia é, frequentemente, citado como um ato inaugural referente aos genocídios que marcaram o século XX”,⁴¹³ um massacre que é negado pela Turquia até hoje. O maior massacre moderno ocorreu durante o regime nazista na Alemanha: o Holocausto contra os judeus, que também é negado por alguns. Há debates sobre considerar esses massacres como atos de “genocídio” ou de “terrorismo de Estado”.

O termo “terrorismo” pode ser também manipulado quando utilizado para descrever os atos do inimigo ao atacar “alvos fáceis”, e o direito de responder a esses ataques sem restrição. Decidir se a ação pode ser considerada “[...] terrorismo ou causa nobre é algo que depende de quem seja o agente”.⁴¹⁴ Para Chomsky (2004), muitos atos de invasão militares dos Estados Unidos podem ser enquadrados como atos de terrorismo quando são motivados pelos interesses imperialistas próprios, e não pela iniciativa tomada pela comunidade internacional para utilizar a força militar no combate a esse tipo de crime gravíssimo.

Dessa forma, segundo Chomsky (2004), mesmo para aceitar o “consenso quase universal” sobre o uso do termo “terrorismo”, teremos um problema de legitimidade ao combater as ações por trás do termo, sem causar danos que ultrapassem o próprio ataque. Chomsky reconhece o perigo que ataques de terrorismo como os de 11 de setembro representam para a paz mundial, mas combatê-los na forma da “Guerra ao Terror” que foi declarada por George W. Bush depois dos ataques,

⁴¹³ “[T]he murder of more than one million Armenians in Turkey is often cited as the opening act for the genocidal campaigns that convulsed the twentieth century.” (HEDGES, Chris. **War is a Force that Gives us Meaning**. New York: Anchor Books, 2003. p. 126.)

⁴¹⁴ CHOMSKY, Noam. **O Império Americano: hegemonia ou sobrevivência**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 194.

acaba por legitimar qualquer agressão militar mesmo quando esconde outros interesses de dominação, e isso é algo grave.

Para Chomsky (2002), a reação violenta dos Estados Unidos depois dos ataques de 11 de setembro, com a invasão do Afeganistão e o Iraque, serve para “mobilizar outros em torno de sua causa hedionda”.⁴¹⁵ Ao mesmo tempo, ao desestabilizar os regimes moderados, abrem espaço para os movimentos radicais. Para Chomsky, a invasão do Iraque ajudou a popularização do discurso antidemocrático de radicais como os da al-Qaeda e de outros movimentos no mundo muçulmano.

Segundo Chomsky (2002), bin Laden já declarou claramente quais são os objetivos da rede al-Qaeda, isto é,

estão promovendo uma Guerra Santa contra os regimes não-islâmicos, corruptos e repressores da região, e contra todos que os sustentam, do modo que lutaram uma Guerra Santa contra os russos, nos anos 1980.⁴¹⁶

A luta desses grupos terroristas, portanto, não se limita ao inimigo distante, nesse caso, os Estados Unidos, mas também os inimigos próximos, que são os governos árabes que eles consideram como corruptos e não islâmicos. Um exemplo dessa luta contra um inimigo próximo seria o assassinato do ex-presidente egípcio Anwar al-Sadat em 1981.

Chomsky critica a visão de alguns intelectuais ocidentais que entendem ataques terroristas como o resultado de um choque entre o Islã e o Ocidente, e do ódio islâmico contra o progresso e os valores ocidentais. Segundo ele, esta acusação ignora duas questões: a primeira sobre o origem da rede terrorista de bin Laden, e a segunda, os atos que provocaram o ódio contra os Estados Unidos pelos povos desses países,

⁴¹⁵ CHOMSKY, Noam. **11 de setembro**. Trad. Luiz Antonio Aguiar. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 30.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 34.

ódio do qual as células islâmicas terroristas podem se abastecer.⁴¹⁷ Isto não quer dizer, segundo Chomsky (2002), que os atentados contra os EUA sejam um resultado direito da política americana, “[m]as indiretamente, são: não há a mínima controvérsia a esse respeito.”⁴¹⁸

Enquanto o terrorismo religioso é ligado a certa interpretação da religião, sua guerra contra o Estado tem dimensão política. Na sua *fatwa* de 1998, de acordo com Juergensmeyer (2003), bin Laden deixou claro que “não foi ele quem começou a Guerra, mas os norte-americanos por meio de suas ações no Oriente Médio”.⁴¹⁹ Segundo sua declaração, bin Laden entendia a política dos Estados Unidos no Oriente Médio, principalmente nos países muçulmanos, como uma guerra contra Deus, o que ele repetiu nas suas declarações pós-ataques de 11 de setembro de 2001. Portanto, bin Laden declarou guerra contra o Estado americano, com uma justificativa político-religiosa.

A resposta dos Estados Unidos, segundo Juergensmeyer (2003):

A estratégia da Guerra ao Terror pode ser perigosa, na medida em que pode vender a imagem de um mundo em guerra entre as forças seculares e religiosas, situação essa que os próprios terroristas religiosos fomentaram.⁴²⁰

Para Habermas (2004), o uso do termo “guerra” apresenta dois problemas:

Do ponto de vista normativo, ele está elevando os criminosos ao status de inimigos de guerra; e, pragmaticamente, não podemos conduzir uma guerra contra

⁴¹⁷ Cf. CHOMSKY, Noam. **11 de setembro**. Trad. Luiz Antonio Aguiar. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 89.

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 94.

⁴¹⁹ “[I]t was not he who started the war, however, but Americans, through their actions in the Middle East.” (JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 148.)

⁴²⁰ “[T]he war-against-terrorism strategy can be dangerous, in that it can play into the scenario that religious terrorists themselves have fostered: the image of a world at war between secular and religious forces.” (*Ibid.*, p. 235.)

uma “rede”, caso queiramos dar ao termo “guerra” qualquer significado definido.⁴²¹

O problema, como pontuou Hedges (2003), é que “nós norte-americanos nos encontramos numa posição perigosa, a de entrar em guerra não contra um estado, mas contra um fantasma”.⁴²² Em nome da justiça e da liberdade, esta guerra foi colocada como uma guerra contra o “eixo do mal”, que, como consequência, levou os Estados Unidos a invadir o Afeganistão e o Iraque. Para Hedges (2003), corre-se o perigo de uma indesejada aproximação com as motivações e os sentimentos do inimigo, pois,

[q]uando utilizamos a guerra como um entorpecente, sentimos o que aqueles que procuramos destruir, inclusive os fundamentalistas islâmicos que são retratados como alienígenas, bárbaros e não civilizados, sentem. Trata-se do mesmo narcótico.⁴²³

Ao mesmo tempo, quando a guerra é vista como o conflito entre o “bem” e o “mal”, e quando nos colocamos no lado do “bem”, nossa violência se torna não somente justificada, ela passa a carregar também uma dimensão sacra.

As imagens de guerra divina, segundo Juergensmeyer, “não são novidades, mas herança da tradição religiosa que remonta à Antiguidade. Os vários exemplos de estado de guerra podem ser encontrados em textos sagrados.”⁴²⁴ Esta tradição pode se tornar um problema, uma vez que

⁴²¹ BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogo com Jürgen Habermas e Jaques Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 47.

⁴²² “[W]e Americans find ourselves in the dangerous position of going to war not against a state but against a phantom”. (HEDGES, Chris. **War is a Force that Gives us Meaning**. New York: Anchor Books, 2003. p. 4.)

⁴²³ “[W]hen we ingest the anodyne of war we feel what those we strive to destroy feel, including the Islamic fundamentalists who are painted as alien, barbaric, and uncivilized. It is the same narcotic.” (*Ibid.*, p. 5.)

⁴²⁴ “[They] are not new but a part of the heritage of religious traditions that stretch back to antiquity, and abundant examples of warfare may be found in sacred texts.”

[n]ós nos vemos do lado dos anjos e acatamos um sistema de crença teológico ou ideológico que se define como a personificação da bondade e da luz, o que resta é apenas como executaremos o assassinato.⁴²⁵

Uma guerra com esse perfil não somente pode dar sentido a ações violentas em tempos conturbados, mas também pode criar novos sentimentos de rancor étnico e racial.

Uma “guerra justa” contra o terror internacional se torna uma chance para se alcançar outros objetivos, como o da globalização neoliberal, criando um círculo vicioso de violência. Para Chomsky,

[a]s atrocidades de 11 de setembro servem de dramático lembrete do que há muito se sabia: os ricos e poderosos já não detêm o quase monopólio da violência que detiveram, predominantemente, ao longo da história.⁴²⁶

E provavelmente, ainda segundo Chomsky (2004), os crescentes negócios globais influenciam o crescimento desse tipo de terrorismo.

Enquanto a preocupação mundial é direcionada cada vez mais para o combate à violência do terrorismo, a preocupação principal se dirige para a proteção dos negócios globais, visto que

a volatilidade financeira muito provavelmente significa crescimento mais lento, acompanhando o padrão da globalização neoliberal (para aqueles que seguiram as regras) e prejudicando principalmente os pobres.⁴²⁷

A agressividade da política baseada nesses interesses, segundo Chomsky, provoca mais violência associada à globalização neoliberal, o

(JUERGENSEMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 149.)

⁴²⁵ “[O]nce we see ourselves on the side of angels, once we embrace a theological or ideological belief system that defines itself as the embodiment of goodness and light, it is only a matter of how we will carry out the murder.” (HEDGES, Chris. **War is a Force that Gives us Meaning**. New York: Anchor Books, 2003. p. 9.)

⁴²⁶ CHOMSKY, Noam. **O Império Americano: hegemonia ou sobrevivência**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 211.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 211.

que intensifica o extremismo, seja ele religioso, ideológico ou étnico, além de causar desastres políticos e culturais.⁴²⁸

O pensamento fundamentalista dos terroristas é enfrentado pelo pensamento fundamentalista daqueles que os combatem. Segundo Chomsky (2004), “o terrorismo *deles* contra nós e nossos clientes, uma questão, sem dúvida, extremamente séria.”⁴²⁹ Um bom exemplo disso é a invasão do Iraque em 2003. O antigo regime do ditador iraquiano foi acusado, sem evidências, de apoiar o terrorismo e de ter “armas de destruição em massa” que ameaçavam a segurança internacional. Assim, a invasão do Iraque foi colocada como parte da “Guerra ao Terror”.

As atrocidades que foram cometidas durante e depois da invasão dos Estados Unidos ao Iraque, contra os milhares que morreram como resultado da guerra e com os conflitos sectários, os ataques terroristas, e a falta de serviços com a destruição de infraestrutura do país, foram justificados como “danos colaterais” no caminho de implantar a democracia naquele país. A invasão, porém, em vez de combater o terrorismo internacional, tornou o Iraque um espaço de combate para diversos grupos terroristas que aproveitaram a situação caótica do país pós-invasão. Ao contrário do que foi divulgado pelos Estados Unidos como justificativa de sua invasão ao Iraque — principalmente as armas de destruição em massa —, a escolha de invadir aquele país foi mais provavelmente devido a sua grande reserva de petróleo, além da localização estratégica na região. A invasão aconteceu apesar de o então presidente iraquiano Saddam Hussein não representar ameaça à segurança dos Estados Unidos — suas negociações com as companhias de petróleo russas e francesas não agradaram as companhias de energia estadunidenses.⁴³⁰

⁴²⁸ Cf. CHOMSKY, Noam. **O Império Americano**: hegemonia ou sobrevivência. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 211.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 200.

⁴³⁰ Cf. KLEIN, Naomi. **A doutrina de choque**: A Ascensão do Capitalismo de Desastre. Trad. Vania Maria Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 372.

Ironicamente, enquanto a guerra contra o Iraque foi declarada oficialmente para combater o terror, os ataques terroristas no Iraque somente começaram depois da invasão dos Estados Unidos em 2003, e não pararam mesmo depois da retirada oficial das tropas de combate norte-americanas do Iraque, em dezembro de 2011.

Para Chomsky, “há quem argumenta que o mal do terrorismo seja ‘absoluto’ e mereça uma ‘doutrina de reciprocidade absoluta’”.⁴³¹ A referida doutrina não pode ser legítima ao atacar outros países ou invadi-los como reação justificada pelas atrocidades dos terroristas atacantes. O uso de força bruta contra outros países para combater o terrorismo acaba aumentando a patologia do ódio entre “eles” e “nós”. O ódio torna-se cíclico. A questão, segundo Chomsky, é que “eles não *nos* odeiam, [mas] odeiam as políticas do nosso governo, o que é bem diferente”.⁴³²

Para Chomsky (2004), o problema no mundo islâmico não está em aceitar os valores da liberdade e da democracia ocidental, ou de fazer parte da “globalização”, mas na política de imperialismo que resulta em tal ódio. Tanto os fundamentalistas islâmicos quanto os nacionalistas seculares nos países de maioria muçulmana, têm a mesma postura em relação à presença americana em seus países.⁴³³ E mesmo que isso não seja justificativa aos ataques dos terroristas, essa postura acaba motivando seu discurso.

Precisamos estar sempre atentos para não aceitar o discurso da guerra sem o rígido controle que justifica esse ato de violência, e controlá-lo para que ela não se torne apenas uma manifestação de poder contra o outro. Nas palavras de Hedges, “devemos nos proteger contra o mito da Guerra e da letargia da Guerra que, juntos, nos deixam cegos e

⁴³¹ CHOMSKY, Noam. **O Império Americano**: hegemonia ou sobrevivência. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 206.

⁴³² *Ibid.*, p. 216.

⁴³³ *Cf. Ibid.*, p. 218.

insensíveis como algumas daquelas pessoas contra as quais lutamos”.⁴³⁴
Para isso, precisamos de humildade e de compaixão.

A paixão pela guerra não é nova e sua trajetória vem de longe:

Os antigos gregos ligavam a Guerra ao amor. Afrodite, a deusa do amor e esposa de Hefesto, o ferreiro manco que fabricava as armas e armaduras para os deuses, foi amante de Ares, deus da guerra.⁴³⁵

Fazer a guerra *per se*, sentir prazer em matar o outro, são sintomas patológicos. Mas quando essa paixão pela latência se junta à ideia de sacrifício, seja pelo nacionalismo ou pela religião, o resultado é ainda mais grave.

Ironicamente, segundo Hedges (2003), a mesma guerra que destrói o amor, cria a condição para o amor em um contexto de sacrifício, o sacrifício que as pessoas demonstram nela. Mas esse amor não tem felicidade, pois ele é um amor sem significado, um delírio em que a nossa vida e a vida dos outros perde o valor. Este amor é um amor fanático e frio. Como bem definiu Hedges, “a Guerra é necrofilia. E essa necrofilia é fundamental para a formação dos soldados, do mesmo modo que é essencial para a criação de homens-bomba e terroristas.”⁴³⁶ Esse amor doentio está escondido sob os princípios de dever e camaradagem.

Somente o amor gera a felicidade e o significado. É o amor que só pode ser realizado ao amar-se o outro, e não a guerra:

No início, a Guerra se assemelhava ao amor. Entretanto, ao contrário do amor, não dá nada em troca, além de uma

⁴³⁴ “[W]e must guard against the myth of war and the drug of war that can, together, render us as blind and callous as some of those we battle”. (HEDGES, Chris. **War is a Force that Gives us Meaning**. New York: Anchor Books, 2003. p. 17.)

⁴³⁵ “[T]he ancient Greeks linked war and love. Aphrodite, the goddess of love and the wife of Hephaestos, the lame blacksmith who forged the weapons and armor for gods, became the mistress of Ares, the god of war.” (*Ibid.*, p. 100.)

⁴³⁶ “[W]ar is necrophilia. And this necrophilia is central to soldiering, just as it is central to the make-up of suicide bombers and terrorists.” (*Ibid.*, p. 165.)

dependência cada vez mais profunda, como todos os narcóticos, no caminho para autodestruição.⁴³⁷

Aqueles que amam a guerra não sentem amor pelo outro, e tampouco são amados. Somente através do amor ao outro podemos reconhecer-nos no outro, amor que pode combater este impulso de violência e autodestruição.⁴³⁸

Hedges (2003) reconhece que esse amor pela guerra não é a única motivação, pois os soldados são obrigados a respeitar o poder acima deles. Essa combinação de mito da guerra com o poder do Estado é o resultado do fato de que “o Estado precisa do mito, assim como de seus soldados e das suas máquinas de guerra, para sobreviver”.⁴³⁹ Aqueles que procuram um significado no patriotismo para justificar a matança, não querem saber da verdade da guerra, que o mito oculta.

As certezas que o discurso da guerra, segundo Hedges (2003), nos impõe dão ao Estado uma aura religiosa, que não nos permite aos seus cidadãos pensar ou discutir: “a certeza moral do estado durante a guerra é um tipo de fundamentalismo”.⁴⁴⁰ A forma messiânica da religião, com sua certeza absoluta, é um perigo se apropriada pelo Estado porque

Há um perigo de junção, cada vez maior, entre aqueles que promovem a guerra — tanto a favor quanto contra o Estado moderno — e aqueles que acreditam que sabem e podem atuar como agentes de Deus.⁴⁴¹

⁴³⁷ “In the beginning war looks and feels like love. But unlike love it gives nothing in return but an ever-deepening dependence, like all narcotics, on the road to self-destruction.” (HEDGES, Chris. **War is a Force that Gives us Meaning**. New York: Anchor Books, 2003. p. 162.)

⁴³⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 159–601.

⁴³⁹ “[T]he state needs the myth, as much as it needs its soldiers and its machines of war, to survive.” (*Ibid.*, p. 173.)

⁴⁴⁰ “[T]he moral certitude of the state in wartime is a kind of fundamentalism.” (*Ibid.*, p. 147.)

⁴⁴¹ “[T]here is a danger of growing fusion between those in the state who wage war — both for and against modern states — and those who believe they understand and can act as agents for God.” (*Ibid.*, p. 147.)

Portanto, “o perigo não é que o fundamentalismo vá crescer a ponto de a sociedade moderna e secular se degradar”.⁴⁴² O verdadeiro perigo é que, dentro de contexto mundial que vivemos, as catástrofes podem ser fatores adequados para o surgimento de um Estado-igreja autoritário, dentro do sistema democrático.

Vattimo (2011) questiona que tipo de verdade pode ter uma política posterior à guerra do Iraque, em que líderes das maiores nações do mundo mentiram sobre a existência de armas de destruição em massa no país, como justificativa para invadi-lo. Segundo Vattimo, “a tolerância com a inverdade sempre foi presente e aceita desde o início dos tempos na prática da política, mas era vista como uma violação que merecia a censura no âmbito da ética”.⁴⁴³ Essa questão da verdade política representa um problema quando o assunto é o terrorismo, e sem considerar a complexidade de seus contextos.

Segundo Juergensmeyer (1994), os grupos radicais religiosos que praticam o terrorismo contra o Estado ou contra outros grupos têm papel político e não devem ser vistos como crimes comuns, pois

[e]sses jovens radicais religiosos ganharam uma certa notoriedade por serem perigosos e acabaram legitimando seus atos ao disfarçá-los por meio da fachada moral da religião. Uma vez que suas atividades são sancionadas pela religião, elas não são apenas atos aleatórios de terror, mas ações políticas estratégicas, que quebram o monopólio estatal em relação à matança moralmente aceita. Ao colocar o direito de matar em suas próprias mãos, os autores da violência religiosa estão ousadamente reivindicando poder

⁴⁴² “[T]he danger is not that fundamentalism will grow so much as that modern, secular society will wither.” (HEDGES, Chris. **War is a Force that Gives us Meaning**. New York: Anchor Books, 2003. pp. 147; 148.)

⁴⁴³ “Tolerance of untruth has been present and accepted since the dawn of time in practical politics, but it was seen as a violation deserving censure in the realm of ethics.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. xxvi.)

em nome daqueles que, anteriormente, eram impotentes e que foram ignorados por aqueles que estavam no poder.⁴⁴⁴

O ato de matar em nome de certo código moral é portanto um ato político, e ao realizá-lo os terroristas reivindicam tal poder como legítimo na defesa daqueles que não têm voz ou poder, procurando estabelecer uma ordem pública diferente da ordem do Estado secular, e nisso demonstrando a fragilidade do poder moral do Estado.⁴⁴⁵

O terrorismo, visto no seu calibre global, representa um sério problema já que “as Nações Unidas não têm capacidade militar nem a capacidade de recolher informações, para lidar com o terrorismo no mundo inteiro”.⁴⁴⁶ De certa forma, isso força algumas nações do mundo a assumir esse papel. Porém, corre-se o perigo de acabar provocando uma escalada do terrorismo, como no caso da “Guerra ao Terror”.

Combater o terrorismo, segundo Juergensmeyer (1994), é uma responsabilidade moral de todos os governos, pois

[q]uando os governos abandonam seus próprios princípios morais ao reagirem ao terrorismo, eles inadvertidamente validam a crítica mais devastadora que os ativistas religiosos lhes fazem: a de que as políticas seculares carecem de moralidade.⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ “By being dangerous, these young religious radicals have gained a certain notoriety, and by clothing their actions in the moral grab of religion they have given those actions legitimacy. Because their activities are sanctioned by religion, they are not just random acts of terror, but are strategic political actions: they break the state’s monopoly on morally sanctioned killing. By putting the right to kill in their own hands, the perpetrators of religious violence are making a daring claim to power on behalf of those who previously had been impotent and ignored by those in power.” (JUERGENSMEYER, Mark. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 170.)

⁴⁴⁵ Cf. JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 218.

⁴⁴⁶ “[T]he United Nations lacks the military capability and intelligence-gathering capacity to deal with worldwide terrorism.” (*Ibid.*, p. 147.)

⁴⁴⁷ “[W]hen governments abandon their own moral principals in responding to terrorism, they inadvertently validate the religious activists’ most devastating critique of them: that secular politics are devoid of morality.” (*Ibid.*, p. 244.)

Essa responsabilidade, porém, não deve ser restrita ao Ocidente ou a um único governo.

Chomsky (2007) critica os Estados Unidos por assumirem o papel de combater o terrorismo através de guerras e invasões de outros países por decisão unilateral. Para ele, o país precisa deixar que as Nações Unidas “assumam a liderança na crise internacional, além de apoiarem-se mais nas medidas diplomáticas e econômicas do que nas militares, contra a ‘guerra ao terror’”.⁴⁴⁸ Mas os interesses políticos e econômicos fazem os Estados Unidos se colocar na posição de policial que garante a lei e a ordem no mundo.

Para Chomsky (2002), enquanto os radicais islâmicos chamados de fundamentalistas são considerados como os inimigos dos Estados Unidos,

[n]o mundo islâmico, o Estado mais rigidamente fundamentalista, depois do Governo Talibã, é a Arábia Saudita, um aliado dos EUA desde suas origens; o Talibã é, de fato, um ramo de versão saudita do Islã.⁴⁴⁹

Porém, por ser aliada dos EUA e um dos países de maior reserva de petróleo do mundo, a Arábia Saudita raramente é acusada de ser um país não democrático e com graves problemas relacionadas às liberdades das mulheres, das minorias, sem falar do cerceamento da liberdade religiosa.

Quando em 1980 os EUA, com ajuda da inteligência paquistanesa, e ajuda de Arábia Saudita, Inglaterra e outros países,

recrutaram, armaram e treinaram os fundamentalistas islâmicos mais radicais que puderam encontrar, com o

⁴⁴⁸ “[...] take the lead in international crisis, and rely on diplomatic and economic measures more than military ones in the “war on terror”. (CHOMSKY, Noam. **Failed States: the abuse of power and the assault on democracy**. London: Penguin Books Ltd, 2007. p.229.)

⁴⁴⁹ CHOMSKY, Noam. **11 de setembro**. Trad. Luiz Antonio Aguiar. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 24.

objetivo de causar o maior dano possível aos soviéticos no Afeganistão.⁴⁵⁰

Como consequência, o regime moderado que governava o Afeganistão foi substituído pelos fanáticos. Osama bin Laden, segundo Chomsky, foi um dos beneficiários indiretos dessa mudança.

Said também questiona o papel dos Estados Unidos na sua Guerra ao Terror. Said (2007a) afirma que, “para um país que prega contra a violência e o ‘terrorismo’ em todo o mundo, ser mais violento que qualquer outra nação do planeta é algo profundamente contraditório”.⁴⁵¹ Outros países, como a Rússia, também tiveram interesses políticos globais, o que resultou no crescimento do fundamentalismo religioso ativo e do terrorismo, como aconteceu no Afeganistão com o seu apoio aos Talibãs.

Enquanto as atenções são direcionadas somente aos grupos terroristas, a reação pode produzir mais danos que a própria ação terrorista. Vejamos a análise de Bauman (2008):

Num círculo vicioso, a ameaça do terrorismo se transforma na inspiração para mais terrorismo, cuspidos em seu caminho volumes cada vez maiores de terror e massas maiores ainda de pessoas aterrorizadas — dois produtos que os atos terroristas, cujo nome deriva exatamente de tais intenções, tendem a produzir, e tramam para tal. Pode-se dizer que as pessoas aterrorizadas são os aliados mais confiáveis, ainda que involuntários, dos terroristas.⁴⁵²

A população, sem entender a razão por trás dos atos terroristas, fica chocada e assustada, procurando mais segurança como solução. A ameaça do terrorismo é vista como externa, e não mais como um produto negativo da nossa modernidade.

⁴⁵⁰ CHOMSKY, Noam. **11 de setembro**. Trad. Luiz Antonio Aguiar. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 91.

⁴⁵¹ SAID, Edward W. **Cultura e Política**. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. p. 85.

⁴⁵² BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 161.

Portanto, segundo Bauman (2008), antes de procurar estabelecer um mecanismo para combater o terrorismo, precisamos examinar os desafios globais atuais. O terrorismo é apenas um desses desafios, colocado perante o Estado na sua forma ortodoxa, e reflete sua ineficácia em combater a problemática global.⁴⁵³ Isto acontece porque a

[d]esregulamentação das forças de mercado e a submissão do Estado à globalização “negativa” unilateral (ou seja, globalização dos negócios, do crime ou do terrorismo, mas não das instituições políticas e jurídicas capazes de controlá-los) precisam ser pagas, e *diariamente*, na moeda da ruptura e devastação social.⁴⁵⁴

Como consequência, as ferramentas do Estado para combater esses males não são mais eficazes. A expressão “Guerra ao Terror” ou qualquer outra expressão semelhante que indique uma guerra que não pode ser vencida militarmente, mas economicamente, faz parte dessa conjuntura econômica global que procura ganhar tirando proveito deste tipo de desastre.

Enquanto alguns veem o terrorismo do fundamentalismo islâmico ativo como resposta à injustiça criada pela globalização, para Chomsky (2002), bin Laden e sua rede “já causaram um enorme dano às populações pobres e oprimidas da região, que não são levadas em consideração pelas redes terroristas”.⁴⁵⁵ Porém, os terroristas aproveitam “a reserva de ódio, medo, e desesperança” que esses pobres e oprimidos apresentam, para ganhar sua simpatia ou até mesmo apoio.

A nosso ver, enquanto o terrorismo deve ser combatido em todas suas formas, é preciso examinar o conjunto dos fatos que influenciam o crescente nível de violência, e que podem ir ao ponto de promover o terrorismo. Procurar combater as verdades fortes de fundamentalistas-

⁴⁵³ Cf. BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 165.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, pp. 175–176.

⁴⁵⁵ CHOMSKY, Noam. **11 de setembro**. Trad. Luiz Antonio Aguiar. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 30.

terroristas com base de outras verdades fortes que têm como objetivo manter a dominação política e econômica só pode provocar ainda mais violência. Portanto, o terrorismo deve ser entendido no contexto em que os diferentes fatores econômicos, políticos, culturais, sociais e religiosos interagem. O combate ao terrorismo precisa começar pelas suas raízes e pelo contexto em que ele surge.

2.4.2. O terrorismo suicida do fundamentalismo religioso ativo.

O terrorismo suicida, apesar de não ser um fenômeno novo, aumentou de forma drástica nos últimos anos ao redor de mundo. Depois que a organização terrorista islâmica al-Qaeda assumiu a responsabilidade pelos ataques terroristas de 11 de Setembro de 2001, o terrorismo suicida religioso ganhou destaque mundial, deslocando as atenções para o fundamentalismo religioso, o terrorismo religioso e, às vezes, até para a própria ideia de religião.

O uso da religião como cobertura para justificar o terrorismo suicida e para a elevação dos suicidas a mártires não é fácil sem o contexto de ocupação estrangeira. Segundo Pape (2006), uma “organização terrorista deve, normalmente, superar as arraigadas normas religiosas e sociais, a fim de persuadir suas comunidades a apoiar as campanhas de suicídio”.⁴⁵⁶ Sem a ocupação estrangeira como ameaça, os grupos não teriam uma das principais justificativas para seus atos.

A nosso ver, ideia de mártir não está restrita à religião, e acompanhou o nacionalismo secular até os dias de hoje. A paixão que os terroristas-fundamentalistas religiosos têm apresentado na defesa da religião até a morte, encontra seu contraponto no nacionalismo, em que os soldados pagam com suas vidas para defender o Estado. Porém, a

⁴⁵⁶ “[...] a terrorist organization must typically overcome deep religious and social norms in order to persuade their communities to support suicide campaigns.” (PAPE, Robert A. **Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism**. New York: Random House, 2006. p. 83.)

grande diferença é que matar os inocentes, muitas vezes civis desarmados, de propósito e em nome da sua ideologia ou causa, é um ato covarde de terrorismo. O ato desmoraliza o terrorista e a causa que ele alega defender.

Os terroristas religiosos não se matam para servir a Deus, seu país ou o povo; pelo contrário, tudo é feito para obter o poder indiscriminado da morte como arma numa luta política. Quem morre nas mãos deles não precisa saber o porquê, pois o desejo dos terroristas é usar sua morte como arma contra os vivos, e não como fim em si. Bauman (2008) observa o seguinte:

Nós, e só nós entre os seres conscientes, somos obrigados a viver nossas vidas inteiras com esse conhecimento. E só nós demos à morte um nome — colocando em curso um cortejo virtualmente infinito de conseqüências [*sic*] que se mostram tão inevitáveis quanto eram (e ainda são) imprevistas.⁴⁵⁷

A morte na modernidade foi incorporada à vida cotidiana, deixando de ser uma passagem para a imortalidade, mas sim o medo de ser excluído. Os terroristas fundamentalistas religiosos procuram anular o outro não somente na terra, mas também na pós-vida. Esta dimensão divina faz do terrorismo religioso o mais grave.

O terrorismo suicida, segundo Pape (2006), é quatorze vezes mais fatal que qualquer outro. Todos esses grupos são letais e tentam matar o máximo número de pessoas nos seus ataques. Porém, atos de ataques suicidas como dos kamikazes japoneses da Segunda Guerra Mundial, normalmente não são considerados terroristas porque seus atos foram planejados pelo governo e direcionadas contra as tropas americanas de invasão, para forçá-las a negociar o resultado da guerra.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 70.

