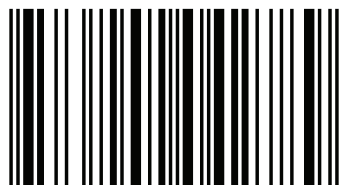


Desafios do Estado democrático contemporâneo

O início do século XXI tem assistido o crescimento do fundamentalismo religioso em todo o planeta. Esta onda fundamentalista tem se destacado no cenário internacional sendo promotora de vários conflitos e sua cara mais assustadora é o terrorismo transnacional de massa e catastrófico. Bens e pessoas são destruídos e mortos indiscriminadamente em todas as partes do mundo, em um desrespeito inadmissível aos direitos humanos, em nome da vingança legitimada pelo fanatismo. A reação ao terrorismo, por sua vez, também tem adquirido um caráter irracional de nova cruzada que coloca em risco a economia mundial e os direitos civis. Esta pesquisa teve por objetivos questionar o papel do Estado democrático frente a este desafio, submeter à crítica a reação dos Estados democráticos frente ao fundamentalismo-integrismo religioso, analisar como os direitos e garantias fundamentais têm sido afetados nesse processo, debater as possibilidades do diálogo intercultural em um mundo marcado pelo pluralismo cultural e discutir a proposta da filosofia intercultural para construção de uma ética planetária.

Renato Somberg Pfeffer é graduado em História e Jornalismo, pós-graduado em História do Brasil, Mestre em Sociologia, Doutor em Filosofia. É professor do Ibmec/MG e pesquisador da Fundação João Pinheiro. O texto apresentado nesse livro foi fruto de um projeto de pesquisa de iniciação científica que teve o apoio da Universidade Fumec e da Fapemig.



978-620-2-04278-9



Renato Somberg Pfeffer · Lara F. C. Fonseca · Gabriella Grossi Daher

Desafios do Estado democrático contemporâneo

Relações interculturais e a questão do fundamentalismo-integrismo

 Novas Edições
Acadêmicas

Renato Somberg Pfeffer
Lara F. C. Fonseca
Gabriella Grossi Daher

Desafios do Estado democrático contemporâneo

**Renato Somberg Pfeffer
Lara F. C. Fonseca
Gabriella Grossi Daher**

Desafios do Estado democrático contemporâneo

**Relações interculturais e a questão do
fundamentalismo-integrismo**

Novas Edições Acadêmicas

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:

Novas Edições Acadêmicas

is a trademark of

International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group

17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page

ISBN: 978-620-2-04278-9

Copyright © Renato Somberg Pfeffer, Lara F. C. Fonseca,
Gabriella Grossi Daher

Copyright © 2017 International Book Market Service Ltd., member of
OmniScriptum Publishing Group

All rights reserved. Beau Bassin 2017

“Desafios do Estado democrático contemporâneo: relações interculturais e a questão do fundamentalismo-integrismo”

Autor: Renato Somberg Pfeffer – coordenador do projeto de pesquisa de iniciação científica da Universidade Fumec

Alunos bolsistas participantes do projeto de pesquisa:

1. Lara Ferreira da Cunha Fonseca – bolsista de iniciação científica da Universidade Fumec
2. Gabriella Grossi Daher - bolsista de iniciação científica da Universidade Fumec

Linha de pesquisa do projeto de pesquisa: Estado Democrático: administração pública, direitos e garantias fundamentais.

Período de realização: 2009-2010

Órgãos financiadores: Universidade Fumec (Fundação Mineira de Educação e Cultura) e Fapemig (Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais)

Resumo:

O início do século XXI tem assistido o crescimento do fundamentalismo religioso em todo o planeta. Esta onda fundamentalista tem se destacado no cenário internacional sendo promotora de vários conflitos e sua cara mais assustadora é o terrorismo transnacional de massa e catastrófico. Bens e pessoas são destruídos e mortos indiscriminadamente em todas as partes do mundo, em um desrespeito inadmissível aos direitos humanos, em nome da vingança legitimada pelo fanatismo. A reação ao terrorismo, por sua vez, também tem adquirido um caráter irracional de nova cruzada que coloca em risco a economia mundial e os direitos civis. Esta pesquisa teve por objetivos questionar o papel do Estado democrático frente a este desafio, submeter à crítica a reação dos Estados democráticos frente ao fundamentalismo-integrismo religioso, analisar como os direitos e garantias fundamentais têm sido afetados nesse processo, debater as possibilidades do diálogo intercultural em um mundo marcado pelo pluralismo cultural e discutir a proposta da filosofia intercultural para construção de uma ética planetária.

Abstract

The beginning of century XXI has been showing the growth of religious fundamentalism all over the planet. This fundamentalist tendency has been high lighted in the international scenery, being the main reason for several conflicts, and its most frightening face is the catastrophic and mass transnational terrorism. Goods and people are randomly destroyed and killed worldwide, in an unacceptable disrespect to human rights, under revenge behalf legitimated by fanaticism. The reaction to terrorism, on its turn, has also acquired a new crusade irrational character that puts in risk the world economy and the civil rights. This study aimed to question the democratic state role facing this challenge, to submit to critics the democratic states reaction facing the religious fundamentalism - integrism, to analyse how the fundamental rights and guarantees have affected in this whole process, to debate the possibilities of intercultural dialogue in a world marked by cultural pluralism and discuss the proposal of an intercultural philosophy in order to build a planetary ethic.

Sumário

1. Questões introdutórias.....	8
1.1- Linha de pesquisa a que o projeto está vinculado: Estado Democrático: administração pública, direitos e garantias fundamentais.....	8
1.2- Objetivos	8
1.3- Justificativa.....	11
2. Aspectos teóricos sobre a questão do terrorismo.....	14
2.1- Guerra, terrorismo e o homem habitado pela pulsão de morte	14
2.2- O terrorismo na história e nos dias atuais	16
2.3- As diferentes faces da violência e o terrorismo	18
2.4- A reação dos Estados ao terrorismo	23
2.5- O terrorismo como pecado a ser combatido	26
3. O diálogo inter-religioso e a construção da cidadania em um mundo globalizado como alternativa ao fundamentalismo-integrismo: a contribuição do sincretismo religioso brasileiro. ..	28
3.1- As incertezas geradas pelas relações interculturais em um mundo globalizado	28
3.2- Combatendo o fundamentalismo: uma defesa do pluralismo e do diálogo.....	29
3.3- Fugindo do fundamentalismo: a articulação entre a identidade ipse e idem	34
3.4- Democracia e ética	36
3.5- O sincretismo religioso brasileiro para a construção de uma ética global	39
4. O fundamentalismo islâmico	43
4.1- Origens históricas do fundamentalismo islâmico	43
4.2- A questão do fundamentalismo e seu principal representante islâmico no início do século XXI: a Al Qaeda ...	46
4.3- O terrorista Osama Bin Laden	48
5. Reflexões finais.....	51
Referências	55

1. Questões introdutórias

1.1- Linha de pesquisa a que o projeto está vinculado: Estado Democrático: administração pública, direitos e garantias fundamentais.

O presente projeto de pesquisa foi desenvolvido com apoio da Universidade Fumec nos anos de 2009/10. A pesquisa foi motivada pelo crescimento sem precedentes do fundamentalismo religioso que perdura desde o final do século XX até os dias de hoje. Esta onda fundamentalista tem se destacado no cenário internacional sendo promotora de vários conflitos e sua cara mais assustadora é o terrorismo transnacional de massa, catastrófico e que tinha, no momento em que a pesquisa foi realizada, o grupo terrorista Al Qaeda como símbolo. Bens e pessoas são destruídos e mortos indiscriminadamente em todas as partes do mundo, em um desrespeito inadmissível aos direitos humanos, em nome da vingança legitimada pelo fanatismo. A reação ao terrorismo, por sua vez, também tem adquirido um caráter irracional de nova cruzada que coloca em risco a economia mundial e os direitos civis. Esta pesquisa teve por objetivos questionar o papel do Estado democrático frente a este desafio, submeter à crítica a reação dos Estados democráticos frente ao fundamentalismo-integrismo religioso, analisar como os direitos e garantias fundamentais têm sido afetados nesse processo, debater as possibilidades do diálogo intercultural em um mundo marcado pelo pluralismo cultural e discutir a proposta da filosofia intercultural para construção de uma ética planetária.

1.2- Objetivos

A nova fase da política mundial tem gerado uma profusão de visões sobre o futuro: predizem o fim da história, prevêem o retorno das rivalidades entre nações-estados ou, ainda, falam do declínio da nação-estado decorrente do conflito entre tribalismo e globalização. Uma das mais interessantes visões sobre o futuro é a do cientista político Samuel Huntington. Ele sustenta a tese de que a humanidade está em rota de colisão entre as civilizações: “Nesse mundo novo, a política local é a política da etnia e a política mundial é a política das civilizações. A rivalidade das superpotências é substituída pelo choque das civilizações” (1997, p. 21). Huntington afirma que as grandes divisões da humanidade e a fonte predominante de conflito serão de ordem

cultural. Apesar da continuidade das nações-estados como sujeitos centrais dos acontecimentos globais, os principais conflitos se darão entre grupos de diferentes civilizações.

O foco central dos conflitos do século XXI será entre a civilização ocidental e as não ocidentais e destas últimas entre si. Em primeiro lugar porque possuem concepções diferentes das relações entre Deus e os homens, entre cidadãos e Estado, entre pais e filhos, entre liberdade e autoridade, entre igualdade e hierarquia. Em segundo lugar, o mundo está ficando cada vez menor e a consciência da diferença entre as civilizações, cada vez maior. Em terceiro lugar, e principalmente, o fundamentalismo e integrismo religiosos presentes em todas as religiões são fatores marcantes neste início de século XXI. A presente pesquisa tem como foco central justamente esta última questão: o fundamentalismo religioso e sua face mais nefasta, o terrorismo. O fundamentalismo oferece aos seus seguidores certezas absolutas e orientações inquestionáveis permitindo-lhes viver em segurança. Ocorre nestas correntes uma renúncia da hermenêutica como mediação entre os textos sagrados e os contextos culturais em que são lidos. Deus teria revelado estes textos, portanto, eles seriam imutáveis devendo ser entendidos literalmente. O resultado disto é a negação do método histórico-crítico e a crença na aplicabilidade literal destes textos às situações concretas da vida.

O desenvolvimento do fundamentalismo religioso se associa às transformações ocorridas na modernidade. Frente ao pluralismo e às mudanças constantes provocadas pelo avanço capitalista, segmentos religiosos tradicionalistas reagem retornando aos fundamentos mais profundos de sua religião. Tradicionalismo, dogmatismo e a intolerância religiosa pretendem ser respostas à relativização da verdade revelada, à quebra de autoridade e à autonomia para formação de novas identidades religiosas.

As tradições não são, em si, más. Através delas construímos nossas identidades. “*Pero el fundamentalismo cae en un mal uso de la tradición, que impide la recreación, exigencia connatural de nuestra condición histórica*” (RIESGO, Inédito, p. 42). Em outras palavras, a tradição não pode impedir as mudanças que às vezes são necessárias, ela deve servir como mediadora para que nos recoliquemos frente aos desafios do presente. Afirmar a historicidade das tradições pelos fundamentalistas impede o progresso e violenta a capacidade cognitiva do ser humano malogrando suas

possibilidades. A proclamação de respostas definitivas para as perguntas últimas da humanidade coloca o fundamentalismo em clara contradição com o pluralismo de respostas promovido pela infinidade de religiões do planeta. O dogmatismo reificado impossibilita o diálogo e o efeito mais nocivo disto é a intolerância e a tentativa autoritária de impor as crenças de uma religião sobre outra. No entanto, é importante ressaltar, o fenômeno fundamentalista constitui uma “*zona marginal*”, “*la cara oscura de las diversas religiones*” (KIENZLER, 2000, p. 11).

O fundamentalismo enquanto face obscura da religiosidade ainda possui uma vertente social mais perigosa, o integrismo. Este utiliza métodos violentos para defesa de seus posicionamentos políticos e ideológicos. Seu objetivo final é a tomada do poder político com o objetivo de estabelecer Estados totalitários religiosos. O integrismo critica a sociedade ocidental, acusando suas políticas imperialistas tanto do ponto de vista cultural como econômico. Enquanto o fundamentalismo nasce a partir de uma busca de uma espiritualidade mais pura e autêntica, o integrismo se origina no ressentimento dos excluídos da sociedade ocidental. Ambos os movimentos começaram a crescer em fins dos anos 70, se apresentando como alternativa à bipolarização ideológica reinante. O progresso era visto por estas correntes como o caminho da destruição e a salvação só seria possível através da própria religião, que era considerada a única verdadeira.

O pluralismo religioso, ao contrário do que advoga o fundamentalismo-integrismo, é legítimo e necessário dado a distância infinita entre criador e criatura. Esquecer a insuficiência das linguagens religiosas para cobrir esta distância nos leva a atitudes etnocêntricas e racistas típicas do fundamentalismo. A visão mais plausível para entender a relação do homem com Deus seria admitir que todos os povos são escolhidos e que Deus se manifesta de diferentes formas para cada um. Esta visão permite legitimar o pluralismo e propiciar uma relação harmoniosa entre os povos.

Esta não parece ser a tônica dominante do final do século XX e início do XXI, onde tendências fundamentalistas crescem em todas as grandes religiões do mundo. Estes fundamentalismos religiosos tem se destacado no cenário internacional sendo promotores de vários conflitos. Bens e pessoas são destruídos e mortos indiscriminadamente em todas as partes do mundo, em um desrespeito inadmissível aos direitos humanos, em nome da vingança legitimada pelo fanatismo religioso. A reação

ao terrorismo, por sua vez, também tem adquirido um caráter irracional de nova cruzada que coloca em risco a economia mundial e os direitos civis.

Qual deveria ser o papel do Estado democrático frente a este desafio? Como os diversos Estados estão reagindo? Existe alternativa ao fundamentalismo e a sua vertente mais nefasta, o integrismo?

