

## CAPÍTULO 4 — UMA LEITURA DOS FUNDAMENTALISMOS EM DIÁLOGO COM FRIEDRICH NIETZSCHE

*“É importante compreendermos o medo e a ansiedade que estão no âmago da visão fundamentalista, porque só assim compreenderemos sua fúria, seu desejo desvairado de preencher o vazio com certezas e sua convicção do mal onipresente.”*

Karen Armstrong — *Em Nome de Deus*, p. 232

*“(…) no fato de o ideal ascético ter significado tanto para o homem se expressa, acima de tudo, o fato fundamental da vontade humana, o seu horror vacui: o homem precisa de um objetivo — e preferirá antes querer o nada do que nada querer.”*

Friedrich Nietzsche — *Para a Genealogia da Moral*, terceira dissertação, 1

### 4.1 DUAS OBJEÇÕES INICIAIS

O percurso histórico realizado no capítulo anterior mostrou que as diferentes modalidades de fundamentalismos religiosos, além de terem surgido e se desenvolvido a partir de condições existenciais bastante semelhantes, também compartilham certas características. Com base nisso, nosso objetivo neste momento é o de explorar melhor esses pontos em comum, buscando relacioná-los com as reflexões nietzscheanas sobre o niilismo, o ressentimento e o problema da verdade.

Investigar as principais características dos fundamentalismos significa, antes de mais nada, esclarecer o que torna tais fenômenos uma ocorrência específica do nosso tempo, diferenciando-os da longa sequência de querelas e conflitos religiosos que constantemente se fez presente na história da civilização ocidental.

Uma objeção contra o destaque que ora concedemos aos fundamentalismos pode ser formulada quando se considera, por exemplo, a história do desenvolvimento do cristianismo na cultura ocidental a partir de uma perspectiva ampla, comparando a dimensão das recentes controvérsias envolvendo grupos fundamentalistas com outras disputas religiosas do passado. Como é amplamente sabido, a condenação de discursos e posturas religiosas não ortodoxos como heresias e o enfrentamento de teses que propunham transformações no cânone teológico tradicional foram ocorrências extremamente comuns na história do cristianismo, tendo gerado, ao longo dos séculos, consequências tão ou mais violentas do que aquelas decorrentes da atuação de grupos fundamentalistas no presente e no passado.

Quando se compara, por exemplo, a polêmica envolvendo fundamentalistas e liberais nos EUA com os inúmeros conflitos bélicos que se sucederam à criação do

luteranismo na Europa, ou então a repressão igualmente violenta do poder papal contra as iniciativas deflagradas por Jan Huss ou John Wycliffe, a impressão inicial é que os conflitos envolvendo grupos fundamentalistas não se diferenciariam essencialmente das tentativas de reforma religiosa do passado e que, portanto, o destaque e a atenção que no momento dispensamos a esta temática poderiam ter sua importância relativizada. Diante disso, é natural que surja o questionamento sobre quais seriam as características que fazem dos fundamentalismos um conjunto de fenômenos significativamente diferente das outras tentativas de reforma religiosa do passado e, portanto, merecedor de nossa atenção especial.

Uma primeira resposta a essa objeção pode ser estruturada a partir da definição que emergiu como resultado do percurso histórico que delineamos no capítulo anterior: os fundamentalismos, na medida em que se constituem em reações desesperadas que buscam preencher o vazio da experiência niilista por meio de um apego fanático e obstinado a uma instância de sacralidade artificialmente instituída, não se confundem com as disputas teológicas do passado pelo fato de que a rejeição dos princípios metafísicos, éticos e epistemológicos que estão na base do pensamento socrático-platônico-cristão nunca havia alcançado até então a intensidade e a abrangência dos acontecimentos iniciados na segunda metade do século XIX. Como foi visto, tais acontecimentos representaram, segundo Nietzsche, o necessário ponto de chegada de um percurso milenar que marcou a história da civilização Ocidental de modo indelével, no qual um determinado conjunto de verdades e valores foi primeiramente inventado, alçado à supremacia e posteriormente desacreditado em decorrência do desenvolvimento de uma característica ínsita a esta própria visão de mundo, a saber: o anseio em se buscar a verdade a qualquer custo.

Um interessante desdobramento desta definição pode ser encontrado em *Filosofia em tempo de terror*, onde Giovanna Borradori, comentando a entrevista concedida por Habermas acerca dos eventos de 11 de setembro de 2001 nos EUA, afirma que: “Uma atitude de crenças indica o modo como acreditamos, mais do que aquilo em que acreditamos. O fundamentalismo tem menos a ver com qualquer texto específico ou dogma religioso, e mais a ver com a modalidade de crença”.<sup>1</sup>

Esta tentativa de definir o fundamentalismo não a partir de um conjunto de princípios teológicos específicos (como ocorreu com as “cinco verdades fundamentais” discutidas na conferência bíblica de Niágara de 1895), mas sim pelo modo de estruturação e de manifestação de uma determinada crença, seja ela qual for, abre espaço para que se possa

---

<sup>1</sup> BORRADORI, G. *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida*. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro, Jorge Zahar: 2004. p. 84

pensar em “algo como uma “mentalidade fundamentalista”, a qual encontra sua expressão em várias formas científicas ou ideológicas”.<sup>2</sup>

Esse desdobramento da definição que ora enunciamos parece aproximar ainda mais o fundamentalismo das reflexões nietzscheanas, visto que ele torna possível encarmos esse fenômeno como um modo específico de criação de novas “sombrias” do Deus morto, isto é, de ideais substitutivos que tenham a pretensão de representar um novo cânone de verdade e de valor, tal como foi tematizado por Nietzsche no já mencionado aforismo 108 de *A Gaia Ciência*.

Essa resposta, todavia, remete a uma segunda objeção, a qual diz respeito a um possível “mau uso” do termo fundamentalismo ao nos referirmos a fenômenos significativamente diferentes entre si. Considerando-se que esta palavra teve sua origem diretamente relacionada com um contexto bastante específico de disputas teológicas ocorridas no interior das principais congregações protestantes dos EUA durante as últimas décadas do século XIX e primeiras décadas do século XX, o que nos autorizaria empregarmos o mesmo termo para nomear ocorrências bastante distintas, ligadas a ações e ao discurso de grupos radicais islâmicos e judaicos que tiveram lugar depois de mais de cinquenta anos?