⁴⁵⁸ Cf. PAPE, Robert A. **Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism**. New York: Random House, 2006. pp. 13; 35.

Na sua análise e de acordo com as estatísticas, Pape (2006) afirma que “há pouca ligação entre o terrorismo suicida e o fundamentalismo islâmico, ou qualquer outra religião do mundo”.⁴⁵⁹ O objetivo desses grupos, apesar das suas formações religiosas, é secular e estratégico. Eles procuram

[o]brigar as democracias modernas a retirar as forças militares do território que os terroristas consideram ser sua pátria. Raramente, a religião é a causa principal, embora, muitas vezes, seja usada, por organizações terroristas, como uma ferramenta de recrutamento e em outras ações a serviço de um objetivo estratégico mais amplo.⁴⁶⁰

Há uma relação direta entre o terrorismo suicida moderno e a ocupação militar estrangeira. Há também incidentes isolados que não se encaixam nessa categoria de estratégia moderna de libertação nacional.

Os ataques por terroristas islâmicos, segundo Pape (2006), fazem alguns acreditarem que o problema é restrito ao fundamentalismo islâmico por abraçar uma ideologia radical antiamericana e antiocidental, ignorando as divisões e diferenças ideológicas entre os grupos fundamentalistas. Isso pode criar confusões políticas, ao se entender al-Qaeda como a base de todos os ataques terroristas suicidas.⁴⁶¹

Há aqueles que acreditam que futuros ataques só poderão ser evitados por meio da transformação completa das sociedades árabes-muçulmanas, uma postura que facilitou formar a opinião pública para a invasão do Iraque, por exemplo. A estratégia é equivocada porque, segundo Pape (2006), o “fundamentalismo islâmico não é a principal

⁴⁵⁹ “[T]here is little connection between suicide terrorism and Islamic fundamentalism, or any one of the world’s religion.” (PAPE, Robert A. **Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism**. New York: Random House, 2006. p. 4.)

⁴⁶⁰ “[T]o compel modern democracies to withdraw military forces from territory that the terrorists consider to be their homeland. Religion is rarely the root cause, although it is often used as a tool by terrorist organizations in recruiting and in other efforts in service of the broader strategic objective.” (*Ibid.*, p. 4.)

⁴⁶¹ *Cf. Ibid.*, p. 106.

causa do terrorismo suicida".⁴⁶² A religião pode servir como base ideológica para esses ataques. Porém, as estatísticas demonstram que o terrorismo suicida, mesmo quando cometido por grupos fundamentalistas religiosos, normalmente ocorre por outros motivos além da religião. E mesmo que o fundamentalismo islâmico receba maior atenção da mídia ocidental, apenas metade dos ataques terroristas entre 1980 e 2003 foram ligadas a ele.⁴⁶³

Não obstante, para Juergensmeyer (2003), "[t]odo terrorismo é violento, e sua violência pode ser cometida por razões simbólicas e estratégicas".⁴⁶⁴ "O terrorismo pode ter outras bases ideológicas não religiosas, mas, na espiritualização da violência, portanto, a religião deu ao terrorismo um poder extraordinário."⁴⁶⁵ Esse poder se torna ainda mais perigoso quando associado ao nacionalismo.

Pape afirma que, "uma vez que as identidades nacionais e religiosas muitas vezes se sobrepõem, distinguir o principal motivo de certas campanhas suicidas terroristas pode parecer demasiadamente difícil".⁴⁶⁶ Nesse sentido, a indefinição permite que os terroristas se aproveitem tanto do sentimento religioso quanto do nacional, para obter o máximo de apoio para os seus ataques. Afinal, ao juntar a identidade religiosa à nacional como justificativa para seus ataques, os terroristas não atacam necessariamente os mesmos "inimigos", e pelos mesmos motivos que eles declaram. Um exemplo desses ataques suicidas ocorreu contra a igreja de Nossa Senhora da Salvação, em Bagdá, Iraque, durante a missa de

⁴⁶² "Islamic fundamentalism is not the main cause of suicide terrorism." (PAPE, Robert A. **Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism**. New York: Random House, 2006. p. 241.)

⁴⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 17.

⁴⁶⁴ "All terrorism is violent, and its violence may be performed for symbolic as well as strategic reasons." (JUERGENSEMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 220.)

⁴⁶⁵ "[I]n spiritualizing violence, therefore, religion has given terrorism a remarkable power." (*Ibid.*, p. 221.)

⁴⁶⁶ "[S]ince national and religious identities often overlap, distinguishing the main motive for particular suicide terrorist campaigns may seem excessively difficult." (PAPE, op. cit., p. 46.)

domingo em 31 de outubro de 2010, resultando na morte de pelo menos 58 pessoas de minoria cristã iraquiana.⁴⁶⁷

Os executores do ataque suicida contra a igreja, que são membros do Estado Islâmico do Iraque — uma organização terrorista ligada à al-Qaeda —, consideram os cristãos iraquianos como parte da “Cruzada” das tropas de invasão estadunidense-ocidental contra a terra árabe-muçulmana. Eles descartam os cristãos iraquianos como cidadãos, considerando-os como parte das forças invasoras, mesmo não havendo qualquer evidência de colaboracionismo.

Os ataques terroristas no Iraque da pós-invasão, devastado pelas guerras e conflitos sectários e com um governo fraco e dividido entre diferentes grupos religiosos, atingiu também a maioria muçulmana da população, divida entre sunitas e shiitas. Segundo Pape,

[o] terrorismo suicida no Iraque não é movido pela religião, mas por um objetivo estratégico claro: impedir o estabelecimento de um governo que esteja sob o controle dos Estados Unidos.⁴⁶⁸

Mesmo assim, na ausência de um Estado secular forte, a religião é utilizada como fonte de poder tanto pelos grupos políticos quanto pelos terroristas que procuram utilizá-lo para legitimar suas atrocidades contra os inocentes. Embora no momento não pareça, esses ataques podem provocar uma guerra civil entre os dois maiores grupos religiosos no Iraque: os shiitas e os sunitas.

Segundo Pape (2006), há diferenças entre as identidades do ocupante estrangeiro e do ocupado. Quanto mais o ocupante é visto como

⁴⁶⁷ Cf. SHADID, Anthony. Church Attack Seen as Strike at Iraq's Core. **New York Times**. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2010/11/02/world/middleeast/02iraq.html>>. Acesso em: fev./2012.

⁴⁶⁸ “[S]uicide terrorism in Iraq is driven not by religion, but by a clear strategic objective: to prevent the establishment of a government under the control of the United States.” (PAPE, Robert A. **Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism**. New York: Random House, 2006. p. 255.)

estranho, mais isto provoca o medo dele. As diferenças religiosas, nesse caso, se tornam essenciais nos ataques terroristas suicidas quando a religião do ocupante é diferente daquela do ocupado, porque as diferenças religiosas são mais exclusivas que as diferenças nacionais. As pessoas normalmente podem ter duas ou mais nacionalidades, mas raramente serão aceitas em mais de uma religião ao mesmo tempo.⁴⁶⁹

Para Pape (2006), apesar de serem vistos como monstros sangrentos, os terroristas suicidas se assemelham mais a burocratas que procuram fazer o seu trabalho da melhor forma possível. Mas, para isso, eles quebram dois tabus sociais: matar os inocentes e matar a si mesmos.⁴⁷⁰ Os terroristas-fundamentalistas suicidas não são grupos criminosos comuns ou grupos religiosos isolados da comunidade nacional a qual eles pertencem, mas têm o apoio das comunidades, uma vez que “possuem objetivos nacionalistas legítimos, especialmente os ligados à libertação da ocupação estrangeira”.⁴⁷¹

Mesmo assim, Pape (2006) acredita que não são todas as ocupações estrangeiras que provocam ataques terroristas suicidas. Segundo ele, a maior parte do terrorismo suicida apresenta seus próprios objetivos políticos, na forma de punição contra o governo, para alcançar suas exigências, ou contra as forças de ocupação, visando a sua retirada daquele local que consideram sua terra pátria. E mesmo que suas chances de mudar as atitudes do Estado atacado sejam poucas, eles conseguem criar uma ameaça de terror perene na forma de uma violência que o Estado não controla.

Se por um lado Pape analisa os ataques terroristas suicidas aos grupos de terroristas islâmicos como uma reação contra as invasões

⁴⁶⁹ Cf. PAPE, Robert A. **Dying to Win**: The Strategic Logic of Suicide Terrorism. New York: Random House, 2006. pp. 86-87.

⁴⁷⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 217-218.

⁴⁷¹ “[P]ursuing legitimate nationalist goals, especially liberation from foreign occupation.” (*Ibid.*, p. 22.)

estrangeiras, por outro Abu-Rabi (2005)⁴⁷² acredita que “precisamos fazer uma análise cuidadosa sobre as raízes da violência nas sociedades árabes e muçulmanas contemporâneas”.⁴⁷³ Segundo ele, os grupos que pregam a violência são produto de certos contextos políticos, econômicos e sociais, contextos que têm o papel de transformar esses grupos em promotores da violência contra o Estado.

Segundo Abu-Rabi (2005), os movimentos do fundamentalismo islâmico se dividem em três: o pré-colonial, como no caso do Wahabismo; o colonial, como o Movimento de Irmandade Muçulmana no Egito; e o pós-colonial, como a *Jihad* Islâmica e Gamaa al-Islamiyya também no Egito. Os dois últimos se formaram dentro da prisão egípcia entre os anos de 1960 e 1970, acreditando no uso da violência para derrubar o Estado e estabelecer um regime islâmico. Pape acredita que a organização terrorista de al-Qaeda combate o que seus líderes chamam de “o colonialismo disfarçado”.

Muitas organizações começaram seus movimentos de resistência sem missões de terrorismo suicida, e depois mudaram suas políticas diante da percepção de um estrago maior e maior eficácia do terrorismo suicida, em comparação com os métodos tradicionais. Por isso, para Pape (2006), os grupos terroristas optam por utilizar os ataques suicidas como “extensão de uma estratégia mais ampla de guerra de guerrilha”,⁴⁷⁴ e não como escolha definida entre ataques terroristas suicidas e não suicidas. A política dos terroristas, sejam eles religiosos ou nacionalistas, segue objetivos claros em relação ao Estado, mas o que os distingue é sua

⁴⁷² Professor de Estudos Islâmicos e Relações Cristãs-Muçulmanas — Hartford Seminary.

⁴⁷³ ABU-RABI, Ibrahim M. Introdução. In: AL-ZAYYAT, Montasser. **Os Caminhos da Al-Qaeda**: a história do braço direito de Bin Laden. Trad. Eduardo Rado. São Paulo: Outras Palavras, 2005. p. 25.

⁴⁷⁴ “[A]n extention of a broader guerilla warfare strategy.” (PAPE, Robert A. **Dying to Win**: The Strategic Logic of Suicide Terrorism. New York: Random House, 2006. p. 93.)

crença na eficácia da violência em alcançar os objetivos que a sociedade quer atingir.⁴⁷⁵

Para a organização terrorista al-Qaeda, a ambição dos Estados Unidos em controlar os países árabes-muçulmanos pelo apoio aos seus governos opressores é uma tentativa para manter o controle político desses países através de uma aliança do tipo “Cruzada-Zionista”. Essa comparação, segundo Pape (2006), é comum no mundo Islâmico. O então chefe de al-Qaeda, Osama bin Laden (1957-2011), comparava a “Cruzada-Zionista” às “Cruzadas Cristãs” de século XI para reconquistar a Palestina, a Terra Santa, com os ataques dos Estados Unidos conduzidos no Oriente Médio, na atualidade.⁴⁷⁶

Por isso, bin Laden preferia chamar a al-Qaeda de “Frente Internacional para *Jihad* contra os Judeus e Cruzados”. Zayyat lembra que a organização, no seu início em fevereiro de 1998,

emituiu uma *fatwa* (ordem ou proclamação muçulmana relacionada a um assunto religioso) dizendo que todos os muçulmanos deveriam matar americanos, fossem militares ou civis, e tomar seu dinheiro.⁴⁷⁷

Essa *fatwa* foi marcante porque ela levou à estratégia de luta de se combater inimigos à mão para atingir a inimigos distantes.

Segundo Zayyat (2005), Ayman al-Zawahiri “como muitos outros jovens egípcios e árabes da sua época, foi duramente atingido pelo trauma da derrota de 1967 [na Guerra dos Seis Dias]”.⁴⁷⁸ A derrota não significava somente a perda da guerra, mas a queda de símbolos como Gamal Abdel Nasser (1918-1970), o então presidente egípcio, que era visto como um grande líder nacionalista e pan-arabista, embora para

⁴⁷⁵ Cf. PAPE, Robert A. **Dying to Win**: The Strategic Logic of Suicide Terrorism. New York: Random House, 2006. pp. 43-44.

⁴⁷⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 117-118.

⁴⁷⁷ AL-ZAYYAT, Montasser. **Os Caminhos da Al-Qaeda**: a história do braço direito de Bin Laden. Trad. Eduardo Rado. São Paulo: Outras Palavras, 2005. p. 68.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 34.

Zayyat ele não passasse de um tirano em uma época de supressão política. A partir dessa derrota do nacionalismo, os movimentos de *Jihad* começaram a crescer, cada vez mais fortes.

Ayman al-Zawahiri, o médico egípcio que era o homem número dois da al-Qaeda, se tornou número um após a morte de saudita bin Laden. Os dois são de origem aristocrática. Para Zayyat (2005), “a pobreza pode realmente levar à violência, mas não é a pobreza que leva à ideologia islâmica”.⁴⁷⁹ Os terroristas suicidas têm origens diversas, porém a pobreza não parece ser a motivação desses ataques. Mesmo assim, um dos motivos para Zawahiri juntar sua organização *Jihad* Islâmica Egípcia à de bin Laden foi a falta de recursos financeiros para manter sua organização. Zawahiri, porém, insistiu em deixar a liderança para bin Laden.

As mudanças para Zawahiri poderiam vir através de um golpe militar que derrubaria o Estado para estabelecer um governo de acordo com a xariá. Segundo Zayyat,

[O] modo de pensar de Zawahiri pode nos explicar algo sobre o estilo de governo do movimento Talibã, estabelecido no Afeganistão depois de tomar o controle da maioria do território afegão em 1996.⁴⁸⁰

Tal modelo de governo, para Zayyat, é muito semelhante do ponto de vista de Zawahiri. É um governo que proibiu o álcool, a vida noturna e a jogatina, além de controlar a mídia e a TV. O governo do Talibã chegou a obrigar as mulheres a cobrir o rosto, e os homens deveriam ter barba.

Segundo Zayyat (2005), os movimentos de fundamentalismo islâmico que promovem a violência são poucos, mas os erros de Zawahiri e a decisão de atacar os Estados Unidos os colocaram em grande perigo. O assassinato de Sadat em 1981 havia colocado os membros da *Jihad* Islâmica e Gamaa al-Islamiyya em uma situação difícil. Porém depois dos

⁴⁷⁹ AL-ZAYYAT, Montasser. **Os Caminhos da Al-Qaeda**: a história do braço direito de Bin Laden. Trad. Eduardo Rado. São Paulo: Outras Palavras, 2005. p. 44.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 53.

ataques de 11 de setembro de 2001, todos os movimentos islâmicos começaram ser vistos mundialmente como extremistas ou terroristas.⁴⁸¹ Depois dos ataques, a al-Qaeda foi criticada por grupos fundamentalistas islâmicos que não concordavam com suas ideias.

Embora Zayyat (2005) acredite que “estar contra os Estados Unidos é um dever islâmico”,⁴⁸² ele preferiu seguir o caminho pacífico de *dawa*, pois, segundo ele, “uma estratégia pacífica não necessariamente significa objetivos fracos”.⁴⁸³ Zayyat explica o que ele quer dizer com isso. Para ele, o Islã é uma questão de escolha ideológica e religiosa, e uma expressão de identidade. Assim, ele aceita tolerar as opiniões diferentes, mas sempre pensando no Islã como a identidade religiosa forte dominante nas terras de maioria muçulmana.

De acordo com Zayyat (2005), depois dos ataques de 11 de setembro, os Estados Unidos começaram a combater grupos fundamentalistas islâmicos, quer apoiassem a al-Qaeda ou não. Os ataques tiveram um impacto político e “deram margem a uma nova modalidade de globalização: a globalização da segurança”.⁴⁸⁴ Segundo Zayyat, a repercussão dos ataques no Ocidente acabou ligando a violência da al-Qaeda ao Islã.

O problema, segundo Zayyat (2005), é que cada um dos líderes dos movimentos fundamentalistas islâmicos acha que a sua voz é a única. Para Zayyat, “[a] principal característica de uma geração derrotada é que ela insiste em apenas uma interpretação do Alcorão e da *Sunna* [Tradições do Profeta]”.⁴⁸⁵ Essa postura, segundo ele, não pode durar para sempre, por falhar em acompanhar as constantes mudanças no mundo.

⁴⁸¹ Cf. AL-ZAYYAT, Montasser. **Os Caminhos da Al-Qaeda**: a história do braço direito de Bin Laden. Trad. Eduardo Rado. São Paulo: Outras Palavras, 2005. pp. 16-17; 20.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 96.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 118.

O que se vê no terrorismo de base fundamenta religiosa é a adoção de uma ideologia que nega o poder do Estado, por um lado, e que assume o poder de Deus, por o outro. Matar o outro se torna justo e tem permissão divina. Com isto, ele se apresenta como um exemplo extremo do pensamento forte como verdade única, absoluta e que se manifesta da maneira mais violenta.

2.4.3. A Mídia e o fator Medo

A complexidade da vida moderna apresenta novos desafios que não existiam no começo do Iluminismo. As transformações que a modernidade trouxe não somente modificaram nossa percepção do medo, mas também introduziram novos motivos para sua existência. Nas palavras de Bauman (2008),

[a] *vida inteira* é agora uma longa luta, e provavelmente impossível de vencer, contra o impacto potencialmente incapacitante dos medos e contra os perigos, genuínos ou supostos, que nos tornam temerosos.⁴⁸⁶

Esses medos atingem a todos num mundo em que os perigos parecem mais próximos do que nunca. Nesse sentido, a mídia tem papel preponderante na difusão de medos reais ou presumidos, funcionando com espada de dois gumes, às vezes independentemente do seu país de difusão.

A mídia tem papel importante também na criação de imagens da sociedade, algo que pode ser aproveitado. Segundo Juergensmeyer (1994), por exemplo,

[o]s meios de comunicação globais, de forma exagerada, trouxeram aos líderes religiosos em países não ocidentais a

⁴⁸⁶ BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 15.

mensagem de que existe um profundo mal-estar nos Estados Unidos causado pelas carências sociais.⁴⁸⁷

A identidade do outro é generalizada, e, por outro lado, a distorção que os fundamentalistas religiosos atribuem ao Outro parte da sua própria forma de enxergar o mundo, na qual tudo passa pela religião como identidade forte e única. Essa postura faz com que eles vejam os demais como ameaça.

Segundo Bauman (2008), os medos são tratados e transmitidos através da mídia, chocando nossa velha distinção entre o “bem” e o “mal”. Portanto, “[d]e modo geral, as relações humanas não são mais espaço de certeza, tranquilidade [*sic*] e conforto espiritual. Em vez disso, transformaram-se numa fonte prolífica de ansiedade”.⁴⁸⁸

Esta situação deixa-nos aturdidos para definir quem são nossos amigos ou inimigos eternos, que podem ser trocados instantaneamente. O mal pode estar em qualquer lugar, e a retórica alarmista da mídia assume essa perspectiva de maneira acrítica.

O telespectador, que se sente mais seguro atrás da tela da sua televisão, pois ela o separa da violência transmitida, é lembrado sempre da existência do perigo lá fora. Como afirma Bauman,

[o] fato de tais medos não serem absolutamente imaginários pode ser confirmado pela autoridade dominante da mídia, que defende — visível e tangivelmente — uma realidade que não se pode ver nem tocar sem a ajuda dela.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ “The global mass media in their exaggerated way have brought to religious leaders in non-Western nations the message that there is a deep malaise in the United States caused by the social failures.” (JUERGENSMEYER, Mark. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 23.)

⁴⁸⁸ BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 93.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 29.

Novamente, o papel da televisão é basilar visto que o impacto da imagem é mais forte que as palavras escritas ou faladas, ou porque nós acreditamos que as imagens não podem mentir.

A nosso ver, muitas pessoas assistem a canais de televisão que transmitem as palavras dos líderes religiosos, mas não são praticantes. Para Vattimo (2007), “há uma confusão entre tecnologia moderna e as afiliações religiosas reais ou falsas”.⁴⁹⁰ O telespectador não precisa nem participar fisicamente no ritual religioso, pois há alguém que faz tudo por ele.

Nós não precisamos fazer mais nada além de assistir a televisão; enquanto alguém reza, chora, pratica esporte, coloca-se em perigo ou mesmo se mata. Nós acreditamos que estamos participando da atividade, mesmo à distância. Segundo Žižek (2008), no caso de algumas formas de fé, isto ocorre porque transferimos nossa crença ou fé para o Outro, por meio de uma construção de imagens na comunidade virtual da qual participamos. E que esse Outro, que possui uma fé forte, faça o trabalho por nós.⁴⁹¹

A televisão permite ao telespectador identificar-se com as informações fora do seu contexto, segundo Hedges (2008a), porque

[ela] desestimula a comunicação real. Seus quadros e sua movimentação rápida, seu uso constante de imagens que mexem com nossa emoção e sua súbita mudança de um tema para outro não correlacionado comprometem a lógica e a razão de forma estarecedora. Ela também nos faz sentir bem, além de prometer que nos protegerá e nos salvará. Promete ainda nos levantar e nos faz vibrar de emoção.⁴⁹²

⁴⁹⁰ “There is a mixture between modern technology and real or pretended religious belongings.” (VATTIMO, Gianni. *A Prayer for Silence: Dialogue with Gianni Vattimo*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 104.)

⁴⁹¹ Cf. ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008. p. 97.

⁴⁹² “Television discourages real communication. Its rapid frames and movement, its constant use of emotional images, its sudden shift from one theme to an unrelated theme, banish logic and reason with dizzying perplexity. It, too, makes us feel good. It

Na frente da tela, não há limites entre a ficção e a realidade, e nossos sentimentos também se confundem entre medo, tranquilidade, tristeza e alegria.

Mesmo que o uso de mídias como a televisão seja uma ferramenta eficaz para a construção do pensamento, é importante lembrar, como explica Arendt (2011), que o seu uso nunca é suficiente para intimidar o povo:

Os homens podem ser “manipulados” por meio da coerção física, da tortura ou da fome, e suas opiniões podem formar-se arbitrariamente em função da informação deliberada e organizadamente falsa, mas não por meio de “persuasores ocultos”, tais como a televisão, a propaganda ou quaisquer outros meios psicológicos em uma sociedade livre.⁴⁹³

O efeito da mídia como ferramenta não pode substituir o uso da violência pelos terroristas. O uso da mídia como ferramenta para espalhar o terror e intimidar o povo perde seu efeito se não for acompanhado pelos ataques terroristas.

Para nós, uma vez que os grupos terroristas de afiliação religiosa não têm o poder e a legitimidade de matar como os governos têm, eles procuram tornar seus ataques imprevisíveis, para provocar o máximo de medo. Quando ações do terrorismo se apóiam em símbolos religiosos, os terroristas procuram justificar os massacres cometidos em nome da religião. Mas mesmo com seus objetivos políticos alcançados, com o uso da mídia o terrorismo religioso acaba ligando as imagens da violência à religião que ele declara defender. Isso faz alguns acreditarem que a religião é a fonte lógica e única desse tipo de crime.

too, promises to protect and save us. It, too, promises to lift us up and thrill us.” (HEDGES, Chris. **American Fascists**: the Christian Right and the War on America. New York: Free Press, 2008. p. 177.)

⁴⁹³ ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 45.

Crimes de assassinato ocorrem regularmente no mundo inteiro. Por isso o pânico em torno do terrorismo talvez fosse bem menor, sem a mídia para espalhar o medo. Para Juergensmeyer (2003), “o que faz um ato de terrorismo é o fato de alguém estar aterrorizado por ele”.⁴⁹⁴ Sem os espectadores horrorizados, o terrorismo não terá sentido. Portanto, os terroristas estão sempre ligados ao modo como seus atos são representados pela mídia, principalmente porque o terrorismo se tornou mais notável nos últimos anos através da cobertura global da mídia.

Esse medo esconde outro ainda maior, que a humanidade já testemunhou através dos massacres em massa no século XX, realizados com o avanço tecnológico. Segundo Bauman,

A humanidade tem agora todas as armas necessárias para cometer o suicídio coletivo, seja por vontade própria ou falha – para aniquilar a si mesma, levando o resto do planeta à perdição.⁴⁹⁵

O perigo do uso das bombas nucleares fez Hedges concluir que “o terrorismo nuclear é o resultado lógico de uma guerra industrial moderna”.⁴⁹⁶ A possibilidade de terroristas obterem e utilizarem armas de destruição em massa é total e legitimamente assustadora.

Mesmo assim, a arma mais poderosa dos terroristas é o próprio medo. Durante a Guerra ao Terror, a mídia foi uma ferramenta importante para servir ao Estado. Segundo Bauman (2008), sessenta anos antes dessa “Guerra ao Terror”, que prometia combater o medo do terrorismo por tempo indeterminado, o presidente Franklin Delano Roosevelt (1882-1945) declarava a “Guerra aos Medos” para garantir as liberdades e combater a pobreza e a perseguição religiosa, sugerindo a continuidade

⁴⁹⁴ “What makes an act of terrorism is that someone is terrified by it.” (JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 141.)

⁴⁹⁵ BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 96.

⁴⁹⁶ “[N]uclear terrorism is the logical outcome of modern industrial warfare.” (HEDGES, Chris. **War is a Force that Gives us Meaning**. New York: Anchor Books, 2003. p. 28.)

de uma retórica caracteristicamente americana em torno de “guerra” e “temor”.⁴⁹⁷

Para Bauman (2008), “o principal e mais poderoso produto da guerra travada contra os terroristas acusados de fomentar o medo tem sido, até agora, o próprio medo”.⁴⁹⁸ Essa guerra gerou também limitações às liberdades pessoais, a condenação à prisão ou até a morte dos suspeitos de terrorismo, sem que se seguisse as leis nacionais ou internacionais. E o medo das armas de destruição de massa foi a justificativa que os Estados Unidos utilizaram para invadir o Iraque.

A nosso ver, depois dos ataques de 11 de setembro, por terroristas afiliados à organização conhecida como al-Qaeda, a reprodução das imagens de violência, repetida milhares de vezes nas telas de televisões mundo afora, aumentaram as repercussões do medo. Apesar de condenação de muitas autoridades religiosas no mundo islâmico aos ataques suicidas — tanto quanto contra o Islã por matar inocentes —, os danos e as consequências gerados pelos ataques foram drásticos.

Além dos objetivos políticos, Juergensmeyer (2003) afirma que os ataques são mais um tipo de “mensagem simbólica”, na forma de um ritual ou evento dramático sagrado:⁴⁹⁹

Assim como um ritual religioso ou teatro de rua, estes são dramas fabricados para impactar os diversos públicos que eles afetam. Aqueles que testemunham a violência — mesmo à distância, via mídia — são, portanto, uma parte do que se sucede.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. pp. 203-204.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁹⁹ Cf. JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. pp. 125-126.

⁵⁰⁰ “[L]ike religious ritual or street theater, they are dramas designed to have an impact on the several audiences that they effect. Those who witness the violence – even at a distance, via the news media – are therefore a part of what occurs.” (*Ibid.*, p. 126.)

Simultaneamente, eventos são multifacetados por apresentarem diferentes significados a diferentes pessoas, uma vez que as palavras têm seu poder não somente de transmitir a realidade, mas também de formá-la.

Nesse espetáculo de terror, segundo Juergensmeyer (2003), o terrorismo ganha um *status* de celebridade, dando às suas ações a ilusão de importância. O objetivo desse espetáculo é cumprido quando seus executores são vistos com credibilidade, como pessoas que estão prontas para matar e morrer por causa da sua fé.⁵⁰¹ E como qualquer espetáculo, o ataque terrorista é rápido e chamativo — e quanto mais rápidos são os perigos, maior a nossa demanda por soluções mais rápidas, fáceis e instantâneas.

Para Vattimo (2007), o mundo tornou-se um sonho. A mídia nos coloca num mundo de realidade televisiva, e o que vemos na televisão representa uma verdade forçada:

Há uma espécie de falso universalismo promovido pela mídia, o qual é muito contraditório. As pessoas estão muito mais interessadas no espetáculo religioso do que no engajamento propriamente dito. [...] Por meio das mitologias criadas pela televisão, a ameaça é de reconstruirmos uma espécie de religiosidade primitiva, ou uma forma de superstição — um espetáculo religioso, contrário à devoção.⁵⁰²

Em linha com o alerta de Nietzsche, Vattimo (2007) enfatiza que, “se há alguma coisa que lhe parece ser absolutamente evidente, você deve desconfiar dela. Provavelmente, é alguma brincadeira que incutiram

⁵⁰¹ Cf. JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003. p. 128.

⁵⁰² “[T]here is a sort of false universalism promoted by the media, which is very contradictory. People are more interested in religious show than they are in religious engagement. [...] The threat is that, with the means of mythologies created by television, we reconstruct a sort of primitive religiosity, a form of superstition — a religious show in contrast to devotion.” (VATTIMO, Gianni. *A Prayer for Silence*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 96.)

na sua cabeça.”⁵⁰³ Nossas certezas podem ser o resultado das influências geradas por nossas famílias, sociedade, instituição religiosa, educacional ou, finalmente, pela mídia. De qualquer modo, são essas certezas fortes que alimentam muitas das posturas fundamentalistas por trás do terrorismo e das reações exacerbadas a ele.

Conclusão do Capítulo:

Discutimos neste capítulo casos de pensamento fundamentalista, definido como originado de um pensamento de verdades fortes, na teoria política, na teoria econômica, no nacionalismo religioso, no terrorismo e nos excessos do Estado no combate ao terrorismo ou apoiando-se nele para a realização de projetos pouco transparentes. Em todos esses casos, detectamos o pensamento fundamentalista como base da violência gerada contra o Outro.

Analizamos a teoria de Huntington (1998), em que ele afirma que as identidades culturais e religiosas servem como terreno para os futuros conflitos no mundo pós-Guerra Fria. Seguimos a crítica de Said (2003, 2007a) à teoria de Huntington: ela entende as civilizações a partir de uma visão “monolítica e homogênea”, e que enfatiza a divisão entre “nós” e “eles”. Este tipo de pensamento é também um pensamento fundamentalista.