1.3- Justificativa

O novo cenário internacional se destaca pela crescente internacionalização, integração e complexidade de nossas sociedades. Deste fato resulta uma série de incertezas em relação aos caminhos a seguir. Vivemos em uma época de anomia. Este conceito, Durkheimniano na sua origem (DURKHEIM, 2000, p. 311), foi usado para caracterizar a crise moral pela qual passava a sociedade industrial européia no século XIX. A passagem da solidariedade mecânica (baseada na tradição e/ou afetividade) para solidariedade orgânica (baseada na racionalidade) teria ocorrido tão rapidamente que as bases da ordem social teriam se perdido. O fundador da sociologia acreditava que o novo modo de produção conseguiria resolver este problema paulatinamente, posto que a divisão de trabalho dele resultante contribuiria para que os homens se tornassem interdependentes. Só então a ordem se restabeleceria. Marx (1986), seguindo a rota oposta, defendia a tese que a divisão do trabalho geraria alienação.

Ambas as análises, certamente, não se aplicam de forma precisa à nova revolução industrial da segunda metade do século XX e ao conseqüente processo de internacionalização. No entanto, o fenômeno da anomia típico de épocas de mudança aceleradas permanece e se agrava nos dias de hoje já que a nova condição humana é marcada pela multiculturalidade. Não que este fato seja novo na história da humanidade, ao contrário, ele é uma constante histórica. O novo é a tomada de consciência da importância deste fenômeno. Isto nos obriga a interrogar o desenvolvimento de uma dinâmica social marcada por relações interculturais. Uma nova ética de convivência entre estas diferentes culturas tem que ser construída. Uma ética que renuncie a lógica da imposição para garantir a sobrevivência de mundos culturais diferentes. A questão que se coloca é como garantir os direitos individuais aliados a um autêntico diálogo entre culturas.

O sonho ilustrado de uma sociedade emancipada baseava-se em uma tríplice racionalidade: a economia de livre mercado, a teoria contratualista através da participação democrática e da vida moral baseada na razão prática e no utilitarismo. Esse sonho acabou malogrando em grande parte devido à hegemonia da razão instrumental que se pôs a serviço da lógica e do capital. O progresso passou a ser identificado apenas com produtividade. O estado do bem estar social, no século XX, deu ao projeto ilustrado uma sobrevida ao corrigir algumas de suas distorções. A rearticulação do projeto liberal, aliada ao fracasso do socialismo real, permitiu o fenômeno da globalização econômica. As fronteiras de mercado e produção, capital e tecnologia vão se tornando cada vez menos importantes. O livre mercado é bastante eficaz na sua tarefa de ordenar a economia, mas por outro lado, provoca distorções ao promover a acumulação da mais valia nas mãos de uma minoria proprietária. Esta concentração de poder econômico é o grande inimigo da democracia. Como conciliar democracia na economia com a racionalidade do mercado? Como o Estado democrático pode garantir os direitos fundamentais do indivíduo em uma economia liberal?

É sabido, até o momento, que hegemonia econômica, sem controle político, não tem sido capaz de evitar o caos das turbulências monetárias. Muito menos, tem sido capaz de evitar a agudização das desigualdades sociais internacionais ou dentro dos estados nacionais. A competitividade planetária tem convivido com a desintegração social em nível mundial. Todo este processo é agravado pela onda fundamentalista-integrista que assola o mundo contemporâneo. O efeito deste processo de ruptura entre funcionalidade e sentido da vida, entre mercado e comunidade, entre papel do Estado e direitos do indivíduo, é uma crise de identidade que talvez seja a grande patologia social da modernidade. Paradoxalmente, o mundo globalizado tem produzido uma reação que se consubstancia na busca da diferença, da identidade. É o renascimento do movimento comunitário e local que busca a identidade em oposição ao global. Se por um lado estes movimentos tem o efeito benéfico de garantir a sobrevivência de identidades particulares, por outro, ele pode ser gerador de ódio intercultural.

O diálogo intercultural pode servir para encontrar pontos de encontro, que nos façam perceber igualdades na diferença, abrindo caminho para a convivência harmoniosa e

frutífera. Este parece ser o único caminho para superar os extremos de uma sociedade desumanizada, injusta e com tendências fundamentalistas. Uma filosofia intercultural deve ser entendida como possibilidade de diálogo e interação entre culturas, desafiando a perspectiva meramente econômica da globalização. A interculturalidade busca o diálogo que negue qualquer noção de superioridade e, portanto, não admite as certezas absolutas do fundamentalismo. Podemos através dela descobrir intuições e convicções compartilhadas por grande parte da humanidade e o Estado democrático tem um papel fundamental neste processo.

O caráter crítico deste diálogo pode ajudar a confirmar a universalidade dos direitos humanos que servem como norma e limite para outros direitos. Não se deverão permitir diferenças culturais que vão contra estes direitos e contra o bem comum. Por outro lado, as diferenças que enriquecem o acervo cultural como meio humanizador devem ser estimuladas. Os direitos humanos, portanto, devem servir como critério para decidir o que é aceitável ou não em determinada cultura. Neste contexto, os invariantes humanos, encontrados nas diversas culturas, devem se transformar em transculturais garantindo a possibilidade de diálogo. Um diálogo que parte do reconhecimento do particular, porém, busca a universalização. Do contrário, caso não consigamos encontrar no outro algo em comum que será o fundamento de uma ética planetária, não haverá solução senão aceitar modelos políticos excludentes.

2. Aspectos teóricos sobre a questão do terrorismo

2.1 Guerra, terrorismo e o homem habitado pela pulsão de morte

O século XX foi um marco da tragédia e do progresso para a civilização ocidental. As duas guerras mundiais e os regimes totalitários levaram à morte milhões de pessoas. Por outro lado, o homem alcançou níveis inimagináveis de desenvolvimento cultural, científico e tecnológico.

As monstrosidades perpetradas pelos seres humanos não são uma exclusividade do século passado. Já na Bíblia existem narrativas diversas sobre crimes cometidos pelos mais diversos personagens. Ali, os crimes eram transformados em pecados. Na verdade, a barbárie permeia toda a história da humanidade produzindo medo e horror. Paradoxalmente, o contraponto destas tragédias é todo um desdobramento crítico, legal, artístico e tecnológico.

Freud chega a aventar a hipótese que o progresso humano concluiu um pacto com a barbárie no prefácio de seu livro “Moisés e o monoteísmo” (1939). O filósofo Walter Benjamin (1985) acredita que a dicotomia tradicional existente entre civilização e barbárie é uma farsa. Para Benjamin (1985: 225) “nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie. E assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura”.

Os atentados terroristas de 11 de Setembro e os contínuos avanços tecnológicos do novo milênio dão a impressão que o século XX ainda não terminou. Guerra e progresso são de fato inseparáveis? Cultura e barbárie fazem parte de um mesmo processo? Os atentados terroristas, especificamente, levantam outra questão: o que faz alguém se transformar numa bomba humana e por quê?

Freud redigiu um texto intitulado “Considerações atuais sobre a guerra e sobre a morte” (1915), alguns meses após o início da Primeira Guerra Mundial. Nele, Freud se perguntava se a humanidade não estaria se dirigindo inevitavelmente para a destruição.

Afinal, afirmava o autor, seria natural supor que o ser humano, constituído no crime e pelo crime, colocaria fim a sua existência através do crime.

Em outro artigo, Freud se pergunta “Por que a guerra?” (1933). Sua resposta advém de uma constatação básica da psicanálise:

As pulsões humanas são apenas dois tipos: as que tendem a preservar e as que tendem a destruir (...). Nenhuma dessas duas pulsões é menos essencial do que a outra: os fenômenos da vida surgem da ação confluyente ou mutuamente contrária de ambas (...). A dificuldade de isolar as duas espécies de pulsões em suas manifestações reais é, na verdade, o que até agora nos impedia de reconhecê-las. (FREUD, 1933, p. 209-210).

Freud distingue, com clareza, as pulsões humanas de destruição e de preservação da vida. Todas as duas são de total importância para o homem, e o nosso desafio continua sendo o de isolar essas duas espécies de pulsões. O crime, a barbárie e o genocídio gerados pela humanidade são próprios do homem habitado pela pulsão de morte.

As reflexões contidas neste artigo objetivam apontar alguns caminhos para interpretação de uma das mais terríveis manifestações da barbárie humana contemporânea: o terrorismo fundamentalista. Esta espécie de terrorismo tem provocado a banalização do valor da vida, em flagrante desrespeito ao próximo e aos direitos humanos. Além disso, ainda ocorre a apropriação do nome de Deus pelos terroristas e pelos próprios Estados que o combatem.

O terrorismo fundamentalista não é uma exclusividade islâmica. Fundamentalistas são encontrados no islamismo, no judaísmo e no cristianismo. A confusão entre islamismo e terrorismo é um equívoco, “equivale a esquecimento da essência do radical monoteísmo abraâmico presente no judaísmo, no islamismo e no cristianismo” (PROCOPIO, 2001, p. 71). Deixando de lado o estereótipo que iguala islamismo a terrorismo, este artigo pretende levantar algumas questões sobre o terrorismo nos dias atuais, sobre a questão conceitual que estes atos envolvem e sobre a reação dos Estados a este fenômeno.

2.2- O terrorismo na história e nos dias atuais

O terrorismo internacional é um problema recorrente na história da humanidade. Ele se faz presente desde a existência de grandes Estados constitucionais na história mundial. Como explicita Procópio, “o terrorismo das perseguições, das injustiças e das intolerâncias jamais constituiu problema menor para a sociedade humana” (PROCÓPIO, 2001, p. 62). Paradoxalmente, quase a totalidade dos Estados, salvo raríssimas exceções, sempre pretendeu considerá-lo como patologia marginal.

Sua forma mais expressiva surge com o crescimento do capitalismo, mas independente do grau de intensidade, o terrorismo, em si, é como uma forma de manifestar determinada insatisfação com o poder vigente. Práticas de terror são praticadas desde o período bíblico. Nos primórdios da era Cristã elas são evidentes. “Ações terroristas, ou assim consideradas, preencheram todo o período em que se constituíram os grandes Estados constitucionais e se afirmou a modernidade capitalista”. (SUGAHARA, 2008, p. 1). Sugahara ainda afirma que estas estratégias de terror ganharam força com as guerras mundiais do século XX sob a forma de lutas de libertação nacional.

Na verdade, pode-se afirmar a existência de dois grandes e distintos momentos do terrorismo internacional no mundo contemporâneo. O primeiro foi aquele vivido durante a Guerra Fria quando todas as tensões no campo diplomático e militar, assim como os atentados terroristas, estavam vinculados a ela. Os atentados terroristas se localizavam geralmente nas guerras de independência das ex-colônias. Esta restrição geográfica permitia que não ocorressem significativas ondas de instabilidade no plano internacional. O segundo, onde se registra uma acentuada alteração nos indicadores de violência, foi o terrorismo pós Guerra Fria da década de 1990. Surge neste período uma complexa rede de agentes que escapam do controle dos Estados e são dotados de uma complexa variedade de recursos tecnológicos e biotecnológicos. Um destaque deste novo tipo de terrorismo é a disposição individual para o suicídio.

Um exemplo clássico de rede terrorista que vivenciou estes dois momentos históricos foi a Al Qaeda, responsável pelos atentados terroristas de 11 de setembro de 2001. Esta rede sofreu alterações estruturais no decorrer do tempo redirecionando o foco de seus esforços nos anos 90, transferindo-o do combate aos comunistas soviéticos para o

combate à influência do capitalismo global representado pelos Estados Unidos da América.

Esta transição no foco dos atentados terroristas está relacionada à globalização capitalista, que evidencia uma transição de poder das esferas nacionais para a esfera global. Paralelamente, e na rota inversa, a luta pela manutenção das identidades locais dá origem a movimentos nacionalistas baseados na valorização da cultura regional e na força da tradição. Segundo Sérgio Paulo Rouanet (2005), a sociedade moderna está atravessada por paradoxos, forças contraditórias e ao mesmo tempo complementares. Um exemplo disso são os laços de identidade no interior de grupos, uma vez que os mesmos os fortalecem e legitimam, incentivam o nacionalismo exacerbado, a xenofobia, as rivalidades e guerras entre nações, e até mesmo o terrorismo internacional de caráter fundamentalista. O terrorismo, como vertente deste processo, geralmente se associa a grupos de esquerda radicais, porém, muitos governos de direita também se valem dele para eliminar adversários políticos.

Transitando na mesma linha de pensamento, Marilena Chauí (2002) também associa a barbárie pós-moderna – sendo uma de suas manifestações o terrorismo fundamentalista – à globalização capitalista. Segundo Chauí, o modelo capitalista atual é marcado por uma forte transformação nas relações do espaço e do tempo que provoca dois fenômenos contrários e simultâneos. O espaço e o tempo se fragmentam por um lado e, por outro, se comprimem no aqui e no agora, sob os efeitos das novas tecnologias de informação.

Na verdade, fragmentação e dispersão do espaço e do tempo condicionam sua reunificação sob um espaço indiferenciado e um tempo efêmero, ou sob um espaço que se reduz a uma superfície plana de imagens e sob um tempo que perdeu a profundidade e se reduz ao movimento de imagens velozes e fugazes. (CHAUÍ, 2002, p. 127).

A pós-modernidade criou um mercado cuja racionalidade é marcada pelo efêmero, pelo descartável e que reduz o cidadão à figura de consumidor, e o trabalhador é tão descartável quanto o produto que fabrica/vende. Tal processo tem provocado o enfraquecimento do Estado, ficando evidente uma espécie de privatização da polis e da res publica. “Essa privatização produz como primeiro efeito a despolitização. A

privatização do espaço público e a despolitização são sinais alarmantes de que podemos estar perante o risco do fim da política.” (CHAUÍ, 2002, p. 131). A despolitização atual é extremamente propícia ao surgimento de líderes religiosos carismáticos e fanáticos.

As transformações profundas pelas quais passa a sociedade capitalista fazem com que o homem se sinta à mercê dos caprichos da fortuna; do acaso e da sorte. Falta aos indivíduos domínio sobre as circunstâncias de suas próprias vidas. “Como não possuem o domínio das circunstâncias de suas vidas e são movidos pelo desejo de bens que não parecem depender deles próprios, os humanos são habitados naturalmente por duas paixões, o medo e a esperança.” (CHAUÍ, 2002, p. 136). Tais circunstâncias, aliadas à despolitização, tendem a incentivar a religiosidade e, mais especificamente, o fundamentalismo.