Esse problema não só não passou despercebido aos pesquisadores, como foi responsável pelo estabelecimento de um marco divisório entre as posições teóricas. Enquanto que uma minoria de estudiosos defende a necessidade de palavras diferentes para tratar de cada uma das ocorrências envolvendo grupos de fanáticos religiosos radicais,<sup>3</sup> a maior parte dos autores consultados durante nossa pesquisa, embora reconheça o caráter mais ou menos “problemático”<sup>4</sup> do uso de um único termo, acabou optando por empregar um única palavra para se referir a todos esses fenômenos.

<sup>2</sup> MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1). Introdução, p. vii.

<sup>3</sup> No livro *Para entender o fundamentalismo*, Martin Dreher enfatiza essa diferença: “A Modernidade está insegura quanto à sua fé, à sua certeza secular. O progresso das ciências realmente leva ao fim das misérias? O progresso da história realmente leva ao fim de guerras e matanças? Este é o pano de fundo para podermos entender o surgimento de movimentos fundamentalistas. Aqui temos a base para entender a diferença do fundamentalismo atual em relação ao fundamentalismo do início do século XX. No início do século XX, fazia-se oposição às crenças seculares, ao cientificismo, à fé no progresso. Hoje buscam-se respostas fundamentalistas a questões surgidas com a perda da certeza secular. O islamismo observou isso muito bem em relação ao Ocidente. A emancipação de Deus levou à maior exploração do humano. A emancipação da mulher levou a que ela pudesse ser mais facilmente explorada no mercado de trabalho e no consumismo sexista. Seu grande discurso é o da rejeição dos valores da cultura ocidental, pois no próprio Ocidente se evidenciou que a história da Modernidade ocidental é questionável, pois fragmentária”. DREHER, Martin N. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2002. p. 88-89. Ao lado dele, também Verônica Melander insiste na diferenciação entre os fundamentalismos, advogando o emprego de expressões diferenciadas. Cf. MELANDER, Verônica. “Os limites da categoria “fundamentalismo” para o estudo de religião e política na Guatemala”. In: *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 2, nº 2, set. 2000. p. 87-118.

<sup>4</sup> RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. p. ix (Prefácio).

Um exemplo emblemático desta última posição é a introdução do primeiro volume da coletânea organizada por Martin E. Marty e R. Scott Appleby,<sup>5</sup> onde se lê a seguinte observação:

Que seja dito já de início que os diretores do projeto asseguraram a todos os autores aqui presentes que, tanto nessa introdução como em tudo o que se segue, eles irão deixar enfaticamente claro que “fundamentalismo” nem sempre é a primeira opção ou nem sequer uma opção apropriada para alguns dos movimentos aqui discutidos. A maior parte dos ensaístas esforçou-se em dizer por que eles estavam incomodados com o termo, e frequentemente o fizeram com a consciência de que alguns de seus colegas que se especializaram no mesmo assunto irão criticar sua aquiescência em usar o termo. Nós pedimos a eles para serem breves em suas apologias, uma vez que nós iríamos elaborá-las aqui. (...) Bem cedo nós chegamos a um consenso de que os autores poderiam se esforçar em mencionar quaisquer inquietações que tivessem com o termo, com a garantia de que nós, editores, iríamos pedir aos leitores que constantemente pensassem naquilo que nós aqui chamamos de “fundamentalismos” como sendo igual a movimentos “similares ao fundamentalismo” (“*fundamentalist-like*” movements).<sup>6</sup>

Apesar de reconhecerem que o termo fundamentalismo não seria a palavra ideal para descrever cada um dos fenômenos específicos abordados ao longo da volumosa coletânea, ainda assim Marty e Appleby insistem em manter um único termo em todos os artigos ao longo dos cinco livros, elencando quatro justificativas para isso. A primeira delas diz respeito ao fato de que “a palavra fundamentalismo veio para ficar, uma vez que ela serve para criar uma distinção ante palavras cognatas, tais como “tradicionalismo”, “conservadorismo” ou “ortodoxia” e “ortopraxis”.<sup>7</sup> Na segunda justificativa, os organizadores afirmam que “quando jornalistas, funcionários públicos, acadêmicos e o grande público precisam se comunicar entre diferentes culturas, eles se decidiram por este termo em todos os locais onde seus livros foram publicados”.<sup>8</sup> Além disso, “(...) todas as palavras têm que vir de algum lugar e serão mais apropriadas em alguns contextos do que em outros”<sup>9</sup> e, por fim, “(...)

<sup>5</sup> A mencionada coletânea foi um projeto conduzido pela Academia Americana de Ciências e Artes com o apoio da Universidade de Chicago que resultou na publicação de cinco livros reunindo contribuições de dezenas de pesquisadores, as quais abordam uma ampla gama de aspectos relacionados às mais diversas manifestações de fundamentalismo religioso. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1); MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project, v. 2); MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project, v. 3); MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1994. (The Fundamentalism Project, v. 4); MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1995. (The Fundamentalism Project, v. 5).

<sup>6</sup> MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1). Introdução, p. viii–ix.

<sup>7</sup> Idem, p. viii.

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> Idem.

nenhum outro termo foi considerado como sendo tão inteligível ou aproveitável, sendo que as tentativas de alguns ensaístas em fornecer alternativas mais precisas, porém, confusas, levaram à conclusão que eles estavam descrevendo algo similar àquilo que nós aqui chamamos de fundamentalismos”.<sup>10</sup>

Marty e Appleby concluem a exposição de suas posições teóricas acerca do emprego da palavra fundamentalismo com uma menção à ideia de “semelhanças de família”, a qual foi desenvolvida por Wittgenstein na obra *Investigações Filosóficas*<sup>11</sup> para explicar a natureza da analogia implícita no uso cotidiano de uma única palavra para designar atividades ou objetos não idênticos entre si.