Analizamos o pensamento fundamentalista também através da doutrina do choque, de acordo com o pensamento de Klein (2008). As situações de instabilidade e os desastres que atingem um país são aproveitadas para aplicação de medidas econômicas agressivas de livre mercado, que não seriam aceitáveis em condições normais. A crença no

⁵⁰³ “if there is anything that appears to you to be absolutely self-evident, you must distrust it. It is probably some joke that has been inserted in your brain.” (VATTIMO, Gianni. *Toward a Nonreligious Christianity*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 44.)

livre mercado como uma verdade perfeita e que pode ser aplicada em qualquer contexto é mais um exemplo de pensamento fundamentalista.

Discutido também a questão do nacionalismo religioso, principalmente a partir do pensamento de Juergensmeyer (2003), Aslan (2010), de Maalouf (2003). Enquanto o nacionalismo religioso é visto como solução para os desafios que o nacionalismo secular enfrenta atualmente, a combinação que ele realiza de duas verdades fortes é problemática. Esta combinação se torna uma forma de pensamento fundamentalista que prejudica tanto a religião como a fé, além do nacionalismo na sua forma democrática.

Por fim, discutimos a questão de terrorismo como a espécie mais grave de pensamento fundamentalista. O terrorismo, como forma de violência, não precisa de um pensamento forte para ocorrer, mas quando parte desse tipo de pensamento ele acaba sendo desastrosa. Discutimos também a “Guerra ao Terror” depois dos ataques terroristas de 11 de Setembro. Por fim, analisamos o fator do medo ligado ao terrorismo e ao papel da mídia. Para isso, seguimos o pensamento de diferentes autores, principalmente de Chomsky (2004), Juergensmeyer (2003), Hedges (2003), e Bauman (2008).

Concluimos que, quando uma verdade é vista como perfeita e adotada como a única a ser aplicada em qualquer contexto, ela se coloca em confronto com as outras verdades. A violência resultante, que ocorre em nome do ideal, pode se manifestar em diferentes níveis: na política, na teoria econômica, no nacionalismo, na religião, e no terrorismo. Todos esses fatores que carregam certo pensamento fundamentalista interagem em diferentes contextos dentro do âmbito (pós-)moderno. O confronto gerado entre diferentes verdades fortes ocorre em diversos níveis, o que exige uma forma de pensamento novo para diminuir a violência provocada por elas.

CAPÍTULO 3 – Além do pensamento fundamentalista

Depois que analisamos no segundo capítulo exemplos de confrontos que se manifestam em diferentes formas no pensamento fundamentalista, discutimos neste último capítulo alguns modos de evitar tais confrontos, como propostas para redução da violência. Nossa discussão se baseia principalmente no pensamento de Vattimo (1999, 2004a, 200b, 2011) sobre o fim da metafísica, o que Vattimo interpreta como o fim da verdade na sua forma forte e violenta. Isto não implica, porém, o fim da noção da verdade, mas em um processo de enfraquecimento em que as verdades “fracas” são verdades interpretadas, sem que haja fragilidade dos seus conceitos. Uma verdade “fraca” é uma verdade construída a partir de certo contexto, o que não faz dela menos “verdadeiras” em comparação com as verdades fortes, que são verdades violentas.

Discutimos na primeira parte desse capítulo a interpretação que Vattimo (1999, 200b) faz do cristianismo. Demonstramos que o conceito da interpretação da verdade não significa aceitar qualquer ideia vaga ou contraditória, mas sim um ato de responsabilidade. Desse modo, esta interpretação que Vattimo faz de cristianismo está alinhada com o conceito de fim da verdade na sua forma metafísica. Este processo representa uma forma de secularização sem exclusão da religião.

No segundo momento do capítulo faremos a ligação entre o fim da verdade na sua forma metafísica, de acordo com Vattimo (1980, 2007, 2011), e o processo da criação das verdades como parte de “tradição inventada”, um conceito que surgiu inicialmente no pensamento de Hobsbawm (2008), e que ecoou no trabalho e pensamento de Said (1985, 1994, 2003). A tradição inventada representa as verdades como sendo sempre atualizadas com novas interpretações e dentro de seus contextos sócio-históricos.

Na terceira parte de capítulo falamos sobre o cosmopolitismo, considerando que o cosmopolitismo que nós discutimos representa uma

maneira de prevenir os piores resultados do pensamento fundamentalista no futuro. Para isso procuramos resgatar o termo “cosmopolitismo” da sua origem kantiana. Sem o Ocidente nem a Razão como base, o cosmopolitismo apresentado é uma proposta para todos, na busca de justiça global e redução da violência.

Para isso, iniciamos nossa discussão com Appiah (2007a, 2007b), que procura resgatar o termo “cosmopolitismo”. Logo falamos da questão da globalização atual, chamada por Bauman (2008) de “globalização negativa”, para buscar uma forma de globalização alternativa, segundo o pensamento de Kurasawa (2009).

Ainda sobre o cosmopolitismo, e principalmente com base de pensamento de autores como Benhabib (2002) e Appiah (2007), discutimos os desafios que o nacionalismo enfrenta em um mundo cada vez mais globalizado. Procuramos ultrapassar a limitação do nacionalismo por intermédio do pensamento de Derrida (2006) sobre a hospitalidade e o perdão, como uma forma de levar o nacionalismo para além de âmbito nacional, sem diminuir seu papel local.

Por último, falaremos sobre o “cosmopolitismo tóxico”, com base de pensamento de Appiah (2007), segundo quem este tipo de cosmopolitismo representa um ameaça, por empregar o conceito de cosmopolitismo com um objetivo de dominação e com base em uma ideologia que parte do pensamento fundamentalista.

Encerrado este capítulo, escrevemos sobre a ética pós-metafísica com base de pensamento de Vattimo (2009), e como estratégia de redução da violência. Discutimos também a questão daquele diálogo que não parte da ideia de tolerância liberal, mas como espaço de transformação e interpretação, e sem que seja uma busca por uma verdade única e unificadora. Desde que o nosso conhecimento nunca é perfeito, o diálogo, dessa forma, nos aproxima das verdades do outro e de seu contexto, e como um modo de evitar os confrontos e diminuir a violência.

3.1. O Cristianismo entre a hermenêutica e a secularização

Neste parte do capítulo, seguimos Vattimo (1999, 1997, 2004b, 2011) na interpretação que ele faz sobre o cristianismo no tempo de pós-metafísica. Esta interpretação entende o cristianismo em termos de solidariedade, amizade e caridade. O processo de secularização ou de niilismo, para Vattimo (2011), não significa eliminar a religião, mas é um processo que representa a essência tanto da modernidade quanto do cristianismo, e que faz parte do processo de enfraquecimento do Ser, ou então, a verdade na sua forma metafísica.

3.1.1. O Cristianismo e a hermenêutica: o amor, a amizade e a caridade

Vattimo (2011) explica por que não descartar a religião no Ocidente no tempo de pós-metafísica. Em suas palavras:

Não podemos nos expressar senão como cristãos, porque somos incapazes de nos construir, no sentido de que somos incapazes de articular um discurso dentro de nossa cultura sem aceitar certas premissas [...] O cristianismo tem poderes latentes para libertar, e isso, ousado dizer, compreende a libertação da verdade.⁵⁰⁴

Dessa forma, Vattimo entende o cristianismo em termos de fim de metafísica e da verdade objetiva, a partir do seu contexto europeu.

Segundo Vattimo (2004b), a cultura europeia da modernidade tardia percebeu o efeito da interpretação na mensagem cristã, o que influenciou sua preservação dessa mensagem.⁵⁰⁵ O cristianismo, para Vattimo (2011), é uma doutrina de interpretações, portanto, “a mensagem do

⁵⁰⁴ “We cannot speak ourselves otherwise than as Christians, because we are unable to formulate ourselves, meaning we are unable to articulate a discourse within our culture without accepting certain premises. [...] Christianity has latent powers to liberate, and that, I make bold to say, includes liberation from the truth.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 71.)

⁵⁰⁵ Cf. VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 82.

cristianismo é verdadeira porque Cristo se apresenta como alguém que está ali para interpretar uma escritura anterior (o que chamamos de Antigo Testamento), que é muito enigmática”.⁵⁰⁶ Partindo dessa postura, a interpretação é essencial para se entender os textos Bíblicos e a mensagem do cristianismo.

Segundo Vattimo (1999), a morte de Deus “não pode ser concebida nem como a negação parcial de Deus nem como justificativa de qualquer interpretação específica das Escrituras sagradas”.⁵⁰⁷ Vattimo redescobre a história da revelação Cristã e a história do niilismo no contexto do fim da metafísica, entendendo a secularização na modernidade como uma continuação e dessacralização da mensagem Bíblica.⁵⁰⁸

Assim, segundo Vattimo (1996), quando Nietzsche declara que não existem mais fatos, apenas interpretações, e que a verdade tornou-se fábula, e, “de fato, o lugar de uma experiência que não é ‘mais autêntica’ do que a experiência aberta pela metafísica”.⁵⁰⁹ Isto porque a própria autenticidade acabou juntamente com a morte de Deus. A história, para Vattmimo (2004b), enfraquecida do Ser é interpretada como

uma realidade concebida como jogo de interpretações e não (mais) como presença estável de coisas definidas em si mesmas que a mente tem por tarefa simplesmente espelhar objetivamente é, em muitos sentidos, uma realidade enfraquecida.⁵¹⁰

⁵⁰⁶ “[T]he message of Christianity is true because Christ presents himself as one who is there to interpret a preceding scripture (what we call the Old Testament), and the Old Testament itself is highly mysterious.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 69.)

⁵⁰⁷ “[It] can be conceived neither as the indefinite negation of God nor as a justification of any particular interpretation of the sacred Scriptures.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 63.)

⁵⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 41.

⁵⁰⁹ VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade** : Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1996. p. 11.

⁵¹⁰ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 65.

Segundo Nietzsche (2005, 2011), o mundo que conhecemos é um jogo de interpretações que não existe independentemente de nosso contexto histórico.

Redescobrir o cristianismo em termos do fim de metafísica significa, segundo Vattimo (1999), “o fim das filosofias objetivistas e dogmáticas, bem como da alegação feita pela cultura europeia de que ela descobriu e compreendeu a verdadeira ‘natureza’ da humanidade”.⁵¹¹ Com isso, nossas certezas, como base da verdade na sua forma metafísica, não existem mais, nem o fundamento como verdade última. Tampouco a diferença entre a história dos homens e a história de salvação.

Esta salvação não vem como resultado de seguir literalmente as escrituras da Bíblia, de sorte que pela tentativa de entender o significado das escrituras no contexto atual. Para Vattimo (2004a), “quando se pensa na popularidade de tantas formas de fundamentalismo até mesmo na sociedade moderna tardia do Ocidente, essa tarefa filosófica não parecerá supérflua”.⁵¹² Procurar o significado do Ser supremo num mundo em que os princípios da realidade foram absolvidos nas interpretações exige cautela para que isso não signifique um retorno às formas de realidade forte.

Com isso, a história da salvação, segundo Vattimo (2004b), “não é somente a história daqueles que recebem o anúncio, e sim, sobretudo, a história do anúncio”⁵¹³, ou seja:

[É] uma história que está em curso, de forma cada vez mais evidente, promovendo a educação da humanidade no que

⁵¹¹ “[T]he end of objectivistic-dogmatic philosophies as well as of European culture’s claim to have discovered and realized the true ‘nature’ of humanity.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 62.)

⁵¹² “[I]f one thinks of the popularity of so many forms of fundamentalism even in the late-modern society of the West, this philosophical task will not appear otiose.” (VATTIMO, Gianni. **Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2004. p. 20.)

⁵¹³ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 39.

diz respeito à superação da violência originária, essencial ao sagrado e à própria vida social.⁵¹⁴

Uma vez que a história da salvação está sempre em andamento, ela não representa a verdade na sua forma objetiva.

A ligação complexa entre a interpretação e a história da salvação, no caso do cristianismo, tem o próprio Jesus como uma interpretação viva das Escrituras, contudo ele não é totalmente hermenêutico. Isso porque, segundo Vattimo (2004a), a filosofia hermenêutica significa “o abandono dos fundamentos metafísicos [...] e o conceito do mundo como um conflito de interpretações”.⁵¹⁵ As diferentes verdades interpretadas não são verdades metafísicas, portanto não entram em confronto com as outras verdades para provar sua essência mais “verdadeira”.

Segundo Vattimo (2007), a história da salvação e a história de interpretação estão ligadas. O Cristo representa o agente de interpretação que, ao contrário de Moisés, não transcreveu literalmente a palavra de Deus, mas a interpretou.⁵¹⁶ Portanto, para Vattimo (1999),

[n]ão é só para ser salvo que é necessário ouvir, compreender e aplicar corretamente o ensinamento evangélico na própria vida. A salvação se manifesta na história também por meio de uma interpretação cada vez “mais verdadeira” das Escrituras.⁵¹⁷

⁵¹⁴ “[C]ontinues to realize itself more and more clearly by furthering the education of mankind concerning the overcoming of originary violence essential to the sacred and to social life itself.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999, p. 48.)

⁵¹⁵ “[T]he abandonment of metaphysical foundationalism [...] and a concept of the world as conflict of interpretations.” (VATTIMO, Gianni. **Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2004. p. 90.)

⁵¹⁶ Cf. VATTIMO, Gianni. Toward a Nonreligious Christianity. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 34.

⁵¹⁷ “It is not just in order to be saved that one needs to hear, understand and apply correctly the evangelical teaching in one’s own life. Salvation unfolds in history also by way of an increasingly ‘truer’ interpretation of Scripture.” (VATTIMO, op. cit., p. 49.)

Neste sentido, para acreditar no evangelho, é preciso, em primeiro lugar que a linguagem não represente somente uma verdade objetiva.

A interpretação do Ser, denominada “história do Ser” pelo filósofo Heidegger, segundo Vattimo (2001) é entendida não como

totalidade fixa de objetos independentes do meu conhecimento, mas sim a herança de outras interpretações, por sua vez inseparáveis do que se apresenta a elas como objeto.⁵¹⁸

Assim, é preciso abandonar a ideia da existência estável dos objetos no mundo “lá fora” independentemente de qualquer interpretação.

Vattimo (2004) entende o Ser como evento em que a verdade deixa de ser uma “estrutura eterna do real” para se tornar uma mensagem histórica. O problema é “até onde podemos supor que esta nova atitude pós-metafísica deixa de lado completamente o mundo real ideal 'lá fora'?”⁵¹⁹ Ao descrever como as coisas estão no mundo, ficamos mais ligados ao campo das relações humanas. Por conseguinte:

O problema religioso parece ser sempre a recuperação de uma experiência que alguém, de alguma forma, já teve. Nenhum de nós, em nossa cultura ocidental – e talvez nem em outra cultura –, começa do zero com a questão da fé religiosa.⁵²⁰

Para nós, Vattimo trata essa relação com o sagrado na forma de Deus ou de razão última da existência, e que todos nós experimentamos de maneiras diferentes. Por isso, mesmo quando descartada, esta ligação vive no nosso inconsciente.

⁵¹⁸ VATTIMO, Gianni. **A tentação do realismo**. Trad. Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Instituto Italiano di Cultura, 2001. p. 42.

⁵¹⁹ “[H]ow far can we imagine that this new postmetaphysical attitude leaves aside completely the ideal real world ‘out there’?” (RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **The Future of Religion**. New York: Columbia University Press, 2004. p. 57.)

⁵²⁰ “The religious problem seems to be always the recovery of an experience that one has somehow already had. None of us in our western culture – and perhaps not in any culture – begins from zero with the question of religious faith.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 21.)

Vattimo (1987) afirma que a metafísica não deve ser entendida como um erro dos filósofos ou do homem, pois isto indicaria que há um Ser em um lugar que pode ser visto por outro homem, em outro lugar. O Ser precisa ser visto como um evento, não como estrutura por existir mesmo antes da própria distinção entre o sujeito e o objeto.⁵²¹

Isto significa, a nosso ver, que a metafísica não pode ser tratada como se fosse uma ideia antiga que não nos interessa mais, uma vez que ela está fortemente enraizada na história do homem. Porém nossa esperança que ela mude de direção é totalmente irreal, porque contradiz sua própria natureza. Por isso, uma postura pós-metafísica não deve deslocar a metafísica tradicional para outro “objeto”.

A interpretação do enfraquecimento da história do Ser, segundo Vattimo (2004b), tem base na herança judaico-cristã em que a interpretação, principalmente dos textos sagrados, foi sempre ligada à salvação. Esta afirmação, porém, também é uma interpretação, mas

[e]stamos dispostos a abandoná-la caso alguém nos proponha outra melhor, porém não renunciaremos a ela com base no argumento “realista” de que ela seja “somente” uma interpretação.⁵²²

Não é qualquer interpretação que é válida, pois “é preciso que pareça válida para uma comunidade de intérpretes”.⁵²³ Aceitar a prevalência da interpretação não significa aceitar o relativismo.

Dessa forma, e para que uma interpretação seja válida, não podemos aceitar qualquer ideia vaga ou contraditória como uma interpretação. Para Vattimo (1999), as verdades “fracas”, e ao contrário das verdades fortes e

⁵²¹ Cf. VATTIMO Gianni. *Verwindung: Nihilism and the Postmodern in Philosophy. SubStance*, vol. 16, no. 2, Issue 53: Contemporary Italian Thought (1987), pp.7–17. Disponível em: <<http://www.jstore.org/stable/3685157>>. Acesso em: out. 2010, pp.12; 13.

⁵²² VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 67.

⁵²³ *Ibid.*, p. 86.

absolutas, não são uma descrição 'objetiva' de como as coisas são, mas "interpretações razoáveis de nossa condição *aqui e agora*."⁵²⁴ Isto é parte do desafio da era pós-metafísica, que procura um discurso persuasivo e que não se situe como uma "verdade universal". Ao mesmo tempo, não podemos categorizar as interpretações entre as falsas, ou menos aceitáveis; e as verdadeiras, ou mais aceitáveis. Porque essa divisão nos leva de volta para a ideia metafísica de que há sempre uma verdade mais autêntica ou "verdadeira".

A fim de rejeitar a metafísica, segundo Vattimo (1997), a hermenêutica precisa se apresentar como sendo

a interpretação filosófica mais convincente de uma situação ou "época", e, assim, necessariamente, de uma linhagem. Incapaz de oferecer qualquer evidência estrutural, a fim de justificar-se racionalmente, [a hermenêutica] pode argumentar a favor de sua própria validade apenas a partir de um processo que, em sua opinião, prepara "logicamente" um determinado resultado.⁵²⁵

A hermenêutica, portanto, é a filosofia de modernidade. Ela está sempre ligada aos problemas religiosos, políticos e sociais, e se vê como o resultado desses acontecimentos.

Para Vattimo (1999) a reencarnação na fé cristã representa o fim do sagrado como violento. Isto porque a crucificação de Jesus representa o fim do Deus violento da metafísica:

A encarnação, ou seja, a vinda de Deus ao plano humano, o que o Novo Testamento chama *kenosis* de Deus, será interpretada como o sinal de que o Deus não violento e não

⁵²⁴ "[R]easonable interpretations of our condition *here and now*." (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D'Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 46.)

⁵²⁵ "[T]he most persuasive philosophical interpretation of a situation or 'epoch', and thereby, necessarily, of a provenance. Unable to offer any structural evidence in order to justify itself rationally, it can argue for its own validity only on the basis of a process that, in its view, 'logically' prepares a certain outcome." (VATTIMO, Gianni. **Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy**. Trad. David Webb. Polity Press: Cambridge, 1997.p. 10.)

absoluto da época pós-metafísica tem como traço característico a própria vocação de enfraquecimento, da qual a filosofia heideggeriana trata.⁵²⁶

Em suma, somente um Deus que não seja metafísico pode nos salvar.

Com o fim de metafísica, Deus, segundo Vattimo (2011), pode ser chamado de “Deus relativista” ou de “Deus fraco” porque: “um Deus ‘diferente’ do Ser metafísico não pode mais ser o Deus da verdade definitiva e absoluta, o qual não admite variação doutrinária”.⁵²⁷ O “Deus relativista” não procura mostrar nossas fraquezas para afirmar sua soberania e onipotência. O Cristianismo é visto não como um fator positivo de identidade, mas na sua forma pós-moderna como numa força unificadora.

Está “fé” é uma aposta arriscada como qualquer aposta de amor. Ela envolve aceitação, não dos dogmas e das disciplinas regidas e preestabelecidas, mas do espírito de caridade presente na tradição cristã e, principalmente, no pensamento de Santo Agostinho em que, segundo Vattimo (1999), “a herança cristã que ‘retorna’ no pensamento fraco é, principalmente, o preceito cristão da caridade e sua rejeição da violência”.⁵²⁸ Por isso “o único limite para a espiritualização da mensagem bíblica é a caridade”.⁵²⁹ O termo “caridade” remete-se ao Cristianismo, em

⁵²⁶ “[T]he incarnation, that is, God’s abasement to the level of humanity, what the New Testament calls God’s kenosis, will be interpreted as the sign that the non-violent and non-absolute God of the post-metaphysical epoch has as its distinctive trait the very vocation for weakening of which Heideggerian philosophy speaks.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 39.)

⁵²⁷ “[A] God “different” from metaphysical Being can no longer be the God of definitive and absolute truth that allows no doctrinal variation.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 55.)

⁵²⁸ “[T]he Christian inheritance that ‘returns’ in weak thought is primarily the Christian precept of charity and its rejection of violence.” (VATTIMO, op. cit., p. 44.)

⁵²⁹ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004b. p. 63.

que o amor, surge como principal preceito e que ultrapassa o conceito de justiça de um Deus severo e magistral⁵³⁰

Dessa forma, a interpretação, segundo Vattimo (1999), significa: “ler os sinais dos tempos com nenhum outro recurso a não ser o do mandamento do amor, o qual não pode ser secularizado.”⁵³¹ O amor não representa uma aplicação limitada aos ensinamentos da Bíblia, mas é o nosso meio para comunicar aos intérpretes aquilo que nos impede de fechar a possibilidade de interpretação.

Existe diferença entre a violência da religião natural e o cristianismo como Jesus queria nos ensinar, segundo Vattimo (2011), porque:

a revelação judaico-cristã está no anúncio de que Deus não é violento, mas amor, o qual é um anúncio escandaloso, tanto que Jesus foi condenado à morte por causa dele.⁵³²

A importância dessa revelação recebida de um Deus encarnado vai além da capacidade de conhecimento humano, tornando o sacrifício das religiões naturais algo primitivo que não passa de uma invenção social que procura direcionar a violência a um “bode expiatório”.

A Bíblia, afirma Vattimo (1999), fala mais sobre a “piedade” do que sobre a “justiça”, o que o leva a acreditar que,

a relação entre as duas faces de Deus, na realidade, constitui uma relação entre diferentes momentos da história da salvação, e que a justiça divina é um atributo bastante próximo da concepção natural do sagrado, que deve ser

⁵³⁰ Cf. VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D'Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 64.

⁵³¹ “[R]eading the signs of the times with no other provision than the commandment of love, which cannot be secularized”. (*Ibid.*, p. 66.)

⁵³² “[T]he Judeo-Christian revelation lies in the announcement that God is not violent but love, which is a scandalous announcement, so much so that Jesus was put to death for it.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011, p. 85.)

"secularizada" precisamente em nome do mandamento do amor.⁵³³

O maior mistério é que, ao mesmo tempo em que Deus é um juiz, Ele perdoa e todos nós que precisamos de Seu perdão. Isto acontece "não porque nós rompemos com princípios sagrados que foram aprovados metafisicamente, mas porque nós 'falhamos' em relação àqueles que deveríamos amar".⁵³⁴ O outro, para Vattimo (1999), é o vizinho que procura minha ajuda ou, no mínimo, porque quero tentar entender o seu sofrimento.

Sem o Deus da metafísica moral, a nossa crença é justificada porque nós ouvimos sua palavra, o que criou em nós um "sentimento de amizade, de amor e de respeito. [...O] amor é cego e não vê as coisas tal como elas são na sua forma verdadeira "objetiva".⁵³⁵ Vattimo fundamenta sua análise nas palavras do evangelista São Paulo, que diz: "Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três; porém o maior destes é o amor."⁵³⁶ As questões da tradição e da verdade se agregam no espaço mitológico.

Não podemos viver sem esse amor porque, segundo Vattimo (2004),

[o] amor é uma espécie de sentimento de dependência que não está relacionado a uma patologia. Ninguém se revolta contra o sentimento de dependência que alguém tem em

⁵³³ "[T]he relation between the two faces of God in fact constitutes a relation between different moments of the history of salvation, and that divine justice is an attribute that is rather close to the natural conception of the sacred, which must be "secularized" precisely in the name of the commandment of love." (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D'Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. pp. 89-90.)

⁵³⁴ "[N]ot because we have broken sacred principles that were metaphysically sanctioned, but rather because we have 'failed' toward those whom we were supposed to love". (*Ibid.*, p. 90.)

⁵³⁵ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 15.

⁵³⁶ BÍBLIA, N.T. 1 CORÍNTIOS. Português. **Bíblia sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. (Ed Rev.). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Cap.13, vers. 13.

relação às pessoas que ama, e isso tem sérias implicações na nossa vida social e assim por diante.⁵³⁷

Não obstante, tal amor nos liberta da verdade forte e violenta.

Segundo Vattimo (2004b), a única verdade revelada para nós e que não pode ser demitologizada é a verdade do amor e da caridade. E quando a religião insiste em se apresentar em termos de identidade forte, a sociedade liberal precisa manifestar sua laicidade por meio da “redução da visibilidade de cada símbolo religioso na vida civil, para não suscitar a reação desta ou daquela minoria ou das religiões e culturas ‘outras’”.⁵³⁸ Essa resistência da cultura clássica é uma manifestação que faz parte da responsabilidade social.

Esse amor ao outro, segundo Vattimo (2004b), é uma amizade que “pode se tornar princípio, fator de verdade, somente depois do pensamento ter abandonado todas as pretensões de fundamento objetivo, universal, evidente”.⁵³⁹ Por consequência, com a dissolução da metafísica podemos enxergar o outro em termos de amizade sem o risco de cair no pragmatismo ou no simples moralismo.

Nossa percepção de Deus como “Deus fraco” não significa que Ele está deixando seu lugar para nós, mas sim que esta é uma fase elevada de nossa relação com Deus. Ele está nos tratando como “amigos” e não mais como escravos. O amor, na forma de amizade ou vontade de aceitar o outro, supera a preferência de procurar uma verdade na forma do Deus moral.

De acordo com a interpretação de Vattimo (1999), a cristandade na modernidade “[n]ão é, portanto, um Cristianismo brando, mas

⁵³⁷ “[L]ove is a sort of feeling of dependence that is not involved with a pathology; one does not revolt against the feeling of dependence one has in relation to people one loves, and this has serious implications in our social life and so on.” (RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **The Future of Religion**. New York: Columbia University Press, 2004. p. 78.)

⁵³⁸ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 128.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 139.

benevolente, assim como o próprio Cristo pregou para nós”.⁵⁴⁰ Por isso, não podemos mais aceitar Deus na sua forma metafísica e violenta.

Vattimo (1999) se posiciona contra o que ele chama de “cristandade trágica”, com sua imagem apocalíptica, que

[c]ulmina no fundamentalismo, na clausura de si mesmo dentro dos limites das comunidades, na violência implícita no modelo da Igreja como um exército pronto para a batalha, na propensão para resistência às facilidades da existência prometidas, e, em parte, concretizadas pela ciência e pela tecnologia.⁵⁴¹

O que deve sempre permanecer é a caridade e a concepção de Deus e da religião na sua forma “amigável”, seguindo o próprio Deus da caridade (cf. Vattimo 1999).

O pensamento fraco, portanto, significa a secularização do pensamento Cristão, mas não o fim da fé como uma interpretação atual:

Eu me definiria, nos termos cristãos de hoje, como alguém que herdou a ideia de *kenosis*, a crença de reduzir a violência ligada às reivindicações da objetividade e, acima de tudo, todas as concepções de caridade.⁵⁴²

Por conseguinte, o cristianismo, segundo essa interpretação, tornar-se uma fonte de inspiração para o abandono da verdade na sua forma objetiva, metafísica e violenta ao favor dos conceitos de solidariedade, amizade e a caridade e com base de verdade de amor como verdades não objetiva.

⁵⁴⁰ “It is not, therefore, an easy Christianity, but rather a friendly one, just as Christ himself preached it to us.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 55.)

⁵⁴¹ “it culminates in fundamentalism, the enclosure of oneself within the restricted horizon of communities, the violence which is implicit in the model of the Church as an army that is ready for battle, the inclination to be ill-disposed towards the easing of the existence promised, and partly realized, by science and technology.” (*Ibid.*, pp. 97-98.)

⁵⁴² “I would define myself in Christian terms today in the sense of someone who has inherited the idea of *kenosis*, the idea of reducing the violence that is bound up with the claims to objectivity, and above all the idea of charity.” (VATTIMO, Gianni. *Philosophy as Ontology of Actuality. A biographical-theoretical interview with Luca Savarino and Federico Vercellone*. **Iris**. 1, 2 October 2009, p. 338.)

A nosso ver, sem a interpretação da verdade, a volta da religião na pós-modernidade se coloca como verdade forte, e que muitas vezes se manifesta na forma de fundamentalismo religioso. Essa verdade forte nos tempos conturbados marcados pelas mudanças que a pós-modernidade trouxe, representa uma fuga desses contextos atuais. A verdade forte, que é uma verdade violenta, condena todas as outras verdades que não estão de acordo com ela, portanto ela não tem espaço no contexto pós-moderno.

Concluimos que esta interpretação de Vattimo, que se baseia no cristianismo, não deve ser a única, mas serve como exemplo de outras interpretações com base religiosa ou não, e que expressam os valores do amor, da amizade e da caridade, não como verdades objetivas, mas como diferentes interpretações com o objetivo de redução da violência e a convivência entre diferentes verdades através da interpretação.

3.1.2. Secularização sem exclusão da religião

Os termos “secularização” ou “niilismo” são empregados por Vattimo como a essência não somente da modernidade, mas do próprio cristianismo. O niilismo é semelhante ao cristianismo, porque “Jesus veio ao mundo não para mostrar qual era a ordem “natural”, mas apenas para destruí-la em nome da caridade”.⁵⁴³ Por isso, a prática moral da caridade do cristianismo acaba ocupando o espaço da verdade.