Chauí afirma que o retorno do fundamentalismo religioso, que seria uma das manifestações da barbárie, coloca a sociedade em risco. Ela ainda aponta a perigosa tendência pós-moderna de se supor que a religião possa ser considerada responsável pela ordem e coesão social. Os discursos de Sharon, Bin Laden e Bush, segundo a autora, são expressões evidentes da impossibilidade da política sob o fundamentalismo das religiões monoteístas reveladas. “Com elas, a política cede lugar à violência como purificação contra o Mal, e os políticos cedem lugar aos profetas, isto é, aos intérpretes da vontade divina, chefes infalíveis.” (CHAUÍ, 2002, p. 136). O reflexo de todo este quadro são as ações terroristas praticadas por líderes religiosos ou chefes de Estado.

2.3- As diferentes faces da violência e o terrorismo

É interessante notar que, apesar de diversas definições propostas por diferentes teóricos, ainda não existe uma definição universal aceita para o que seja o terrorismo. Essa falta de suporte acarreta uma série de problemas e controvérsias no imaginário das pessoas, por exemplo, no que se refere à diferenciação entre terror e terrorismo. No entanto, é evidente a relação de causa e efeito aqui existente. O terror é um efeito psicológico ou moral provocado pelo terrorismo e, por sua vez, atinge especificamente as vítimas dos atentados terroristas.

Apesar da falta de uma definição unívoca, a caracterização de um ato terrorista pode ser relacionada com alguns fatores primordiais. Em primeiro lugar, é absolutamente certo que não existe ato terrorista sem uma finalidade política. Em segundo lugar, eles se utilizam da violência, seja física ou psicológica, para beneficiar grupos que estão insatisfeitos com o modelo político vigente. Em terceiro lugar, o terrorismo pretende desencadear nas pessoas descontentes com o sistema a percepção de que, mesmo numa condição assimétrica de poder, seu descontentamento pode ser mutável. Finalmente, esta percepção de que é possível alterar a estrutura social objetiva gerar reações nos grupos descontentes que alterem as relações de força em favor do grupo que praticou o ato terrorista. Desta caracterização geral, infere-se que um ato terrorista possui uma racionalidade própria. Como afirma Pape (2003, p. 4), “mesmo quando os atacantes suicidas são irracionais ou fanáticos, os líderes do grupo que os recrutam e os direcionam não o são”.

Tendo como referência teórica a obra de Michael Foucault, Saly Wellausen defende que o terrorismo “é o contraponto ao poder dominante, como presença ameaçadora e difusa, agindo pela surpresa, disseminando medo e destruição por onde passa” (WELLAUSEN, 2002, p. 83). A autora atenta para o fenômeno crescente da fragmentação social e do surgimento de grupos isolados no final do século XX, tendência evidente em um mundo marcado pela globalização, como fator essencial do aumento de atentados terroristas.

Aliado à questão da fragmentação social, vivenciamos neste início de milênio uma dissociação entre as necessidades da sociedade e as políticas governamentais. Esta falta de sintonia entre Estado e sociedade aumenta a tendência de surgirem conflitos violentos. Os atos terroristas são um exemplo disso.

Ao longo da história, atos de violência não passam despercebidos e foram amplamente registrados. Destacam-se cinco formas de violências, diferentes seja em sua estrutura de organização, no público que atingem ou no objetivo que visam alcançar. Três delas são uma espécie de método ou processo, e as outras duas, as formas em si.

Em relação ao processo, o mais tradicional modelo de violência é a guerra. Institucionalizada, ritualizada e buscando, paradoxalmente, a paz. A crueldade da guerra, por maior que seja, admite regras e leis, reconhece o inimigo como pessoa,

respeita os prisioneiros, poupa os civis e pressupõe a possibilidade de volta de um tempo de paz. Outros métodos são o massacre e o genocídio. O massacre é marcado pelo desencadeamento selvagem do ódio dando vazão às mais terríveis pulsões destrutivas: prisioneiros são mortos, crianças e velhos executados, a tortura se torna trivial. O genocídio atinge o auge do horror através da eliminação total de indivíduos.

Mas é através da forma, ou seja, do extermínio e do terrorismo, que a violência de fato se manifesta. Segundo a Wellausen (2002), ambos são antagônicos, sendo que o primeiro visa uma violência quantitativa, a destruição em massa, utilizando-se para isso de massacres e genocídios. Como exemplos de extermínio no curso da história estão o estalinismo, o nazismo e o lançamento das bombas atômicas nas cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki. É importante ressaltar que nos três casos trata-se de formas de violência de Estado, cada um a sua maneira, mas sempre se utilizando de métodos de tortura e massacre, preconceituosos e injustos em suas essências.

O terrorismo, por sua vez, possui um foco de destruição mais bem definido, visa uma violência qualitativa, e para isso se utiliza de métodos quase cirúrgicos.

Para Norberto Bobbio, o terrorismo, como recurso comum à violência, distingue situações diversas, conforme seu peso político. Tanto pode ser um instrumento de governo para se manter no poder, quanto instrumento de libertação nacional em nações dominadas; de uma forma ou de outra, o terrorismo é sempre a quebra da ordem imposta pelo poder dominante. (...) O terrorismo enquanto prática pontual é expressão da necessidade de afirmação política (WELLAUSEN, 2002, p. 89).

As relações de forças inscritas no ato terrorista podem ser analisadas a partir e dois conceitos fundamentais da obra de Foucault: microfísica do poder e jogos de verdade. A idéia da microfísica do poder destaca que o poder não se encontra em uma dimensão puramente institucionalizada; existem níveis de poder que atravessam o corpo social por inteiro. Então, o poder é encontrado e exercido nas hierarquias, nas diversas formas de controle, na vigilância, nas proibições. As pessoas vigiam e tentam controlar constantemente umas as outras.

A ideia dos jogos de verdade explicita como poder e saber se articulam no interior dos discursos, ou seja, nos elementos táticos num campo de relações de forças. O poder é

quem produz o saber e a verdade, e poder e saber não se separam, uma vez que o saber como efeito permanece no interior do poder, articulando-se no interior do discurso. Em outros termos, Foucault aborda a concepção do que é tido como verdadeiro em determinado tempo e espaço. Os poderes e os saberes não são eternos nem imutáveis; eles estão na espacialidade da pura atualidade.

A estratégia das minorias terroristas se funda na microfísica do poder quando passa por duas etapas: uma no interior do próprio grupo terrorista, e outra, quando o atentado dirige-se para o exterior e se desdobra em ondas de violência em toda sociedade. Se observarmos, fica evidente a presença dos conceitos Foucaultianos não só no grupo terrorista, mas também na sociedade atingida, que através da vigilância individual e coletiva, determina certo tipo de comportamento e socialização. O terrorismo é a estratégia de um poder onipresente e difuso que age por amostragem. Ou seja, ele não precisa destruir toda a sociedade para alcançar seu objetivo, pois, basta atingir uma parte do inimigo para estabelecer o medo e o pânico.

Em suma, todo o terror, violência e barbárie dos atos terroristas procedem de uma insatisfação com o poder vigente, uma forma de manifestar essa oposição ao poder maior no interior da própria sociedade. Para alcançar seus objetivos de estabelecer medo e pânico na sociedade, os atentados terroristas precisam garantir sua visibilidade e enunciabilidade. A visibilidade é a ação da escolha pontual do grupo terrorista em determinado espaço social, ocasionando a repercussão do fato no corpo social. A enunciabilidade é a declaração da autoria do crime praticado.

Esta constatação nos leva às relações existentes entre estratégias terroristas e a mídia. A mídia, ao exercer seu legítimo papel de difusora de informações, tem se tornando a maior aliada do terrorismo. A televisão aparece aqui como principal veículo de comunicação nesse universo, que através do teleterrorismo funciona como uma caixa de ressonância. Ela irradia os atos terroristas em tempo real, muitas vezes, como espetáculo. A mídia, quando sensacionalista, faz grande parte do trabalho para os terroristas. Em nome da audiência, ela instala um pânico geral, se tornando difusora das mensagens que os grupos terroristas almejam propagar.

Nesse contexto de massificação e definição de postura social é que se faz compatível o que Foucault trabalhou nas categorias do poder. O poder, nesse caso do terrorismo, atravessa todas as relações sociais existentes, assegurando a difusão da violência no interior de todo o corpo social. “O terrorismo tornou-se ‘um olho que vê’ toda sociedade pela ação pontual de suas estratégias, como nova forma de panoptismo que torna a humanidade transparente e vulnerável.” (WELLAUSEN, 2002, p. 98).

Outra interessante tentativa de definir e analisar os atentados terroristas está no livro “O prazer do pensamento” (1992), de Mijolla-Mello. Objetivando explicar as origens da desordem e da barbárie, a autora faz uma análise da problemática libertina nas obras do Marquês de Sade. Ela levanta a hipótese de que a gratuidade do crime, sua ausência de motivo, se relaciona à noção de apatia. Sade, como é sabido, tratava a violência dentro de uma filosofia em que a busca do prazer pessoal envolve o aniquilamento do outro.

A partir deste pressuposto, podemos considerar que o real fundamento de todas as barbáries está justamente na desidentificação face ao outro. Trata-se de “uma desidentificação com a vítima em nome de uma identificação com um princípio superior” (MIJOLLA-MELLO, 2005, p. 174) que permite, então, o surgimento da crueldade.

Ao identificar a origem da barbárie e da desordem no processo de desidentificação do outro, Mijolla-Mello atenta para necessidade de se diferenciar o terrorismo da insurreição, apesar de constatar que ambos são fomentadores de desordem, usam a violência e dependem de uma manifestação de força.

O terrorismo, especificamente, visa instalar o terror, desestabilizar a ordem sem um objetivo maior, tendo alvo aparentemente escolhido ao acaso. Ele é a violência em resposta a uma violência, uma forma de desordem para fazer explodir uma ordem em si mesma fundada no terror. O terrorismo recusa reconhecer a existência do outro. A insurreição, ao contrário, tenta provocar uma mudança, ela tem um alvo definido e pretende estabelecer uma nova ordem.

Dentro deste mesmo escopo, pode-se propor uma distinção entre dois conceitos que costumam ser confundidos no imaginário popular: o anarquismo e o terrorismo. Ambos

podem aparentar uma mesma causa, no entanto, são essencialmente distintos. Enquanto o terrorismo se utiliza do extermínio, instala o terror e coação na forma da extrema violência, o anarquismo defende a liberdade individual através da autogestão, tendo em vista que essa característica costuma ser impedida nas relações tradicionais de poder. Trata-se de uma ação política libertária, com ideais bem definidos.

Independentemente de estarmos tratando de terrorismo, insurreições ou anarquismo, a reação do Estado a estes movimentos, na maioria das vezes, tem ocorrido na forma de “terrorismo defensivo”. Esta tentativa de restabelecimento da ordem a qualquer custo acaba envolvendo a humanidade em um paradoxo, pois, a violência com a qual os Estados têm reagido vem provocando cada vez mais contestações e revoltas.

2.4- A reação dos Estados ao terrorismo

A ausência de uma definição clara e universal sobre o conceito de terrorismo abre um precedente perigoso para que o Estado utilize a violência institucional para combatê-lo. Em especial, o governo dos Estados Unidos da América tem sido questionado acerca de suas atitudes nesta questão. O destaque econômico e político desta nação na segunda metade do século XX consolidou, tanto na sociedade norte-americana como em seus governantes, a ideia de uma suposta e desejada hegemonia. Aproveitando-se da crise mundial instalada no mundo capitalista após a Segunda Guerra Mundial, esta supremacia foi imposta pela superpotência à sua zona de influência através de instituições como a OTAN e planos de recuperação econômica como o plano Marshall, entre outros. Atualmente, o terrorismo internacional ameaça, principalmente, esta hegemonia.

As ações terroristas forçaram os Estados Unidos a se posicionarem e tomarem medidas extremas para se defender. Se autoproclamando guardiães da paz e buscando combater as ações terroristas, os norte-americanos introjetaram em sua ideologia uma abstração de seu próprio poder, partindo do princípio de que eles possuem os mais altos valores morais que deveriam ser levados às demais culturas. Madeleine Albright, ex-embaixadora dos Estados Unidos na ONU, afirmou certa vez: “nós voamos mais alto, vemos de cima, e sabemos o que é melhor para o mundo” (ALBRIGHT, apud SUGAHARA, 2008, p. 5). Essa fala deixa explícita a autoestima da superpotência.

A reação ao terrorismo, violenta e eivada de ódio, tem transformado toda a luta contra estes movimentos abomináveis em outra “guerra santa”, em especial, após os atentados de 11 de Setembro de 2001. Sughara (2008) analisa minuciosamente o papel dos Estados Unidos como supostos guardiões da paz mundial após este episódio. Apoiando-se em algumas reflexões de três dos mais importantes sociólogos do século XX (o polonês Zygmunt Bauman, o alemão Ulrich Beck, e o britânico Anthony Giddens), ele deixa patente que o tipo de ação desencadeada pelo governo norteamericano após estes atentados é recorrente ao longo de sua história. Exemplos clássicos desta atitude são as bombas atômicas lançadas sobre as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki e a autorização para o uso de ataques cirúrgicos contra alvos no Afeganistão no governo Clinton, quando as embaixadas dos EUA no Quênia e na Tanzânia foram atacadas por terroristas.

O mesmo Afeganistão, vítima de operação norteamericana no governo Bush após o atentado de 11 de setembro, seria mais um exemplo desta política dos Estados Unidos. Em relação a este atentado especificamente, é importante ressaltar que o medo e o terror gerados a partir da queda das torres gêmeas ajudaram a construir um amplo sentimento de solidariedade em torno dos EUA. O presidente Bush foi capaz, na fase inicial do conflito, de utilizar esta solidariedade internacional para justificar uma ação unilateral norteamericana contra o terror. Raras vezes na história um governo conseguiu costurar consensos tão amplos para ocupar outra nação soberana.