Considere, por exemplo, os processos que chamamos de “jogos”. Refiro-me a jogos de tabuleiro, de cartas, de bola, torneios esportivos etc. O que é comum a todos eles? Não diga: “Algo deve ser comum a eles, senão não se chamariam ‘jogos’”, — mas veja se algo é comum a eles todos. — Pois, se você os contempla, não verá na verdade algo que fosse comum a *todos*, mas verá semelhanças, parentescos, e até toda uma série deles. Como disse: não pense, mas veja! — Considere, por exemplo, os jogos de tabuleiro, com seus múltiplos parentescos. Agora passe para os jogos de cartas: aqui você encontra muitas correspondências com aqueles da primeira classe, mas muitos traços comuns desaparecem e outros surgem. Se passarmos agora aos jogos de bola, muita coisa comum se conserva, mas muitas se perdem. — São todos ‘recreativos’? Compare o xadrez com o jogo da amarelinha. Ou há em todos um ganhar e um perder; ou uma concorrência entre os jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há um ganhar e um perder; mas se uma criança atira a bola na parede e a apanha outra vez, este traço desapareceu. Veja que papéis desempenham a habilidade e a sorte. E como é diferente a habilidade no xadrez e no tênis. Pense agora nos brinquedos de roda: o elemento de divertimento está presente, mas quantos dos outros traços característicos desapareceram! E assim podemos percorrer muitos, muitos outros grupos de jogos e ver semelhanças surgirem e desaparecerem. E tal é o resultado desta consideração: vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor.

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhanças de família”; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento etc., etc. — E digo: os “jogos” formam uma família.<sup>12</sup>

A reflexão proposta por Wittgenstein parece de fato servir como resposta à presente objeção. Ao compararmos as similaridades entre os “primeiros fundamentalismos” (1870 - 1925) com os “fundamentalismos tardios” (1970 - presente), é possível perceber que o modo como esses fenômenos se relacionam parece estar de acordo com a ideia de “semelhanças de família”, o que quer dizer que, embora não haja uma única característica

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 52. Esta mesma expressão de Wittgenstein também é mencionada por Malise Ruthven em RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 6.

<sup>12</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Op. cit.* p. 52.

compartilhada por todos os fundamentalismos, ainda assim todos eles se assemelham uns com os outros ao menos em **algum** ponto.

De maneira esquemática, suponhamos três modalidades diferentes de fenômenos — 1, 2 e 3 — e três características comuns — A, B e C —, sendo que (1) se caracterizaria por (A,B), que (2) se caracterizaria por (B,C) e que (3) se caracterizaria por (A,C). Segundo a reflexão proposta por Wittgenstein, ainda que nenhuma das três características seja comum a todos os fenômenos, ainda assim seria perfeitamente aceitável e compreensível fazer uso de um mesmo termo para designar todos eles. Isso representa exatamente o uso que fazemos da linguagem.

Em se tratando dos “primeiros fundamentalismos”, o motivo principal que esteve por trás do seu surgimento foi a resistência contra os discursos que desconstruíam os cânones de verdade e de valor do discurso cristão tradicional. Nesse contexto, tanto a exegese histórico-crítica como a ciência materialista, em particular a biologia evolucionista, eram vistas como nocivas e o confronto entre os fundamentalistas e seus inimigos deu-se na forma de debates, processos judiciais e disputas pelo controle de grupos de fiéis, seminários e por posições de influência no interior de cada congregação.

Já no que tange ao “fundamentalismo tardio”, as razões para o seu nascimento no islamismo estão ligadas tanto à insatisfação com o domínio estrangeiro, o qual aumentou a pobreza e a desigualdade social nos países árabes, impondo valores “nocivos” às sociedades islâmicas, como também com a revolta contra a criação de Israel. Esse último motivo também se encontra na base do fundamentalismo haredi, juntamente com o medo da violência antissemita, responsável por uma colossal destruição humana e cultural.

A insatisfação com o fortalecimento de valores “nocivos”, por sua vez, também é compartilhada com os fundamentalistas protestantes dos EUA, tanto no passado como no presente, os quais, por sua vez, consideravam-se como responsáveis pela implantação do reino divino na Terra, à semelhança dos fundamentalistas do Gush Emunim.

Por fim, além das mobilizações populares e dos processos judiciais, o “fundamentalismo tardio” também fomentou uma série de conflitos sangrentos, revoluções, pressões políticas e um intenso proselitismo das massas, o qual foi e ainda é sustentado por elaboradas máquinas de propaganda.

Conquanto a menção a essas “semelhanças de família” já seja suficiente para embasar nosso posicionamento teórico com respeito à segunda objeção, buscaremos ponderar com maior cuidado sobre outros aspectos comuns aos diversos fundamentalismos com o fito de estabelecer um diálogo mais próximo com as ideias de Nietzsche.

## 4.2 SEMELHANÇAS DE FAMÍLIA

### 4.2.1 FUNDAMENTALISMO E NILISMO

O ponto de partida de nossa apreciação das principais características dos fundamentalismos é o diagnóstico/prognóstico nietzscheano do acentuado declínio na importância, na abrangência e na credibilidade dos discursos religiosos tradicionais, o qual, como foi visto, ocorreu como consequência necessária do desenvolvimento da filosofia e da racionalidade científica. A gradual desqualificação do caráter absoluto e universal desses antigos princípios normativos de sentido, de verdade e de valor vinculados a um referencial transcendente fez com que eles fossem relegados ao status de meras perspectivas privadas.

Paralelamente ao enfraquecimento desse paradigma moral transcendente, o que se viu foi a rápida ascensão de um paradigma técnico e científico intrinsecamente materialista, o qual passou a determinar não apenas a produção do conhecimento, a aplicação da medicina e as atividades econômicas, mas também a política e a justiça.

Conquanto o acelerado desenvolvimento na ciência e na tecnologia tenha proporcionado uma série de transformações benéficas nos campos da saúde, do acesso à informação, da comunicação, do entretenimento e do transporte, além da produção de um sem-número de bens de consumo domésticos que eram inimagináveis há 100 anos atrás, por outro lado, é certo também que o usufruto dessas benesses sempre esteve restrito, em maior ou menor grau, às parcelas da população mundial economicamente favorecidas, as quais, naturalmente, sempre foram a minoria.

Se apenas um reduzido grupo de privilegiados pôde de fato gozar desses benefícios, é de se esperar que o contraste gritante entre a abundância ostentada por essa minoria e a penúria material enfrentada pelas massas economicamente desfavorecidas, socialmente ameaçadas e culturalmente fragilizadas em todo o mundo tenha reforçado o sentimento de repúdio por aquilo que os fundamentalistas afirmam ser a modernidade.