A secularização, por outro lado, não está no sentido de negar a existência de Deus, mas de propor uma nova relação com Deus na qual teremos mais autonomia e que nos libertará da escravidão da palavra, tornando-nos mais livres. Segundo Vattimo (2004), o futuro da religião depende na sua capacidade de se tornar um guia sem a verdade metafísica como base. Ao mesmo tempo, não podemos descartar que há

⁵⁴³ “Jesus came into the world not to demonstrate what the ‘natural’ order was but to demolish it in the name of charity.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 59)

um problema social da religião pelo fato de que a história da metafísica sempre foi envolvida na história das instituições sociais.⁵⁴⁴

Para Vattimo (1999), o termo “secularização” “não significa que a Igreja deveria continuar com a separação cada vez mais nítida entre sua doutrina e a ligação com a história”.⁵⁴⁵ Uma vez que o secularismo é a base da história da salvação, não podemos ligar a história do cristianismo a certa época histórica sem que ela seja interpretada para podermos reconhecer nossa própria historicidade.

Os fundamentalistas religiosos se sentem inspirados com o fim das metanarrativas do racionalismo, do Iluminismo, do Imperialismo e do Colonialismo. Porém, segundo Vattimo (2004b),

é quase “natural” que a relação entre a religião e a política seja vista como um risco para a autonomia da política, e só raramente, ou quase nunca, como a eventualidade de que a religião contribua positivamente para enriquecer e melhorar a política.⁵⁴⁶

Essa conclusão é o resultado da experiência histórica de se colocar a religião no espaço da política.

A secularização da sociedade europeia carrega uma herança cristã que se torna óbvia ao misturar-se a outras culturas. Nesse caso, o liberalismo foi colocado ao lado da religião no “espaço do privado, do sentimento, da fé que não ‘interfere’ nas escolhas políticas e na normal dialética do poder”,⁵⁴⁷ revelando sua base sólida sob a qual foi construído, apesar da secularização ser criticada pelo pensamento cristão como uma traição e abandono da verdade.

⁵⁴⁴ Cf. RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **The Future of Religion**. New York: Columbia University Press, 2004. pp. 69; 80.

⁵⁴⁵ “[It] does not mean that the Church should proceed towards an increasingly sharp separation of its doctrine from an involvement with history.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 53.)

⁵⁴⁶ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 118.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 120.

Com a secularização sendo uma característica da modernidade, a religião, com sua base judaico-cristã, deixou de ser um fator de conflito no Ocidente. Por outro lado, segundo Vattimo (2004b), a ideia de pluralismo das culturas humanas colocadas em linhas de evolução em comparação com a civilização cristã ocidental, não está mais sustentável. Isto porque não há mais razão para acreditar que

[o]s povos pagãos deviam ser convertidos ao cristianismo, e as sociedades “primitivas” deviam se tornar sociedades modernas, ou seja, modeladas segundo aquelas ocidentais, caracterizadas também em sentido leigo, liberal, democrático.⁵⁴⁸

Com isso, o cristianismo, e depois da sua dura experiência histórica que terminou com a revolta dos povos colonizados, o cristianismo está renunciando sua missão civilizadora para recuperar seu papel de solidariedade com a modernização.⁵⁴⁹

E para que o cristianismo se torne um interlocutor de diálogo intercultural,⁵⁵⁰ segundo Vattimo (2004b), ele precisa ser autêntico em relação ao elemento essencial da sua identidade, o que não faz dele uma religião entre outras. Assim, “o cristianismo deveria desenvolver a sua vocação leiga, aquela que já está manifesta ao tornar possível e ao favorecer o nascimento da ideia de laicidade na modernidade europeia”.⁵⁵¹ Dessa forma, seu papel será diferenciado por criar novas condições e relações entre culturas e povos diversos.

Por isso, segundo Vattimo (1999), a secularização é tida como uma experiência religiosa autêntica, ao encontrar um paralelo entre uma teologia de secularização e uma ontologia de enfraquecimento:

⁵⁴⁸ VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 121.

⁵⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 121 – 122.

⁵⁵⁰ O papel de “interlocutor de diálogo cultural” pode ser entendido também através de pensamento do Edward Said, e como já foi analisada no segundo capítulo dessa tese, através da sua crítica ao Huntington por tratar as civilizações como blocos monolíticos.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 124.

Secularização significa especificamente uma relação com uma essência sagrada da qual nós procedemos e nos afastamos, mas que, apesar de tudo, permanece atuante mesmo em sua forma “caída” e deturpada, reduzida a condições absolutamente mundanas.⁵⁵²

Dessa forma, a secularização não elimina a existência de Deus, mas O aproxima a nós, algo que não ocorre com Deus de metafísica.

Portanto, quando Vattimo (2000) fala de secularização em termos de enfraquecimento do Ser, essa secularização ou niilismo não deve ser entendida como metafísica do nada, e “só pode ser pensado como um processo indefinido de redução, de adelgaçamento, de enfraquecimento”⁵⁵³ em termos de superação da metafísica. Por isso segundo Pecoraro (2005), “é necessário considerar a morte de Deus e a perda da verdade como ‘fatos’ extremamente positivos; [...]”.⁵⁵⁴ O que era considerado “negativo e trágico” se transforma numa esperança, uma abertura de novas possibilidades na experiência humana.

A nosso ver, a questão da “morte de Deus” em termos de fim da metafísica não deixa espaço para um pensamento fundamentalista. No caso da religião, esta secularização não significa a negação de existência de Deus, mas representa nossa única chance para a superação de metafísica, o que significa também a superação da base do pensamento fundamentalista religioso. E apesar de que os movimentos fundamentalistas são produtos de outras questões sociais e históricas além da questão da metafísica, este pensamento segue o processo de “enfraquecimento de Ser” com uma forma de evitar a violência da verdade na sua forma metafísica.

⁵⁵² “[S]ecularization means precisely a relation of provenance from a sacred core from which one has moved away, but which nevertheless remains active even in its ‘fallen’, distorted version, reduced to pure worldly terms.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. pp. 21-22.

⁵⁵³ VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: Vattimo, Gianni; Derrida, Jaques Derrida (Orgs.). **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 107.

⁵⁵⁴ PECORARO, Rossano. **Niilismo e (Pós) modernidade: introdução ao “pensamento fraco”** de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2005. p. 63.

3.2. O fim da verdade na sua forma metafísica e a tradição inventada

A metafísica, na sua forma clássica como ciência das Primeiras Causas, sobreviveu na modernidade como metafísica moderna depois de Kant no historicismo. Porém, para Vattimo (1987), “[a] dissolução da própria ideia de fundamentos destitui as noções de desenvolvimento histórico e o progresso de qualquer significado aceitável”.⁵⁵⁵ Isto, segundo o autor, pode ser observado em todas as revoluções culturais do Ocidente que se apresentaram sempre como legítimas forças de inovação em comparação com a origem.

Vattimo (1987) vê o destino de Ser como ser absorvido, desaparecido ou enfraquecido pela falta da noção de fundamentos: “Ser não é outra coisa senão a transmissão de revelações históricas e determinadas pelo destino que constitui a possibilidade de acesso ao mundo pela humanidade, em cada época.”⁵⁵⁶ A filosofia pós-metafísica não pode mais sobreviver num mundo que tenta unir todo o conhecimento num único fundamento.

A emancipação da história humana, segundo Vattimo (2007), não ocorre por meio da realização de uma finalidade que tem certa essência pura como base, mas com uma transformação maior sob forma de cultura ou matéria para o espírito. Em termos hegelianos isso significa transformar a casa em um lar, pelo fato que “[o] que torna sua casa um lar é a ordem artificial que você estabelece”.⁵⁵⁷ As verdades sobre nosso

⁵⁵⁵ “The dissolution of the very idea of foundations deprives the notions of historical development and progress of any possible significance.” (VATTIMO Gianni. *Verwindung: Nihilism and the Postmodern in Philosophy*. **SubStance**, vol. 16, no. 2, Issue 53: Contemporary Italian Thought (1987), pp.7–17. Disponível em: <<http://www.jstore.org/stable/3685157>>. Acesso em: out. 2010, p.10.

⁵⁵⁶ “Being is none other than transmission of historico-destinal disclosures which constitute the possibility of access to the world for humanity in each epoch.” (*Ibid.*, p.14.)

⁵⁵⁷ “What makes your house a home is the artificial order you establish.” (VATTIMO, Gianni. *Toward a Nonreligious Christianity*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. 40.)

passado que utilizamos para construir nosso mundo estão sempre interpretadas e não são absolutas como verdades metafísicas. Essa ordem artificial é essencial tanto na preservação da memória quanto na forma como nós lembramos e relacionamos a memória com o nosso contexto atual.

A partir de Nietzsche e Heidegger, Vattimo (1980) faz sua leitura do conceito da “doença histórica” como um traço da consciência moderna. Segundo Vattimo, Nietzsche fala da “doença histórica”

antes de mais, para sublinhar que o excesso de consciência historiográfica que ele considera como característico do século XIX é também, inevitavelmente, uma incapacidade para criar nova história.⁵⁵⁸

Sem a capacidade de transformar a história passada em uma história do presente, o homem se torna menos homem, isto porque sua ação será deficiente por não conseguir relacionar o que ele considera como fatos do passado com o contexto atual.

Para a superação da doença histórica, segundo Vattimo (1980), precisamos “estabelecer a base de uma história que não seja doença, cisão entre o interior e o exterior, ausência de estilo”.⁵⁵⁹ Sem isto, a ação histórica acaba sendo uma ação inconsciente. Em outras palavras, uma doença histórica, como a fé fundamentalista, congela a verdade do passado fora do nosso contexto atual, sendo preservada e relembrada sempre no seu contexto original.

Precisamos da consciência de que esses “fatos” sobre o passado são verdades construídas em seu contexto. Segundo Valgenti (2011), para Vattimo, “a verdade não é encontrada, mas construída com consenso e respeito pela liberdade de todos, bem como pelas diversas comunidades

⁵⁵⁸ VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 21.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 44.

que vivem juntas, sem se misturarem, em uma sociedade livre”.⁵⁶⁰ Portanto, “[e]screver a história é um processo pelo qual a peremptoriedade da realidade é reduzida e no qual a realidade torna-se um conjunto de imagens compartilhadas – um discurso”.⁵⁶¹ A história não representa uma verdade absoluta, mas uma verdade que está sendo sempre (re)interpretada e (re)construída.

A nosso ver, essa forma de ver a verdade histórica como construída de acordo com seus contextos corresponde ao conceito de “tradições inventadas”, proposto por Eric Hobsbawm, o qual ele define como:

reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória.⁵⁶²

A “tradição inventada” vem como resposta às constantes mudanças no nosso mundo moderno atual para tentar manter a estrutura da vida social, mesmo parcialmente, em meio a essas mudanças.

Partindo do conceito de “tradição inventada” de Hobsbawm, Said (1995) demonstra como uma verdade que parece autêntica tem uma base que a contradiz, sendo essa construção da verdade intencional ou não. Para Said, as tradições inventadas são “extremamente variadas podem ser lidas e entendidas em conjunto, visto pertencerem a campos

⁵⁶⁰ “truth is not encountered but constructed with consensus and respect for the liberty of everyone, and the diverse communities that live together, without blending, in a free society.” (VALGENTI, Roberto T. Introdução. In: VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. xxxvi.)

⁵⁶¹ “Writing history is a process by which the peremptoriness of reality is reduced and in which reality becomes a set of shared images – a discourse.” (VATTIMO Gianni; ZABALA Santiago. “Weak Thought” and the reduction of violence: a dialogue with Gianni Vattimo. **Common Knowledge**. Trad. Yaakov Mascetti. Durham: Duke University Press, vol. 8, Issue. 3, outono 2002, pp. 452 – 463. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/common_knowledge/v008/8.3vattimo.html> . Acesso em: maio/2012, p. 460.)

⁵⁶² HOBBSAWM, Eric; RANGER Terence. (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. Trad. Celina Cardim Cavalcanti. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 10

comparáveis da experiência humana”,⁵⁶³ que, segundo Hobsbawm, “tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado”.⁵⁶⁴ Dessa forma, para Hobsbawm, a “invenção da tradição” é uma ideologia e não uma técnica, e, portanto não deve ser confundida com as ações de costumes ou de rotina. Ela representa uma reação a um contexto para relacioná-lo com o passado, ou inventá-lo por meio da repetição.

Said (2000) também liga o conceito de “tradição inventada” com o que ele chama de “arte da memória”, definindo a “tradição inventada” de Hobsbawm da seguinte forma:

[U]m método para usar a memória coletiva seletivamente, manipulando certas circunstâncias do passado nacional, suprimindo ou escolhendo outras de forma totalmente funcional. Assim, a memória não é necessariamente autêntica, mas serve para um propósito.⁵⁶⁵

Enquanto a memória foi sempre manipulada para servir a certo contexto contemporâneo, a arte da memória moderna está direcionada a reordenar e reimplantar para recuperar o passado. A tradição inventada, como invenção em certo contexto, pode servir negativamente para a exclusão, ou positivamente para a libertação.

Como qualquer começo, a tradição inventada exige a construção de uma nova verdade porque, de acordo com Said (1985), o “início é conscientemente intencional, uma atividade produtiva e, além de tudo,

⁵⁶³ SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 66.

⁵⁶⁴ HOBBSAWM, Eric. *Introdução*. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER Terence. (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. Trad. Celina Cardim Cavalcanti. São Paulo: Paz e Terra, 2008. p. 9.

⁵⁶⁵ “[A] method for using collective memory selectively by manipulating certain bits of the national past, suppressing others, elevating still others in an entirely functional way. Thus memory is not necessarily authentic, but rather useful.” (SAID, Edward W. *Invention, Memory, and Place*. **Critical Inquiry**, Vol. 26, no. 2 (Winter, 2000), pp.175–195. Disponível em: <<http://www.jstor.org/pss/1344120>>. Acesso em: set./2011 , p. 179.)

uma atividade cujas circunstâncias implicam uma sensação de perda”.⁵⁶⁶ Nesse sentido, a manipulação da memória tem seu papel na criação dessa nova “tradição inventada”.

A procura de origens tem base teológica. Segundo Said (1985), enquanto os começos são “atividades seculares ou pagãs, contínuas”,⁵⁶⁷ os começos modernos, segundo ele, incentivam também o desenvolvimento não-linear. Quando a busca pelos começos se torna uma busca pelas origens, a tradição inventada se torna uma forma de pensamento fundamentalista que busca uma verdade única.

A nosso ver, o pensamento de Said, principalmente na sua obra *Orientalismo*, serve como exemplo de funcionamento da tradição inventada. Construir uma verdade sobre o outro, como no caso da colonização ou da ocupação, serve para mantê-lo sob sua dominação. Essa verdade criada sobre o outro não somente elimina toda sua diversidade cultural, étnica e religiosa, mas também ignora toda complexidade que faz parte da construção de sua identidade.

No caso dos conflitos, essa identidade dada ao outro não somente prolonga os conflitos, mas também aumenta o ódio de cada uma das partes. Said (2007a) cita o conflito Palestino como exemplo. Para ele, “[a] situação da Palestina em si é remediável, já que são os seres humanos que fazem a história, e não o contrário.”⁵⁶⁸ A história criada por cada parte torna-se o centro do conflito, e cada parte acredita na sua versão da verdade como única, autêntica e absoluta.

O nacionalismo é também outro exemplo da tradição inventada. Após a Segunda Guerra Mundial, nasceu uma nova era em que novos

⁵⁶⁶ “[B]eginning is consciously intentional, productive activity, and that, moreover, it is activity whose circumstances include a sense of loss.” (SAID, Edward W. **Beginnings**: intention and method. New York: Columbia University Press, 1985. p. 372)

⁵⁶⁷ “[S]ecular, or gentile, continuing activities.” (*Ibid.*, p. 373.)

⁵⁶⁸ SAID, Edward W. **Cultura e Política**. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. p. 66.

países foram criados fora da Europa. Houve a necessidade de narrar a história de cada um desses novos países, de forma que, muitas vezes, não combinam com suas novas histórias. Nas palavras de Said (2004e):

[a]s agendas nacionalistas, no entanto, tendem a se assemelhar, especialmente quando os diferentes lados de uma disputa territorial buscam legitimidade em atividades tão maleáveis quanto a reconstrução do passado, e a invenção da tradição.⁵⁶⁹

Ao favorecer certas etnias, religiões ou raças, a invenção da tradição no caso do nacionalismo, pode criar sérios conflitos.

Assim, a nosso ver, já que as verdades nascem dentro de determinado contexto histórico, quando as tradições inventadas são vistas como verdades absolutas que têm uma fonte “pura”, elas se tornam verdades violentas que podem se chocar com outras verdades fortes. Por outro lado, o conceito de tradições inventadas representa uma chance não somente para entender o passado, mas também para não seguir um pensamento fundamentalista que congela a origem das tradições como verdades absolutas.

3.3. O Cosmopolitismo

A partir do conceito do fim da metafísica, que implica o fim da verdade forte, discutimos nesta parte o cosmopolitismo como uma forma de evitar a violência gerada pelo pensamento fundamentalista em diferentes dimensões: na política, na teoria econômica, na globalização e no nacionalismo. Iniciamos nossa análise com o pensamento de Appiah (2007a), que procura resgatar o termo “cosmopolitismo” da sua origem kantiana eurocêntrica, para ser uma proposta para um futuro mais justo e menos violento.

⁵⁶⁹ SAID, Edward. **Freud e os não Europeus**. Trad. Arlene Clemesha. São Paulo: Boitempo Editora, 2004. p. 78.

A partir do pensamento de Benhabib (2002) e Nussbaum (2010), discutimos a questão do nacionalismo e os desafios que sua verdade forte enfrenta em termos do fim da verdade metafísica na pós-modernidade. Nosso mundo globalizado e interligado exige uma nova forma de nacionalismo, não como base de uma verdade forte e absoluta, mas como verdade fraca e uma tradição inventada, que está aberta para as outras verdades que não se limitam a um país. Os conceitos de “hospitalidade” e “perdão” de Derrida (2004) podem servir como inspiração para esse nacionalismo. Por outro lado, discutimos o que Appiah (2007b) chama de “cosmopolitismo tóxico”, que utiliza o discurso de cosmopolitismo para divulgar e aplicar seu pensamento fundamentalista.

3.3.1 Para resgatar o termo “cosmopolitismo”: a globalização alternativa e a justiça global

No nosso mundo interconectado e interdependente, os direitos e a segurança de cada Estado e povo não podem ser entendidos separadamente uns dos outros. O termo “cosmopolitismo” em si não é novo, e já teve diversos usos. Surgiu historicamente quando o filósofo Diógenes de Sinope (412 A.C) disse: “Sou um cidadão do mundo”,⁵⁷⁰ ou cosmopolita. No século III, o termo foi ligado à convicção cristã da unidade da humanidade, com base nas palavras do apóstolo São Paulo que afirmou: “Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus.”⁵⁷¹

Na sua segunda fase, o termo foi usado no Iluminismo pelo filósofo Kant, na sua proposta para uma “liga das nações”. Nessa linha, o termo ecoava a ideia de que todos os povos na terra são de uma única família. Apesar de não ser o primeiro filósofo a discutir a ordem cosmopolita ou

⁵⁷⁰ LAÉRCIO, Diógenes. **Vida e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 1987. Livro VI, linha 63.

⁵⁷¹ BÍBLIA, N.T. GÁLATAS. **Bíblia sagrada**. Português. Trad. João Ferreira de Almeida. (Ed Rev.). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Cap.3, vers. 28.

utilizar o raciocínio prático moral, Kant é considerado o primeiro filósofo a discutir a dimensão moral do cosmopolitismo.⁵⁷²

Segundo Appiah (2007a), o que marca essa segunda fase europeia do cosmopolitismo é “o reconhecimento de que os seres humanos são diferentes e de que podemos aprender com as diferenças de cada um”.⁵⁷³ Porém, o que foi deixado para trás, segundo ele, foi nossa responsabilidade em relação aos outros seres humanos, o que não pode ser justificada por nenhuma lealdade local. Isto porque, segundo Appiah (2007a), o cosmopolitismo reflete dois pontos: o primeiro é nossa obrigação com o Outro, e o segundo é o nosso interesse não somente na vida humana, mas na particularidade de cada grupo entre cultura, tradição ou crenças.

Já na visão de Kant (2010), o cosmopolitismo representa uma guia para o desenvolvimento das capacidades que a raça humana possui para transformar nosso mundo violento num mundo em que a dignidade humana seja o pano de fundo da existência. A natureza deu para o homem a razão e a liberdade da vontade, mas os homens não seguem puramente seus instintos ou a razão. Portanto, o homem não foi destinado a ser guiado pelo instinto, pois o destino dele é produzir tudo a partir dele mesmo.⁵⁷⁴

Kant acreditava que as nações são renovadas para alcançar a constituição perfeita. O resultado final do plano oculto da natureza é estabelecer a constituição política perfeita como um estado que abrange todas as capacidades da humanidade na sua última forma completamente desenvolvida. Assim, o Iluminismo se desenvolve gradualmente depois de

⁵⁷² Cf. BROWN, Garrett Wallace; Held, David (Eds.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity Press, 2010. p. 15.

⁵⁷³ “[T]he recognition the human beings are different and that we can learn from each other’s differences.” (APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers**. New York: W.W. Norton, 2007. p. 4.)

⁵⁷⁴ Cf. KANT, Immanuel. Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose. In: BROWN, Garrett Wallace; Held, David (Eds.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity Press, 2010. pp. 17; 18; 19.

muitas revoluções e guerras que levam ao último objetivo da natureza. Este objetivo final se realiza na existência cosmopolita universal que procura alcançar uma reunião civil perfeita da humanidade.⁵⁷⁵

Para Brown (2010), o cosmopolitismo kantiano estabelecido na filosofia moral coloca os seres humanos como os merecedores de respeito e dignidade universal. Portanto, mesmo que Kant parecesse ambíguo e até mesmo inconsistente na sua versão do cosmopolitismo, Brown acredita que ainda podemos aproveitar o cosmopolitismo kantiano.⁵⁷⁶

Segundo Brown (2010), Kant não utilizava o termo “globalização”, mas sua visão era a de um mundo interativo em que “as forças da natureza foram organizadas de tal forma que, no final, criariam uma condição cosmopolita.”⁵⁷⁷ Ele afirma que, para Kant, o comércio global e os interesses mútuos podem também tornar os problemas de uma parte do mundo sensíveis em todos os lugares.⁵⁷⁸

O resultado dessa “globalização”, na visão kantiana, será a paz perpétua, porque o comércio não pode conviver lado a lado com a guerra:

O que é, muitas vezes, considerado dúbio a respeito do ponto de vista de Kant sobre a globalização é que ele parece argumentar que a natureza criou a dialética relacionada com a interligação como um meio de forçar os seres humanos a buscar a paz e a condição universal de justiça.⁵⁷⁹

A ideia da globalização, como proposta por Kant, não se limita a definir as condições da experiência humana na procura de uma solução por meio do

⁵⁷⁵ Cf. KANT, Immanuel. Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose. In: BROWN, Garrett Wallace; Held, David (Eds.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity Press, 2010. pp. 23-25.

⁵⁷⁶ Cf. BROWN, Wallace. Kant's Cosmopolitanism. In: BROWN, Garrett Wallace; Held, David (Eds.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity Press, 2010. p. 58.

⁵⁷⁷ “[T]he forces of nature were organized in such a way that it would eventually produce a cosmopolitan condition.” (*Ibid.*, p. 50.)

⁵⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 51.

⁵⁷⁹ “What is often considered dubious about Kant’s understanding of globalization is that he seems to argue that nature has created the dialectics involved with interconnectedness as a way to force humans to seek peace and universal condition of justice.” (*Ibid.*, p. 51)

cosmopolitismo, mas também como o plano oculto da natureza para alcançar a matriz de cosmopolitismo e desenvolver as capacidades da raça humana.⁵⁸⁰

Já para Beck (2011), o cosmopolitismo atualmente está travado entre dois pólos. Em primeiro lugar, existe a insistência dos cientistas e dos ativistas políticos em trabalhar a partir do quadro do Estado-nação. Beck critica essa noção que categoriza o mundo de acordo com a dualidade “nacional” e “internacional”. Ademais ele não concorda com a crítica da filosofia utópica e abstrata do cosmopolitismo que se desvia da realidade social atual.

Segundo Beck, precisamos de uma forma alternativa para entender o cosmopolitismo, visto que:

Cosmopolitização é um processo não linear e dialético, no qual o universal e o particular, o similar e o diferente, o global e o local têm de ser concebidos não como polaridades culturais, mas como princípios interligados e mutuamente interpretáveis.⁵⁸¹

A cosmopolitização, na forma de mudança na vida dos seres humanos, não deve ser entendida como se todos estivessem se tornando cosmopolitas. O processo de cosmopolitização é um cosmopolitismo passivo, oculto e inconsciente que ocorre tanto como efeito colateral do comércio quanto das ameaças globais.

Beck (2003) procura diferenciar o cosmopolitismo da globalização, diferenciando o globalismo da globalização. Para Beck, globalismo é

⁵⁸⁰ Cf. BROWN, Wallace. Kant's Cosmopolitanism. In: BROWN, Garrett Wallace; Held, David (Eds.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity Press, 2010. p. 51.

⁵⁸¹ “Cosmopolitanization is a non-linear, dialectic process in which the universal and particular, the similar and the dissimilar, the global and the local are to be conceived, not as cultural polarities but as interconnected and reciprocally interpreting principles.” (BECK, Ulrich. *Cosmopolitan Sociology: the outline of an argument*. **Ulrich Beck Online**. Disponível em: <<http://www.ulrichbeck.net-build.net/index.php?page=cosmopolitan>>. Acesso em: dez./2011.)

a ideologia do domínio do mercado mundial, a ideologia do neoliberalismo. No caso, globalização é unidimensionalmente igualada à globalização econômica sob o ditame do mercado mundial.⁵⁸²

A partir disso, Beck (2003) procura formar sua ideia de um novo cosmopolitismo diferentemente do globalismo:

[O] cosmopolitismo favorece o reconhecimento da diversidade autêntica, já que o globalismo apoia a sua negação. Portanto, devemos desenvolver uma compreensão nova, crítica, autocrítica de cosmopolitismo. Esse conceito vetusto precisa se livrar de sua origem no universalismo imperial – de Kant, mas também de muitos outros – e se abrir para o reconhecimento da diversidade, representá-la energeticamente.⁵⁸³

Neste sentido, o cosmopolitismo precisa deixar a ideia do amor à humanidade e começar com o novo significado de local. Esta contradição pode ser superada por meio da ética cosmopolita que transcende o local para ser uma ética da “globalização”.⁵⁸⁴

A globalização não precisa ser pensada apenas em termos de interdependência entre as diferentes unidades estatais-nacionais, mas igualmente em termos de localização ou, segundo Beck (2003), de *glocalização*. Isto porque a globalização não envolve somente a abolição das fronteiras, mas também a criação de outras novas.⁵⁸⁵

Mesmo sendo um dos assuntos mais discutidos no mundo atual, o conceito “globalização” não está bem definido. O teórico Sen (2007), não aceita culpar a globalização pelos problemas de privação e da estrutura social. Os problemas estão ligados a falhas de coordenação social, política

⁵⁸² BECK, Ulrich. **Liberdade ou capitalismo**: Ulrich Beck conversa com Johannes Willms. Trad. Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Ed. UNESP, 2003. p. 197.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 189.

⁵⁸⁴ Para nós, essa ética de “globalização” ou cosmopolita é expressa como uma ética pós-metafísica em termos de Vattimo, o que será discutida ainda neste capítulo.

⁵⁸⁵ Cf. BECK, op. cit., pp. 183-184.

e econômica. Todavia, a crítica da globalização traz importantes questões para a discussão pública.⁵⁸⁶

Segundo Sen (2007), a globalização é vista como um produto europeu que começou no Renascimento, e depois passou pelo Iluminismo, pela Revolução Industrial, espalhando-se no mundo inteiro. Essa versão que vê a globalização como o presente do Ocidente para o mundo, segundo Sen: “tem um fundo de verdade [...], mas também existem muitos conceitos equivocados, que, atualmente, alimentam uma divisão global artificial.”⁵⁸⁷ Tampouco podemos ver a globalização como fenômeno recente ou que somente pode nos levar à calamidade.⁵⁸⁸

A globalização de ciência e da tecnologia como produtos de imperialismo Ocidental também não faz sentido, pois “há questões ligadas à globalização que, realmente, estão relacionadas com o imperialismo”.⁵⁸⁹ Mesmo assim, e apesar das histórias de colonização e humilhação que continuam relevantes até hoje, a globalização não deve ser vista essencialmente dentro desse quadro, mas como um processo mais amplo.

O uso do termo “antiglobalização”, segundo Sen (2007), “não é uma boa descrição da origem do descontentamento associado a esse termo”.⁵⁹⁰ Mesmo assim, a crítica feita em nome da antiglobalização pode ser considerada “o movimento moral mais globalizado no mundo atualmente”.⁵⁹¹ A globalização tem seus méritos em diversas áreas, como na medicina e na tecnologia e até mesmo na área econômica, o que pode

⁵⁸⁶ Cf. SEN, Amartya. **Identity and Violence: The Illusion of Destiny**. London: Penguin Books, 2007. pp. 121; 124.

⁵⁸⁷ “[It] has a grain of truth in it, but there is much fantasy too, which, as it happens, feeds an artificial global divide.” (*Ibid.*, p. 125.)

⁵⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 125.

⁵⁸⁹ “[T]here are issues related to globalization that actually do connect with imperialism.” (*Ibid.*, p. 130.)

⁵⁹⁰ “[It] is not a good description of the nature of the discontent that goes under that name.” (*Ibid.*, p. 123.)

⁵⁹¹ “[T]he most globalized moral movement in the world today.” (*Ibid.*, p. 124.)

ser testemunhado em diferentes partes do mundo e muitos dos movimentos de antiglobalização não veem isso como um problema.⁵⁹²

Alguns movimentos de antiglobalização acreditam que o problema central é que, com a globalização, “os ricos, no mundo, estão ficando mais ricos e os pobres, mais pobres”.⁵⁹³ Em outras palavras, a desigualdade não está somente grande, mas aumenta cada vez mais. Porém, para Sen, esta não é a forma correta para entender o problema da globalização, pois mesmo que isto possa acontecer em alguns lugares de mundo, não podemos adotar essa generalização, até porque a globalização, em alguns lugares menos privilegiados, teve um resultado decisivo em fazer os pobres menos pobres.⁵⁹⁴

Segundo Sen (2007), há dois problemas centrais ligados à possibilidade de se fazer parte dessa economia global e que podem pertencer à crítica da globalização. Em primeiro lugar, “[a] exclusão, aqui, é um problema tão importante quanto a inclusão desigual”.⁵⁹⁵ Isto requer uma mudança tanto em âmbito nacional quanto internacional das políticas econômicas, principalmente dos países mais ricos. Em segundo lugar, mesmo quando os mais pobres estão conseguindo se incluir na economia global, isso não significa que “conseguem se beneficiar de *boa parte* das vantagens das inter-relações econômicas e de seu grande potencial”.⁵⁹⁶

Isso nos leva a perguntar se:

Eles podem, de forma factível, ter algo melhor – e mais justo, com menos disparidades de oportunidades econômicas, sociais e políticas. Em caso afirmativo,

⁵⁹² Cf. SEN, Amartya. **Identity and Violence**: The Illusion of Destiny. London: Penguin Books, 2007. pp. 131-32.