A partir desta avaliação, Sughara (2008) defende três hipóteses para o desenvolvimento de sua pesquisa sobre o terrorismo e insegurança no mundo pós 11 de setembro: 1) O terrorismo é o novo substituto da ameaça genérica que durante a Guerra Fria foi interpretada como sendo a ameaça comunista; 2) O medo decorrente dos violentos atentados de 11 de Setembro ajudou a construir a falsa premissa que a liberdade dos indivíduos deve ser restringida em nome da segurança coletiva; 3) A cultura do excepcionalismo norteamericano, à qual se atribui parte da responsabilidade pela política messiânica da guerra contra o terrorismo, não é uma exclusividade do governo Bush ou do partido republicano.

Também Procópio (2001) compara a reação dos Estados Unidos aos recentes ataques com antigos eventos históricos:

Nada custa lembrar a Emenda Platt, de 1901, dando poderes aos Estados Unidos para invadir Cuba. Referida Emenda, impregnada de conceitos da Doutrina Monroe, aplainou terreno para o aparecimento, em 1904, do corolário Roosevelt acompanhado do odiado ‘grande Porrete’. Em substância, quase todo igual ao modelo do porrete agora exibido pelo texano George W. Bush, na selvagem cruzada contra o terrorismo (PROCOPIO, 2001, p. 68).

Passado um século, o Big Stick ressurgiu em versão muito mais moderna. A atual reação norte-americana ao terrorismo traz consigo o poder das armas nucleares, porém, estas são inúteis em relação à sua segurança interna. Procópio ainda destaca que “infelizmente, são relativamente poucas as vozes clamando contra o uso da força militar no combate ao terror” (PROCOPIO, 2001, p. 68). Na verdade, é totalmente questionável o uso da violência para combater o terrorismo, pois, até hoje, a violência não foi capaz de eliminar a barbárie que ele representa. A violência só pode trazer mais violência e “a paz dos cemitérios não é a paz que se almeja nas relações internacionais” (PROCOPIO, 2001, p. 68).

Se buscarmos fazer um panorama geral do mundo após os atentados de 11 de setembro, podemos perceber que a condenação moral embutida no termo terrorista tem crescido juntamente com a onda de combate ao terrorismo. Torna-se manifesta uma dualidade entre o bem e o mal, assim como a colisão entre a civilização e os chamados bárbaros. É essa situação que abre espaço para a intervenção do Estado como suposto mantenedor da ordem social. Os Estados passam, então, a intervir arbitrariamente na vida dos indivíduos e, consequentemente, na liberdade de seus cidadãos, sempre em nome desta manutenção da segurança coletiva e individual. Ao criar e manter um status de tensão, as ações terroristas justificam o terrorismo defensivo de Estado.

Existe nos dias atuais uma espécie de pseudo-situação de terror que afasta a sociedade das verdadeiras fontes de tensão e ansiedade do mundo contemporâneo. Tal situação precisa ser revista, do contrário a difusão da idéia de que segurança e liberdade são incompatíveis se difundirá cada vez mais rapidamente.

Sugahara (2008, p. 90) defende que a idéia de segurança no mundo pós 11 de setembro é um mito e o papel desempenhado pelos Estados Unidos da América tem que ser reavaliado. Esta nação, com seu papel de destaque nas relações internacionais, tem pouco interesse em dialogar com o diferente e se destacado como principal força de criação/manutenção do terrorismo de Estado. Os norteamericanos, de forma geral, aceitam, inclusive, renunciar voluntariamente às liberdades civis para que o governo haja livremente na luta contra o terrorismo. Esta anulação da capacidade de autorreflexão gerada pelo medo é um perigoso precedente que amplia sobremaneira o poder dos especialistas em segurança.

O colapso da moralidade convencional e dos princípios da segurança humana na guerra antiterror deixam bem claro que a maior deficiência da política dos Estados Unidos nas relações internacionais é a desconsideração das desigualdades. Essa deficiência coloca em destaque que o mundo, em especial os Estados Unidos da América, continua tentando responder ao terrorismo com práticas que nunca deram certo no passado.

Todas as tentativas dos Estados Unidos para dizimar o terrorismo por meio da violência militar fracassaram. Ao contrário, “a violência e o desperdício ensinados nos filmes, e em outros canais da cultura dominante, fortalecem as redes sustentadoras do terror” (PROCOPIO, 2001, p. 64). O movimento terrorista possui várias maneiras de escapar ou mesmo de se sustentar. Coagi-lo com uma só ação de guerra é um caminho certo rumo ao fracasso.

O problema é que os especialistas em segurança não são, em geral, especialistas em direitos humanos, em cultura árabe, em religião, em sociologia ou antropologia – entre todas as outras especialidades necessárias para se ter uma visão do todo e não uma visão parcial do quadro geral. (SUGAHARA, 2008, p. 91).

2.5- O terrorismo como pecado a ser combatido

A civilização cristã ocidental, em especial, precisa admitir sua parcela de culpa nos atos de terror. Esta civilização não tem aplicado seus princípios de moral e ética e tem aceitado conviver com a injustiça. Uma sociedade que aceita a injustiça e a corrupção diminui o espaço para o exercício pleno da cidadania e torna o homem cada vez menos sujeito de sua história.

Qualquer tipo de fanatismo ignora a liberdade de contestação e tem uma visão de mundo voltada inteiramente para verdade absoluta de sua fé. O ato terrorista representa uma contestação global da modernidade, na medida em que esta se tornou complexa demais e difícil de ser assumida. O fundamentalismo terrorista representa, de uma forma retrógrada, o disforme neste mundo globalizado em que vivemos.

O terrorismo é uma chaga típica de uma civilização que transformou o homem em mercadoria. Uma praga em relação a qual os Estados democráticos não têm controle algum. Militar contra atos terroristas é uma necessidade para aqueles que acreditam no reconhecimento da alteridade e trabalham pela democracia. Por outro lado, o terrorismo defensivo de Estado tem atingido inocentes e deixado de lado os princípios liberais e éticos que a humanidade deveria mirar. Combater o terrorismo sem abdicar de princípios éticos é a difícil missão das forças que lutam pela civilização.

Na bíblia, os crimes foram transformados em pecados e os mandamentos divinos, assim como os gritos de protesto e amor dos profetas, atuam no sentido de limitar a barbárie. É interessante notar que a Torah não proíbe a guerra, ao contrário, ela impõe o dever de autodefesa e de luta por nossos direitos (Deut. 21:10). Sé por um lado é triste recorrer à guerra, por outro há momentos que é necessário fazê-lo e o legislador sente necessidade de impor limites a ela. Na guerra, os sentimentos humanos são sufocados e a lei de Moisés impõe prescrições para que não se perca a consciência do bem.

Tais prescrições, longe de ser uma herança exclusivamente judaica, estiveram presentes nas várias culturas humanas que foram capazes de desenvolver todo um contraponto crítico, legal e artístico contra o terror. De forma paradoxal, as monstrosidades podem estimular a capacidade criativa do ser humano no sentido de combatê-las e nos colocar no caminho da paz. Se for correta a máxima de alguns exegetas bíblicos que afirmam que o crime, a guerra e as monstrosidades são a manifestação do instinto mau (*yetzer hará*) do homem, podemos também supor que o instinto bom (*yetzer hatov*) da humanidade pode também nos levar a concretização da profecia de que haverá um tempo em que “não levantará povo contra povo a espada e não ensinarão mais a guerra” (MIQUÉIAS, 4:3).

3. O diálogo inter-religioso e a construção da cidadania em um mundo globalizado como alternativa ao fundamentalismo-integrismo: a contribuição do sincretismo religioso brasileiro.

3.1- As incertezas geradas pelas relações interculturais em um mundo globalizado

O sonho ilustrado de uma sociedade emancipada baseava-se em uma tríplice racionalidade: a economia de livre mercado, a teoria contratualista através da participação democrática e da vida moral baseada na razão prática e no utilitarismo. Esse sonho acabou malogrando em grande parte devido à hegemonia da razão instrumental que se pôs a serviço da lógica e do capital. O progresso passou a ser identificado apenas como produtividade. O estado do bem estar social, no século XX, deu ao projeto ilustrado uma sobrevida ao corrigir algumas de suas distorções. A rearticulação do projeto liberal, aliada ao fracasso do socialismo real, permitiu o fenômeno da globalização econômica. As fronteiras de mercado e produção, capital e tecnologia vão se tornando cada vez menos importantes. O livre mercado é bastante eficaz na sua tarefa de ordenar a economia, mas por outro lado, provoca distorções ao promover a acumulação da mais valia nas mãos de uma minoria proprietária. Esta concentração de poder econômico é o grande inimigo da democracia.

A hegemonia econômica, sem controle político, não tem sido capaz de evitar o caos das turbulências monetárias. Muito menos, tem sido capaz de evitar a agudização das desigualdades sociais internacionais ou dentro dos estados nacionais. O efeito deste processo de ruptura entre funcionalidade e sentido da vida, entre mercado e comunidade, entre papel do Estado e direitos do indivíduo, é uma crise de identidade que talvez seja a grande patologia social da modernidade. Paradoxalmente, o mundo globalizado tem produzido uma reação que se consubstancia na busca da diferença, da identidade. É o renascimento do movimento comunitário e local que busca a identidade em oposição ao global. Se por um lado estes movimentos tem o efeito benéfico de garantir a sobrevivência de identidades particulares, por outro, ele pode ser gerador de atritos interculturais.

Neste novo cenário internacional destacam-se a crescente internacionalização,

integração e complexidade de nossas sociedades. Destes fatos resultam uma série de incertezas em relação aos caminhos a seguir. Vivemos em uma época de anomia. Este conceito foi utilizado pela Sociologia (DURKHEIM 2000, p. 311) para caracterizar a crise moral pela qual passava a sociedade industrial européia no século XIX. A passagem da solidariedade mecânica, baseada na tradição, para solidariedade orgânica, baseada na racionalidade, teria ocorrido tão rapidamente que as bases da ordem social teriam se perdido. O fenômeno da anomia é típico de sociedades que passam por mudanças aceleradas e pode ser utilizado como paradigma para o mundo atual. A anomia, inclusive, tem se agravado em uma realidade onde a condição humana é marcada pela multiculturalidade gerada pela globalização capitalista.

A multiculturalidade não é um fato novo na história da humanidade, na verdade, ela é uma constante histórica. O novo é a tomada de consciência da importância deste fenômeno. Isto nos obriga a interrogar o desenvolvimento de uma dinâmica social marcada por relações interculturais. Uma nova ética de convivência entre estas culturas tem que ser construída. Uma ética que renuncie a lógica da imposição para garantir a sobrevivência de mundos culturais diferentes. A questão que se coloca é como garantir os direitos individuais aliado a um autêntico diálogo entre culturas.

3.2- Combatendo o fundamentalismo: uma defesa do pluralismo e do diálogo

A nova fase da política mundial tem gerado uma profusão de visões sobre o futuro: predizem o fim da história, prevêm o retorno das rivalidades entre nações-estados ou, ainda, falam do declínio da nação-estado decorrente do conflito entre tribalismo e globalização. Uma das mais interessantes visões sobre o futuro é a do cientista político Samuel Huntington. Ele sustenta a tese de que a humanidade está em rota de colisão entre as civilizações: “Nesse mundo novo, a política local é a política da etnia e a política mundial é a política das civilizações. A rivalidade das superpotências é substituída pelo choque das civilizações” (HUNTINGTON 1997, p.21). Huntington afirma que as grandes divisões da humanidade e a fonte predominante de conflitos serão de ordem cultural. Apesar da continuidade das nações-estados como sujeitos centrais dos acontecimentos globais, os principais conflitos se darão entre diferentes civilizações.

O foco central dos conflitos do século XXI, ainda segundo Huntington, será entre a civilização ocidental e as não ocidentais e destas últimas entre si. Em primeiro lugar porque possuem concepções diferentes das relações entre Deus e os homens, entre cidadãos e Estado, entre pais e filhos, entre liberdade e autoridade, entre igualdade e hierarquia. Em segundo lugar, o mundo está ficando cada vez menor e a consciência da diferença entre as civilizações cada vez maior. Em terceiro lugar, e principalmente, o fundamentalismo religioso presente em as todas as religiões é um fator marcante neste início de século XXI.

A questão do fundamentalismo religioso é fundamental para melhor compreensão do mundo contemporâneo. O fundamentalismo oferece aos seus seguidores certezas absolutas e orientações inquestionáveis permitindo-lhes viver em segurança. Ocorre nestas correntes uma renúncia da hermenêutica como mediação entre os textos sagrados. O resultado disto é a negação do método histórico-crítico e a crença na aplicabilidade literal destes textos às situações concretas da vida. O desenvolvimento desta onda fundamentalista religiosa se associa às transformações ocorridas na modernidade. Frente ao pluralismo e às mudanças constantes provocadas pelo avanço capitalista, segmentos religiosos tradicionalistas reagem retornando aos fundamentos mais profundos de sua religião.

As tradições não são, em si, más. Através delas construímos nossas identidades. Como afirma Riesgo (2006, p. 42), o fundamentalismo cai em um mau uso da tradição, que impede a recriação, exigência mestra de nossa condição histórica. Em outras palavras, a tradição não pode impedir as mudanças que às vezes são necessárias, ela deve servir como mediadora para que nos recoliquemos frente aos desafios do presente. Afirmar a - históricas das tradições pelos fundamentalistas impedem o progresso e violentam a capacidade cognitiva do ser humano malogrando suas possibilidades. A proclamação de respostas definitivas para as perguntas últimas da humanidade coloca o fundamentalismo em clara contradição com o pluralismo de respostas promovido pela infinidade de religiões do planeta. No entanto, é importante ressaltar, o fenômeno fundamentalista constitui uma “zona marginal” (KIENZLER 2000, p.11), a cara obscura das diversas religiões.

O pluralismo religioso, ao contrário do que advoga o fundamentalismo, é legítimo e necessário dada à distância infinita entre criador e criatura. Esquecer a insuficiência das linguagens religiosas para cobrir esta distância nos leva a atitudes etnocêntricas e racistas, típicas do fundamentalismo. A visão mais plausível para entender a relação do homem com Deus seria admitir que todos os povos são escolhidos e que Deus se manifesta de diferentes formas para cada um. Esta visão permite legitimar o pluralismo e propiciar uma relação harmoniosa entre os povos.