Para esses povos que se encontram à margem do desenvolvimento científico, econômico e tecnológico, quer estejam em nações pobres e exploradas ou nas periferias das grandes metrópoles dos países desenvolvidos, a experiência niilista de desencantamento do mundo é vivenciada como uma dupla exclusão: tanto existencial como econômica.

Como se não bastasse o impacto existencial do solapamento das referências de identidade, de sentido, de verdade e de valor gerado pela passagem abrupta de um *ethos* agrícola, tradicional, cíclico, comunitário e religioso para uma realidade mutável,

secularizada, impessoal, mercantilizada, competitiva e tecnológica, na qual tudo — até mesmo a própria vida — foi devidamente instrumentalizado, os “famélicos da terra” ainda se vêem privados da fruição do único sentido oferecido pelas sociedades capitalistas contemporâneas, a saber: o culto fetichista e incessante do consumo infinitamente repostos.

Os problemas de desenraizamento, isolamento e anonimato das populações das classes baixas (cerca de 75 por cento da população da América Latina) também são um resultado da migração, alienação social e exploração econômica. Estas condições, por sua vez, levam a uma perturbação familiar e pessoal, cujos sintomas são o abuso sexual de mulheres e crianças, o alcoolismo, a mendicância e a baixa autoestima. Contudo, os pobres da classe baixa desenvolveram estratégias extraordinárias para sobrevivência de modo que um salário muito abaixo do nível da força de trabalho pode sustentar uma família. Neste nível de sobrevivência, as crianças não têm infância, nem juventude ou adolescência. Elas trabalham duro desde a infância sem benefício para elas próprias e geralmente sob condições de exploração permanente. Milhões de crianças vivem nas ruas para sobreviverem. Os casais não são formados em meio à cordalidade do romance, mas pela necessidade de sobrevivência econômica. A aspiração por realizações intelectuais, sociais ou culturais é subordinada às condições econômicas sempre precárias. As vidas de membros da família nos setores populares giram em torno da tarefa de adquirir o pão de cada dia. Homens frequentemente vêm-se competindo ferozmente — mesmo sem treino ou especialização — em um mercado de trabalho barateado pelas classes dominantes, ou se debatendo no labirinto do desemprego. O desemprego atinge na raiz da personalidade e da vida familiar: a autoestima se deteriora, a violência doméstica aumenta, o alcoolismo encontra um campo fértil, as relações sociais e familiares são destruídas. Os canais mais frequentemente escolhidos pelos homens para superar suas frustrações ou para afirmar sua masculinidade são o álcool, aventuras sexuais ou, no melhor dos casos, atividade política, envolvimento sindical ou experiência religiosa.<sup>13</sup>

Diante desse quadro, é natural esperar que as modalidades de discursos fundamentalistas que associam a condição de segurança material — isto é, a garantia financeira de emprego, moradia, saúde e consumo dignos — como complemento da segurança espiritual proporcionada pela reinstituição do sagrado, tenham conseguido conquistar grande adesão entre as massas populares. Exemplos emblemáticos podem ser apontados tanto nos fundamentalismos sunita e xiita como também na teologia da prosperidade, “uma mistura única de consumismo, imaginário bíblico e propaganda sobre as recompensas materialistas da liberdade e democracia”.<sup>14</sup>

Os Teletons, aos quais os telespectadores de programas cristãos são constantemente expostos, mostram histórias comoventes de pessoas que comprometem seus 15 dólares por mês para Jesus a despeito de circunstâncias financeiras desesperadoras. As recompensas prometidas não estão no céu, mas nas contas bancárias da Terra: para aqueles que se comprometerem, os investimentos anteriormente fracos irão repentinamente render ótimos dividendos e o parceiro de Cristo desempregado irá de repente conseguir um emprego bem remunerado. Revertendo séculos de

<sup>13</sup> MALDONADO, Jorge E. Building “Fundamentalism” from the Family in Latin America. In: MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project, v. 2). p. 214-239. aqui, p. 222.

<sup>14</sup> MALDONADO, Jorge E. *Op. cit.* p. 221.

ensinamentos cristãos sobre a pobreza, a teologia da prosperidade revela um paraíso secular e imanente à venda para cristãos renascidos.<sup>15</sup>

Esses fundamentalismos falam uma linguagem simples e seus cultos são repletos de apelos à participação popular, com sermões acessíveis ao nível intelectual das massas pouco educadas. Esses apelos, combinados com a rede de escolas, orfanatos, clínicas médicas e outras instituições comunitárias que satisfazem necessidades negligenciadas pelo Estado e também atuam como centros de proselitismo, contribuem para construir uma imagem positiva de tais congregações religiosas, o que reforça ainda mais a sensação de crise urgente e a expectativa de que apenas aquela igreja fundamentalista poderia resolvê-la.

As novas comunidades evangélicas oferecem esperança e uma solução positiva para alguns destes problemas. Entre os crentes, os termos “irmão” e “irmã” não são palavras vazias. Um estilo de vida “diferente do mundo” como evidência de conversão e de vida nova é reforçado por um forte senso de pertencimento comunitário e redes de apoio mútuo. Nas comunidades de igrejas fundamentalistas, a vida familiar é o foco primário de preocupação contínua — a razão de ser da comunidade em si. A mensagem “fundamentalista” é da família definida por amor, responsabilidade, cometimento com a educação de crianças, abstinência de álcool e fidelidade marital. A comunidade, majoritariamente representada por membros laicos da igreja, é a segurança viva para os crentes que eles tem alguém em quem eles podem contar quando as necessidades financeiras, pessoais ou emocionais assolam a família. “a qualquer época difícil da vida do crente (doença, perda, desemprego, crise familiar), a comunidade irá reafirmar sua presença solidária e incluyente, isto é, seu potencial curador. Esta característica das igrejas pentecostais é uma das principais chaves para se entender a receptividade que o pentecostalismo tem em setores populares, constantemente ameaçados pela perda de sentido da vida [uma condição existencial] causada por uma vida de necessidade e perdas.<sup>16</sup>