⁵⁹³ “[T]he rich in the world are getting richer, and the poor poorer.” (*Ibid.*, p. 132.)

⁵⁹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 132; 134.

⁵⁹⁵ “Exclusion is as important a problem here as unequal inclusion.” (*Ibid.*, p. 133.)

⁵⁹⁶ “[T]he poor are getting a *fair* share of the benefits of economic interrelations and of its vast potential.” (*Ibid.*, p. 134)

[perguntar-se] por meio de quais rearranjos internacionais e locais isso seria possível.⁵⁹⁷

Sen afirma que essas são as questões centrais que devem ser examinadas como crítica à globalização. E, para isso, precisamos sempre lembrar que o mercado não pode atuar de forma independente porque seus atos terão sempre consequências que ultrapassam seu próprio mecanismo.

A economia da globalização, segundo Sen (2007), não deve ser somente uma forma de abrir o mercado, visto que as consequências dessa abertura influenciam áreas como as políticas públicas de educação alfabetização, de epidemiologia entre outras. O capitalismo global está mais interessado no mercado do que no estabelecimento da democracia, na melhoria da educação pública ou na garantia dos recursos sociais para os menos privilegiados economicamente. Portanto, a globalização, como afirma Sen, não deve se limitar à questão econômica de comércio livre, o que exige uma reorganização institucional para uma distribuição mais justa dos ganhos econômicos.⁵⁹⁸

Appiah (2007b), por sua vez, em vez de tentar consertar o conceito de “globalização”, prefere resgatar o termo “cosmopolitismo”. Para ele, “você poderia descrever a história da espécie humana como um processo de globalização”.⁵⁹⁹ Ao mesmo tempo ele não utiliza o termo “multiculturalismo”, que para ele é outro termo que apresenta um problema por provocar o próprio problema de que ele pretende tratar.⁶⁰⁰

Appiah (2007a) não se preocupa em demonstrar a face “real” da globalização, mas crítica as divisões entre o “Ocidente e o Resto, entre as

⁵⁹⁷ “[It] can feasibly get a better – and fairer – deal, with less disparities of economic, social, and political opportunities, and if so, through what international and domestic rearrangements this could be brought about.” (SEN, Amartya. **Identity and Violence: The Illusion of Destiny**. London: Penguin Books, 2007. p. 136.)

⁵⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 139

⁵⁹⁹ “[Y]ou could describe the history of the human species as a process of globalization.” (APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. New Jersey: Princeton University Press, 2007, p. 216.)

⁶⁰⁰ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers**. New York: W.W. Norton, 2007. p. xiii.

culturas locais e modernas, entre a ética desumana do lucro e a ética sangrenta de identidade, entre 'nós' e 'eles'".⁶⁰¹ Ao mesmo tempo, ele acredita que enquanto alguns valores devem ser universais, muitos outros devem continuar sendo locais. A crítica que Appiah faz ao Iluminismo não é por acreditar na natureza humana como única ou por acreditar no universalismo da razão, mas por não perceber o que nós, todos os seres humanos, temos em comum.

Precisamos diferenciar o conflito de valores e o conflito dos interesses imperialistas, pois "um dos efeitos do colonialismo não foi só dar a muitos dos nativos uma língua europeia, mas também ajudar a dar forma a seus desígnios".⁶⁰² Muitos conflitos são baseados em interesses e as duas partes adotam os mesmos valores, mas para servir à sua narrativa. Portanto, o conflito pode ser não sobre os valores em si, mas sobre o significado dos *mesmos* valores e o nível de sua importância, o que acaba tornando os conflitos mais intensos.⁶⁰³

Appiah (2007b) utiliza o termo "cosmopolitismo" não na sua forma kantiana clássica, mas como um "cosmopolitismo parcial", um cosmopolitismo que não procura destruir o nacionalismo nem tenta separar o que pode ser considerado como lealdade "verdadeira" ou "falsa".⁶⁰⁴ Em outras palavras, Appiah sugere um cosmopolitismo que não tem como base um pensamento fundamentalista.

O universalismo que Appiah defende é o "universalismo da biologia humana", um cosmopolitismo que vai além da natureza humana, porque tanto o nascimento quanto a morte não se limitam à vida orgânica por

⁶⁰¹ "West and the Rest; between locals and moderns; between bloodless ethic of profit and bloody ethic of identity; between 'us' and 'them'." (APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers**. New York: W.W. Norton, 2007. p. xxi.)

⁶⁰² "[O]ne of the effects of colonialism was not only to give many of the natives a European language, but also to help shape their purposes." (*Ibid.*, p. 80.)

⁶⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 81.

⁶⁰⁴ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 222.

serem ligadas a rede de relacionamentos humanos e seus valores, sugerindo que a vida não depende somente dos fatos, mas também dos valores.⁶⁰⁵

O cosmopolitismo defendido por Appiah parece estar, concomitantemente, entre o universalismo e o antiuniversalismo. Isto porque os cosmopolitas não têm aquelas certezas dos universalistas sobre ter a verdade universal na sua forma integral. Porém, isto não quer dizer que eles são céticos, mas que a verdade universal é algo tão vasto e difícil para ser afirmado como a verdade objetiva ou única.

Esse cosmopolitismo, segundo Appiah (2007b), é diferente do cosmopolitismo liberal que tolera as diferenças desde que elas não sejam moralmente indiferentes, e desde que se encaixem nos padrões universais. A crítica é feita à versão liberal do cosmopolitismo porque a “justiça social não é um atributo de indivíduos”.⁶⁰⁶ Estamos sempre ligados aos outros e, ainda que não seja com a mesma intensidade, a nossa justiça é ligada à justiça dos outros.

Conforme afirma Appiah, o erro do liberalismo não está na sua procura de igualdade para atingir a justiça social, mas no seu entendimento do “igual” como “idêntico”. Isso ocorre tanto no contexto pessoal quanto no político, devido à complexidade entre as normas teóricas e as normas empíricas humanas (o bom senso) e que podem ser rejeitadas quando não concordam com as normas teóricas.⁶⁰⁷

A “igualdade moral” apresenta duas preocupações: a primeira é acreditar que a “justiça distribuída” pode se encaixar no que é particular para nós. Esta é parte da definição do Mal e como ele é visto em cada

⁶⁰⁵ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 252.

⁶⁰⁶ “[S]ocial justice is not an attribute of individuals.” (*Ibid.*, p. 228.)

⁶⁰⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 228-229.

sociedade. Em segundo lugar, a igualdade não vem da moralidade de cada um, mas representa um ideal político e não de conduta pessoal.⁶⁰⁸

Portanto, tratar as pessoas com igualdade, no sentido de ter o mesmo respeito, não significa tratá-los da mesma forma:

[A] doutrina política que atesta que o Estado deveria mostrar igual atenção para com os cidadãos tem sido confundida com um imperativo moral que expressa que as pessoas deveriam ter o mesmo cuidado umas com as outras.⁶⁰⁹

O outro nunca é visto como “pessoa”, mas como “povo” e pode fazer parte de nossas famílias, amigos ou da nossa comunidade.

Os cosmopolitas precisam ir além das questões de quem possui a verdade ou adotar uma forma de tolerância. O cosmopolitismo, segundo Appiah (2007a), pode ser alcançado por meio do Pluralismo, que significa que “existem muitos valores pelos quais vale a pena viver e que não se pode viver em nome de todos eles”.⁶¹⁰ A esperança é de que as pessoas e as sociedades incorporem novos valores, desde que esses valores valham a pena para nós mesmos e para que possamos viver junto com os outros. Portanto, podemos chamar este cosmopolitismo de “falibilismo”, uma vez que o nosso conhecimento nunca está completo ou perfeito.

A nosso ver, e apesar das diferentes formas de entender os termos “cosmopolitismo” e “globalização” entre esses autores, há uma preocupação sobre a atual situação desse processo mundial. E as diferentes ligações dessas preocupações exigem soluções inovadoras, seja como uma forma alternativa da globalização ou de cosmopolitismo, para

⁶⁰⁸ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 230.

⁶⁰⁹ “[T]he political doctrine that the state should show equal concern toward citizens has been mistaken for a moral imperative that persons should show equal concern to one another.” (*Ibid.*, p. 236.)

⁶¹⁰ “[T]here are many values worth living by and that you cannot live by all of them.” (APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers**. New York: W.W. Norton, 2007. p. 144.)

que todo mundo seja incluso nesse processo de uma forma justa. E isto, para nós, exige o abandono das ideias com base em verdades fortes, a favor de um cosmopolitismo de “falibilismo”, nos termos de Appiah (2007a), ou de uma nova visão sobre a globalização.

A esse respeito, o teórico cultural Bhabha (2008) nos alerta sobre o “cosmopolitismo global”, “que valoriza a prosperidade e o privilégio oriundo dos modos de governança neoliberais e das forças da concorrência do livre mercado”.⁶¹¹ Para Bhabha, esse tipo de cosmopolitismo deposita sua fé no poder da tecnologia e comunicação avançadas, o que celebra uma “cultura mundial” ou um “mercado mundial” desde que a margem de lucro produzido nas metrópoles seja agradável. Seu deslocamento é rápido de uma área tecnológica para a outra com seu foco na prosperidade, e não nas desigualdades produzidas por esse desenvolvimento parcial.⁶¹²

Bhabha (2008) sugere que o cosmopolitismo precisa ser *aberto para todos*, ressaltando que o direito de ser diferente

não implica a volta a uma identidade original (ou essencialista) de um grupo ou uma cultura; nem considera a igualdade uma neutralização das diferenças em nome da universalidade dos direitos cuja aplicação pelos Estados é frequentemente impedida por políticas discriminatórias.⁶¹³

Um exemplo desse cosmopolitismo é o que Bhabha chama de “cosmopolitismo pós-colonial numa escala global”, como no caso de

⁶¹¹ “[C]elebrate the prosperity and privilege that has resulted as a consequence of neo-liberal modes of governance, and free-market forces of competition.” (BHABHA, Homi K. Ethics and Aesthetics of Globalism: a postcolonial perspective. In: RIBEIRO, Antonio Pinto (Ed.). **The Urgency of Theory**. Manchester: Carcanet Press Ltd, 2008. p. 8.)

⁶¹² Cf. *Ibid.*, pp. 8; 9.

⁶¹³ “[It] does not require the restoration of an original (or essentialist) cultural or group identity; nor does it consider equality to consist in a neutralization of differences in the name of the universality of rights in which implementation by states is often blocked by discriminatory policies.” (BHABHA, Homi K. Ethics and Aesthetics of Globalism: a postcolonial perspective. In: RIBEIRO, Antonio Pinto (Ed.). **The Urgency of Theory**. Manchester: Carcanet Press Ltd, 2008. pp. 10; 11.)

“metáfora indiana”, por ser inspirado pela experiência contemporânea da Índia.

A Índia se tornou uma metáfora pela sua forma de viver e trabalhar no mundo globalizado de hoje, devendo-se reconhecer dois processos:

Os processos de *transferência* – financeira, cultural, da mídia, dos mercados –, bem como o processo de *transformação* – o questionamento da soberania nacional, as ambiguidades da lei e das convenções internacionais, o hibridismo das culturas, as complexidades de governança global.⁶¹⁴

Esse cosmopolitismo não se baseia numa verdade forte, mas na dúvida. Esse espaço de dúvida não é um estado de quem está sem rumo; pelo contrário, é um espaço que nos permite a interpretação da verdade como uma prática social de interlocução, de autoinvestigação, inteligência crítica, e deliberação política ética.

O espaço da “dúvida global”, segundo Bhabha (2008), é crucial porque, para alcançar este cosmopolitismo,

“[A] dúvida” é uma hermenêutica das verdades: é uma prática social que consiste na autoinvestigação, na inteligência crítica, na deliberação ética e política, e na interlocução social. É o processo pelo qual nós testamos as condições da verdade, bem como as consequências práticas e pragmáticas de nossos atos como agentes no mundo.⁶¹⁵

A dúvida global antecipa qualquer ação ou agência como um elemento dialético e de equilíbrio entre os benefícios de transferência global e as

⁶¹⁴ “[T]he processes of *transfer* – financial, cultural, the media, markets – as well as the process of *transformation* – the challenge to national sovereignty, the ambiguities of international law and conventions, the hybridization of cultures, the complexities of global governance.” (BHABHA, Homi K. *Ethics and Aesthetics of Globalism: a postcolonial perspective*. In: RIBEIRO, Antonio Pinto (Ed.). **The Urgency of Theory**. Manchester: Carcanet Press Ltd, 2008. p. 15.)

⁶¹⁵ “‘Doubt’ is a hermeneutic of truths: it is a social practice that consists in self-inquiry, critical intelligence, ethical-political deliberation, and social interlocution. It is the process through which we test the truth-conditions, and the practical, pragmatic consequences, of our acts as agents in the world.” (*Ibid.*, p. 15; 16.)

consequências e o custo da transformação. A dúvida global nos ajuda a questionar sempre o quanto essas mudanças são justas.

A dinâmica da globalização, segundo Bhabha (2008), provoca uma ambivalência em diferentes níveis e grupos; entre aqueles que celebram a globalização como a era de tecnologia da informática, os que veem a terra como seu espaço de mercado global. Por o outro lado, os “realistas” globais veem na globalização uma força perigosa que ameaça o mundo na forma do choque de civilizações. E enquanto os liberais enfatizam os princípios universais de liberdade, eles querem exportar uma democracia forçada para o resto do mundo.⁶¹⁶

O choque de 11 de Setembro teve um impacto profundo na nossa forma de entender o que significa ser um sujeito, um cidadão na esfera pública. Para Bhabha (2008), “[s]e a globalização é uma transformação do mundo que conhecemos, é também uma fase de transição que desestabiliza nosso modo de conhecer o mundo no qual vivemos”,⁶¹⁷ assim sendo, é necessária uma revisão do limite entre a vida privada e pública.

Não obstante, Bhabha critica a noção de que somos livres para rejeitar nossas identidades ora instituídas em nós por meio da língua, da nação ou da religião:

Ao contrário do futuro, não podemos escolher nosso passado cultural ou biográfico, podemos esquecê-lo como um ato de amnésia histórica, podemos reconstruí-lo para alinhá-lo com nossos interesses atuais; ou podemos incorporar o passado no presente para demonstrar a continuidade da tradição cultural como parte da confluência de uma história compartilhada. Em cada um desses casos, nós negociamos

⁶¹⁶ Cf. BHABHA, Homi K. Ethics and Aesthetics of Globalism: a postcolonial perspective. In: RIBEIRO, Antonio Pinto (Ed.). **The Urgency of Theory**. Manchester: Carcanet Press Ltd, 2008. pp. 5; 6.

⁶¹⁷ “If globalization is a transformation of the world as we know it, it is also a state of transition that unsettles our ways of knowing the world we live in” (*Ibid.*, p. 6.)

com o passado para transformar nossas vidas, mas não podemos simplesmente escolhê-lo ou deixá-lo de lado.⁶¹⁸

Estamos sempre em diálogo com o passado. Como coloca Bhabha, “o passado se aproxima de você, desejando renascer”.⁶¹⁹ Somos nós que decidimos entre abraçá-lo e obedecê-lo, ou conflitar com ele sabendo que as coisas nunca serão do jeito que já foram antes.

A globalização tem que começar sempre em casa. Como afirma Bhabha (2008), antes de falar de progresso global, precisamos examinar como as nações se globalizam em primeiro lugar, e como elas tratam as questões de diversidade cultural, redistribuição de renda, e direitos das minorias. Caso contrário, tentar impor a globalização em todas as nações em nome do progresso global pode resultar em soluções que têm a característica do poder colonial: um poder que, por meio de sua superioridade econômica, coloca os países mais pobres sob seu domínio.⁶²⁰

A ideia de começar a globalização em casa coincide com o conceito de “cosmopolitismo de baixo”, proposto por Kurasawa (2009). Kurasawa distingue dois tipos de cosmopolitismo: o “cosmopolitismo de cima” e o “cosmopolitismo de baixo”. O primeiro conceito, o “cosmopolitismo de cima”, é aplicado sobre a população para institucionalizar o espírito cosmopolitista. O elitismo cultural é um exemplo desse tipo de cosmopolitismo. As pessoas com maior poder econômico e mobilidade se identificam como cidadãos do mundo, distanciando-se de um local ou uma

⁶¹⁸ “[U]nlike the future, we cannot *choose* our cultural or biographical past; we can forget it as an act of historical amnesia; we can reconstruct it to conform to our present interests; or we can gather the past into the present in order to demonstrate the continuity of cultural tradition as part of the confluence of a shared history. In each of these cases we negotiate with the past to transform our lives; but we cannot simply choose or unchoose the past.” (BHABHA, Homi K. *Ethics and Aesthetics of Globalism: a postcolonial perspective*. In: RIBEIRO, Antonio Pinto (Ed.). **The Urgency of Theory**. Manchester: Carcanet Press Ltd, 2008. p. 7.)

⁶¹⁹ “The past reaches out to you, yearning to be reborn.” (*Ibid.*, p. 12.)

⁶²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 8; 9.

nacionalidade específica. Nessa mesma linha, o autor critica o cosmopolitismo neoliberal que é

[m]uitas vezes expresso por líderes ocidentais políticos e empresariais, que afirmam que o livre comércio e os mercados não regulados são as principais vias pelas quais os estados anteriormente "isolados" podem se tornar membros do conjunto internacional constituído pelas nações liberais e iluministas.⁶²¹

A circulação dos investimentos e das mercadorias acaba criando, segundo esta versão de cosmopolitismo, círculos de capitalismo global que levam democratização e abertura aos outros países. O cosmopolitismo neoimperialista, com sua devoção à "Pax Americana", segundo Kurasawa, é outro exemplo do cosmopolitismo de cima,⁶²² na conjuntura contemporânea.

Kurasawa (2009) afirma que essa modalidade de cosmopolitismo acaba sendo uma nova forma de missão civilizadora que justifica invadir outros países em nome da "democratização" daqueles povos sob regimes não democráticos.⁶²³ Ser cosmopolitano se torna uma forma de obedecer aos interesses geopolíticos e econômicos do país mais forte, neste caso, os Estados Unidos da América.

A importância do projeto de um cosmopolitismo crítico, o que Kurasawa (2009) chama de "cosmopolitismo de baixo" por ser construído a partir de uma democracia participativa radical e na reciprocidade igualitária, manifestando-se no ambiente econômico, político e cultural no seu processo de transformação para a globalização alternativa:

⁶²¹ " Often voiced by Western political and corporate leaders, who declare that free trade and unregulated markets are the preeminent vehicles through which formerly "isolated" states can become members of the international concert of liberal, enlightened nations." (KURASAWA, Fuyuki. *Global Justice as Ethico-Political Labor and the Enactment of Critical Cosmopolitanism*. **Rethinking Marxism**, Vol. 21, no. 1, 2009, p. 85-102. Disponível em: <<http://www.yorku.ca/kurasawa/Kurasawa%20Articles/RM%20Article.pdf>>. Acesso em: maio/ 2012, p. 97.)

⁶²² Cf. *Ibid.*, p. 97.

⁶²³ Cf. *Ibid.*, p. 97.

O trabalho cultural do cosmopolitismo crítico, por sua vez, deve saber lidar com o ressurgimento e o choque de fundamentalismos étnicos e raciais, bem como religiosos, na política contemporânea nacional e mundial, visões estas de mundo que enfatizam as semelhanças dentro das comunidades e as divergências entre estas, a fim de apresentá-las como inimigas incomparáveis e distintas condenadas a se relacionarem.⁶²⁴

O dialogismo intercultural garante o direito de alcançar a igualdade universal ao garantir os direitos da diferença individual e coletiva, o que envolve não somente dialogar, mas aprender com as tradições não ocidentais.

Kurasawa (2004) demonstra a importância do trabalho de construir o cosmopolitismo de baixo na ação social global.⁶²⁵ Esta versão atualizada de solidariedade global, segundo ele, não se baseia na homogeneização global, fragmentação política, ou numa sociedade formalista, dado que

[o] cosmopolitismo não significa ser de lugar nenhum ou de todos os lugares ao mesmo tempo, mas, ao contrário, implica saber lidar com a existência simultânea de identidades locais, nacionais e globais multifacetadas.⁶²⁶

Muitas associações civis que fazem parte do Movimento Alternativo de Globalização, doravante AGM (sigla em inglês de *Alternative Globalization*

⁶²⁴ "Critical cosmopolitanism's cultural labor, for its part, must face up to the resurgence and clash of ethno-racial and religious fundamentalisms in contemporary domestic and world politics, world-views that essentialize similarities within communities and divergences between them in order to present them as incommensurable and discrete enemies doomed to entertain relations with one another." (KURASAWA, Fuyuki. *Global Justice as Ethico-Political Labor and the Enactment of Critical Cosmopolitanism. Rethinking Marxism*, Vol. 21, no. 1, 2009, p. 85-102. Disponível em: <<http://www.yorku.ca/kurasawa/Kurasawa%20Articles/RM%20Article.pdf>>. Acesso em: maio/ 2012, p. 99; 100.)

⁶²⁵ Cf. KURASAWA, Fuyuki. *A Cosmopolitanism from Below: Alternative Globalization and the Creation of a Solidarity without Bounds. European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie*, Vol. 45, no. 2, 2004, pp. 233-255. Disponível em <<http://www.yorku.ca/kurasawa/Kurasawa%20Articles/EJS%20Article.pdf>>. Acesso em: dez./2011, p. 234.

⁶²⁶ "[C]osmopolitanism does not signify being from nowhere or everywhere at once, but rather embracing the simultaneous existence of multilayered local, national and global identities." (*Ibid.*, p. 240.)

Movement),⁶²⁷ estão baseadas na solidariedade para com os excluídos e também na oposição contra as formas de opressão por eles enfrentadas.

Kurasawa não descarta a importância de um “cosmopolitismo de cima” que procura alcançar a solidariedade sem fronteiras. Todavia, esse tipo de cosmopolitismo terá suas limitações. A AGM é uma tentativa, ainda que não seja a ideal, de uma forma alternativa de globalização neoliberal. Isto ocorre por meio da ampliação da ideia original de globalização para incluir todas as pessoas, ideais e formações.

O “cosmopolitismo de baixo” é um cosmopolitismo

sem limites – mas é, sobretudo, sem garantias. É construído a partir do zero, sendo um trabalho em andamento que precisa ser recriado e reinventado constantemente.⁶²⁸

Esse cosmopolitismo, não está construído a partir de normas abstratas, essências naturalizadas ou acordos institucionais. Ele representa a obrigação que todos os homens têm um para com o outro para viver num mundo justo e pluralista, por meio dos processos de compartilhar, discutir e fazer parte da multidão.

Conforme Kurasawa (2004), o cosmopolitismo precisa reconhecer a diversidade global e o pluralismo, e não a assimilação cultural como um projeto sócio-político futuro para se alcançar uma integração social

⁶²⁷ Kurasawa utiliza o termo Movimento Alternativo de Globalização em vez de “anti-globalização” por não ser oposto ao termo “globalização” *per se*. (Cf. KURASAWA, Fuyuki. A Cosmopolitanism from Below: Alternative Globalization and the Creation of a Solidarity without Bounds. **European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie**, Vol. 45, no. 2, 2004, pp. 233-255. Disponível em <<http://www.yorku.ca/kurasawa/Kurasawa%20Articles/EJS%20Article.pdf>>. Acesso em: dez./2011.)

⁶²⁸ “[It is] without bounds – but it is, just as significantly, without guarantees. It is built from the ground up, and remains a work in progress continually in need of being recreated and reimagined.” (*Ibid.*, p. 252.)

transnacional.⁶²⁹ A própria ideia da globalização alternativa cria uma força e ligação fortalecida entre os indivíduos e os grupos.

Por fim, ser cosmopolita, nesse sentido, não significa ter tolerância em relação ao Outro, mas participação em ações políticas que

asseveram a condição de igualdade entre os seres humanos, ao se construir uma consciência planetária, conforme a qual uma situação humana compartilhada, ainda que diversa, marcada pelo hibridismo e *miscigenação*, pode se propagar muito além das categorias absolutistas de familiaridade, uniformidade e contiguidade.⁶³⁰

Kurasawa defende um cosmopolitismo em que a justiça global seja uma ação para a emancipação normativa e sociopolítica, na qual os direitos humanos deixam seu papel formal atual para se tornarem elementos no combate ao sistema de dominação, no caminho rumo a uma justiça global.⁶³¹

Tanto o conceito de “globalização alternativa” quanto o “cosmopolitismo de baixo”, para nós representam a criação de uma nova consciência para evitar-se o pensamento fundamentalista relacionado à política e à economia mundial, na forma de um processo de constante transformação e reinvenção das verdades para o diálogo com os diversos povos, interesses políticos e condições econômicas.

⁶²⁹ Cf. KURASAWA, Fuyuki. A Cosmopolitanism from Below: Alternative Globalization and the Creation of a Solidarity without Bounds. **European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie**, Vol. 45, no. 2, 2004, pp. 233-255. Disponível em <<http://www.yorku.ca/kurasawa/Kurasawa%20Articles/EJS%20Article.pdf>>. Acesso em: dez./2011, p. 239.

⁶³⁰ “[They] assert human beings’ equal status while constructing a planetary consciousness according to which a shared yet diverse human condition marked by hybridity and *métissage* can thrive above and beyond absolutist categories of familiarity, sameness, and proximity.” (KURASAWA, Fuyuki. Global Justice as Ethico-Political Labor and the Enactment of Critical Cosmopolitanism. **Rethinking Marxism**, Vol. 21, no. 1, 2009, p. 85-102. Disponível em: <<http://www.yorku.ca/kurasawa/Kurasawa%20Articles/RM%20Article.pdf>>. Acesso em: maio/ 2012, p. 100.)

⁶³¹ Cf. *Ibid.*, p. 100.

O cosmopolitismo de baixo, na forma de um projeto sócio-político futuro, representa uma chance de evitar os conflitos gerados pelas tendências econômicas ou políticas que seguem uma forma de pensamento fundamentalista com base em uma verdade única e absoluta. Como já vimos no segundo capítulo, tanto o pensamento político de Huntington, que categoriza e divide as civilizações mundiais com objetivo de manter a dominação ocidental, quanto o fundamentalismo de livre mercado, provocam mais conflitos e enfatizam a injustiça global.

3.3.2. Além do nacionalismo: hospitalidade e perdão

A divisão nacional do Estado está passando por um desafio, na tentativa de unir os diferentes países para formar uma aliança que compartilhe certas identidades étnicas, religiosas ou econômicas, tanto quanto para dividir os Estados já existentes em novos Estados menores. Nos dois casos, o conceito de Estado-nação é abalado num mundo que está cada vez mais interconectado. Esse dualismo nos leva a uma nova forma de ver o cosmopolitismo, que ultrapassa os limites geográficos do Estado, mas que não procura abolir ou redefinir sua função.

A globalização trouxe para o Estado-nação desafios bem maiores. Benhabib (2002) afirma que a globalização inclui aspectos de cidadania democrática, como os direitos humanos, as redes de solidariedades e organizações não-governamentais que ultrapassam os limites das culturas e das religiões, e que o surgimento da cidadania democrática pode ser realizado tanto nos contextos nacionais quanto nos transnacionais.⁶³² A questão mais urgente, contudo, é se podemos preservar a agência democrática com esse modelo de cidadania unificada.

Segundo Benhabib (2002), isto leva a uma crise de legitimidade democrática para o Estado-nação, e o “‘nós’ em ‘nós, o Povo’”, está cada

⁶³² Cf. BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**. Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 183.

vez mais batido e amorfo”.⁶³³ Os movimentos com base identitária desafiam as barreiras e deixam o “nós” fragmentado, ao questionar: “Quem somos ‘nós’?” O conceito ocidental de cidadão, que se estendeu além do Ocidente, é influenciado pelas mudanças do Estado-nação.⁶³⁴

O fator central dessas mudanças, segundo Benhabib (2002), é a nova fase da economia mundial. Os meios de transporte e de comunicação modernos facilitaram o deslocamento do crédito, bem como o movimento e o encontro entre os povos ao redor de mundo, ajudando os imigrantes do século XXI a não perder suas ligações com o país de origem no sentido legal, econômico e político.⁶³⁵

Essa ligação com o país de origem ocorre também por meio das claves econômicas, segundo Benhabib (2002), pelos serviços oferecidos nos grandes centros urbanos, em que a cultura do país de origem acaba sendo perene difundida e, às vezes, transformada a ponto de não ser mais reconhecida.⁶³⁶ Enquanto a migração da periferia para o centro continua, a maior migração da globalização ocorre do centro para a periferia pelas corporações globais.⁶³⁷

Benhabib afirma que as alternativas do Estado-nação em estabelecer uma república mundial, ou a expansão sem limites de capitalismo, representam um problema:

Enfrentamos o verdadeiro risco de que a circulação mundial de pessoas e mercadorias, bem como a de informações e notícias, criará um fluxo permanente de indivíduos sem comprometimento, indústrias sem responsabilidades,

⁶³³ “the ‘we’ of ‘we, the people,’ is increasingly frayed and amorphous.” (BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era.** Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 180).

⁶³⁴ Cf. BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era.** Princeton: Princeton University Press, 2002. p. 180.

⁶³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 181.

⁶³⁶ “[P]erpetuated, diffused, and sometimes transformed beyond recognition”. (*Ibid.*, p. 182.)

⁶³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 182.

notícias sem uma consciência pública, além da disseminação de informações sem fronteiras e critérios.⁶³⁸

Porém, a cidadania democrática requer um compromisso, que, por sua vez, demanda responsabilidade e um apego mais profundo.

A nosso ver, tanto no nacionalismo quanto no cosmopolitismo, a preocupação em relação à responsabilidade está sempre em priorizar a exigência abstrata de uma identidade categórica acima das lealdades já estabelecidas. Os dois também foram acusados de desafiar os laços, as solidariedades, as tradições e os costumes locais.