Esta não parece ser a tônica dominante do final do século XX e início do XXI, onde tendências fundamentalistas crescem em todas as grandes religiões do mundo. Estes fundamentalismos religiosos tem se destacado no cenário internacional sendo promotores de vários atos terroristas. A reação ao terrorismo, por sua vez, também tem adquirido um caráter irracional de nova cruzada que coloca em risco a economia mundial e os direitos civis. Uma das grandes questões que a humanidade hoje se defronta é justamente essa: existe alternativa ao fundamentalismo?

A única alternativa ao fundamentalismo é o diálogo intercultural. Somente através dele poderemos encontrar igualdades na diferença, abrindo espaço para a convivência harmoniosa e frutífera. Este parece ser o único caminho para superar os extremos de uma sociedade desumanizada, injusta e com tendências fundamentalistas. Uma filosofia intercultural deve ser entendida como possibilidade de diálogo e interação entre culturas, desafiando a perspectiva meramente econômica da globalização. A interculturalidade busca o diálogo que negue qualquer noção de superioridade e, portanto, não admite as certezas absolutas do fundamentalismo. Podemos através dela descobrir intuições e convicções compartilhadas por grande parte da humanidade e o Estado democrático tem um papel fundamental neste processo.

A necessidade do diálogo intercultural em um mundo globalizado pode ajudar a confirmar a universalidade dos direitos humanos que servem como norma e limite para outros direitos. Não se deverão permitir diferenças culturais que vão contra estes direitos e contra o bem comum. Por outro lado, a diferenças que enriquecem o acervo cultural como meio humanizador devem ser estimuladas. Os direitos humanos, portanto, devem servir como critério para decidir o que é aceitável ou não em determinada cultura. Neste contexto, os invariantes humanos, encontrados nas diversas culturas,

devem se transformar em transculturais garantindo a possibilidade de diálogo. Do contrário, não haverá solução senão aceitar modelos políticos excludentes.

Os direitos humanos estão acima de qualquer tradição cultural específica, como se fosse algo transcendente a elas; eles são patrimônio de toda a humanidade por serem memória de sua luta por liberdade. O diálogo intercultural, por sua vez, possibilitaria o encontro de tradições culturais que vivenciaram histórias de libertação. As culturas trocariam assim experiências, enriquecendo-se mutuamente.

Respeitando a pluralidade cultural, estar-se-ia caminhando para uma cultura universal de liberação humana. A universalidade seria garantida da participação solidária de todas as culturas neste projeto (FORNET-BETANCOURT 2001, p. 293). A transcendência anteriormente referida possibilitaria uma crítica ética das culturas a partir da universalidade dos direitos humanos. Não há, ainda segundo Fornet-Betancourt, idéia melhor que o ethos humanizador dos direitos humanos para orientar nossa práxis no mundo de hoje.

O reconhecimento dos direitos humanos e a reivindicação da dignidade humana são fenômenos cada vez mais universais. Tais direitos são valores transculturais proclamados por todas as pessoas de “boa vontade”. No mundo atual, as religiões se vêem forçadas a aceitar estes valores se querem ser legitimadas.

Somente uma religiosidade que conjugue abertura ao mistério do sagrado ou divino com a com a paixão solidária efetiva pelo ser humano e tudo o que existe, como por uma visão universal e fraterna da espécie humana e que assuma profundamente a racionalidade, merece denominar-se humana. Humanismo e religião se pertencem (MARDONES apud AMIGO FERNÁNDEZ DE ARROYABE 2003, p. 445-446).

Deste ponto de vista, a dignidade humana deveria ser a exigência mínima de toda verdadeira religião.

Em tempos de globalização, cada tradição religiosa tem sido desafiada a se situar frente a si mesma no debate com as demais, o que implica a necessidade de se pensar a questão da igualdade entre todos os que se reúnem. Esta igualdade é facilitada pelo

reconhecimento, pela maioria das tradições religiosas, da regra de ouro segundo a qual não devemos fazer aos demais aquilo que não gostaríamos que fizessem conosco. Por outro lado, os diferentes textos, mitos e ritos dificultam a questão da igualdade e algumas religiões acabam por optar por uma postura fundamentalista. Ou seja, enquanto algumas religiões se abrem ao diálogo, outras se fecham e se colocam como donas absolutas da verdade.

Igualdade e o diálogo são elementos fundamentais em mundo democrático. Tal posição torna necessária uma profunda reavaliação das tradições centrais de todas as religiões, que parta do princípio que nenhuma delas é totalmente verdadeira nem falsa. Ao obrigar as tradições religiosas a repensar seus parâmetros, o diálogo inter-religioso faz com que elas se abram ao mundo. As religiões não são fins em si mesmas, são, na verdade, tentativas de orientar e dar sentido à vida de seus fiéis através de doutrinas que pretendem interpretar o mundo. Estas tradições estão sendo forçadas pelo diálogo a serem mais modestas frente aos desafios que o mundo contemporâneo está lançando.

Acima das divergências doutrinárias ou das práticas religiosas, o diálogo incita os teólogos a assumir a dimensão incompreensível de Deus e da realidade e aos fiéis desenvolverem uma solidariedade aberta intercambiando e reafirmando sua própria fé (BASSET 1999, p. 426).

Este cenário transforma a dimensão absoluta da fé no núcleo do encontro dos crentes no diálogo inter-religioso, levando-se em conta a verdade que cada fiel leva. O diálogo abre novas percepções da verdade e do absoluto nas diferentes tradições religiosas, sendo incompatível, portanto, com todo tipo de fundamentalismo que pretende ser possuidor de verdades absolutas. No plano das doutrinas, o diálogo não pode ir além das confrontações onde cada crença se esconde; no plano da fé, o diálogo faz com que os crentes se encontrem em suas convicções mais profundas, naquelas que dão sentido a suas vidas. Somente a fé, por ser opção pessoal e não um algo que foi recebido para ser transmitido, pode ser revisada e enriquecida através do diálogo com outras pessoas orientadas por um caminho diferente.

3.3- Fugindo do fundamentalismo: a articulação entre a identidade ipse e idem

Frente à despersonalização provocada pela globalização é legítima a busca da identidade entre os povos que habitam o planeta. Um dos caminhos possíveis nessa busca pode ser orientada por invariantes religiosos que permitam à humanidade um modo de vida digno e uma vida solidária com comunidades distintas.

O diferente pode ser uma ameaça à identidade estabelecida ou pode ajudar a construir uma nova identidade sem deixar de ser ela mesma. Para analisar esta questão, Ricoeur (1991) pontua uma distinção entre dois tipos de identidade que acabam se articulando dialeticamente. A identidade idem é aquela que permanece no tempo, é fixa. A identidade ipse, por sua vez, refere-se à identidade como um processo em construção. A identidade pessoal se constitui em uma dimensão temporal a partir da dialética ipseidade e mesmidade. Não podemos pensar o idem de uma pessoa sem o ipse e, no cotidiano, eles tendem a se recobrir e se confundir. Neste processo, forma-se o caráter, ou seja, o conjunto de marcas que permite reconhecer uma pessoa.

A formação do caráter que torna uma pessoa identificável deve, segundo Ricoeur, se articular com um segundo pólo, a ética. No pólo da ética a pessoa garante a manutenção de si, o que permite ao outro contar com ela. Existe, portanto, uma dimensão ética na ipseidade, pois alguém conta comigo e eu sou responsável por minhas ações perante o outro. A partir da dialética tradição versus construção é possível refletir o diálogo inter-religioso.

O processo de internacionalização exige a integração entre globalização e universalização. Este é um pressuposto ético. Esta integração passa pela articulação das identidades ipse e idem das culturas envolvidas. A polarização em um das identidades pode gerar o fundamentalismo (fixação na identidade idem) ou perda da mesmidade (fixação na identidade ipse). A integração destas identidades, ao contrário, nos mantém como somos, nos deixa abertos à construção do novo.

As religiões podem facilitar ou dificultar este processo. Se optarem pela articulação das identidades ipse e idem, afirmarão a necessidade do diálogo. De um lado, estarão definindo sua identidade, de outro, abrirão perspectivas para aprender com o outro

ampliando sua identidade. O princípio ético que fundamenta o caráter deverá nortear o diálogo.

A análise de Ricoeur pode ser melhor explicitada se nos detivermos no debate teológico entre as diversas religiões. Os cristãos, por exemplo, foram forçados a renunciar à pretensão de donos da verdade frente ao pluralismo religioso contemporâneo. Três linhas básicas acerca da legitimidade salvífica de cada religião se destacam entre os teólogos cristãos e comprovam esta evolução de uma postura fundamentalista para a pluralista (NOGUEIRA, 1997, p. 44-56):

- O exclusivismo condiciona a salvação ao conhecimento de um Jesus Cristo pertencente à igreja. O eclesiocentrismo radical desta corrente foi superado pelo Concílio do Vaticano II.
- O inclusivismo afirma que a salvação ocorre nas diversas religiões devido à presença misteriosa de Jesus nelas. O corte cristocêntrico aqui presente nega a autonomia salvífica das demais religiões tentando nelas imprimir o selo de Cristo.
- O pluralismo sustenta a autonomia salvífica de cada religião retirando o caráter absoluto do cristianismo em favor do mistério de Deus enquanto realidade última. O cristocentrismo é substituído pelo teocentrismo. Knitter (1986, p. 103), por exemplo, propõe uma abordagem de Cristo junto com as religiões e não contra, acima ou nas religiões.

Alguns teólogos ainda tendem a uma visão dialética destas correntes caminhando rumo ao inclusivismo aberto. A presença transcendente de cada religião não é excluída, porém, considera-se a encarnação como ponto máximo da revelação do amor de Deus à humanidade, o que torna necessário uma escolha histórica. Panasiewicz (1997, p. 57-58) utiliza a terminologia de Ricoeur (1991) para analisar a proposta inclusivista aberta. O exclusivismo e o inclusivismo fixar-se-iam na identidade idem por defender a própria identidade cristã no ato de dialogar. O relativismo se relaciona com a identidade ipse ao focalizar a atenção no vir-a-ser. O inclusivismo aberto procura a articulação das identidades ipse-idem, pois pontua a identidade e, ao mesmo tempo, abre perspectivas para aprender com o outro. A posição inclusivista aberta, como posição intermediária,

permitiria que cada religião salvaguardasse sua identidade e se abrisse para aprender com as demais através do diálogo.

3.4- Democracia e ética

Se realmente estamos em busca de uma ética planetária inspirada no diálogo devemos admitir que nossa cultura é apenas uma entre outras e desistir de qualquer obsessão imperialista. Isto implica em assumirmos a democracia como única alternativa possível para a humanidade. A democracia não é um regime político perfeito, porém, é o que melhor serve às exigências da dignidade humana. Ao longo de sua história, os projetos democráticos nacionais tentaram conciliar liberdades políticas, direito social e certo controle social da economia. Estes projetos muitas vezes malograram devido à incapacidade humana de aliar razão e tolerância na busca do bem comum. O desafio da humanidade hoje é muito mais complexo na medida em que ultrapassa os limites dos estados nacionais. O sucesso de um projeto democrático mundial depende da capacidade humana de encontrar referentes éticos mínimos entre as diferentes culturas (RIESGO 2003, p. 5). Como encontrar estes referentes numa sociedade plural?

O diálogo entre as diversas tradições culturais e históricas deve receber um reconhecimento universal. Invariantes humanos devem ser encontrados a partir deste diálogo e, então, uma ética dos mínimos será construída. Esta ética dos mínimos deverá nascer de uma ética dos máximos. Esta última refere-se às exigências dos distintos grupos humanos de viver suas diversas experiências religiosas e morais. A ética dos mínimos deverá decantar-se do diálogo entre a ética dos máximos para tornar possível o projeto democrático. A interculturalidade é, portanto, uma aliada da democracia.

Já no século XV, os grandes descobrimentos trouxeram a consciência de um mundo unitário. Vive-se em uma aldeia global graças à convivência cada vez mais íntima entre os povos. Participa-se das mesmas esperanças e as necessidades alheias são bem conhecidas. Apesar disto, ainda persistem a falta de solidariedade, a exploração e as guerras. Graças à integração planetária, no entanto, já não é possível fugir de tais problemas e fingir que não existem. A consciência humana tem despertado para a necessidade de uma fraternidade pura, acima dos interesses particulares. Neste contexto, as religiões têm um papel de destaque: elas devem aprender a olhar as diferenças

reconhecendo a origem divina de cada uma. Hegel já havia afirmado que a diferença é o que une (LIMA VAZ 1999, p. 365).

As diferenças religiosas podem inspirar muitos conflitos mas, por outro lado, também podem pacificá-los. As religiões são, em si, fenômenos ambivalentes. Elas podem despertar sentimentos intensos e comportamentos radicais. Nada desperta tanto amor e ódio como a religião. Convenientemente amadurecidas, a religião se converte em fonte de confiança, abertura e aceitação do outro, de atitudes de compreensão e perdão. Por outro lado, o não amadurecimento destas experiências primeiras pode cumprir uma função regressiva que se consubstancia em conflitos e angústia. A religião torna-se, então, uma defesa frente à realidade vivida, um escudo protetor para a ansiedade cotidiana. A ambivalência da experiência religiosa está justamente no fato de proporcionar uma abertura de esperança para a vida ao mesmo tempo em que pode nutrir o delírio. Ela pode ser fonte de confiança e de perigosa regressão à infância.

Sob outra perspectiva, pode-se encarar a experiência religiosa a partir de seu potencial positivo para construção de um mundo melhor. O ideal ético constitui-se aqui uma das grandes vertentes da experiência religiosa ao lado da confiança gerada pela vivência mística. Toda experiência religiosa se articula com o desejo de união entre Deus e a exigência ética. Os modos como se levam a cabo a integração das dimensões éticas, porém, podem também determinar o caráter destrutivo da experiência religiosa para o próprio ser humano. Ou seja, segundo Morano (2002, p. 80), as crenças religiosas podem converter-se em fator de equilíbrio e desenvolvimento pessoal e social ou, por outro lado, a fé pode se aliar a forças destrutivas e potencializar conflitos. Isto faz parte da ambigüidade essencial e inerente à vivência religiosa.