Num contexto de profunda insegurança material e existencial, tal como enfrentado pelas maioria das populações da África, das Américas e do Oriente Médio, a proposta de igrejas fundamentalistas de substituírem o individualismo competitivo por uma vivência comunitária sustentada na base da ajuda mútua e alimentada por promessas de conforto, estabilidade e riqueza material representa um verdadeiro oásis em meio ao deserto de instabilidade, pobreza e exploração. Não surpreende, portanto, a afirmação de Marty e Appleby que “tornar-se um fundamentalista significava unir-se a um grupo — uma comunidade local, visível, apoiadora. Viver num mundo hostil exigia nada menos do que isso”.<sup>17</sup>

Se a incerteza do acesso a certas condições básicas de vida gerada pela penúria material atua como estimulante para o mergulho nos fundamentalismos, é preciso destacar, todavia, que ela não se constitui numa condição necessária e suficiente. Prova disso é a

<sup>15</sup> RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. p.76.

<sup>16</sup> MALDONADO, Jorge E. *Op. cit*, p. 222.

<sup>17</sup> MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1). p. 832.

presença marcante de discursos fundamentalistas também entre as parcelas da população economicamente privilegiadas nos países de primeiro mundo, que gozam de vidas confortáveis e têm pleno acesso a serviços básicos de qualidade.

O levante fundamentalista entre os protestantes conservadores dos EUA e os judeus em Israel mostra que tanto o medo do desenraizamento cultural proporcionado pela secularização, como também o temor de desorientação existencial e de perda da própria identidade em uma sociedade marcada por constantes mudanças, são ocorrências que independem da situação econômica.

Se, por um lado, a instrumentalização da natureza tornou possível um significativo e inegável avanço na melhoria das condições de vida material destas populações economicamente privilegiadas, por outro lado é igualmente certo que o único sentido proporcionado pelas modernas sociedades capitalistas — que pode ser sintetizado numa espécie de culto fetichizante da repetida fruição dos pequenos prazeres fugazes proporcionados pelo consumo incessante, seja de bens rapidamente tornados obsoletos, seja de serviços de entretenimento massificado — nunca foi de fato capaz de responder à pergunta pelo sentido da existência humana. Tal característica, como foi visto, já havia sido assinalada por Max Weber.

Com a intensificação do desencantamento do mundo ao final do século XIX, a esperança de se obter uma resposta para a finalidade da existência humana permaneceu como um sonho a ser realizado por meio da utopia da criação de um paraíso na Terra através da ciência e da tecnologia, a qual assumia diferentes tonalidades quer se considerasse o discurso dos niilistas russos ou dos nacionalistas alemães. Todavia, ao longo do século XX essa esperança foi se esvanecendo sob sucessivos choques. Primeiro com a barbárie das duas guerras mundiais e do nazifascismo e, algumas décadas depois, com o colapso da União Soviética e a derrocada do socialismo real.

Depois da morte de Deus, os homens não conseguiram se tornar, eles próprios, deuses. A pergunta enunciada por Nietzsche no aforismo 125 de *A Gaia Ciência* em 1882 permaneceu sem resposta. Depois do fim das utopias alimentadas pela crença no progresso técnico-científico, tudo o que restou foi uma escolha nada satisfatória entre a busca incessante da narcose proporcionada pelo consumismo ou o enfrentamento do deserto niilista sem redenções.

A despeito de todo o conforto e segurança materiais proporcionados pela riqueza, o vazio niilista, terrível e insuportável para a grande maioria dos homens, permanece como uma ameaça constante a assombrar também as populações dos países desenvolvidos. A

presença quase que obrigatória entre fundamentalistas, ricos ou pobres, de um tipo de discurso alertando para o grande perigo representado por uma suposta conspiração mundial que teria o objetivo de aniquilar suas respectivas religiões ou povos serve como indicativo da intensidade da paranóia e do medo da aniquilação que os movem.

Apesar de tais teorias da conspiração, “assim como a maioria das neuroses”,<sup>18</sup> serem completamente infundadas, é preciso aqui atentar para o fato de que indivíduos oprimidos pelo medo quase nunca se encontram em condições de refletir com o cuidado necessário sobre a veracidade de um determinado discurso antes de manifestarem sua opinião. Esse era (e ainda é) precisamente o caso dos fundamentalistas protestantes dos EUA, dos Haredi, dos integrantes do Gush Emunim, entre outros.

Impulsionados pelo desespero ante a perda de suas referências valorativas e identitárias mais importantes, a única coisa que resta aos fundamentalistas é o mergulho na cegueira do fanatismo, que, como bem diagnosticado por Nietzsche, “é a única “força de vontade” para a qual também os fracos e inseguros podem ser conduzidos”.<sup>19</sup>

Os fundamentalistas acreditam que o paradigma secular contemporâneo, com suas transformações rápidas, seu cientificismo laico e também suas reivindicações democráticas de igualdade para todos, atua negativamente contrapondo-se aos fundamentos e valores mais importantes para a vida. Nesse sentido, tanto a base da identidade comunal e individual como as orientações que regulam a vida só estarão garantidas contra as transformações, mudanças e intempéries da atualidade enquanto estiverem fundadas numa verdade eterna e incorruptível, a saber: a religião.

Buscando aplacar esse medo da desorientação generalizada e da perda da própria identidade, os fundamentalistas reformulam mitos e símbolos de suas respectivas tradições religiosas para apresentá-los como guias práticos para a solução dos problemas. Se a verdade religiosa é sólida o suficiente para resistir às transformações da modernidade, então ela necessariamente tem que ser única e imutável, o que implica que todas as leis válidas para habitantes de comunidades agrícolas do século II a.C. permanecem integralmente aplicáveis para as sociedades dos séculos XX e XXI.

A ideia de que o mito religioso serviria como um guia prático para a ação humana deriva diretamente do caráter infalível do texto revelado. Se a verdade dos textos é garantida pela perfeição de Deus então ela não perde sua validade ainda que tenham se passado séculos ou milênios desde que ela foi revelada aos homens. Portanto, a verdade divina, eternamente

---

<sup>18</sup> ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 276.

<sup>19</sup> GC, 347.

válida, é sem dúvida preferível a qualquer legislação terrena, temporária e humana, passível de erros e ajustes.