Para Nussbaum (2010), o cosmopolitismo é “um convite para ser um exilado do conforto do patriotismo e de suas ideias lenientes e para perceber nossos próprios estilos de vida do ponto de vista da justiça e do bem”.⁶³⁹ Por isso, quando Diógenes, o Cínico, dizia que ele era um cidadão do mundo, ele demonstrava aspiração e preocupação universal. Portanto, para Nussbaum,

[t]ornar-se um cidadão do mundo é, muitas vezes, uma atividade solitária. Assim como Diógenes coloca, é uma espécie de exílio do conforto das verdades locais, do aconchego do patriotismo e do desgastante drama do orgulho de si mesmo.⁶⁴⁰

O cosmopolitismo não nos oferece este refúgio; somente a razão e o amor à humanidade. Isto é, um cosmopolitismo que, em termos do conceito de

⁶³⁸ “We are facing the genuine risk that the worldwide movement of people and commodities, news and information will create a permanent flow of individuals without commitments, industries without liabilities, news without a public conscience, and the dissemination of information without a sense of boundaries and discretion.” (BENHABIB, Seyla. **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**. Princeton: Princeton University Press, 2002. p.182.)

⁶³⁹ “[A]n invitation to be an exile from the comfort of patriotism and its easy sentiments, to see our own ways of life from the point of view of justice and the good.” (NUSSBAUM, Martha C. Patriotism and Cosmopolitanism. In: BROWN, Garrett Wallace; Held, David (Eds.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity Press, 2010, p. 157.)

⁶⁴⁰ “Becoming a citizen of the world is often a lonely business. It is, as Diogenes said, a kind of exile – from the comfort of local truths, from the warm, nestling feeling of patriotism, from the absorbing drama of pride in oneself and one’s own.” (*Ibid.*, p.161.)

pensamento “fraco” de Vattimo (2002), não tem uma verdade forte ou objetiva como base.

Appiah (2007b), por sua vez, afirma que não significa que precisamos abandonar nossas identidades nacionais ou locais. Enquanto Nussbaum acredita que o fato de nascermos em determinado lugar não passa de um “acidente” que poderia ocorrer em qualquer outro lugar do mundo, Appiah encontra nesse contexto histórico uma responsabilidade nossa quanto ao lugar onde nascemos. Para Appiah, enquanto tal evento é marcante na construção de nossa identidade nacional, ele não limita nossa projeção moral.⁶⁴¹

Logo, para Appiah (2007b), a importância do cosmopolitismo está em que, como cidadãos do mundo, nossa responsabilidade para com o lugar, onde quer que estejamos, seja no nosso lugar de cidadania original ou não, é reafirmada.⁶⁴² Por isso, precisamos começar a trabalhar a partir do lugar e da comunidade onde estivermos, e a qualquer tempo.

Enquanto o liberalismo vê o patriotismo como um perigo para a ideia de cosmopolitismo, por ser aquele uma deserção do universalismo moral. Appiah (2007b) afirma que nossas obrigações precisam sempre atingir o que é especial para nós e o que é universal ao mesmo tempo. E este sentimento de parcialidade que nos liga aos outros não requer uma anulação das nossas relações particulares com nossos amigos e familiares, que não são transferíveis.⁶⁴³

Derrida (2004) também questiona de onde nós recebemos essa imagem de cosmopolitismo e questiona suas raízes lógicas. Derrida pontua que:

⁶⁴¹ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 243.

⁶⁴² Cf. *Ibid.*, p. 241.

⁶⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 227.

deveríamos, além do velho ideal cosmopolita greco-cristão (os estóicos, São Paulo, Kant), assistir ao surgimento de uma aliança universal ou de uma solidariedade que se estenda além da internacionalidade dos estados-nações e, assim, além da cidadania.⁶⁴⁴

O problema é que “o Estado é tanto autoprotetor como autodestrutivo, ao mesmo tempo remédio e veneno”.⁶⁴⁵

Para Benhabib (2008), a leitura que Derrida faz do conceito da hospitalidade em Kant liga a hospitalidade à ordem ética e política por um lado, e à hostilidade, por outro. Essa ligação que Derrida faz com a história, segundo Benhabib, é de grande importância. Isto porque, para Derrida, a hospitalidade ultrapassa os limites do encontro com o outro antropológico e cultural, para ser um encontro ético e fundamental. Benhabib reconhece a importância de diferenciar entre: o moral e o ético, a moralidade e a legalidade, e a moralidade e a funcionalidade, para podermos ter uma postura crítica.⁶⁴⁶

Nós, como cidadãos do mundo, não sabemos como essa ideia será vista futuramente, mas queremos ultrapassar os velhos conceitos da hospitalidade como dever ou direito. Para Derrida (2006), “a hospitalidade é a própria cultura e não somente uma ética dentre outras”.⁶⁴⁷ A hospitalidade é a ética. A experiência da hospitalidade, segundo ele, torna a ética mais coextensiva.

⁶⁴⁴ BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogo com Jürgen Habermas e Jaques Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 133.

⁶⁴⁵ BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogo com Jürgen Habermas e Jaques Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 133.

⁶⁴⁶ Cf. BENHABIB, Seyla *et al.*. **Another Cosmopolitanism**: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations. New York: Oxford University Press, 2006. pp. 157-158.

⁶⁴⁷ “Hospitality is culture itself and not simply one ethic among others.” (DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness**: Thinking in Action. Trad. Mark Dooley; Micheal Hughes. New York: Routledge, 2006. pp. 16-17.)

No sentido kantiano, segundo Derrida (2006), a hospitalidade, “seja pública ou privada, é dependente da e controlada pela lei e polícia do Estado”.⁶⁴⁸ Porém, para Derrida, os crimes, a violência e as perseguições que devastam as sociedades exigem uma resposta urgente e justa que vá além das leis atuais.

A hospitalidade, para Derrida (2004), não deve ser condicional; ou seja, uma forma da hospitalidade “sob a condição que o outro obedeça às nossas regras, nosso modo de vida, até mesmo nossa linguagem, nossa cultura, nosso sistema político”.⁶⁴⁹ A hospitalidade condicional, segundo ele, será uma tolerância.

O que Derrida (2004) procura é a hospitalidade pura e incondicional, não a hospitalidade como resultado de um *convite*, porque:

a hospitalidade *em si*, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um *visitante* absolutamente estrangeiro, como um *recém-chegado*, não-identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro.⁶⁵⁰

Essa hospitalidade, afirma Derrida, pura e incondicional é, “com certeza praticamente impossível de se viver; não podemos de modo algum, e por definição, organizá-la”.⁶⁵¹

Portanto, a nosso ver, essa hospitalidade pode ser entendida como um projeto semelhante ao conceito de democracia como “democracia por vir”, que também será aberta para o futuro, para novas possibilidades como um processo que está sempre em progresso, e não como finalidade.

⁶⁴⁸ “[W]hether public or private, is dependent on and controlled by the law and the state police.” (DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness**: Thinking in Action. Trad. Mark Dooley; Micheal Hughes. New York: Routledge, 2006. p. 22.)

⁶⁴⁹ BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogo com Jürgen Habermas e Jaques Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 138.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 138.

Como afirma Derrida (2006), precisamos de “uma nova ordem em relação à Lei e à democracia para ser colocada à prova (experimentação)”.⁶⁵² Seguindo o conceito derridiano, o cosmopolitismo é um processo de reflexão que exige de nós reagir às urgências de que ele trata, mesmo que sua proposta não se limite às regras das leis. Essa democracia ultrapassa o conceito kantiniano do cosmopolitismo como cidadania mundial, ajustando seus limites à nossa própria época.

Os traumas da história, causados pelos massacres e pela violência contra o outro, segundo Derrida (2006), exigem formas de perdão. O conceito de perdão já existe nas tradições abramícas. Para Derrida, porém, o perdão real é perdoar o imperdoável, ao contrário disso, a própria ideia de perdão não teria significado. O perdão, segundo Derrida, muitas vezes é confundido com outros conceitos como “desculpa”, “arrependimento”, “anistia”, e “prescrição”, mas para ele o perdão tem que ser sempre um princípio heterogêneo e irreduzível.⁶⁵³

O perdão ultrapassa o conceito de Estado-nação por exigir um retorno para a história pela memória:

A proliferação de cenas de arrependimento, ou de pedidos de “perdão”, significa, sem dúvida, uma necessidade universal de memória: é preciso voltar para o passado e considerar esse ato de memória, de auto-acusação, de “arrependimento”, de se apresentar perante um juiz [*comparution*⁶⁵⁴] além da questão jurídica ou do Estado-Nação.⁶⁵⁵

⁶⁵² “[A] new order of law and democracy to come to be put to the test (*experimentation*).” (DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness: Thinking in Action**. Trad. Mark Dooley; Michael Hughes. New York: Routledge, 2006. p. 23.)

⁶⁵³ Cf. DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness: Thinking in Action**. Trad. Mark Dooley; Michael Hughes. New York: Routledge, 2006. p. 27.

⁶⁵⁴ *Comparution*, palavra francesa usada para indicar o ato de uma pessoa se apresentar perante um juiz em um tribunal. (*apud* DERRIDA, 2006, p. 60.)

⁶⁵⁵ “The proliferation of scenes of repentance, or of asking ‘forgiveness’, signifies, no doubt, a *universal urgency* of memory: it is *necessary* to turn toward the past and it is *necessary* to take this act of memory, of self-accusation, of ‘repentance’, of appearance [*comparution*] at the same time beyond the juridical instance or the Nation-State.”

Portanto, todos precisam do perdão. Para Derrida (2006): “[t]odos nós somos herdeiros, de uma forma ou de outra, de pessoas ou eventos marcados, de modo indelével, por crimes contra a humanidade.”⁶⁵⁶ Toda a raça humana é herdeira dos crimes cometidos por ela e é contra ela ao mesmo tempo, portanto, não podemos julgar ou arbitrar.

Derrida (2006) acredita na globalização do perdão como um processo de confissão em progresso. Esse perdão, porém, não deve ter uma finalidade na procura para se restabelecer certa normalidade. Nesse caso, nem a própria ação, nem o próprio conceito de perdão, terá sentido.⁶⁵⁷ O perdão, para Derrida, tem que ser sempre excepcional e extraordinário, e, ao adquirir uma finalidade, torna-se uma estratégia política ou uma “economia psicoterapêutica”.

Nas tradições religiosas abraâmicas, o perdão exige dois componentes: o culpado e a vítima. Mas assim que o perdão envolve a interferência de uma terceira parte, nesse caso é Deus, ela não pode ser pura no estrito senso. O corpo anônimo do Estado também não pode perdoar porque ele carece de poder para isso. Entretanto, a violência que está no fundamento de todos os Estados não foi somente esquecida, mas celebrada como o grande começo do Estado que cria amnésia. Para Derrida (2006), esse poder soberano que acompanha o perdão não faz dele um ato de perdão “puro”, isto é, um perdão sem poder.

A questão que fica sem resposta, para Derrida (2006), é se perdoamos algo ou a alguém. Isto é, se nós perdoamos um crime ou uma ofensa, por exemplo, ou perdoamos a pessoa pela ofensa cometida. Mesmo assim, o perdão, como no caso da fé, tem que possuir uma dimensão de “loucura”. Isto porque ela não segue uma lei política ou uma

(DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness**: Thinking in Action. Trad. Mark Dooley; Michael Hughes. New York: Routledge, 2006. p. 28.)

⁶⁵⁶ “We are all heir, at least, to persons or events marked, in an essential, ineffaceable fashion, by crimes against humanity.” (*Ibid.*, p. 29.)

⁶⁵⁷ Cf. DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness**: Thinking in Action. Trad. Mark Dooley; Michael Hughes. New York: Routledge, 2006. pp. 31-32.

transição calculada, o que a transforma numa forma de redenção ou uma terapia de reconciliação, o que faz dela uma das palavras mais abusadas.⁶⁵⁸

Concluimos que a divisão nacional do Estado está passando por um desafio. O fator central dos novos desafios lançados ao nacionalismo, sob a forma de acentuadas mudanças, está ligado à nova fase da economia mundial. A partir do conceito de cosmopolitismo de baixo e de globalização alternativa, procuramos um nacionalismo na forma de um encontro ético com o outro, não com base em uma verdade metafísica, mas como projeto em andamento para um futuro melhor e mais justo.

Ultrapassar o conceito de nacionalismo não significa abolir esse conceito em favor de um Estado ou qualquer forma de dominação global, mas reconhecer nossa responsabilidade tanto no lugar onde que estamos, quanto como cidadãos do mundo. Os desafios que a verdade forte do nacionalismo enfrenta na pós-modernidade, e com o fim das metanarrativas, não significa um convite para substituí-la por outras verdades fortes, seja com base religiosa como no nacionalismo religioso, ou de um pensamento político com o objetivo de dominação mundial.

Os conceitos de hospitalidade e perdão de Derrida são, a nosso ver, formas que nos permitem ultrapassar o conceito de nacionalismo como verdade forte, a favor de uma versão de nacionalismo tomada a partir de verdades “fracas”, o que nos permite encontrar com o outro antropológico e cultural além do nosso espaço físico de Estado-nação.

Enquanto os traumas da história causados pelos massacres e pela violência contra o outro exigem, em termos de Derrida (2006), formas de perdão sem finalidade, e uma forma de hospitalidade que parte da nossa responsabilidade como cidadãos do mundo, essa responsabilidade, para nós, parte de uma ética pós-metafísica, que se manifesta na globalização

⁶⁵⁸ Cf. DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness**: Thinking in Action. Trad. Mark Dooley; Michael Hughes. New York: Routledge, 2006. pp. 38-39.

alternativa e de cosmopolitismo de baixo, e que nos permite evitar novos conflitos.

3.3.3. O cosmopolitismo tóxico

Aqueles que procuram unificar o mundo como uma grande nação, com base em qualquer ideologia na forma utópica de uma hegemonia global, são chamados por Appiah (2007a) de “contra-cosmopolitanistas”. São aqueles que querem estabelecer uma comunidade universal que nega as barreiras nacionais e culturais, seja com base religiosa, como é o caso de alguns fundamentalistas religiosos, ou com base ideológica secular.

Segundo Appiah (2007b), a ideia de criar uma comunidade universal já foi adotada pelo cosmopolitismo:

O cosmopolitismo já pode ter significado a proposta de se criar um Estado mundial para governar uma comunidade mundial, mas isso não é o que nós entendemos por cosmopolitismo atualmente.⁶⁵⁹

Mesmo para os estóicos, segundo Appiah, o cosmopolitismo pode ser entendido no contexto espiritual e não como confraternização política.

Os contra-cosmopolitanistas convidam os outros a juntarem-se a eles para que todos sejam “irmãs e irmãos”. E se eles recusam essa uniformidade, serão atacados de diferentes maneiras, até mesmo com o uso da violência se for necessário.⁶⁶⁰ Isto, segundo Appiah, não se restringe à religião. Alguns Marxistas, por exemplo, que procuravam eliminar a religião, são também contra-cosmopolitanistas por acreditarem numa verdade universal que deve valer para todos.

⁶⁵⁹ “Cosmopolitanism might have come to mean the proposal that we create a world-state to govern a world community; but this is not what we nowadays mean by cosmopolitanism.” (APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 218.)

⁶⁶⁰ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers**. New York: W.W. Norton, 2007. pp. 144-145.

As lições aprendidas na história ensinaram que os conflitos religiosos insistiam na sua versão da verdade como única e autêntica, resultando em muitos massacres. Todavia, isso não se restringe às religiões, pois muitos liberais do Iluminismo “chegaram à conclusão de que insistir em uma visão de verdade universal só poderia levar o mundo de volta aos banhos de sangue”.⁶⁶¹ Segundo Appiah (2007a), essa atitude faz da crueldade e dos assassinatos cometidos uma forma de limpeza moral em nome da verdade universal.

Essas ideologias universalistas são diferentes tipos daquilo que Appiah (2007b) chama de “cosmopolitismo tóxico”:

Uma ideologia pode ser totalmente supranacional e também implacavelmente não liberal: o universalismo moral pode ter uma postura homogeneizante. Especialmente em suas variedades obstinadamente utópicas, os universalismos podem ser, de fato, malignos.⁶⁶²

Esse tipo de cosmopolitismo deve ser combatido porque carrega uma agenda de uniformidade que ele quer impor a todos e em qualquer contexto. Esse universalismo maligno pode ser visto nos movimentos reacionários e também nos movimentos sociais radicais.⁶⁶³

Um exemplo dos movimentos religiosos que adotam essa ideia são os movimentos fundamentalistas islâmicos construídos por homens de nível educacional superior, e que se dedicam à ideia universalista do *Umma*. Conforme Appiah (2007b), “foi a esse ideal absoluto e austero, aparentemente não abalado por lealdades menos significantes, que se

⁶⁶¹ “[They] drew the conclusion that insisting on one vision of universal truth could only lead the world back to the bloodbaths.” (APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers**. New York: W.W. Norton, 2007. p. 141.)

⁶⁶² “An ideology can be staunchly supranational and also staunchly illiberal: moral universalism can carry a uniformitarian agenda. Especially in their ruthlessly utopian varieties, universalisms can be malignant indeed.” (APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 220.)

⁶⁶³ Cf. *Ibid.*, p.220.

dedicaram”.⁶⁶⁴ Eles pensam no nível planetário e multiétnico, contudo não aceitam as particularidades humanas. Appiah chama esses fundamentalistas “neofundamentalistas”.⁶⁶⁵ São fundamentalistas islâmicos que nascem e vivem no Ocidente, e procuram estabelecer a *umma*, possuindo a sua própria versão de globalização com base religiosa.

Esses novos jovens fundamentalistas religiosos acreditam na dignidade humana, na justiça universal, e procuram fazer do mundo um lugar melhor do ponto de vista deles.⁶⁶⁶ Os neofundamentalistas rejeitam as autoridades religiosas tradicionais e procuram ter suas próprias interpretações das escrituras sagradas. Muitos deles nasceram fora do mundo árabe e não falam sua língua, e, por isso se expressam em outras línguas, principalmente a inglesa. Nesse sentido, eles não têm conhecimento das escrituras sagradas na sua língua de origem.⁶⁶⁷

Esses neofundamentalistas que vivem no Ocidente, para Appiah (2007a), e que são filhos de imigrantes vindos de diferentes países muçulmanos, “podem falar da cultura muçulmana. Contudo, em grande parte, rejeitam a cultura de seus ancestrais muçulmanos, à qual sua religião esteve incorporada.”⁶⁶⁸ Eles também não sentem qualquer necessidade de ter lealdade nacional dirigida ao lugar onde vivem.

⁶⁶⁴ “[I]t was to this pure and uncompromising ideal, seemingly undiluted by lesser loyalties, that they devoted themselves.” (APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 220.)

⁶⁶⁵ Originalmente o termo foi utilizado por Olivier Roy, que acreditava no surgimento de uma nova geração dos islamistas no Ocidente mais fraca e democratizada. Isso significava o surgimento de um Islã alternativo, mais individual e menos político. Para Roy, tal Islã globalizado ou ocidentalizado em parte é uma experiência das minorias muçulmanas as quais ele chamava de neofundamentalistas. Os acontecimentos, até hoje, podem demonstrar que suas expectativas não foram realizadas exatamente na forma que ele imaginava. Veja: (ROY, Olivier. **Globalized Islam: the search for a new ummah**. New York: Colombia University Press, 2004); (DEMAN, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Editora contexto, 2011, pp. 245–48.).

⁶⁶⁶ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers**. New York: W.W. Norton, 2007. p. 140.

⁶⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 139.

⁶⁶⁸ “[They] may speak of Muslim culture. But they largely reject the culture within which their religion was embedded in the places their Muslim ancestors came from.” (APPIAH,

Obviamente, não todos os jovens neofundamentalistas são radicais violentos que entendem a *Jihad* como guerra contra o Ocidente. Para Appiah (2007a), muitos deles preferem a *dawa* (divulgação de islã no mundo), como o caminho que traz as pessoas de volta à fé. O que determina que o neofundamentalismo seja violento ou não é sua crença na possibilidade de uma forma de “ética universal”, o que entra em conflito com a versão do cosmopolitismo de Appiah.⁶⁶⁹

Essas ideologias uniformes, a nosso ver, que procuram o “bem” para o outro e querem aplicar sua “ética universal” ao mundo para este seja igual a eles, não se restringe ao fundamentalismo islâmico. No Cristianismo isso ocorreu com os missionários vitorianos e também na Missão Civilizadora (*Mission civilisatrice*), motivadas pela ideia de “melhorar” a vida dos outros.

Appiah (2007b) se coloca contra essas tendências de cosmopolitismo tóxico. Para o autor, o cosmopolitismo “não precisa enaltecer, automaticamente, a diferença humana, mas não pode ser indiferente ao desafio de interagir com esta”.⁶⁷⁰ Portanto, ele precisa se distanciar tanto da tentação de classificar os outros quanto do universalismo simples.

Por isso, Appiah não aceita uma divisão que separa totalmente o cosmopolitismo “moral” que se manifesta por meio do moralismo universal ou do capitalismo; e o cosmopolitismo “cultural”, que inclui os viajantes no mundo que apreciam conversar com pessoas que eles veem como

Kwame Anthony. **Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers**. New York: W.W. Norton, 2007. pp. 139; 140.)

⁶⁶⁹ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers**. New York: W.W. Norton, 2007. p. 140.

⁶⁷⁰ “[It] need not reflexively celebrate human difference; but it cannot be indifferent to the challenge of engaging with it.” (APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 222.)

exóticas.⁶⁷¹ Esses dois tipos de universalismo não representam o cosmopolitismo que ele defende.

Ser cosmopolita, segundo Appiah (2007), significa tentar entender o mundo antes de querer mudá-lo. Isto exige não somente a valorização da vida humana, mas também a valorização das vidas que cada povo e comunidade escolheu para si. Portanto, o cosmopolitismo deve conciliar uma forma de universalismo e, ao mesmo tempo, manter algumas formas de parcialidade.⁶⁷² Em razão disso, Appiah se coloca contra um cosmopolitismo tóxico que procura destruir o nacionalismo, definir as identidades e as lealdades que devem ser aceitas ou não, ou querer criar um universalismo moral a partir de qualquer base ideológica.⁶⁷³

A nosso ver, o cosmopolitismo tóxico é uma forma de pensamento fundamentalista com sua visão monolítica sobre o mundo. Sua crença em uma verdade única, seja baseada ou não em religião, é uma crença violenta, mesmo quando se declara para o “bem” dos outros. Essas ideias são utópicas e suas tentativas de dominar o mundo com base em uma verdade única que carrega consigo um interesse de dominação sob a forma de universalismo maligno.

3.4. Para a redução da violência: a ética e o diálogo.

Depois que falamos sobre algumas maneiras para evitar a violência do pensamento fundamentalista e em diferentes contextos, analisamos nesta última parte a questão da redução da violência à luz da ética pós-metafísica, que não admite mais uma verdade objetiva e forte. Também será discutido o papel do diálogo, estabelecido de um modo que não procura encontrar um acordo sobre uma verdade única, e também a questão da tolerância para evitar conflitos.

⁶⁷¹ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 222.

⁶⁷² Cf. *Ibid.*, p. 223.

⁶⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 222.

3.4.1. A violência e a ética pós-metafísica.

Segundo Arendt (2011), para entender a violência precisamos analisar sua natureza e suas raízes. Primeiramente, precisamos separar a “violência” do “poder”:

Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desapareição do poder.⁶⁷⁴

Mesmo assim, confundir o poder e a violência é comum. Porém, segundo Arendt, qualquer diminuição do poder é um convite para a violência. E quando quem está no poder se sente ameaçado, sente-se seduzido a substituir o poder pela violência.⁶⁷⁵

Derrida (2006) define a violência como “aquilo que não permite ao outro ser o que ele é, aquilo que não deixa lugar ao outro”.⁶⁷⁶ Eliminar o espaço do outro é o extremo da violência.⁶⁷⁷ Por sua vez, Vattimo (2009) afirma: “Estou convencido de que não há outra maneira de definir, filosoficamente, a violência a não ser esta: a ideia de fundação diante do qual o sujeito só pode se calar.”⁶⁷⁸ Assim, a definição de Vattimo não segue os “lugares naturais” de Aristóteles, nos quais a violência é aquilo que impede o Ser de realizar sua essência.

⁶⁷⁴ ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 73.

⁶⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 108.

⁶⁷⁶ DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. Da violência e da beleza: Diálogo entre Jaques Derrida e Gianni Vattimo. Trad. Rossano Pecoraro. **Revista Alceu (PUCRJ)**, Vol.7, n.13, pp. 284–294, jul/dez. 2006. Disponível em:

<http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n13_DossieDerrida.pdf>

Acesso em: jun./2012, p. 293.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 293.

⁶⁷⁸ “I am convinced that there is no other way of defining violence philosophically than this: the idea of foundation before which one can only fall silent.” (VATTIMO, Gianni. *Philosophy as Ontology of Actuality*. A biographical-theoretical interview with Luca Savarino and Federico Vercellone. **Iris**. I, 2 October 2009, p. 330.

Segundo Vattimo (2009), a violência é uma “afirmação de autoridade: aqui quem manda sou eu.”⁶⁷⁹ Por isso, a violência com base em uma verdade forte consegue alcançar seus objetivos, mas nunca consegue substituir o poder. Quando a verdade adotada tem uma postura violenta que quer silenciar o outro, ela deixa de representar o poder.

Ainda segundo Vattimo, o motivo mais importante que leva a filosofia a abandonar o conceito de fundamento é o fato de que ela está consciente da “violência implícita de cada certeza, de todos os princípios que silenciam todo o questionamento”.⁶⁸⁰ Logo, a violência é o silenciamento que interrompe as perguntas e a possibilidade de qualquer diálogo:

[N]o fundo, a violência é cortar com o sabre aquilo que se poderia desatar com mais paciência. O discurso violento é a falta de *discursos*, de argumentação como aquilo que permite a objeção.⁶⁸¹

O caminho não violento passa sempre pelo diálogo e não pelo silenciamento do outro na forma de uma paz forçada.

A nosso ver, o problema da violência em nossa época moderna representa um paradoxo quando tentamos eliminar a violência com o uso da violência. No caso da violência com base na verdade metafísica forte, tentar eliminar essa violência por meio de outras verdades fortes somente pode levar ao choque entre elas e gerar uma violência ainda maior.

⁶⁷⁹ “[An] affirmation of authority, which claims: I am in command here.” (Philosophy as Ontology of Actuality. A biographical-theoretical interview with Luca Savarino and Federico Vercellone. **Iris**. I, 2 October 2009, p. 331.)

⁶⁸⁰ “[T]he implicit violence of every finality, of every principle that would silence all questioning.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 65.)

⁶⁸¹ DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. Da violência e da beleza: Diálogo entre Jaques Derrida e Gianni Vattimo. Trad. Rossano Pecoraro. **Revista Alceu (PUCRJ)**, Vol.7, n.13, pp. 284–294, jul/dez. 2006. Disponível em: <http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n13_DossieDerrida.pdf> Acesso em: jun./2012, p. 290.

Por isso, Žižek (2008) adverte para a necessidade de desistirmos da tentação de reagir instantaneamente contra a violência. Segundo ele, “violência e a reação contra a violência são parte de um círculo vicioso terrível, sendo que cada uma gera as mesmas forças que tenta combater”.⁶⁸² Precisamos de paciência e de análise crítica para descobrir o motivo que causa a violência em primeiro lugar, antes de combatê-la.

Para Žižek (2008), a “violência não está ligada diretamente a alguns atos, mas está espalhada entre os atos e seus contextos, entre atividade e inatividade”.⁶⁸³ Por isso, “às vezes, fazer nada é a coisa mais violenta”.⁶⁸⁴ A violência não ocorre somente como resultado de uma ação violenta, mas também pela falta de ação.

Quando consideramos algo como um ato de violência, segundo Žižek (2008), estamos comparando esse ato com o que consideramos uma situação “normal” de não violência. Por isso, a linguagem como o meio da não violência aumenta nossos desejos pela procura de um absoluto que não pode ser alcançado, geralmente tomando-se uma parte pelo todo. A realidade, dessa forma, não está na sua forma simples, mas é uma experiência estendida através da linguagem. Portanto, a essência da violência não está na sua forma notada.⁶⁸⁵

Vattimo concorda que a essência de violência não está sempre ligada à metafísica, mas

[q]uando se pronuncia a palavra “verdade”, uma sombra de violência é também produzida. Nem todos os metafísicos são

⁶⁸² “[V]iolence and counter-violence are caught up in a deadly vicious cycle, each generating the very forces it tries to combat.” (ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008. p. 80.)

⁶⁸³ “[V]iolence is not a direct property of some acts, but is distributed between acts and their contexts, between activity and inactivity.” (*Ibid.* p. 213.)

⁶⁸⁴ “[s]ometimes doing nothing is the most violent thing to do.” (*Ibid.*, p. 217.)

⁶⁸⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 64-70.

violentos, mas eu diria que quase todos os responsáveis pela violência são metafísicos.⁶⁸⁶

Assim, “é o caso em que os momentos de maior violência na história sempre foram justificados por pretextos metafísicos bem elaborados”.⁶⁸⁷

Segundo Vattimo (2002), “nunca podemos esquecer o fato de que a origem é violenta; caso contrário, estaríamos suprimindo nossa natureza finita. Mas podemos secularizar nossa origem, ou absorvê-la progressivamente.”⁶⁸⁸ Em outras palavras, essa secularização é um processo de redução da violência de nossa origem.

De acordo com Vattimo (2009), a própria existência exige uma verdade preestabelecida que o homem tem que aceitar e obedecer. Este é um problema sério porque a noção da verdade, mesmo no caso de Deus, torna-se uma força silenciadora de qualquer argumento.⁶⁸⁹

Para Vattimo (1999), temos de considerar a redução da violência

um processo contínuo, ao contrário de uma condição ideal de legitimidade a ser percebida de uma vez por todas, por meio da ligação com a eterna essência da humanidade, da moralidade e da sociedade.⁶⁹⁰

⁶⁸⁶ “[W]hen the word ‘truth’ is uttered, a shadow of violence is cast as well. Not all metaphysicians have been violent, but I would say that almost all large-scale perpetrators of violence have been metaphysicians.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 77.)

⁶⁸⁷ “[I]t is the case that the moments of greatest violence in history have always been justified by well-structured metaphysical pretenses.” (VATTIMO Gianni; ZABALA Santiago. “Weak Thought” and the reduction of violence: a dialogue with Gianni Vattimo. **Common Knowledge**. Trad. Yaakov Mascetti. Durham: Duke University Press, vol. 8, Issue. 3, outono 2002, pp. 452 – 463. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/common_knowledge/v008/8.3vattimo.html> . Acesso em: maio/2012, p. 455.)

⁶⁸⁸ “[W]e can never efface the fact that the origin is violent; to do so, we would have to efface our finite nature. But we can secularize our origin, or consume it progressively.” (*Ibid.*, p. 460.)