O poder ambíguo do elemento religioso nas diferentes sociedades faz com que muitos o temam: de um lado, ele é capaz de sacudir a ordem estabelecida promovendo a revolução; de outro pode entorpecer a população tornando-a subserviente aos poderosos de plantão. A consciência desta ambivalência é fundamental para se buscar, nos aspectos positivos das religiões, um caminho que promova o diálogo intercultural e contribua para construção de uma nova ética para a humanidade. A paz hoje só é possível com um diálogo entre civilizações que busque uma ética universal. Esta ética pode e deve ser construída através do diálogo inter-religioso. Não se trata de um código

objetivo; estamos nos referindo a um consenso básico sobre valores e atitudes firmados por todas as religiões e compartilhados pelos crentes.

As religiões compatíveis com a democracia e que podem contribuir com a realização deste projeto são as religiões humanizadoras: religiões capazes de superar os excessos da espiritualidade evasiva e ajudar formar sujeitos livres, dotados de consciência na luta contra o sofrimento, a injustiça e a opressão. São religiões que proclamam a dignidade humana baseada na solidariedade entre os povos e nos direitos humanos.

As religiões às quais este artigo se refere – as “boas” religiões – são aquelas que proclamam a dignidade humana, a autonomia pessoal e a solidariedade entre os povos; religiões humanizadoras. O cardeal Arns (2004, p. 341-352), ao constatar a existência no mundo contemporâneo de religiões autênticas e distorcidas, afirma que as verdadeiras religiões são voltadas para a paz, pois são nascidas de um mesmo ser supremo. Esse ser se comunica de diferentes formas com a humanidade, está presente em todos os seus relacionamentos e impulsiona o diálogo. As autênticas religiões despertam a consciência, fazendo seus adeptos serem críticos frente às guerras e lutarem pela paz mundial. Elas estimulam o amor fraterno e o perdão, promovendo a comunicação entre culturas diferentes. As falsas religiões, ao contrário, fazem a consciência adormecer. Somente as verdadeiras religiões, continua o cardeal Arns, oferecem propostas de uma prática ética e baseada na solidariedade, o que pode ser a fonte para se estabelecer um código mínimo de ética para a convivência humana. “De fato, a promoção da paz no mundo é intrinsecamente ecumênica e inter-religiosa” (ARNS 2004, p. 345).

Uma ética construída a partir do diálogo inter-religioso não pode aceitar projetos religiosos excludentes e intolerantes, que são a marca registrada das experiências fundamentalistas. Muito menos “religiões particulares”, típicas da pós-modernidade, que examinam as diversas vertentes da fé e escolhem os componentes que lhe parecem apropriados. É certo que muitas das atuais religiões banalizam Deus e acabam se tornando um produto de consumo imediato. Nessas “religiões”, o fiel escolhe “uma religião como opta por uma marca de sabão em pó” (PRANDI apud WEISS, 2000, p. 86), ou como muda de canal na televisão. Essas “religiões” pós-modernas, surgidas nos

supermercados da fé, fornecem uma espiritualidade evasiva e carecem de conteúdo e profundidade.

3.5- O sincretismo religioso brasileiro para a construção de uma ética global

Tendo em mente o que foi dito nos itens anteriores, este artigo vem defender a validade do sincretismo religioso brasileiro como possível referencial positivo para a questão do diálogo inter-religioso. O sincretismo é uma prática de inovações e invenções de tradições. Não existe um caráter universal que estabeleça seus limites ou possibilidades, o que implica que sua análise racional só pode ser dada caso a caso. A cultura religiosa brasileira é constituída da articulação de vários segmentos, populares e eruditos, o que resulta no estabelecimento de toda a sua diversidade.

Ao contrário do supermercado religioso pós-moderno, onde as pessoas adquirem ensinamentos e rituais de diversas crenças para compor uma forma personalizada de venerar o sagrado, o sincretismo religioso da feira mística brasileira é marcado pela fusão dos cultos. É lógico que o Brasil não esteve imune ao comércio com o transcendente, típico da pós-modernidade. Mesmo esse processo, no entanto, se fez com as cores do País: foi um comércio sem culpa, sem medo de sanção, público e festivo. As expressões religiosas brasileiras sempre se caracterizaram pela falta de contornos rígidos, mas, ao contrário das religiões pós-modernas que não possuem o rompimento de nível que caracteriza as verdadeiras religiões, conseguiram manter seu encantamento.

A harmonia dessa feira mística serve para indicar caminhos para a construção de um projeto humano que supere a atual racionalidade fragmentada. No Brasil, as religiões conseguiram se harmonizar de forma eficiente. Cada qual no seu lugar adequado, contribuindo de forma cooperativa para o comportamento coletivo. No caos de desejos, emoções e idéias que compõem a sociedade brasileira, a harmonia religiosa brasileira – sua coordenação intuitiva eficiente – conseguiu evitar, ao menos na maioria das vezes, os rumos do fanatismo e do excesso de racionalidade, dando contorno à nossa identidade.

A mestiçagem cultural foi a marca do Brasil desde a descoberta e o fator fundamental constitutivo de sua identidade cultural. Culturas interagiram, conviveram e se fundiram.

Historicamente, esse processo não foi democrático e os brancos tentaram eliminar a cultura negra e indígena. O hibridismo cultural resultante dessa relação foi a maneira pela qual as culturas dominadas sobreviveram. Elas se fizeram presentes na nova cultura por meio da mestiçagem.

A colonização do Brasil por Portugal foi permeada por aspectos religiosos e mercantilistas. A colonização foi, em si, uma hibridação entre tradição e modernidade, entre ação racional e crença religiosa. A metrópole tentou impor sua cultura aos nativos e africanos. O projeto metropolitano quase se concretizou, no entanto, as culturas dominadas persistiram. Com a mestiçagem cultural, criaram uma identidade autônoma baseada na crença e na emoção. Essa identidade cultural surgiu a partir do processo de liberação das imposições externas e da mútua influência entre a cultura ocidental, indígena e africana. Esse espírito, fruto da resistência à opressão, pode constituir-se em um caminho para integração da raça humana na sua busca de verdades profundas e formas de vida que tragam felicidade individual e social.

A identidade espiritual brasileira sobreviveu a partir do mundo simbólico da mestiçagem religiosa. O caminho seguido pelo povo brasileiro deve ser alvo de reflexão para o presente e o futuro. Estamos aqui nos referindo a um sujeito histórico, comunitário e integrado simbolicamente. Esse sujeito formatou um sentimento ético a partir do religioso. Essa experiência de Deus leva a uma dimensão horizontal de convivência entre os membros da sociedade e a uma dimensão vertical marcada pelo mistério. O mundo simbólico brasileiro é marcado pela integração dessas dimensões, em que os elementos materiais assumem dimensões transcendentais. A partir da compreensão dessa experiência religiosa é possível ir a fundo em nossa identidade e aportar caminhos para a humanidade.

As religiões brasileiras trilharam na sua história muitos caminhos. Uma história sempre marcada pelo pluralismo e sincretismo, apesar da predominância católica. Elementos culturais estrangeiros foram recebidos, reinterpretados e mesclados com a cultura local nos últimos 500 anos, originando novas formas religiosas. Nossa história foi caracterizada por uma pluralidade de vozes que se mesclaram e essa mestiçagem tornou-se o principal mecanismo de orientação social no Brasil. As expressões

religiosas, em especial, trouxeram uma abundância de sentimentos, paixões e sensualidade, o que torna possível, com delas, falar de nossa estrutura sincrética.

A Religião Católica brasileira viveu e vive cercada de práticas mágicas. Santos, Nossa Senhora, sacramentos, ritos funerários, promessas, romarias aos santuários, festas religiosas e procissões fazem parte do cotidiano e asseguram aos fiéis vantagens terrenas. As práticas cristãs estão intimamente associadas às tradições indígenas, africanas e orientais. Ao mesmo tempo em que são católicos, os brasileiros freqüentam sessões espíritas, encomendam “trabalhos”, pedem proteção aos Orixás e meditam em busca do nirvana. Todas as culturas convivem de forma pacífica, apesar de suas contradições. O monoteísmo cristão, o animismo e totemismo indígena e o fetichismo africano convivem em harmonia nos trópicos, pois “não existe pecado abaixo do Equador”.

O brasileiro busca no sagrado manipular as normas que regem o mundo a partir da magia propiciada pelo sincretismo. A invocação de forças ocultas substitui a racionalidade e dá sentido ao nosso mundo fragmentado. O povo, profundamente religioso, vive uma religião sem traumas, obsessão pela morte ou sem paixão exagerada. Existe no País uma intimidade desconcertante com Deus, que é tratado como alguém da família. Esse Deus pai não é punitivo nem trágico, transformando as religiões brasileiras em algo doce.

Enfim, cada sujeito muda de religião, faz sincretismos ou pertence a mais de uma corrente religiosa, em uma verdadeira insubordinação à autoridade e à instituição. Esse exercício da criatividade brasileira, acentuada em tempos de globalização e democracia, se originou no passado colonial e tem obrigado as instituições religiosas a se adaptarem, ao longo da história, ao jeito brasileiro de ser.

Existe no processo de adaptação dessas manifestações religiosas elementos de homogeneização originados no confronto de matrizes que povoa o universo brasileiro de sagrado e define modelos de conduta. O caldeirão mistura e processa as diferenças, permitindo a intercomunicação de universos simbólicos por meio do sincretismo e a relativização dos dogmas institucionais, que são substituídas por emoções. Apesar da

existência de surtos modernizantes que defendem a purificação das tendências sincréticas, elas estão por demais enraizadas, e tais surtos acabam sucumbindo frente à porosidade da religiosidade brasileira. Discursos modernizantes nunca impediram que o povo brasileiro continuasse a adotar sua conduta híbrida característica, que traz, cada vez mais, diversidade e complexidade religiosa. E é justamente a superposição que pode inspirar o mundo no caminho da paz.

A mestiçagem no Brasil tornou-se agente da civilização. Somos um País híbrido, o que nos dá identidade e o que pode ser nossa contribuição específica para o mundo. Aprendemos a fundir códigos de uma maneira alegre e festiva, o que gerou uma profunda confraternização de valores e sentimentos das culturas religiosas que compuseram o País. Uma mistura de códigos e pessoas que criou um mundo propício à troca generalizada. A carnavalização da vida favorece o diálogo, já que nos torna abertos a acordos e conciliações. O Brasil está longe da utopia proposta pela filosofia intercultural, porém, o sonho de um mundo harmônico parece produzir alguns resultados concretos neste País. Mesmo que apenas indícios de um mundo melhor sejam aqui encontrados, eles poderão servir de esperança para aqueles que sonham com um mundo baseado no respeito intercultural.

Aceitar a contribuição da feira mística brasileira significa, na prática, uma autocrítica radical da filosofia, um des-filosofar, que liberte a filosofia da hegemonia da tradição ocidental européia e da institucionalização acadêmica segundo o cânon dessa tradição. Significa romper com a monoculturalidade reinante na filosofia, fazendo o caminho inverso ao de Heidegger, que possuía uma “concepción esotérica de la filosofía”, reclamando seu caráter extemporâneo (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 296). Esta tese aceita as filosofias contextuais e se deixa seduzir pelas diversas tradições culturais, seus universos simbólicos, seus imaginários, suas memórias e ritos. Eles não seriam objetos de estudo, e sim palavras vivas de sujeitos que podem aprender e ensinar em conjunto.

4. O fundamentalismo islâmico

4.1- Origens históricas do fundamentalismo islâmico

A história da relação entre o Ocidente e o islã está em uma crise crescente nas últimas décadas. Prova disso é o crescimento do número de atentados terroristas de caráter religioso-islâmico após o 11 de Setembro de 2001. Sklarz (2006) defende a idéia de que muitas generalizações têm sido feitas para explicar este conflito. Afirmar que a raiz desta crise está na desigualdade social, na violência de islâmicos fanáticos ou numa suposta opressão imposta pelo Ocidente aos muçulmanos por séculos significa tratar a questão de uma forma perigosamente superficial. Tais afirmações tratam o islã como um bloco monolítico o que é uma falsidade: assim como o Ocidente reúne as mais diversas etnias, o islã engloba pessoas das mais variadas tendências e uma tradição de enorme diversidade.

Sklarz (2006) ainda afirma que os especialistas acreditam que os atentados suicidas não são impulsionados por loucura nem pobreza, mas por fatos e idéias que têm história e marcaram a trajetória do islã. Tal idéia é defendida pelo principal líder do fundamentalismo islâmico na atualidade, o saudita Osama Bin Laden. Num vídeo de 7 de outubro de 2001, divulgado na internet após os atentados às torres gêmeas nos Estados Unidos, ele falava da humilhação que o islã tem sofrido por mais de oitenta anos. São estes oitenta anos aos quais ele se refere que explicariam a atual crise entre ocidente e islã.

Entre o declínio do Império Romano e o advento da modernidade, o islã se manteve na vanguarda do processo humano de desenvolvimento. Essa liderança teve início a partir do século VII da era cristã, quando os seguidores do profeta Maomé partiram de Medina, na atual Arábia Saudita, e conquistaram o Oriente Médio, o norte da África e a península Ibérica. As tentativas da Igreja Católica para recuperar a Terra Santa através das cruzadas no século XI conheceram fracassos retumbantes.

Segundo o historiador inglês Bernard Lewis, decano da Universidade de Princeton, "o islã era a maior potência militar da Terra. Seus exércitos estavam invadindo a Europa, a África, a Índia e a China ao mesmo tempo" (LEWIS, apud SKLARZ, 2006, p. 66). Era

também a principal potência econômica e comercial. “Nas artes e nas ciências, galgara um nível jamais atingido na história” (LEWIS, apud SKLARZ, 2006, p. 66).

A partir do século XVI, no entanto, os europeus promoveram o Renascimento nas artes e recuperaram o atraso na ciência. A vanguarda da história deixou o âmbito do Islamismo e passou às mãos da cristandade. Espanha, Portugal, Áustria e Rússia ganharam sucessivas batalhas militares contra os exércitos de Alá. Em fins do século XVII, quando os turcos otomanos eram seu principal representante político, o islã já era uma força decadente. O Ocidente, por sua vez, renovara seus valores com a Revolução Francesa e a pela Revolução Industrial. Após a 1ª grande guerra, o Império Otomano finalmente ruiu. Seu espólio foi dividido entre franceses e britânicos, que lotearam as terras do Oriente Médio, inventando uma divisão em três entidades com fronteiras e nomes novos. Duas delas, Iraque e Palestina (hoje Jordânia, Cisjordânia e Israel) ficaram sob mandato britânico. Os franceses controlaram a terceira, denominada de Síria (hoje Síria e Líbano). É a esse momento que Bin Laden se refere quando fala dos oitenta anos de humilhação do islã. A 1ª Guerra Mundial transformou o mundo muçulmano em colônia dos impérios europeus.