\* \* \*

A ideia de que o fundamentalismo seria um “filho legítimo” do niilismo foi primeiramente aventada por Christoph Türcke, no livro *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*. Já no prefácio dessa obra, o autor manifesta sua adesão à mesma proposta hermenêutico-reflexiva que, três anos antes, Karen Armstrong já havia anunciado na obra *Em nome de Deus*. Trata-se de uma tentativa de traçar um panorama da origem do fundamentalismo a partir de uma atualização do conceito de Era Axial de Karl Jaspers. Ao considerar uma série de acontecimentos e transformações aparentemente distintos entre si, mas que tiveram lugar numa mesma época, Türcke também defende a tese de que a emergência dos fundamentalismos teria marcado uma nova Era Axial na história da humanidade. No entanto, diferentemente de Armstrong, a abordagem de Türcke é bem mais audaciosa, visto que ele afirma que o ponto de virada da Era Axial dos fundamentalismos estaria situado em torno do ano de 1910.

(...) 1910 foi o ano em que o fundamentalismo recebeu seu nome, mas também o ano em que o primeiro estúdio de Hollywood foi fundado. Os anos decisivos do irrompimento da arte vanguardista foram aqueles em torno de 1910. Esta também foi a época em que o movimento sionista avançou rumo à colonização da Palestina. Quatro ocorrências reconhecidamente separadas. Em princípio elas não têm nenhuma relação uma com a outra e também foram obscurecidas pela ascensão das guerras mundiais e da revolução socialista. Todavia, sob a luz ofuscante do 11 de setembro elas começaram a cintilar juntas, como se desde sempre fossem complementares. Elas dão a entender que a mortífera associação de fundamentalismo e *showbusiness* não é um mero capricho, mas sim uma ocasião para tomar o fundamentalismo a sério em dois sentidos: como crítico e como integrante da moderna cultura niilista do entretenimento. Nas páginas que se seguem deverá tornar-se claro não apenas o caráter niilista que, desde o início, se liga ao fundamentalismo, mas também o modo como o moderno niilismo gradualmente ganha feições fundamentalistas. Fundamentalismo e niilismo se ligam profundamente um ao outro. Ou se compreende e se enfrenta ambos juntos — ou nenhum deles.<sup>20</sup>

Além de realizar uma breve abordagem dos principais eventos que marcaram as origens do fundamentalismo protestante nos EUA, o autor também reflete sobre a criação da indústria cinematográfica de Hollywood, sobre o sionismo e também sobre aquilo que ele chama de “fundamentalismo estético”.

<sup>20</sup> TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, p. 14.

A afirmação de Türccke de que o fundamentalismo seria diretamente derivado do niilismo pode ser entendida quando constatamos que, durante a Idade Média e o início da modernidade, acreditava-se que a estrutura social e que o controle dos diferentes poderes (militar, político, econômico e religioso) seriam reflexo de uma ordem imutável e perene. Todavia, a partir das grandes transformações políticas, religiosas, econômicas e sociais ocorridas na segunda metade da modernidade — tais como a reforma luterana, a revolução francesa, a revolução industrial e também as revoluções europeias de 1848 —, esta visão de mundo foi se esfacelando gradualmente e de modo irreversível.

Aos pensadores das últimas décadas do século XIX só restou a constatação do esgotamento do paradigma moderno. Tudo aquilo que até então vinha sendo considerado como sólido e durável acabou se esvanecendo no ar, mostrando a crua verdade que o niilismo, o processo de desagregação dos valores, é inevitável. Essa nova condição do fim da modernidade é sintetizada por Türccke com uma citação do *Manifesto do Partido Comunista*:

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. (...) Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens.<sup>21</sup>

Ao contrário dos grandes pensadores da modernidade, como Descartes ou Kant, que consideravam com atenção e respeito o problema da existência de princípios universais e atemporais e se esforçaram em elaborar uma fundamentação logicamente consistente para questões metafísicas, todos os discursos fundamentalistas deixam transparecer a plena consciência de que as verdades, os valores e as crenças são resultado de um jogo de forças, e que uma fundamentação lógica, racional e coerente não é mais suficiente, por si só, para garantir a estabilidade e a validade de um sistema de ideias. Muito mais importante do que qualquer coerência sistemática é a manutenção da vigilância e da militância constantes com vistas a evitar que os princípios fundamentalistas venham a ser corroídos.

A intolerância agressiva, que caracteriza todo e qualquer fundamentalismo, trai que ele não tem certeza da sua fé, do seu “deus”. Quem integra a dúvida e a crítica à sua

---

<sup>21</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 43. Essa passagem é citada por Türccke tanto no livro *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, às p. 84-85 como também no artigo “Fundamentalismo”, publicado em DE BONI, Luis A. (Org.) *Fundamentalismo*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995. p. 51.

fé, não precisa se proteger com intolerância e agressividade contra instâncias exteriores.<sup>22</sup>

Ao contrário de se estruturar na forma de um conflito entre um “paradigma do fim da modernidade (secular, científico e tecnológico)” versus um “paradigma da tradição pré-moderna (religioso, metafísico e tradicional)”, o conflito dos fundamentalismos contra a teologia liberal, contra o secularismo da atualidade, etc. pode ser entendido na forma de um embate que se dá, **desde sempre**, a partir do solo do fim da modernidade, visto que o fundamentalismo não poderia ter existido no paradigma anterior.

Isso ocorre porque o desencantamento do mundo trouxe como resultado uma alteração fundamental nas condições sociais, econômicas e técnicas tanto de ação política como também de criação e de veiculação de discursos. Ainda que o discurso fundamentalista tenha por objetivo contestar a estrutura agonística que subjaz a todos os outros discursos contemporâneos, a única forma de fazê-lo é por meio da adesão a essa mesma estrutura agonística.

Ao adentrarem na disputa agonística em busca de poder, de sentido e de visibilidade contra as visões de mundo ateias, secularizadas, feministas, científicas, liberais ou democráticas da contemporaneidade, os fundamentalismos já precisam ter incorporado em sua própria estrutura as novas regras do paradigma do fim da modernidade.