⁶⁸⁹ Cf. VATTIMO, Gianni. Philosophy as Ontology of Actuality. A biographical-theoretical interview with Luca Savarino and Federico Vercellone. **Iris**. I, 2 October 2009, p. 330.

⁶⁹⁰ “[A]n ideal condition of authenticity to be realized once and for all by corresponding to the eternal essence of humanity, morality and society, but as an ongoing process.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999, p. 74.)

Contudo, isso não significa negociar os direitos básicos assegurados pela lei.

Segundo Vattimo (2004), “já foi possível acreditar em verdade e moral únicas dentro de sociedades tradicionais fechadas, baseadas em uma única fonte de autoridade e uma única tradição”.⁶⁹¹ Porém, esse tipo de pensamento não somente é perigoso; ele pode levar ao choque num mundo de diversidade e interconexão.

Por isso, as verdades sobre a democracia, os direitos humanos ou as justificações de guerra devem sempre considerar o paradigma cultural dos outros. Sem isso, seremos aniquilados por uma espécie de fundamentalismo, com a desculpa de nos defendermos (bem como defender nossa democracia, nosso estilo de vida, nossos bens), independentemente daquilo que nós, cidadãos, sabemos ou desejamos.⁶⁹² Enquanto continuamos a acreditar na verdade em sua forma metafísica como correspondência fiel dos fatos, os choques continuarão.

Por isso, para Vattimo (2011) a verdade no nosso mundo de pluralismo enfrenta

o desafio de lidar com o fato de que o consenso sobre questões individuais é, sobretudo, um problema de interpretação coletiva, de construção de paradigmas compartilhados ou, pelo menos, reconhecíveis de forma explícita.⁶⁹³

Por conseguinte, a sociedade mais “verdadeira” é aquela que procura ser mais livre, democrática e amigável. Mas sem a possibilidade de novas

⁶⁹¹ “It may have been possible to believe in unique truth and morality in traditional closed societies, founded on a single source of authority and a single tradition” (VATTIMO, Gianni. **Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law.** Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2004a. p. 58.)

⁶⁹² “[O]ppressed by a fundamentalism of sorts, pretending to be defending us (our democracy, our way of life, our goods) regardless of what we the citizens either know or wish.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth.** Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. xxxvi.)

⁶⁹³ “[T]he challenge of coming to grips with the fact that consensus on individual questions is above all a problem of collective interpretation, of constructing paradigms shared or, at any rate, explicitly recognized.” (*Ibid.*, p. xxxv.)

interpretações, não teremos uma chance de evitar os conflitos. Para Vattimo (2007), tal possibilidade não se restringe ao Cristianismo, mas é a responsabilidade de todas as grandes religiões, pois: “a religião pode ser uma maneira de se compreender um ao outro, ao invés de exacerbar nossas diferenças”.⁶⁹⁴ O conceito da verdade, no caso da religião, não é o que mais importa. O que importa é a moral, a ética e a caridade.

Vattimo (1999) liga a herança Cristã à ontologia do enfraquecimento e à ética da não violência:

É verdade que basear uma ética da não violência em uma ontologia do enfraquecimento pode parecer, mais uma vez, um retorno à metafísica, para a qual a moralidade condizia com o reconhecimento e o respeito das essências, das leis naturais e assim por diante.⁶⁹⁵

Porém, desde que o ato de “pensar” não representa mais uma estrutura objetiva e somente uma “interpretação arriscada da sua herança”, este risco se torna totalmente imaginário.

Apesar de a violência continuar sendo uma tentação como qualquer outra perspectiva ética, ela perde sua legitimidade ao abandonar qualquer fundamento último que possa justificá-la. Mesmo quando se coloca como justificável, ela serve somente para manter o controle e a dominação, mas sem a legitimidade ética.⁶⁹⁶

Um dos mais importantes agentes causadores da crise na ética é o fim da validade universal da moralidade na sua forma padronizada, tanto na vida pública quanto na privada. Quando os princípios são incondicionais

⁶⁹⁴ “[R]eligion can become a way of understanding one another instead of exacerbating our differences.” (VATTIMO, Gianni. *A Prayer for Silence: Dialogue with Gianni Vattimo*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 107.)

⁶⁹⁵ “[I]t is true that to ‘ground’ an ethics of non-violence on an ontology of weakening may seem yet again like a return to metaphysics, for which morality coincided with the recognition of and respect for essences, natural laws and so on.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 45.)

⁶⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 100.

e universais, eles se apresentam como verdades absolutas, o que pode levar à violência.⁶⁹⁷

A ética na sua forma metafísica, com seus princípios articulados racionalmente e que deduzem certa ação, segundo Vattimo (2011), deixam de descrever o problema em favor de estabelecer os princípios morais para resolvê-lo:

Se a filosofia ainda pode falar racionalmente sobre a ética, de forma que seja responsável pelos únicos referentes em questão – a época, nossa herança histórica e nossa procedência –, pode fazer isso apenas assumindo, como seu ponto de partida explícito (não seu fundamento ou base), a ausência de fundamento, condição esta na qual se encontra atualmente.⁶⁹⁸

Com o fim de metafísica, não podemos mais procurar uma verdade absoluta sobre a qual podemos construir nossa ética.

A ética do Outro (de “O” maiúsculo), segundo Vattimo (2003), vem na forma da lei e sua essência é aquela de uma estrutura metafísica, o que torna essa ética imperativa e direcionada à consciência individual do outro. Isso ocorre porque o conceito da ética hoje não começa com a transcendência, em termos individuais entre o bom e o mal, como acontece na ética da maioria das religiões, mas no seu contexto local e histórico.⁶⁹⁹ A esse respeito, Vattimo afirma:

⁶⁹⁷ Cf. VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 90.

⁶⁹⁸ “If philosophy can still speak rationally of ethics, meaning in a way responsible to the sole referents that matter – the epoch, our historical inheritance, provenance – it can do so only by assuming as its explicit point of departure (not its foundation or ground) the condition of ungroundedness in which it now finds itself thrown.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 92.)

⁶⁹⁹ Cf. VATTIMO, Gianni. Ethics without Transcendence? **Common Knowledge**. Trad. Santiago Zebala. Durham: Duke University Press, Volume 9, Issue 3, Fall 2003, pp. 399-405. Disponível em http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/common_knowledge/v009/9.3vattimo.html. Acesso em: nov./2011, p. 401.

eu diria que, neste momento, estamos passando da *ética do Outro* (com letra maiúscula) para a *ética do outro* (com letra minúscula) ou *dos outros* (no plural), ou seja, estamos presenciando o nascimento de uma ética pós-metafísica.⁷⁰⁰

Essa transformação não deve ser entendida como calamidade, mas como vocação ou passagem que não representa uma ética “natural” com base na natureza do ser humano para justificá-la como interpretação melhor porque essa postura, que adota a lei natural, já incorpora uma base violenta.

Por isso, ao declarar nossa ética da atualidade como pós-metafísica, que desloca seu foco do *Outro* para *outros*, estaremos falando da ética de negação e consenso. No nível político, segundo Vattimo (2003), isso representa uma grande transformação, porque a orientação da ética atual é direcionada talvez totalmente à política. Essa transformação:

Levaria à reelaboração da lei com base no consenso ou no respeito pela opinião de todos, de acordo com procedimentos e regras democráticas previamente acordadas.⁷⁰¹

Precisamos ir além da metafísica, criando um conceito mais preciso para, somente então, poder falar da ética.

Ao mesmo tempo, é importante diferenciar entre a ética pós-metafísica e o relativismo simples. Segundo Vattimo (2011):

⁷⁰⁰ “I would say that we are now passing from the ethics of the Other (capital O) to the ethics of the other (lowercase) or the others (plural). Put another way: we are witnessing the birth of a postmetaphysical ethics.” (VATTIMO, Gianni. *Ethics without Transcendence? Common Knowledge*. Trad.Santiago Zebala. Durham: Duke University Press, Volume 9, Issue 3, Fall 2003,pp.399-405. Disponível em <http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/common_knowledge/v009/9.3vattimo.html>. Acesso em: nov./2011, p. 401.)

⁷⁰¹ “[It] would lead to the reconstruction of laws on the basis of consensus, on the basis of respect for the opinion of all, according to agreed procedures and democratic rules.” (VATTIMO, Gianni. *Ethics without Transcendence? Common Knowledge*. Trad.Santiago Zebala. Durham: Duke University Press, Volume 9, Issue 3, Fall 2003,pp.399-405.Disponível em <http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/common_knowledge/v009/9.3vattimo.html>. Acesso em: nov./2011, p. 404.)

A constatação de que a credibilidade dos primeiros princípios não existe mais não implica que a suposição de nossa condição histórica e do fato de pertencermos a uma comunidade seja a única absoluta.⁷⁰²

Dessa forma, com a dissolução da metafísica pelo niilismo, somos responsáveis por nossas escolhas éticas, o que exige de nós abriremos nossos horizontes. Portanto, precisamos estar sempre atentos para não cairmos na metafísica relativista como reação ao fim da metafísica.

E o mais urgente, segundo Vattimo (2002), é “ir além do estado no qual o consenso foi interrompido – ou mantido em um estado de pura suspensão”.⁷⁰³ Sem a ilusão metafísica do certo e do errado, o maior princípio será a redução da violência. A ideia do fundamento último da verdade não somente produz o totalitarismo; ela em si é uma ideia totalitária.

Por isso, tentar encontrar um código de ética que sirva para todos e em qualquer tempo é uma ilusão, visto que, na pós-modernidade, precisamos sempre de interpretação. Portanto, segundo Vattimo:

Iludir-se com o fato de que há uma base de conhecimento própria do homem natural, acessível a qualquer pessoa com senso comum já estabelecido, é um erro que já é praticamente impossível de se cometer, mesmo que seja feito de boa fé.⁷⁰⁴

⁷⁰² “[T]he constataction that the credibility of first principles has evaporated does not translate into the assumption of our historical condition and of our belonging to a community as the only absolute.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 93.)

⁷⁰³ “[W]e move beyond the state in which agreement is suspended – kept in a state of pure suspension.” (VATTIMO Gianni; ZABALA Santiago. “Weak Thought” and the reduction of violence: a dialogue with Gianni Vattimo. **Common Knowledge**. Trad. Yaakov Mascetti. Durham: Duke University Press, vol. 8, Issue. 3, outono 2002, pp. 452 – 463. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/common_knowledge/v008/8.3vattimo.html> . Acesso em: maio/2012, p. 455.)

⁷⁰⁴ “To delude oneself that there is a core of knowledge proper to natural man, accessible to anyone with sound common sense, is an error that is by now almost impossible to commit in good faith.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 98.)

Quando alguns aspectos da nossa herança cultural continuam, outros são apagados. E decidir a validade ou não dessa herança com a qual nos sentimos comprometidos, é algo que exige uma interpretação responsável.

Com a ética pós-metafísica, Vattimo (1999) não está propondo uma teoria de tolerância, mas uma forma de redução da violência em todos os aspectos, o que é revelado na forma de caridade: “a caridade é o preceito da secularização, ou de forma mais abrangente, no jargão da ética, é a redução da violência em todas suas formas.”⁷⁰⁵ Essa caridade não pode funcionar de forma abstrata, sem qualquer contexto, da mesma forma que o significado da revelação não pode ser entendido sem seu contexto histórico.⁷⁰⁶

Concluimos que a definição de Vattimo (2009) da violência como o ato de silenciamento do outro – e apesar de a violência não ter sempre a metafísica como base – é essencial para entender a violência gerada pelo pensamento fundamentalista. A violência, portanto, tem de ser sempre entendida dentro de seus contextos e não de uma forma abstrata, como verdade metafísica. Para falar de ética não podemos mais partir de uma verdade única ou dada. Essa ética pós-metafísica, portanto, é válida dentro de seus contextos sócio-históricos. Sua validade, por outro lado, exige responsabilidade de todos, para que esteja sempre inserida num processo de (re)construção de sentido, e para não se direcionar a uma outra forma de verdade metafísica ou de relativismo simples.

3.4.2. Sobre o diálogo e a superação da tolerância liberal

Brown (2006) afirma que o retorno ao uso da tolerância no final do século XX apresenta uma problemática central para a cidadania

⁷⁰⁵ “[C]harity is the norm of secularization, or more generally, in the language of ethics, it is the reduction of violence in all its forms.” (VATTIMO, Gianni. **Belief**. Trad. Luca D’Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999. p. 88.)

⁷⁰⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 79-80.

democrática liberal. A tolerância serviu como uma opção de integrar e evitar os conflitos e, principalmente, como reação à onda dos imigrantes provenientes do chamado Terceiro Mundo, e também dos conflitos étnicos e religiosos. A tolerância foi introduzida como uma forma de convivência e de manutenção da paz.⁷⁰⁷

Segundo Brown (2006), “[a]tualmente, a tolerância é promovida de forma acrítica em vários locais e para uma série de finalidades”.⁷⁰⁸ Ela aparece no discurso europeu, no discurso da América de Norte e até nas Nações Unidas. Porém, a ideia de tolerância não atinge um consenso, apesar de ser promovida mundialmente e para diferentes finalidades, assumindo diferentes formas, entre “culturas, raças, etnias, sexualidades, ideologias, escolhas relacionadas ao estilo de vida e à moda, posições políticas, religiões e, até mesmo, regimes”.⁷⁰⁹

A nosso ver, a tolerância pode significar aguentar a dor ou o sofrimento, permitir, ter paciência com as opiniões dos outros. De qualquer modo, ela está sempre ligada a um tipo de sofrimento, e sua existência exige neutralidade e respeito a quem está sendo tolerado. Ao mesmo tempo, a tolerância é uma trégua que pode, a qualquer dia ou momento, chegar a seu ponto máximo de tensão e acabar sendo rompida, e as consequências disso vêm em variadas formas e proporções.

Segundo Brown (2006), a tolerância tornou-se a marca da civilização ocidental moderna liberal – após o começo de sua história de Cruzadas, escravidão e colonização, entre outras –, assim como aqueles que são percebidos como adversários da democracia liberal ocidental são apresentados como intolerantes e selvagens:

⁷⁰⁷ Cf. BROWN, Wendy. **Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire**. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 2.

⁷⁰⁸ “Today, tolerance is uncritically promoted across a wide range of venues and for a wide range of purposes.” (BROWN, Wendy. **Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire**. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 2.)

⁷⁰⁹ “[C]ultures, races, ethnicities, sexualities, ideologies, lifestyle and fashion choices, political positions, religions, and even regimes.” (*Ibid.*, p. 3)

A tolerância é rotineiramente divulgada pelos Estados liberais democráticos de forma não doutrinária e, como um elemento dos direitos humanos internacionais, é, atualmente, também algo a que as pessoas ao redor do mundo têm direito, independentemente do regime em que vivem.⁷¹⁰

Consequentemente, a tolerância se torna uma marca do Ocidente, junto com a democracia liberal e a modernidade. Ela acaba sendo um discurso de superioridade da civilização ocidental, em comparação com as outras civilizações.⁷¹¹

Logo, as democracias liberais começaram a decidir o que e quem pode ser tolerado ou não. Desse modo, evita-se que a tolerância seja estendida aos “bárbaros”, de forma que a área que pode ser abrangida pela tolerância torna-se difícil de ser definida. Como salienta Brown (2006), “[s]e, atualmente, a tolerância é considerada sinônimo do Ocidente, da democracia liberal, do Iluminismo e da modernidade, então, a tolerância é o que ‘nos’ distingue ‘deles’”.⁷¹² A tolerância acaba se tornando cultural e disponível apenas para algumas “culturas tolerantes”, ao contrário de outras que não o são, transformando-a num discurso de poder.

Para Žižek (2008), a tolerância liberal de respeitar o Outro é o resultado obsessivo da perseguição em que o outro é tolerado enquanto ele não seja percebido como um intruso. Assim,

[m]eu dever é ser tolerante com o Outro, na prática, significa que eu não deveria me aproximar muito dele, ou

⁷¹⁰ “Tolerance is routinely promulgated by liberal democratic states in nondoctrinal ways; and as an element of international human rights doctrine, tolerance is now also figured as something to which people around the globe are entitled, irrespective of the regime under which they live.” (BROWN, Wendy. **Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire**. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 37.)

⁷¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 37.

⁷¹² “If tolerance today is considered synonymous with the West, with liberal democracy, with Enlightenment, and with modernity, then tolerance is what distinguishes ‘us’ from ‘them.’” (*Ibid.*, p. 17.)

invadir seu espaço. Em outras palavras, eu deveria respeitar a *intolerância* dele com o fato de eu estar perto demais.⁷¹³

O direito de não ser assediado e de manter a distância do Outro torna-se o centro dos direitos humanos, o direito de não ser assediado na sociedade capitalista tardia.

O problema ocorre quando a tolerância se torna um discurso de poder, como no caso da tolerância liberal; ou seja, um discurso político de tolerância que enfatiza a ideia de “respeitar” o outro na busca da sua “boa essência”, que deve ser resgatada. Essa tolerância que procura “respeitar” o outro com a esperança de resgatar sua “boa essência” perdida, acaba por adotar uma verdade absoluta sobre o outro, verdade essa que determina o que ele é ou não.

Para Žižek (2008), o círculo vicioso está entre nossa liberdade e o respeito para com o outro. Assim, “a linguagem do respeito é a linguagem da tolerância liberal: o respeito só significa respeito por aqueles com os quais eu *não* concordo.”⁷¹⁴ Respeitar o outro é uma forma de ter paciência para não magoar o outro sem questionar sua postura.

No caso da religião, para Brown (2006), a relação entre a tolerância e a liberdade liberal tende a privatizar a fé, mantendo-a, como no caso da cultura, no espaço privado. Porém, “[a] tolerância não é equivalente à igualdade e não promove uma efetiva igualdade entre as religiões ou seus devotos”.⁷¹⁵ A tolerância não passa a ser uma solução prática para sair de uma situação indesejável.

⁷¹³ “My duty is to be tolerant towards the Other effectively means that I should not get too close to him, intrude on his space. In other words, I should respect his *intolerance* of my over-proximity.” (ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008. p. 41.)

⁷¹⁴ “[T]he language of respect is the language of liberal tolerance: respect only has meaning as respect for those who with whom I do *not* agree.” (ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008. p. 129.)

⁷¹⁵ “Tolerance is not equivalent to equality and does not promote a substantive equality among religions or their devotees.” (BROWN, Wendy. **Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire**. Princeton: Princeton University Press, 2006. pp. 35; 36.)

Há também o discurso que justifica a tolerância inter-religiosa pela existência de uma essência boa de cada religião, o que descarta os contextos sócio-históricos. Segundo Žižek (2008), “[o] jogo de resgatar a verdade interna da religião ou da ideologia e separar isso de sua exploração política subsequente ou secundária é simplesmente falso. Isso não é filosófico.”⁷¹⁶ Nos moldes de Žižek, ao respeitar as crenças dos outros como valores máximos, estamos tentando deixá-los na sua ilusão, ou ter uma postura relativista de diferentes “regimes de verdade”.⁷¹⁷

Dessa forma, a nosso ver, ao discordarmos do comportamento do outro, a tolerância não se trata de aceitá-lo com base em uma essência que todos nós compartilhamos ou com base em uma verdade escondida. Esse tipo de crença é uma crença na verdade na sua forma forte e absoluta, tanto sobre nós mesmos quanto sobre a verdade do Outro que projetamos sobre ele. O que fica oculto é o jogo político de poder e de dominação que aproveita o conceito da tolerância.

Por isso, para Vattimo (2004a) a ontologia de enfraquecimento do Ser “dá razões filosóficas para se preferir uma sociedade liberal, tolerante e democrática, a uma autoritária e totalitária”.⁷¹⁸ Com isso, Vattimo (2007) não está defendendo uma mensagem de tolerância na sua forma liberal ou tradicional. Ele afirma:

Eu me recuso a admitir que o pensamento fraco, com tudo o que isso significa, é apenas uma maneira falaciosa de pregar a tolerância (como, de certa forma, é – afinal sou um intérprete). É muito mais do que isso, trata-se de um

⁷¹⁶ “The game of redeeming the inner truth of religion or ideology and separating this out from its later or secondary political exploitation is simply false. It is non-philosophical.” (ŽIŽEK, Slavoj. **Violence**. New York: Picador, 2008. p. 116.)

⁷¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 139.

⁷¹⁸ “[It] supplies philosophical reasons for preferring a liberal, tolerant, and democratic society rather than an authoritarian and totalitarian one.” (VATTIMO, Gianni. **Nihilism & Emancipation: Ethics, Politics, & Law**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2004. p. 19.)

projeto futuro que contribuirá para a eliminação gradativa das barreiras.⁷¹⁹

Com a tolerância, eliminar essas paredes tanto na sua forma física quanto metafórica e que limitam nossa liberdade, não pode ser feita.

É importante lembrar, segundo Brown (2006), que, “assim como a paciência, a tolerância é necessária quando enfrentamos algo que preferiríamos que não tivesse existido”.⁷²⁰ Assim, a tolerância não trata dos problemas que causam este incômodo, mas tenta mantê-los sob vigilância para evitar a violência. Portanto, os conflitos podem surgir em qualquer hora, assim que a tolerância chega a seus “limites”.

Dessa forma, quando a maioria de um país tolera as minorias, por exemplo, a minoria acaba sendo colocada na posição do fraco, enfatizando, ao mesmo tempo, o poder da maioria. Para Maalouf (2003), a ideia de tolerância das minorias, seja com base religiosa ou étnica, não é suficiente. Essas minorias não procuram ser toleradas pela maioria que se sente superior, segura, e forte; pelo contrário, querem ser tratadas como cidadãos que têm todo direito dentro do sistema democrático, sejam quais forem suas afiliações religiosas ou étnicas.⁷²¹

Por isso, segundo Maalouf (2003), precisamos de diálogo. Para ele, o diálogo num clima tranquilo deve antecipar a democracia, uma vez que, para que a democracia seja significativa, seu papel não deve ser somente seguir a opinião da maioria:

⁷¹⁹ “I refuse to admit that this (weak thought with everything it means) is only a specious kind of preaching (as, in part, it is – I’m after all an interpreter) tolerance. It is much more than that, as a future project that contributes to the progressive elimination of walls.” (VATTIMO, Gianni. *Toward a Nonreligious Christianity*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 45.)

⁷²⁰ “Like patience, tolerance is necessitated by something one would prefer did not exist.” (BROWN, Wendy. **Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire**. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 25.)

⁷²¹ Cf. MAALOUF, Amin. **In the Name of Identity**. Trad. Barbara Bray. New York: Penguin Books, 2003, pp. 56-57.

[...O] papel dos democratas, em toda a parte, não é mais apoiar as preferências da maioria, mas se certificar de que os direitos dos oprimidos são respeitados, se necessário, a despeito da superioridade numérica. O que é sagrado para a democracia não são os mecanismos, mas os valores.⁷²²

No caso da opressão contra as minorias étnicas e religiosas, por exemplo, o voto livre pode até agravar a opressão deles, tornando o sistema democrático uma verdade forte violenta.

O diálogo não deve ser uma maneira de tentar encontrar um acordo sobre uma verdade – seja sobre Deus, o homem e o conceito de humanismo, ou a moralidade – que seja aceita por todos. O próprio ato de diálogo é uma afirmação de divergência entre diversas verdades. Para Vattimo (2011),

o objetivo do diálogo inter-religioso (ou um diálogo sobre valores, ética e o sentido da existência) é apenas o diálogo em si. Não é um processo do qual inferimos valores, porque ele nos permite perceber uma verdade com a qual nós concordamos. Serve apenas para tomarmos consciência de nós mesmos por meio do debate e da conversa, eliminando a luta violenta.⁷²³

Por isso, para Vattimo, a noção de que o diálogo pode resolver os conflitos é uma noção hipócrita.

A importância do diálogo inter-religioso, e que faz parte de diálogo intercultural, é o fato de reconhecer a verdade do outro. Justamente porque seria difícil imaginar viver num mundo em que cada um de nós segue sua verdade religiosa forte e condena as verdades alheias. Isso

⁷²² “[T]he role of democrats everywhere is no longer to support the preferences of the majority but to see that the rights of the oppressed are respected, if necessary in the face of numerical superiority. What is sacred in democracy is not mechanisms but values.” (MAALOUF, Amin. **In the Name of Identity: violence and the need to belong.** Trad. Barbara Bray. New York: Penguin Books, 2003. pp. 153-154.)

⁷²³ “[T]he goal of interreligious dialogue (or a dialogue on values, ethics, the meaning of existence) is just the dialogue itself. It is not a process that lets us derive values because it allows us to discover a truth on which we agree. All it does is allow us to realize ourselves through discussion and conversation, excluding violent struggle.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth.** Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 117.)

porque, segundo Vattimo (2007), “estaremos condenados – ou, mais precisamente, condenamos a nós mesmos na terra – quando entramos em conflito uns com os outros, acreditando que cada um tem seu único e verdadeiro deus”.⁷²⁴ Somente pelo diálogo podemos reduzir a violência que pode surgir como resultado desses choques provenientes das verdades fortes.

Os frequentes diálogos sobre as diferentes religiões e tradições, segundo Vattimo, significam que:

Se não há uma verdade objetiva dada, de uma vez por todas, a alguém, ou uma verdade em torno da qual todos nós devemos nos unir (para o bem ou mal, voluntariamente ou não), a verdade, então, ocorre no diálogo.⁷²⁵

O ensinamento de Cristo, por exemplo, não representa uma verdade já estabelecida, pois suas mensagens não são verdades fortes e violentas, e sua sabedoria se realiza pelo diálogo.

Para que o diálogo seja efetivo, porém, precisamos lembrar que o nosso conhecimento sobre o outro e suas verdades nunca está perfeito ou completo. Segundo Bohm (2004), “todo o conhecimento é limitado, porque é uma abstração do todo”.⁷²⁶ Por isso não podemos defender o conhecimento abstrato. Contudo, fazemos isso constantemente, pois fomos criados para apreciar a coerência. Esses valores, ao longo da nossa vida, sofrem transformações, tornando-se valores incoerentes. Isto pode

⁷²⁴ “[W]e will be damned – or more precisely, we damn ourselves on earth – when we clash against one another, each believing that they have the one true god.” (VATTIMO, Gianni. *Toward a Nonreligious Christianity*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 45.)

⁷²⁵ “[I]f there is no objective truth given to someone once and for all, a truth around which we must all (for good or bad, willingly or unwillingly) gather, then truth happens in dialogue.” (VATTIMO, Gianni. *Toward a Nonreligious Christianity*. In: CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. p. 44.)

⁷²⁶ “[A]ll knowledge is limited, because it is an abstraction from the whole.” (BOHM, David. **On Dialogue**. UK, USA, Canada: Routledge, 2004. p. 89.)

nos levar a tentar *impor* coerência naquilo que consideramos incoerente, o que, por si só, é um ato de violência.⁷²⁷

O nosso desejo de dialogar com o Outro é uma chance de aprender e tentar entender suas verdades e as nossas também. Mas, como pontua Said (2007c),

[e]xiste, afinal, uma profunda diferença entre o desejo de compreender por razões de coexistência e de alargamento de horizontes, e o desejo de conhecimento por razões de controle e dominação externa.⁷²⁸

Não pretendemos chegar a uma conclusão sobre o Outro ou sobre nós mesmos, mas pretendemos aprender, cada vez mais, sobre o outro.

Por isso, o diálogo que procura uma verdade única e unificadora acaba provocando uma luta de dominação e conflitos. Segundo Vattimo (2011), “é uma ilusão perigosa, uma vez que está inteiramente direcionada a manter o equilíbrio do poder em vigor, acreditar que o conflito pode ser substituído pelo diálogo”.⁷²⁹ Por isso, é importante que o diálogo dê voz para aqueles que não tinham voz antes. Sem isto, o diálogo se torna uma forma de enfatizar as divisões ao tornar-se um recurso simples para tentar resolver os conflitos.

A luta contra a verdade metafísica, absoluta e violenta é sem fim e não pode ser vencida. Por conseguinte:

Qualquer uso do diálogo como uma abordagem humana para solucionar os conflitos sociais também deve conter em si uma teoria explícita do conflito que sempre coexiste com a

⁷²⁷ Cf. BOHM, David. **On Dialogue**. UK, USA, Canada: Routledge, 2004. p. 89.

⁷²⁸ SAID, Edward W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 15.

⁷²⁹ “[I]t is an illusion, dangerous because entirely aimed at preserving the current balance of power, to imagine replacing conflict with dialogue.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 118.)

instauração ou o restabelecimento das condições dialógicas.⁷³⁰

O diálogo não é um espaço para qualquer transformação com o objetivo de modelar as verdades que estão em conflito, ou para encontrar uma fórmula pacificadora passiva para resolver os conflitos.

Como propõe Appiah (2007), compartilhar a biologia da essência humana não representa uma ética compartilhada. Para entrar num diálogo genuíno com as pessoas, precisamos saber que não há fatos básicos garantidos e não questionáveis, sejam morais ou não, sob os quais podemos construir nosso debate:

Na vida real, os julgamentos sobre o certo e o errado estão intimamente ligados com a crença metafísica e religiosa, bem como com as crenças sobre a ordem natural. Estes são assuntos sobre os quais é difícil entrar num acordo.⁷³¹

Um diálogo verdadeiro acaba sendo bloqueado quando os interlocutores de diferentes crenças discordantes enxergam a opinião dos outros somente como hipóteses. O problema, segundo Appiah, é que o desacordo ocorre não somente no nível dos princípios, mas também sobre o que tem de ser feito.⁷³²

De acordo com Appiah (2007b), “a junção da diversidade com a discordância é, com certeza, um erro comum”.⁷³³ Ao falar de discordância, estaremos pressupondo a existência da opção da concordância. Há uma ideia errada de como o diálogo tem que ser fundamentado: “temos de achar pontos com os quais concordamos no âmbito dos princípios: isto se

⁷³⁰ “[A]ny evocation of dialogue as a human approach to the solution of social conflicts must also contain an explicit theory of the conflict that always accompanies the instauration or restoration of dialogic conditions.” (VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011. p. 119.)

⁷³¹ “In real life, judgments about right and wrong are intimately tied up with metaphysical and religious belief and with beliefs about the natural order. And these are matters about which agreement may be difficult to achieve.” (APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. pp. 252-253.)

⁷³² Cf. *Ibid.*, p. 253.

⁷³³ “[T]he conflation of diversity and disagreement is, to be sure, a common error.” (*Ibid.*, p. 255.)

refere à natureza humana; isto se refere àquilo que a natureza humana dita.”⁷³⁴ Porém, segundo Appiah, o que nós aprendemos com o diálogo intercultural é que há pontos de concordância locais e contingentes.