Após a 2ª Guerra Mundial e a descolonização, muitos governos árabes seguiram a trilha da modernidade e restringiram a influência da lei islâmica. Passaram, então, a importar ideologias como o socialismo e o nacionalismo. Neste processo se destacaram o ditador egípcio Gamal Abdel Nasser e o líbio Muamar Kadafí, que pregavam a união de todos os árabes sob a bandeira do pan-arabismo. A iniciativa não deu certo. A derrota para os Israel desacreditou o nacionalismo árabe. O resultado desta nova frustração foi a abertura do mundo islâmico para uma ideologia revolucionária.

Esta nova ideologia partia do princípio que o islã havia tomado o caminho errado, pois seus governantes adotaram leis e costumes dos infieis. Era necessária a implantação de regimes que seguissem uma interpretação extrema da sharia, a lei islâmica. Um dos movimentos por trás dessa idéia foi o salafismo (de salaf al-salih, ou "os veneráveis ancestrais"), que evoca o retorno à pureza dos tempos de Maomé, se preciso por meio da violência. Em 1928, o salafismo deu origem no Egito à Irmandade Muçulmana, a mãe de quase todos os atuais grupos fundamentalistas muçulmanos, como Hamas, Al Qaeda e Jihad Islâmico. A irmandade tinha como lema era: "Deus é nosso objetivo; o

Alcorão é nossa Constituição; o Profeta é nosso líder; a luta é o nosso caminho; e a morte em nome de Deus é nossa maior aspiração" (SKLARZ, 2006, p. 68).

Os islamitas se dividem em várias correntes, porém, não é um exagero dizer que eles reinventaram a religião. A primeira inovação foi reformular o conceito de jihad, agora conhecido como "guerra santa", mas cujo significado original é "luta ou esforço para viver segundo a lei divina". Esse novo conceito de jihad, muitas vezes manifestado através de atos terroristas, transformou em religiosos o que antes eram conflitos nacionais.

Samuel Huntington (1997) analisa esta mudança de paradigma no mundo árabe afirmando que o mundo estava entrando numa nova fase, onde os conflitos teriam origem em aspectos culturais. Ele defende a tese que a maior diferença e fonte de guerras seria entre o Ocidente e o Islã. Essa teoria gerou uma grande polêmica por deixar implícita a idéia de "ameaça islâmica" e negar a possibilidade que Ocidente e Islã pudessem conviver em harmonia. As teses de Huntington foram consideradas preconceituosas quanto aos islâmicos.

Certamente, afirmar que existe um choque entre Ocidente e Islã é simplificar muito a história. O mais provável é que hajam vários choques em andamento. O mais notável deles ocorre entre os imigrantes muçulmanos europeus e países que os receberam. Existe entre estes imigrantes muçulmanos e seus filhos um sentimento de que não fazem parte do país que os acolheu. Ficam num dilema de identidade que aprofunda seu sentimento de frustração ou ódio. "Acabam sendo presas fáceis para o islamismo radical, pois buscam nele a identidade perdida" (ARÍSTEGUI, apud SKLARZ, 2006, p. 69).

Outro choque marcante no velho continente se dá entre o islã e a xenofobia européia. Na Dinamarca, onde o jornal Jyllands Posten publicou as famosas charges de Maomé, cresce o flerte entre eleitores e candidatos da ultradireita que acreditam que a Dinamarca seria um país melhor se apenas cristãos de pele branca lá habitassem. E o ministro do interior da França, Nicolas Sarkozy, chamou de "escória" os jovens muçulmanos responsáveis pelos distúrbios nos subúrbios de Paris.

Um terceiro choque estaria dentro do próprio islã, entre radicais e moderados, entre os que defendem Estados baseados na lei do Alcorão e os que querem nações com separação entre religião e o Estado. Para muitos, estimular essa fissura é a única forma eficiente de combate ao fundamentalismo.

O último choque envolveria o Ocidente e as grandes religiões, inclusive o islã. O embate que vemos talvez seja apenas parte de outro bem mais amplo. Os valores ocidentais, tais como democracia, individualismo e direitos humanos, não se coadunam com os valores das grandes religiões. Estas consideram que a única fonte de legitimidade é Deus e o ocidente, em especial, após a Revolução Francesa, conseguiu separar – pelo menos formalmente – a religião da política.

Neste contexto, além dos conflitos que ocorrem rotineiramente no Iraque e Afeganistão, Sklarz (2006) destaca como focos de tensão religiosa envolvendo o Islamismo nos últimos anos: Sudão, Geórgia, Kosovo, Caxemira, Chechênia, Filipinas, Palestina e Xingjiang.

4.2- A questão do fundamentalismo e seu principal representante islâmico no início do século XXI: a Al Qaeda

O fundamentalismo nasceu no Sul dos Estados Unidos no início do século XX como uma reação contra o “modernismo” na teologia, contra a crítica literária dos textos bíblicos, contra a pesquisa científica. Sua maior crítica era contra o darwinismo que vinha se alastrando pelo corpo social. Em oposição à teoria darwinista da evolução das espécies, os fundamentalistas buscavam reafirmar a narrativa bíblica da criação.

Independentemente de estarmos falando de fundamentalismo católico, protestante ou islâmico, o ponto central destas correntes religiosas é se apegar à palavra escrita no seu sentido literal. O fundamentalismo se baseia na idéia de que o texto sagrado foi revelado por Deus e tal posição evita qualquer tipo de controvérsia. Aliás, é justamente por terem um Deus único que os crentes das religiões monoteístas concluem que a sua verdade é única e são mais propensos a se tornarem fundamentalistas.

No caso do Alcorão especificamente, mais do que revelado, o Livro sagrado foi “gerado” diretamente por Deus. O fato de o próprio Alá ter “gerado” a Lei faz com que o muçulmano, mais que qualquer crente de outra religião, um potencial fundamentalista. Tal concepção monoteísta rejeita radicalmente o Estado laico e um Direito não revelado por Deus.

A problemática do fundamentalismo islâmico está ligada diretamente ao contexto da Guerra Fria. O ponto chave nesta questão foi o grande jogo de interesses políticos da época, muitas vezes em detrimento a interesses coletivos e de respeito às nações. As alianças formadas ao longo da Guerra Fria se baseavam em interesses geopolíticos, deixando de lado diferenças ideológicas e culturais. Golpes de Estado, ditaduras militares e grupos radicais islâmicos foram fomentados com intuito de ampliar as zonas de influências das superpotências.

Ao se referir ao terrorismo no contexto muçulmano atual, Wellausen (2002) considera três grandes grupos como categorias de organizações terroristas. São elas: 1) Grupos parcialmente controlados por algum Estado; 2) Terroristas com questões bem definidas e ações locais; 3) Grupos terroristas pan-islâmicos que fazem a guerra global contra “os inimigos do Islã”, como é o caso do grupo pan-islâmico Al Qaeda que foi o responsável pelos ataques contra os EUA, dirigidos ao World Trade Center e ao Pentágono, em 11 de setembro de 2001.

A Al Qaeda se notabilizou no final do século XX e início XXI por suas ações extremamente violentas e pelo destaque que mereceu da mídia. A Al-Qaeda possuía uma estrutura de comunicação altamente sofisticada que envolvia canais de tv e sites na internet. Muitas vezes utilizando gravações caseiras de atos ou ameaças de terror, ela conseguia gerar medo e o pânico na população mundial. Tais gravações eram sempre seguidas por orações e vistas por seus seguidores como grandes feitos da história do islã. A organização defendia que os governos ocidentais, e particularmente o governo norteamericano, agem contra os interesses dos muçulmanos.

Além dos ataques de 11 de Setembro de 2001, acredita-se que a Al-Qaeda esteve envolvida nos seguintes ataques entre outros:

- Embaixada americana em Nairobi, Quênia, em 7 de Agosto de 1998;
- Embaixada americana em Dar es Salaam, Tanzânia, em 7 de Agosto de 1998;
- Bombardeiro USS Cole, atacado no Iemen, em 12 de Outubro de 2000;
- Ataques ao metrô de Londres, em 7 de Julho de 2005.

Como afirmado anteriormente, a Al Qaeda se origina no contexto da Guerra Fria e é um subproduto da política de alianças do governo norte-americano. Para conter a crescente expansão soviética em direção a Ásia Central e Golfo pérsico, os EUA passaram a financiar armamento às guerrilhas afegãs. Foi estabelecido, então, uma espécie de pacto entre os *jiihadistas* islâmicos e o governo dos EUA. No entanto, para aparentar-se “invisível” nesse contexto, o governo americano utilizou supostas agências humanitárias no Paquistão para financiar os combatentes afegãos (*mujahidins*).

O combate que os afegãos muçulmanos estabeleceram contra a URSS não era uma questão meramente religiosa e ideológica. O ateísmo e o comunismo propagados pelos soviéticos era uma questão secundária frente à disputa territorial e de poder: estava em jogo a soberania do Afeganistão. Neste processo, os Estados Unidos financiaram os radicais islâmicos com o objetivo de enfraquecer os soviéticos. Nunca houve o interesse do governo norte-americano em estimular os direitos humanos ou a democracia. Diante disso, não é de se espantar a existência de uma revolta afegã contra os EUA, que utilizou o mundo islâmico como marionete em favor de seus próprios interesses.

4.3- O terrorista Osama Bin Laden

O imaginário coletivo, ao fazer referência a Al Qaeda, faz uma associação direta deste movimento ao seu líder, Osama Bin Laden. Tendo como referência a análise weberiana de poder, podemos classificar sua liderança como carismática. Ou seja, ela se expressa “na veneração extracotidiana da santidade, do poder heróico ou do caráter exemplar de uma pessoa e das ordens por estas reveladas ou criadas” (Weber, 2004, p. 141). O carisma deve ser entendido como uma qualidade extraordinária que uma pessoa possui (real, pretensa ou presumidamente). O que importa, e isso se destaca na liderança de Osama Bin Laden, é o culto de seus seguidores ao herói.

É na Guerra do Afeganistão que encontramos a origem do mito do herói criado em torno deste líder. Ao que tudo indica, existe um vínculo histórico indissociável nessa questão, que permite afirmar que o núcleo duro da Al Qaeda provém diretamente desta guerra. Por outro lado, é possível também vincular esta organização a outra mais antiga, a sociedade dos irmãos muçulmanos, fundada em 1928 por Sayyid Qutb. A influência ideológica e de estratégias de ação deste grupo foi transmitida à Al Qaeda. A irmandade muçulmana tinha como objetivo formar um estado Islâmico no Egito, expulsar as milícias e empresas ocidentais e restaurar os dogmas de conduta do Islã para o cotidiano da sociedade egípcia. Ela representa as bases do fundamentalismo islâmico contemporâneo.

A Al Qaeda luta para unificar o mundo muçulmano em torno de uma única causa, expulsar os exércitos estrangeiros do território muçulmano ocupado durante a Primeira Guerra do Golfo em 1991. A guerra contra o ocidente é segundo essa perspectiva, uma guerra por autonomia e soberania do mundo árabe islâmico. (SUGAHARA, 2008, p. 55).

O carisma do saudita fica evidente quando lembramos o fracasso americano em capturar Bin Laden apesar dos esforços milionários do governo norte-americano após o atentado de 11 de setembro. Neste processo de formação do carisma do líder terrorista existe um componente paradoxal na medida em que os Estados Unidos, na ânsia de enfraquecer a antiga URSS, foram os responsáveis pela criação da imagem do herói de guerra e líder carismático.

Um ponto merece destaque na perspectiva defendida por Osama Bin Laden: ele conseguiu, ao menos no mundo islâmico, criar a imagem de um Ocidente violento que violenta o Oriente muçulmano. Usando a expressão “Frente Internacional pelo Jihad contra os Judeus e Cruzados” para designar o movimento que lidera, Osama consolidou sua imagem em detrimento da imagem norte-americana. Segundo Samuel Huntington (1997), o ocidente teve sucesso em conquistar o mundo através da violência organizada, e não por sua superioridade de idéias valores ou religião. O terrorismo internacional recente seria o contraponto desta violência ocidental. Em outras palavras, quanto mais as tropas americanas cometem abusos no Iraque ou Afeganistão, mais o carisma de Bin Laden se consolida.

Osama Bin Laden nasceu em 1957 e era filho de Mohammed Bin Laden, um dos mais ricos homens da Arábia Saudita. Ele entrou em contato com meios religiosos desde cedo. Em 1980, quando as tropas soviéticas invadiram o Afeganistão, ele tinha 23 anos. Foi escolhido para liderar a guerra contra os soviéticos pelos americanos um ano depois disso. Com recurso da família e da CIA, enviou ao Paquistão e ao Afeganistão engenheiros para construir túneis, estradas e depósitos de munição nas montanhas.

Bin Laden se autoproclamou líder da guerra contra a URSS e criou sua própria linha de batalha em 1986. Voluntários de todo o mundo chegaram ao Afeganistão para servi-lo. Ele transformou sua rede de combates em uma estrutura terrorista internacional, com o objetivo de implantar um Estado dentro do Estado laico. Em 1988, o grupo Al Qaeda foi criado para controlar a entrada e saída de pessoas pelo Paquistão e Afeganistão, servindo de suporte para o recrutamento de soldados nos diferentes países árabes. A Al Qaeda começou a fazer alianças com outros grupos terroristas como o AL - Jihad e o Hezbollah, com objetivo de formar um grupo unido diante do inimigo comum que, após a derrota soviética, já era o ocidente e, principalmente, os Estados Unidos. Bin Laden também criou redes com os Grupos Islâmicos Armados da Argélia, das Filipinas, do Oriente Médio, da África do norte e de Nova York. O terrorismo, na visão de Bin Laden, é a melhor maneira de responder às injustiças praticadas contra as minorias expressando uma luta em escala mundial.