Em outras palavras, ainda que os discursos fundamentalistas busquem derrotar o paradigma da contemporaneidade, eles precisam estabelecer com ela uma “cumplicidade secreta” para conseguirem levar sua luta adiante, vendo-se obrigados a agir sob as mesmas condições sociais, históricas, políticas, econômicas e tecnológicas contra as quais eles lutam.

O tendão de Aquiles das correntes fundamentalistas está assim nas cumplicidades secretas que elas devem estabelecer com o mundo rejeitado da modernidade ocidental — quer porque as condições sócio-técnicas de ação na agitação política do século XX as obriguem a isso, quer porque as exigências morais à sua clientela, com vistas a uma vida verdadeira em meio ao falso sejam exageradas. Essa coerção estrutural para a hipocrisia é uma chave para a compreensão do fundamentalismo.<sup>23</sup>

Por mais que os discursos fundamentalistas se esforcem por transmitir a imagem de que o principal objetivo desses movimentos seria o de enfrentar a modernidade com vistas ao restabelecimento do contexto cultural, moral, social e político *preexistente ao nihilismo*, ou seja, uma condição pré-moderna, tudo o que a militância fundamentalista conseguiu realizar foi a substituição das antigas estátuas dos ídolos despedaçados por novos construtos híbridos

<sup>22</sup> KÜNZLI, Arnold. “Fundamentalismo – a passagem de volta da história”. In: DE BONI, Luis A. (Org.) *Fundamentalismo*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995. p. 67.

<sup>23</sup> DUBIEL, Helmut. “O Fundamentalismo da Modernidade”. In: DE BONI, Luis A. (Org.) *Fundamentalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 19-20.

formados por uma mistura esdrúxula de técnicas avançadas de propaganda e marketing, sacralização de objetos triviais ou de hábitos profanos, promessas de felicidade imanente e construção do paraíso na Terra sustentadas por modalidades de militância agressiva, xenófoba e intolerante. Tudo isso traz, em seu cerne, a marca inegável da morte de Deus.

Com isso, pode-se concluir que os fundamentalismos nasceram e encontram-se sob a sombra de um fenômeno global de niilismo. Por mais que eles busquem contestar a desvalorização generalizada dos cânones tradicionais e tentem erigir novamente uma fonte sagrada de legitimidade, a qual assumiria o monopólio interpretativo e dissolveria a pluralidade, eles jamais conseguirão efetivamente desembarcar do paradigma do fim da modernidade. A consumação da reversibilidade do niilismo acompanhado da crescente racionalização, burocratização e tecnificação do mundo, permanece inacessível ao fundamentalismo.

Nesse sentido é que se pode entender que o fundamentalismo seria filho do niilismo e da crise da razão característica do início da filosofia contemporânea. A invenção de um fundamento artificial e sua consequente segregação, acompanhada da disposição em fazer uso de todos os recursos possíveis para defender sua sacralidade ante os discursos profanos, acaba por confirmar que o fundamentalismo é uma consequência tardia do niilismo. Ele nasce como uma imposição de valor arbitrária, artificial, fabricada, “demasiado humana” e só mantém sua sacralidade às custas de um esforço contínuo e ininterrupto de segregação e de proteção contra sua degeneração.

Quem estiver convencido da existência de uma verdade absoluta que deve ser válida em todas as circunstâncias e esferas da vida, incluindo as esferas sociais e política, esforçar-se-á por inventar ações de protesto e formas de luta política que deixem vislumbrar as referências simbólicas religiosas a que se refere. Daqui deriva a escolha acurada que os movimentos fundamentalistas fazem de gestos exemplares ou de lugares que suscitam emoções fortes e compreensão imediata daquilo que se está fazendo. O maciço e intensivo recurso aos símbolos religiosos torna-se um meio de comunicação e a comunicação torna-se um instrumento, simultaneamente, de luta política e religiosa.<sup>24</sup>

Ao mencionar as consequências do impulso fundamentalista de se tomar narrativas míticas religiosas como guias para a ação prática, o autor citado destaca três importantes semelhanças de família que serão objeto de discussão ao longo deste capítulo. Em primeiro lugar a sacralização do profano, que se manifesta não apenas por meio da “escolha de gestos exemplares”, mas também por uma ênfase exacerbada no cumprimento de um conjunto de hábitos alimentares específicos, pelo uso (ou proibição) de determinado vestuário

---

<sup>24</sup> VENÂNCIO, Romero. “Fundamentalismo Religioso Contemporâneo: algumas notas”. In: *Prometeus*. Filosofia em revista. UFS. Ano 6, Nº12. Julho-dezembro/2013. E-ISSN: 2176-5960. p. 67-99, aqui, p. 73.

e pela adoção de hábitos característicos que distingam nitidamente os fiéis do restante da sociedade profana.

Na eventualidade (bastante comum) que esses hábitos, vestuário, costumes, etc. venham a ser ridicularizados, estereotipados ou condenados pela sociedade secular, os fundamentalistas certamente sentirão a necessidade de ressaltar ainda mais o valor deles, tanto para reforçar a própria identidade, forjando a imagem de escolhidos e de mártires, como também para estabelecer mais um elemento de segregação entre “nós” e “eles”, sendo esta também uma importante semelhança de família.

Apoiados numa perspectiva maniqueísta, na qual apenas uma minoria de fiéis estaria do lado da verdade, com o restante do mundo sendo considerado impuro e contaminado pela mentira, os fundamentalistas estimulam a separação e o isolamento<sup>25</sup> como meios de evitar o contágio pelas influências nocivas do mundo profano. Esta prática pode ser observada tanto no *modus operandi* de recrutamento e formação das milícias sunitas, como nos guetos dos haredi, e também na opção dos protestantes radicais dos EUA por educarem suas crianças fora das escolas.

Por fim, a terceira semelhança, presente na menção à “luta política e religiosa”, diz respeito precisamente ao conflito como elemento central a quase todas as visões de mundo fundamentalistas o qual também serve de estímulo para o crescimento e fortalecimento desses fenômenos.

Além das semelhanças mencionadas, merecem destaque também o caráter essencialmente antidemocrático dos fundamentalismos, bem como sua postura misógina e inegavelmente sexista, a qual, assim acreditamos, também é consequência do mesmo medo visceral que assola todos os fundamentalistas.