Do ponto de vista do cosmopolitismo, podemos aprender sobre as diferenças para descobrir as semelhanças, mas “seria um erro pensar que a harmonia entre os povos poderia, desse modo, ser alcançada”.⁷³⁵ O que ocorre, segundo Appiah, é que as muitas semelhanças culturais, ao contrário das diferenças, não são demonstradas porque a semelhança é o resultado nulo.⁷³⁶

Partindo dessa posição, por sua vez, Appiah (2007b) prefere ver os direitos humanos na forma de debate, de argumentação ou de conversação. Assim sendo, “deveríamos buscar o diálogo e não a mera conversação: temos de estar abertos à possibilidade de aprender com nossos interlocutores.”⁷³⁷ Os direitos humanos precisam sempre ser interpretados e contestados a fim de que sejam instrumentos úteis para mais justiça e menos violência.

Conclusão do capítulo:

Depois que discutimos no capítulo anterior alguns exemplos de confrontos gerados pelo pensamento fundamentalista, falamos neste capítulo sobre algumas maneiras de se evitar a violência e os confrontos entre diferentes formas de pensamento fundamentalista. Iniciamos o capítulo com a interpretação que Vattimo (1999, 2011) faz do

⁷³⁴ “[W]e must find points of agreement at the level of principle: here is human nature; here is what human nature dictates.” (APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 253.)

⁷³⁵ “[I]t would be a mistake to think that harmony among peoples could thereby be achieved.” (*Ibid.*, p. 256.)

⁷³⁶ Cf. APPIAH, Kwame Anthony. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007. p. 254.

⁷³⁷ “[I]t is conversation, not mere conversion, that we should seek: we must be open to the prospect of gaining insight from our interlocutors.” (*Ibid.*, p. 264.)

cristianismo, com base de pensamento de Nietzsche e sua declaração de “morte de Deus”.

Discutimos nos termos de Vattimo o processo de enfraquecimento do Ser, o que nos conduz ao conceito do fim da metafísica. Falamos também sobre o conceito de niilismo ou de secularização como uma interpretação que não procura eliminar a religião, mas entende o cristianismo com o fim da metafísica, em termos de amor, a amizade e a caridade.

Como efeito do fim da verdade na sua forma metafísica, analisamos o conceito de “tradição inventada” que se originou com Hobsbawm (2008) e foi utilizado por Said (1985). Nessa parte falamos sobre a construção das verdades dentro de certo contexto sócio-histórico. Por meio desse conceito procuramos também entender o processo de construção das verdades “fracas” como um processo de construção de sentido. A importância desse conceito é demonstrar a ausência de uma origem “pura” para ser resgatada, como ocorre no caso do pensamento fundamentalista.

Em um terceiro momento do capítulo discutimos as diferentes formas de cosmopolitismo. Procuramos resgatar o termo da sua origem kantiana, para uma nova proposta na forma de cosmopolitismo de baixo, ou de globalização alternativa. Nosso interesse foi procurar evitar os confrontos gerados pelo pensamento fundamentalista que segue uma verdade única e absoluta, seja no nacionalismo, na teoria econômica, na política, ou na religião.

E por fim, discutimos a ética pós-metafísica para a redução da violência. Ainda nessa parte discutimos a questão da tolerância, analisamos também a importância do diálogo que ocorre com base nessa ética, e do pensamento pós-metafísico para evitar os confrontos e a violência de choque entre diferentes verdades fortes.

Considerações finais:

Segundo Said (2007c):

[O] erro epistemológico do fundamentalismo é pensar que os elementos “fundamentais” são categorias a-históricas, não sujeitas, e assim alheias, ao escrutínio crítico dos verdadeiros fiéis, que supostamente as aceitam como uma questão de fé.⁷³⁸

Essa verdade a-histórica, que existe além de qualquer contexto, transforma a fé em uma verdade objetiva.

Nesta tese partimos do pensamento de Caplan (1987) para levar o conceito de “fundamentalismo” além do âmbito da religião. Procuramos entender o pensamento fundamentalista como a crença em uma verdade forte, isto é uma verdade metafísica dada e absoluta.

A verdade metafísica, segundo Vattimo (2002, 2011), é uma verdade que se coloca como a única e absoluta; portanto, uma verdade violenta. Isto porque, na definição de Vattimo (2011), a violência é o ato de silenciar o outro ao acreditar que somente uma verdade é perfeita e deve ser seguida. E essa violência, resultado de um pensamento fundamentalista, se manifesta em diferentes formas e níveis.

No primeiro capítulo, partimos do fundamentalismo religioso para analisar outras formas de pensamento fundamentalista que existem também fora de âmbito da religião. Para isso, buscamos as raízes desse pensamento na modernidade e no Iluminismo, que nasceu no berço da cultura europeia judaico-cristã. Com a modernidade, a verdade metafísica na forma de Deus desviou-se no pensamento moderno para a verdade da ciência.

⁷³⁸ SAID, Edward W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 442.

Analizamos o caso do fundamentalismo religioso politicamente ativo com exemplos nas três religiões monoteístas: o judaísmo, o cristianismo, e o islamismo. Também discutimos a postura dos chamados “Novos Ateus”, por meio do pensamento do cientista Dawkins (2006), como uma expressão de pensamento fundamentalista. E por fim, analisamos o caso do fundamentalismo de livre mercado, de acordo com o pensamento crítico de Soros (2001), que faz a denúncia do pensamento fundamentalismo na teoria econômica.

No segundo capítulo, discutimos exemplos em que o pensamento fundamentalista reage de uma forma violenta contra as verdades que não estão de acordo com a sua orientação. Nesse capítulo foi discutida a teoria de Huntington, apresentada no livro **O Choque de Civilizações**, como um exemplo de argumento político que adota uma forma de pensamento fundamentalista.

Um segundo exemplo de confronto como base do pensamento fundamentalista foi analisado através da ligação entre o pensamento da Klein (2008) sobre a doutrina do choque, e o de Soros (2001) sobre o fundamentalismo de livre mercado. Este caso de pensamento econômico violento também adota uma verdade única que é considerada perfeita para ser aplicada a todo mundo e em qualquer contexto, e mesmo com o uso da violência de choque com o uso de força militar.

No terceiro exemplo foi discutido o nacionalismo religioso. Este caso é especial por juntar duas verdades fortes: a da religião e a do nacionalismo. Em meio aos desafios que o nacionalismo secular enfrenta na época da globalização, e na época de modernidade líquida em termos de Bauman (2001), o nacionalismo religioso se coloca como a solução para o enfraquecimento do nacionalismo.

A nosso ver, essa junção é preocupante. Enquanto o nacionalismo encontra na religião apoio na forma de uma verdade forte, ele coloca o

conceito da democracia em risco. Por o outro lado, a religião que procura um poder dentro do sistema político transforma a fé em uma questão política, uma verdade objetiva adotada pelo Estado.

No final desse capítulo, discutimos a questão do terrorismo, que parte de uma verdade forte. Segundo Vattimo (2011), a violência não precisa de uma verdade forte para ocorrer, tampouco o terrorismo; porém, a violência se manifesta na sua forma mais grave quando parte de uma verdade metafísica. Discutimos nessa parte a Guerra ao Terror declarada pelos Estados Unidos depois dos ataques de 11 de setembro de 2001, o terrorismo suicida cometido pelos fundamentalistas religiosos, e por fim, analisamos a ligação entre o terrorismo, o medo e a mídia.

Iniciamos o terceiro e último capítulo com a interpretação que Vattimo (1999, 2011) faz do cristianismo, através do conceito de niilismo ou de secularização. Isto não implica em eliminar a religião, mas interpretá-la através de um processo de enfraquecimento do Ser na forma de uma verdade forte, para entender o Ser na forma da ação que se direciona aos valores amor, amizade e caridade.

Procuramos também algumas estratégias para evitar a violência e os confrontos entre diferentes verdades fortes. Para isso seguimos Vattimo (1999, 2011) e sua interpretação da declaração de Nietzsche sobre a “morte de Deus”, que vem para derrubar a verdade metafísica. Essa declaração marcou mais tarde o pensamento pós-moderno. Com a ideia de que não há mais verdades, mas somente interpretações, e sem as verdades metafísicas sólidas e fortes, o homem pós-moderno não sabe mais tomar decisões, nem sabe para onde ir.

Vattimo (1999, 2011) interpreta a “morte de Deus” no sentido de fim da verdade na sua forma metafísica, forte e violenta. Para ele toda verdade é interpretada dentro de certo contexto sócio-histórico. Vattimo chama este tipo de verdade de “fraca” – porém não no sentido de

fragilidade, mas de ser uma verdade não violenta que pode conviver com outras verdades.

É importante dizer que uma verdade interpretada não significa acreditar em qualquer ideia banal como verdade e sem valor algum, mas é uma interpretação responsável que ocorre por meio do diálogo e do processo de construção de sentido de uma verdade, que passa pelo espaço de interpretação no processo da construção de sentido.

Entendemos também a construção das novas verdades como “verdades inventadas”, em termos de Hobsbawm (2008), e à luz do pensamento de Said (1985). As verdades, portanto, não são encontradas, mas inventadas através de um processo de interpretação. Este conceito também nos oferece uma chance para entender o passado sem procurar resgatar uma certa origem pura da verdade.

Discutimos também o cosmopolitismo como uma maneira de evitar os confrontos gerados pelo pensamento fundamentalista que surge na política, na teoria econômica, na globalização, e no nacionalismo. Nosso entendimento de cosmopolitismo está alinhado com o pensamento de Appiah (2007a, 2007b), por se basear nas nossas diferentes identidades e verdades construídas. Este tipo de cosmopolitismo, a nosso ver, exige uma nova visão sobre a globalização atual, sob a forma de “globalização alternativa”.

Por fim, e com base no pensamento de Vattimo (1999, 2004a, 2011), discutimos a redução da violência por meio da ética pós-metafísica e do diálogo. Esse conceito de diálogo não é o mesmo que faz parte do ideário da tolerância liberal, adotado pela civilização ocidental dentro de seu discurso de poder. Isto porque, segundo Vattimo (2011), o diálogo em si não resolve os conflitos, mas nos ajuda a entender o perigo de nos colocar um contra o outro, cada um com sua verdade forte. O diálogo

representa uma chance para saber mais sobre o outro, um saber que nunca está completo ou perfeito.

Nos perturbadores tempos de mudança, de fim das metanarrativas e das verdades fortes, encerramos com esta reflexão tomada a partir das palavras de Said (2007c), que disse:

[N]inguém acha fácil viver, sem reclamar e sem temer, com a tese de que a realidade humana está sempre sendo feita e desfeita, e de que qualquer coisa semelhante a uma essência estável está constantemente sob ameaça.⁷³⁹

Tais medos não podem se tornar nosso motivo para abraçar as verdades fortes como uma forma de nos escondermos atrás de uma falsa segurança, que pode nos levar à violência.

⁷³⁹ SAID, Edward W. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.443.

Referências Bibliográficas

a) Apoio teórico-metodológico

ALI, Tariq. **Confronto de Fundamentalismos**. Trad. Alves Calado. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002.

ALMOND, Gabriel A.; APPLEBY, R. Scott; SIVAN, Emmanuel. **Strong Religion**: the rise of fundamentalisms around the world. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

AL-ZAYYAT, Montasser. **Os Caminhos da Al-Qaeda**: a história do braço direito de Bin Laden. Trad. Eduardo Rado. São Paulo: Outras Palavras, 2005.

APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitanism**: ethics in a world of strangers. New York: W.W. Norton, 2007a.

_____. **The Ethics of Identity**. Princeton: Princeton University Press, 2007b.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARMSTRONG, Karen. **The Case for God**: What religion really means. New York: Anchor Books, 2010.

_____. **Em Nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Uma História de Deus**: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo. Trad. Marcos Santarrita; Wladimir Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ASHCROFT, Bill; AHLUWALIA, Pal. **Edward Said**. UK, USA, Canada: Routledge, 2001.

ASLAN, Reza. **Beyond Fundamentalism: Confronting Religious Extremism in the Age of Globalization**. New York: Random House, 2010.

ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa: a filosofia entre os árabes**. São Paulo: Palas Athena, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo Líquido**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. **Vida Líquida**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **Modernidade Líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BECK, Ulrich. **A God of one's own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence**. Cambridge: Polity Press, 2010.

_____. **Liberdade ou capitalismo**: Ulrich Beck conversa com Johannes Willms. Trad. Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

_____. **O que é Globalização?**: equívocos do globalismo, respostas a globalização. Trad. André Carone. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BELLAH, Robert N. **Beyond belief: Essays on Religion in a post-traditional world**. Berkley: University of California Press, 1991.

BENHABIB, Seyla *et al.*. **Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations**. New York: Oxford University Press, 2006.

_____. **The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era**. Princeton: Princeton University Press, 2002.

BENJAMIN, Walter. Critique of Violence. *In*: BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael (Eds.). **Walter Benjamin Selected writings**: vol. I: 1913-1916. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, pp. 236– 253.

_____. Capitalism as Religion. *In*: BULLOCK, Marcus; JENNINGS, Michael (Eds.). **Walter Benjamin Selected writings**: vol. I: 1913-1916. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996, pp. 288 - 291.

BHABHA, Homi K. Ethics and Aesthetics of Globalism: a postcolonial perspective. *In*: RIBEIRO, Antonio Pinto (Ed.). **The Urgency of Theory**. Manchester: Carcanet Press Ltd, 2008.

_____. **The Location of Culture**. London; New York: Routledge, 2004.

_____. Representation and the Colonial Text: a critical exploration of some forms of mimeticism. *In*: GLOVERSMITH, Frank (Ed.). **The Theory of Reading**. Brighton: Harvester, 1984.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Trad. João Ferreira de Almeida. (Ed Rev.). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BOHM, David. **On Dialogue**. UK, USA, Canada: Routledge, 2004.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror**: diálogo com Jürgen Habermas e Jaques Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BROWN, Garrett Wallace; Held, David (Eds.). **The Cosmopolitanism Reader**. Malden, MA: Polity Press, 2010.

BROWN, Wendy. **Regulating Aversion**: Tolerance in the Age of Identity and Empire. Princeton: Princeton University Press, 2006.

BRUNER, Jerome Seymour. **Acts of Meaning**. Massachusetts: Harvard University Press, 1995.

BRYDON, Diana. Earth, World, Planet: Where Does the Postcolonial Literary Critic Stand?. *In*: Prentice, Chris; Vijay Devadas; Johnson, Henry.

(Orgs.). **Cultural Transformations: Perspectives on Translocation in a Global Age**. New York: Rodopi, 2010, pp. 3-29.

BUTLER, Judith. **Giving an Account of Oneself**. New York: Fordham University Press, 2005.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 2009.

CAPLAN, Lionel (Ed.). **Studies in Religious Fundamentalism**. Albany: State University of New York Press, 1987.

CAPUTO, John D; VATTIMO, Gianni. **After the Death of God**. New York: Columbia University Press, 2007.

_____. **Against ethics**: contributions to a poetics of obligation with constant reference to deconstruction. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CHÉRIF, Mustapha. **Islam and the West**: a conversation with Jacques Derrida. Trad. Teresa Lavender Fagan. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

CHOMSKY, Noam. **Failed States**: the abuse of power and the assault on democracy. London: Penguin Books Ltd, 2007.

_____; ACHCAR, Gilbert. **Perilous Power**: The Middle East and U.S. Foreign Policy: dialogues on terror, democracy, war, and justice. UK: Penguin Books. 2007

_____. **O Império Americano**: hegemonia ou sobrevivência. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. **11 de setembro**. Trad. Luiz Antonio Aguiar. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. **The Culture of Terrorism**. London: Pluto Press, 1989.

COLLINS, Francis S. **A Linguagem de Deus**: um cientista apresenta evidências de que Ele existe. Trad. Giorgio Cappelli. São Paulo: Editora Gente, 2007.

CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Eds.). **The Cambridge Companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies**. Trad. Eduardo Fonseca. São Paulo: Hemus, 1981.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DELORIA, Vine, Jr.. **God is red**: a native view of religion. Golden: Fulcrum Publishing, 2003.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2011.

DENNETT, Daniel C. **Breaking the Spell**: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking Penguin, 2006.

DERRIDA, Jacques. **On Cosmopolitanism and Forgiveness**: Thinking in Action. Trad. Mark Dooley; Michael Hughes. New York: Routledge, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

EAGLETON, Terry. **O debate sobre Deus**: razão, fé e revolução. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. **A ideia de cultura**. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

EINSTEIN, Albert. **Como vejo o mundo**. Trad. H. P. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1981.

EISENSTADT, S. N. **Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution**: the Jacobin Dimension of Modernity. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

FERRY, Luc. **Vencer o Medo**: a filosofia como amor à sabedoria. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. **O Homem-Deus, ou, O sentido da vida**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

FEYNMAN. Richard P; LEIGHTON, Robert B.; SANDS, Matthew. **Lições de Física de Feynman**. Trad. Adriana Válio Roque da Silva; Kaline Rabelo Coutinho. Porto Alegre: Bookman, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal. 2009.

_____. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2008.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

FULLER, Graham E. **A World Without Islam**. New York: Little, Brown and Company, 2010.

GANDHI, Leela. **Postcolonial Theory**: a critical introduction. New York: Columbia University Press, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **The Divided West**. Malden: Polity Press, 2008.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANSEN, David T. **The teacher and the world**: a study of cosmopolitan education. New York: Routledge, 2011.

HAYDEN, White. **Figural Realism**: studies in the mimesis effect. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000.

HAYNES, Jeffrey (Ed.). **The Politics of Religion**: A Survey. London: Routledge, 2006.

HEDGES, Chris. **American Fascists: the Christian Right and the War on America**. New York: Free Press, 2008a.

_____. **I Don't Believe in Atheists**. New York: Free Press, 2008b.

_____. **War is a Force that Gives us Meaning**. New York: Anchor Books, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER Terence. (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. Trad. Celina Cardim Cavalcanti. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. **The Age of Extremes: A History of the World 1914–1991**. New York: Vintage Books, 1996.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

HUTCHINSON, John; SMITH, Anthony D.(Eds.). **Nationalism**. Oxford: Oxford University Press, 1994.

JANKOWSKI, James; GERSHONI, Israel (Eds.). **Rethinking Nationalism in the Arab Middle East**. New York: Colombia University Press, 1997.

JENKINS, Brian Michael; GODGES, John Paul (Eds.). **The Long Shadow of 9/11: America's response to terrorism**. Santa Monica: RAND Corporation, 2011.

JUERGENSMEYER, Mark. **Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence**. Berkeley: University of California Press, 2003.

_____. **The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State**. Berkeley: University of California Press, 1994.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2008a.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

KAUFMANN Eric P. **Shall the Religious Inherit the Earth?:** Demography and Politics in The Twenty-First Century. London: Profile Books, 2010.

_____. **The Rise and the Fall of Anglo-America.** Cambridge: Harvard University Press, 2004.

KLEIN, Naomi. **A doutrina de choque:** A Ascensão do Capitalismo de Desastre. Trad. Vania Maria Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vida e doutrinas dos filósofos ilustres.** Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 1987.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos.** Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito:** diálogos com Philippe Nemo. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/postcolonialism.** UK, USA, Canada: Routledge, 2008.

LYOTARD, Jean-François. **O Pós-Moderno.** Trad. Ricardo Correia Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

MAALOUF, Amin. **In the Name of Identity:** violence and the need to belong. Trad. Barbara Bray. New York: Penguin Books, 2003.

MILES, Jack. **Deus:** uma biografia. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MOORE-GILBERT, Bart. **Postcolonial Life-writing:** culture, politics and self-presentation. UK, USA, Canada: Routledge, 2009.

NASSER, Reginaldo Mattar (Org.). **Novas perspectivas sobre os conflitos internacionais.** São Paulo: UNESP, 2010.

_____. **Os conflitos internacionais em múltiplas dimensões.** São Paulo: UNESP, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A gaia ciência**. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2008.

_____. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. **Sacred and Secular**: religion and politics worldwide. New York: Cambridge University Press, 2006.

NUSSBAUM, Martha. **The Clash Within**: democracy, religious violence and India's future. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

OBAMA, Barack. **The Audacity of Hope**: Thoughts on Reclaiming the American Dream. New York: Vintage, 2008.

PAPE, Robert A. **Dying to Win**: The Strategic Logic of Suicide Terrorism. New York: Random House, 2006.

PAREKH, Bhikhu. **A New Politics of Identity**: political principals for an interdependent world. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

PARRY, Benita. Overlapping territories and international histories: Edward Said's postcolonial cosmopolitanism. In: Sprinter; Michael (Ed.). **Edward Said: A Critical Reader**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1992, pp.19 – 47.

PECORARO, Rossano. **Niilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. **Niilismo e (Pós) modernidade**: introdução ao "pensamento fraco" de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Ed. PUC, 2005.

PEPERZAK, Adriaan T; CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Eds.). **Emmanuel Levinas**: Basic Philosophical Writings. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

PROTHERO, Stephen R. **As grandes religiões do mundo**. Trad. Joel Fontenelle Macedo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **The Future of Religion**. New York: Columbia University Press, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: princípios do direito político. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

ROY, Olivier. **Globalized Islam**: The Search for a New Ummah. New York: Columbia University Press, 2004.

RUTHVEN, Malise. **Fundamentalism**: The Search for Meaning. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SAID, Edward W. **Cultura e Política**. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007a.

_____. **Humanismo e Crítica Democrática**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

_____. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007c.

_____. **Fora do Lugar: memórias**. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004d.

_____. **Freud e os não Europeus**. Trad. Arlene Clemecha. São Paulo: Boitempo Editora, 2004e.

_____. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Cultura e imperialismo**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Beginnings**: intention and method. New York: Columbia University Press, 1985.

_____. **The world, the text, the critic**. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

SANDOVAL, Chela. **Methodology of the Oppressed**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

SEN, Amartya. **Identity and Violence: The Illusion of Destiny**. London: Penguin Books, 2007.

SOROS, George. **A Crise do Capitalismo Global**. Trad. Cristiana Serra. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Cultura, língua e emergência dialógica. **Revista Letras & Letras**. Uberlândia: UFU, v. 26, n. 2, 2010, p. 289 – 306.

_____. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. *In*: ABDALA JR., Benjamin (Org). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 113-133.

TEDLOCK, Dennis; MANNHEIM, Bruce (Eds.). **The dialogic emergence of culture**. Urbana: University of Illinois Press, 1995.

TIBI, Bassam. **Islam Between Culture and Politics**. London: Palgrave Macmillan, 2005.

_____. **The Challenge of fundamentalism**: political Islam and the new world disorder. Berkeley: University of California Press, 2002.

TODD, Sharon. **Toward an imperfect education**: facing humanity, rethinking cosmopolitanism. Boulder: Paradigm Publishers, 2009.

VATTIMO, Gianni. **A farewell to truth**. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2011.

_____. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios 1961–2000. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. Philosophy as Ontology of Actuality. A biographical-theoretical interview with Luca Savarino and Federico Vercellone. **Iris**. I, 2 October 2009, p. 311-350.

_____. **Nihilism & Emancipation**: Ethics, Politics, & Law. Trad. William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2004a.

_____. **Depois da cristandade:** por um cristianismo não religioso. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004b.

_____. **A tentação do realismo.** Trad. Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Instituto Italiano di Cultura, 2001.

_____. O vestígio do vestígio. *In:* Vattimo, Gianni; Derrida, Jaques Derrida (Orgs.). **A religião:** o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91–108.

_____. **Belief.** Trad. Luca D'Isanto; David Webb. Stanford University Press: Stanford, 1999.

_____. **Beyond Interpretation:** The Meaning of Hermeneutics for Philosophy. Trad. David Webb. Polity Press: Cambridge, 1997.

_____. **O fim da modernidade :** Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1996.

_____. Dialética, diferencia y pensamiento débil. *In:* Vattimo, Gianni; Rovatti, Pier Aldo (Orgs.). **El pensamiento débil.** Trad. Luis de Santiago. Madrid: Cátedra, 1988.

_____. **As aventuras da diferença:** o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1980.

VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos?:** Ensaio sobre a imaginação constituinte. São Paulo: Brasiliense, 1984.

Volosinov, V. N. **Marxism and the Philosophy of Language.** New York: Seminar Press, 1973 [1929].

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **The Sociology of Religion.** Trad. Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press, 1963.

<http://www.ulrichbeck.net-build.net/uploads/constellations.pdf>. Acesso em: maio/2012.

_____. Cosmopolitan Sociology: the outline of an argument. **Ulrich Beck Online**. Disponível em: <<http://www.ulrichbeck.net-build.net/index.php?page=cosmopolitan>>. Acesso em: dez./2011.

BELLAH, Robert N. Civil Religion in America. **Journal of the American Academy of Arts and Sciences**, Vol. 96, no. 1, 1967, pp. 1-21. Disponível em: <http://www.robertbellah.com/articles_5.htm>. Acesso em: dez./2011.

BUSH, George W. Second Inaugural Address/2005. **Bartleby**: Inaugural Addresses of the Presidents of the United States. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/124/pres67.html>>. Acesso: jun./2011.

CILLIERS, Paul. Complexity, Deconstruction and Relativism. **Theory, Culture and Society**, Vol. 22, n. 5, pp. 255-167. Disponível em: <<http://tcs.sagepub.com/cgi/content/abstract/22/5/255>>. Acesso em: nov./2010.

Creationist Adnan Oktar wins ban on Richard Dawkins site. **The Times**. Disponível em: <<http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article4791175.ece>>. Acesso em: nov./2010.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. Da violência e da beleza: Diálogo entre Jaques Derrida e Gianni Vattimo. Trad. Rossano Pecoraro. **Revista Alceu (PUCRJ)**, Vol.7, n.13, pp. 284-294, jul/dez. 2006. Disponível em: <http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n13_DossieDerrida.pdf> Acesso em: jun./2012.

ELIOT Charles W. The Religion of the Future. **The Harvard Theological Review**, Vol. 2, no. 4. 1909, pp.389-407. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1507070>>. Acesso em: ago./2012.

FRIEDMAN, Thomas L. It Has to Start With Them. **The New York Times**. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2011/06/26/opinion/sunday/26friedman.html?_r=1&ref=thomaslfriedman> . Acesso em: jun./ 2011.

_____. Troops aren't building a nation, they are creating a nation in Iraq. **Deseret News**.

Disponível em: <<http://www.deseretnews.com/article/595107275/Troops-arent-building-a-nation-they-are-creating-a-nation-in-Iraq.html>>.

Acesso em: jun./ 2011.

JUDT, Tony. The Rootless Cosmopolitan. **The Nation**. Disponível em: <<http://www.thenation.com/article/rootless-cosmopolitan>>. Acesso em: dez./2011.

KURASAWA, Fuyuki. A Cosmopolitanism from Below: Alternative Globalization and the Creation of a Solidarity without Bounds. **European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie**, Vol. 45, no. 2, 2004, pp. 233-255. Disponível em

<<http://www.yorku.ca/kurasawa/Kurasawa%20Articles/EJS%20Article.pdf>>. Acesso em: dez./2011.

_____. Global Justice as Ethico-Political Labor and the Enactment of Critical Cosmopolitanism. **Rethinking Marxism**, Vol. 21, no. 1, 2009, p. 85-102. Disponível em:

<<http://www.yorku.ca/kurasawa/Kurasawa%20Articles/RM%20Article.pdf>>. Acesso em: maio/ 2012.

_____. The Ethnological Counter-Current in Sociology. **International Sociology**, Vol.15, no.1, 2000, pp.11-31, 2000. Disponível em: <<http://www.yorku.ca/kurasawa/Kurasawa%20Articles/IS%20Article.pdf>>. Acesso em: maio/2012.

Lewis, Bernard. The Roots of Muslim Rage. **The Atlantic**. Disponível em: <<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/4643/>>. Acesso em: jun./2011.

Report of the Secretary-General: 21 March, 2005. Capítulo III, item no. 91. Disponível em:

<<http://www.un.org/largerfreedom/chap3.htm>>. Acesso em: ago./2011.

SAID, Edward W. Invention, Memory, and Place. **Critical Inquiry**, Vol. 26, no. 2 (Winter, 2000), pp.175-195. Disponível em: <<http://www.jstor.org/pss/1344120>>. Acesso em: set./2011.

SHADID, Anthony. Church Attack Seen as Strike at Iraq's Core. **New York Times**. Disponível em:

<<http://www.nytimes.com/2010/11/02/world/middleeast/02iraq.html>>.

Acesso em: fev./2012.

SOUZA, Lynn Mario T.M. Menezes de. Position Paper: Gaza 2009: notes on critically reading conflict, University of São Paulo, Brazil. **Academia**.

Disponível em: <http://usp-br.academia.edu/LynnMarioMenezesdeSouza/Papers/347210/Gaza_2009_Notes_on_critically_reading_conflict>. Acesso em: maio/2012.

The Pontifical Academy of Science. Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdscien/index.htm>. Acesso em: dez./2010.

VATTIMO Gianni. *Verwindung*: Nihilism and the Postmodern in Philosophy. **SubStance**, vol. 16, no. 2, Issue 53: Contemporary Italian Thought (1987), pp.7-17. Disponível em:

<<http://www.jstore.org/stable/3685157>>. Acesso em: out. 2010.

_____. Ethics without Transcendence? **Common Knowledge**.

Trad.Santiago Zebala. Durham: Duke University Press, Volume 9, Issue 3, Fall 2003,pp.399-405.Disponível em

<http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/common_knowledge/v009/9.3vattimo.html>. Acesso em: nov./2011.

_____; ZABALA Santiago. "Weak Thought" and the reduction of violence: a dialogue with Gianni Vattimo. **Common Knowledge**. Trad. Yaakov Mascetti. Durham: Duke University Press, vol. 8, Issue. 3, outono 2002,

pp. 452 – 463. Disponível em:

<http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/common_knowledge/v008/8.3vattimo.html> . Acesso em: maio/2012.

ŽIŽEK, Slavoj. Against Human Rights. **New Left Review** 34, July-August 2005,pp.115-131.Disponível em : <<http://newleftreview.org/II/34/slavoj-zizek-against-human-rights>>. Acesso em: maio/2012.

c) Audio

REES, Martin. Scientific Horizons. Disponível em:

<[http://www.bbc.co.uk/iplayer/episode/b00sp194/The Reith Lectures Martin Rees Scientific Horizons 2010 What Well Never Know/](http://www.bbc.co.uk/iplayer/episode/b00sp194/The_Reith_Lectures_Martin_Rees_Scientific_Horizons_2010_What_Well_Never_Know/)>.

Acesso em: dez./2010.

d) Vídeo

SAID, Edward. The Myth of the "Clash of Civilizations". Disponível em:

<<http://www.youtube.com/watch?v=aPS-pONiEG8>>. Acesso em: jun./2011.