5. Reflexões finais

A questão do terrorismo, especialmente o vinculado ao fundamentalismo islâmico, pode ser analisada tendo em mente o conceito de sociedade de risco elaborado por Ulrich Beck e Anthony Giddens (1997). Os autores afirmam que a sociedade de risco se trata de um estágio em que as ameaças produzidas começam a tomar corpo, ou seja, é uma fase em que os riscos sociais, políticos, econômicos e individuais escapam dos controles institucionais. Ou seja, a sociedade de risco é aquela que está prestes a romper com seu passado, abalando a estrutura social dominante. Neste tipo de sociedade, a imprevisibilidade e a insegurança se tornam constantes na vida dos indivíduos. O terror que ameaça de morte violenta os indivíduos, quebra o equilíbrio outrora estabelecido pelo Estado e rompe a teia social que garante o desenvolvimento cultural e político.

Na concepção de Beck e Giddens, o terrorismo fundamentalista representa uma crise do poder tradicional local diante da expansão da globalização. *“A construção da identidade islâmica realiza-se como uma reação contra a modernização inatingível (capitalista ou socialista), os efeitos negativos da globalização e o colapso do projeto nacionalista pós-colonial”* (CASTELLS, 2002:35).

O grande problema suscitado pela sociedade de risco é a percepção distorcida que os indivíduos passam a ter da realidade. O risco faz com que o sujeito passe a ver o mundo como um risco ao invés de identificar os riscos do mundo. Isso, por si só, provoca no indivíduo uma incapacidade de agir, o que é uma das duas ciladas provocadas pelo terrorismo. A outra cilada está ligada à perda de liberdade individual. Incapaz de agir, o homem passa a abrir mão de sua liberdade individual em nome de uma suposta segurança, se tornando alvo fácil da manipulação dos governos. O resultado deste processo é a paralisia da sociedade.

Sugahara (2008), Habermas (2001), Giddens (2005), Bauman (1998) e Beck (1997) compartilham de um mesmo fundamento ao abordar o dilema entre liberdade e segurança. Os grupos terroristas têm conseguido cooptar cada vez mais indivíduos descontentes com os rumos da modernidade. Por outro lado, muitos Estados se

apropriam do medo e da insegurança no corpo da sociedade para lançar uma guerra contra o terrorismo, suprimindo a liberdade e os direitos individuais.

O terrorismo abala estruturas e subverte a percepção de globalização da sociedade. Conceitos como segurança, democracia e liberdade, são constantemente alterados. Em prol da segurança, os homens tendem a abdicar dos dois pilares básicos da modernidade, a liberdade e a democracia. Como sintetiza Sugahara (2008: VI), *“a ameaça difusa do terrorismo internacional é percebida como uma forma de mal-estar contemporâneo que usurpa a liberdade individual em nome da segurança coletiva”*. Estamos, portanto, diante de dois temas diferenciados: a questão do terrorismo em si e a questão da reação autoritária dos Estados Nacionais frente a esta ameaça.

Vivenciamos, segundo Ramoneda (2000: 22-23), um paradoxo: o temor ao outro favorece a coesão nacional em torno do poder e faz com que a cidadania seja menos exigente com os que governam, que são também os que a protegem. A coesão social pelo medo se mantém porque é necessário defender-se dos chamados “bárbaros”. Depois do 11 de setembro de 2001, islamismo e barbárie identificaram-se e foram satanizados. O que se esquece nesta imagem inquestionável, é que a reação dos Estados o terrorismo também são uma forma de barbárie.

A presente pesquisa deixa patente a afirmação de Benjamin (1985: 225): “nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie. E assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura”. O bárbaro não está no exterior, mas é interno ao movimento de criação e transmissão da cultura, é o que causa horror àquele que contempla o cortejo triunfal dos vencedores pisoteando os corpos dos vencidos e conhece o preço de infâmia de cada monumento da civilização. Sem dúvida são bárbaros os atentados terroristas perpetrados por fundamentalistas islâmicos. Por outro lado, não são menos bárbaras as reações violentas dos Estados “democráticos” e a abdicação passiva dos cidadãos destes Estados, em prol da segurança, de valores como liberdade e democracia.

A modernidade tem assistido um duplo movimento que pode ser fatal. De um lado ela deslocou a religião do espaço público para o privado. A religião tem sido tratada como arcaísmo que seria vencida pela marcha da razão ou da ciência, desconsiderando, assim,

as necessidades a que ela responde e os simbolismos que ela envolve. De outro lado, assistimos o encolhimento do Estado na área dos direitos sociais. O vazio espiritual se coaduna com a exclusão econômico-social, a miséria, o desemprego. A articulação entre secularização, Estado neoliberal e a condição pós-moderna de insegurança gerada pelo medo do efêmero, nos conduz a compreensão de duas facetas da barbárie contemporânea: o fundamentalismo religioso e a aceitação generalizada da reação violenta por parte dos Estados.

O retorno dos fundamentalismos religiosos nos coloca diante de um risco de imensas proporções. Em primeiro lugar, por que, tendo a modernidade lançado a religião para o espaço privado, hoje o encolhimento do espaço público e o encolhimento do espaço privado podem dar novamente às religiões o papel da ordenação e da coesão sociais. Em segundo lugar, por que a história já mostrou os efeitos dessa ordenação e coesão promovidas pela religião.

A crítica de Espinosa (1988) ao poder teológico religioso é bastante sugestiva deste risco: ele afirma que os homens, desejantes e inseguros, experimentam medo e esperança. De seu medo nasce a superstição e dessa a religião. As pessoas ignoram as causas reais dos acontecimentos e das coisas, por que ignoram a ordem e conexão necessárias de todas as coisas e as causas reais de seus sentimentos e de suas ações, imaginam que tudo depende de alguma vontade onipotente que cria e governa todas as coisas segundo desígnios inalcançáveis pela razão humana. Por isso abdicam da razão como capacidade para o conhecimento da realidade e esperam da religião não somente essa explicação, mas também que afaste o medo e aumente a esperança. Ora, diz Espinosa, não há meio mais eficaz para dominar os homens do que mantê-los no medo e na esperança, mas também não há meio mais eficaz para que sejam sediciosos e inconstantes do que a mudança das causas de medo e esperança.

A crítica de Espinosa ao poder religioso também pode ser aplicada ao poder do Estado sem controle. Assim como as religiões, os Estados são capazes de fixar formas e conteúdos da superstição. Se por um lado é necessário compreender e criticar o fundamentalismo, por outro, também é necessário compreender e criticar a reação dos Estados ao terrorismo. O projeto democrático exige o exame e a demolição tanto dos fundamentos do poder teológico-político como dos Estados.

O poder teológico-político e o poder do Estado concedido por indivíduos amedrontados é duplamente violento: em primeiro lugar, porque pretende roubar dos homens a origem de suas ações sociais e políticas; em segundo, porque impedem o exercício da liberdade, pois não regulam apenas usos e costumes, mas também a linguagem e o pensamento, procurando dominar não só os corpos, mas também os espíritos. Estados poderosos e grupos fundamentalistas objetivam assegurar obediência e servidão voluntária, fazendo com que os homens julguem honroso derramar seu sangue e o dos outros para satisfazer à ambição de uns poucos.

Referências

- ARNS, Paulo Evaristo. “A paz e as religiões”: *Revista Estudos Avançados* / Universidade de São Paulo, n. 52, p. 341-352, 2004.
- ARÍSTEGUI, Gustavo. *Islamismo contra el Islam*. Barcelona: Ediciones B, 2004.
- ARROYABE, Maria Luisa Amigo Fernández. 2003. *Humanismo para el siglo XXI*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BARRETO, Maria Amália Pereira. Sincretismo. In: SILVA, Benedito (dir). *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986.
- BASSET, Jean-Claude. *El diálogo interreligioso: oportunidad para la fe o decadencia de la misma*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1999.
- BASTIDE, Roger. *Brésil*. Terre des contastes. Paris: Hachette, 1957.
- _____. “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichistas”. In: BASTIDE, Roger (dir.). *Estudos Afro-Brasileiros, Perspectiva*. São Paulo: s/e, p. 159-191, 1973.
- _____. *Le Sacré Sauvage et autres essais*. Paris: Payot, 1975.
- BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998.
- BENJAMIN, Walter. “O conceito de história”. Obras escolhidas. *Magia e técnica*. Arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BECK, Ulrich & GIDDENS, Anthony & LASH, Scott. *Modernização Reflexiva*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.
- CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- CHAMPION, Françoise. Religiosidade flutuante, ecletismo e sincretismos. In: DELUMEAU, Jean (dir.). *As grandes religiões do mundo*. Lisboa: editora Proença, 1996.
- CHAUÍ, Marilena. “Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político”. In: BORON, Atilo. *Filosofia Política Contemporânea: Controvérsias sobre Civilização, Império e Cidadania*. São Paulo: Departamento de Ciência Política. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, Abril 2006.
- DINIZ, Eugenio. “Compreendendo o Fenômeno do Terrorismo: Novos Desafios à Construção da Paz”. In: *Paz e Terrorismo*. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.
- DURKHEIM, Emile. *O suicídio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ESPINOSA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.

FERNANDES, Gonçalves. *Sincretismo Religioso no Brasil*. Curitiba: Guairá, 1941.

FERRETI, Sérgio F. “Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações, possibilidades”. *Revista Tempo*, n. 11, p. 13-26, 2001.

_____. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: EDUSP-FAPEMA, 1995.

_____. Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (dir.). *Faces da Tradição Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 113-130, 1999.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica. In: ARNAIZ, Graciano González R. (org.). *El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, Biblioteca Nueva, p. 107-120, 2002.

_____. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclee, 2001.

FREUD, S. (1939). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: Gallimard, 1986.

_____. (1915) “Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort”. In: *Essais de Psychanalyse*. Paris: Payot, p. 7-115, 1984.

_____. (1933) “Pourquoi la guerre?” In: *Résultats, idées, problèmes II*. Paris: PUF, p. 203-215, 1992.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em Descontrole*. Rio de Janeiro: editora Record, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *A Constelação Pós-Nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1997.

KIENZLER, Klaus. *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza, 2000.

KNITTER, Paul. “A teologia Católica das religiões numa encruzilhada”. *Revista Concilium*, n. 202, p. 103-113, 1986.

LEWIS, Bernard. *O que Deus Errado no Oriente Médio?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MARX, Karl. *Manuscritos: Economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1986.

MIJOLLA-MELLO, Sophie. *Le besoin de savoir*. Paris: Dunod, 2002.

_____. “Terrorismo, Barbárie e Desordem. Parte II”. *Psiquiatria Clínica*, v. 2, n. 17, p. 173-183, 2005.

_____. *Le plaisir de pensée*. Paris: PUF, 1992.

NOVAES, Regina. “Os jovens sem religião: ventos secularizantes, ‘espírito da época’ e novos sincretismos”. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, n. 52, p. 321-330, 2004.

MORANO, Carlos Domínguez. “Ambivalencia de la religión”. *Revista Frontera*, n. 23, p. 29-80, 2002.

NOGUEIRA, Luiz Eustáquio dos Santos. “O cristão desafiado pelas religiões”. *Horizonte - revista do núcleo de estudos de teologia*, n. 2, p. 44-56, 1997.

PANASIEWICZ, Roberlei. “Internacionalização, identidade, e diálogo inter-religioso”. *Horizonte - revista do núcleo de estudos de teologia*, n. 2, p. 57-61, 1997.

PAPE, Robert. “The Strategic Logic of Suicide Terrorism”. *American Political Science Review*, v. 93, n. 3, p. 4, 2003.

PROCÓPIO, Argemiro. “Terrorismo e relações internacionais”. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 2, n. 44, p. 62-81, 2001.

RAMONEDA, Josep. *Depois da paixão política*. São Paulo: Editora SENAC, 2000.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Essais d’herméneutique. Paris: Seuil, 1969.

_____. *Hermenéutica y psicoanálisis*. Buenos Aires: Aurora, 1975.

RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.

RIESGO, Manuel Fernández del. *La ambigüedad social de la religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.

_____. *El enigma de la condición humana: un diálogo entre la razón y la fe*. La Ciudad de Dios: Real Monasterio de el escorial, 2002.

_____. *Fe y dignidad humana: Una religión para la democracia*. (Inédito).

_____. “Globalización, interculturalidad, religión y democracia”. *Revista ciencias de las religiones*, n. 8, p. 5-28, 2003.

ROUANET, Sérgio Paulo. “A América Latina entre a globalização e a universalização”. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 122, p. 59-72, 1995.

_____. “Fé e suspeita em Freud”. *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, p. 6, 30 de outubro de 2005.

SANCHIS, Pierre. “P’ra não dizer que não falei de Sincretismo”. *Comunicações do ISER*, n. 45, p. 4-11, 1994.

_____. “As religiões dos brasileiros”. *Horizonte: revista do núcleo de estudos de teologia*, n. 2, p. 28-43, 1997.

SKLARZ, Eduardo. “Guerra dos mundos”. *Superinteressante*, n. 229, p. 66-71, 2006.

SUGAHARA, Thiago Yoshiaki Lopes. *Terrorismo e insegurança no mundo pós 11 de Setembro*. Dissertação de Mestrado em Relações Internacionais, UNESP, São Paulo, 2008.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*, São Paulo: Nacional, 1976.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Piados, 1991.

WEISS, Bruno. “O bem e o banal”: *Revista Isto É*, n. 1579, p. 85-86, 2000.

WELLAUSEN, Saly da Silva. “Terrorismo e os atentados de 11 de setembro”. *Tempo sociológico*, v.14, n.2, p.83-112, 2002.

More Books!



yes I want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.get-morebooks.com

Compre os seus livros mais rápido e diretamente na internet, em uma das livrarias on-line com o maior crescimento no mundo! Produção que protege o meio ambiente através das tecnologias de impressão sob demanda.

Compre os seus livros on-line em
www.morebooks.es

OmniScriptum Marketing DEU GmbH
Bahnhofstr. 28
D - 66111 Saarbrücken
Telefax: +49 681 93 81 567-9

info@omniscryptum.com
www.omniscryptum.com

OMNIScriptum