#### 4.2.2 SEXISMO, MISOGINIA E HOMOFOBIA

Muito embora o sexismo, a criminalização da homossexualidade (especialmente a masculina) e a violência contra a mulher nos países islâmicos sejam bastante enfatizados nos meios de comunicação de massa — com a Arábia Saudita, o Irã pós-revolução e o

---

<sup>25</sup> “Assim, os fundamentalistas celebram sua distinção quando rejeitam por princípio todas as formas de hermenêutica e insistem que a sua interpretação dos textos e mitos sagrados é correta (porque é literalista e, portanto, autoevidente); quando reclamam acesso privilegiado à verdade sagrada; quando dividem o mundo em reinos ou províncias da luz e escuridão, eleitos e réprobos ou quando insistem na pureza e integridade de sua doutrina e prática e resistem de modo estridente a fazerem quaisquer concessões em prol do bem maior. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1). p. 819. O grifo é nosso.

Afeganistão sob o regime Talibã sendo comumente apontados como casos extremos —, é fundamental ressaltar que a oposição ferrenha às reivindicações por igualdade de direitos entre os sexos (o que também inclui o reconhecimento de direitos para as populações LGBT) é uma característica unânime entre todos os grupos fundamentalistas discutidos nessa pesquisa.

Apesar das generalizações serem problemáticas, parece que quase todas as igrejas ou grupos fundamentalistas estudados rejeitam avanços legais para assegurar a igualdade entre os sexos e tipicamente excluem as mulheres das posições mais importantes das lideranças religiosas. Todos ou quase todos expressam preocupação com o controle da sexualidade feminina. Todos traçam limites estritos entre os mundos masculino e feminino. Todos são hostis à homossexualidade, ao travestismo e a outros comportamentos que transgridem esses limites ou obscurecem a distinção “concedida por Deus” entre masculino e feminino. Todos professam admirar a mulher casta ou virtuosa enquanto ridicularizam a assim chamada mulher “livre” ou secular, quer esta última seja vista como uma manifestação do hedonismo ateu da cultura popular, quer como produto de estilos de vida ocidentais estrangeiros que ameaçam a identidade nacional.<sup>26</sup>

Enquanto que, nos mencionados países árabes e entre as comunidades de judeus haredi, o sexismo e a misoginia estão escancarados no absoluto controle exercido sobre quase todos os aspectos da vida feminina por parte do cônjuge ou de algum membro da família do sexo masculino<sup>27</sup> — o qual também inclui a proibição ou severa restrição do acesso das mulheres muçulmanas ao mercado de trabalho<sup>28</sup> —, na maioria das nações ocidentais esse rigorismo excessivo acaba sendo atenuado por razões econômicas.

Na impossibilidade de manutenção de uma divisão do trabalho que relegue as mulheres exclusivamente à criação dos filhos e aos afazeres domésticos, como é o caso das nações cujas estruturas socioeconômicas exigem a plena participação da força de trabalho

<sup>26</sup> RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. p.71-72.

<sup>27</sup> “O regime Talibã, que terminou em outubro de 2001 após os bombardeios aéreos dos EUA, é o exemplo mais extremo de um padrão misógino e reacionário que se pode encontrar por todos os países em desenvolvimento (*throughout the developing world*), especialmente no sul da Ásia e no Oriente Médio. Mas o padrão também é forte em outros países onde versões conservadoras do Islã exercem o controle. Embora a educação feminina seja encorajada pelo Estado, as mulheres sauditas ainda são proibidas de dirigir veículos motorizados (obrigando-as, ironicamente, a contar com os serviços de choferes ou taxistas com os quais elas não são casadas nem tem parentesco, o que contraria as normas tradicionais). (...) Assim como em outros países do Golfo Pérsico, as mulheres sauditas não tem autorização para viajarem ao exterior a menos que acompanhadas por parentes do sexo masculino. Mesmo no Sudão, onde a Frente Islâmica Nacional se orgulha de seus quadros de ativistas femininos, uma mulher precisa ter a permissão de seu irmão ou marido para solicitar um passaporte. No Paquistão, a Portaria Hudood, aprovada, sob pressão de fundamentalistas, pelo governo militar do General Zia al-Haqq, efetivamente igualou o estupro com o adultério (*zina*), um crime que, embora punível com a morte pela lei islâmica, exige quatro testemunhas independentes adultas do sexo masculino para a instauração do processo. O efeito desta lei foi tornar virtualmente impossível para uma mulher prestar queixa contra um estupro sem se arriscar de ser, ela própria, acusada de adultério”. RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism*. p.71.

<sup>28</sup> É curioso observar que, entre os haredi, as mulheres são as únicas responsáveis por trabalharem no “mundo profano” e proverem o sustento da família. Os homens, por serem considerados superiores, devem se dedicar integralmente ao trabalho mais sagrado e importante de todos: o estudo da Torá. Cf. ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 242.

feminina, a ênfase dos fundamentalistas cristãos ocidentais recai sobre o controle da conduta sexual e do vestuário femininos (saias e cabelos longos).

Diante do que foi exposto, não surpreende o fato de que praticamente todos os grupos fundamentalistas contemplados nessa pesquisa se caracterizem pela condenação e repúdio unânimes a toda forma de discurso feminista.

A Nova Direita Cristã preocupava-se tanto quanto os islamistas com a posição das mulheres, porém estava muito mais assustada. O movimento de liberação feminina horrorizava os fundamentalistas de ambos os sexos. Para Phyllis Schlafly, uma das líderes católicas da Maioria Moral, o feminismo era uma “doença”, a causa de todos os males do mundo. A partir do momento em que Eva desobedeceu a Deus e buscou a própria liberação, o feminismo trouxe o pecado para o mundo e, com ele, “medo, enfermidade, dor, raiva, ódio, perigo, violência e tudo que é feio”. (...) Para Beverley LaHaye o feminismo era “mais que uma doença”; baseado em ensinamentos marxistas e humanistas, constituía “uma filosofia da morte.[...] As feministas radicais são autodestrutivas e tentam provocar a morte de toda uma civilização”. Cabia às mulheres cristãs reconduzir seus maridos ao centro dos acontecimentos, reeducar-se no *ethos* do auto-sacrifício feminino, “salvar nossa sociedade”, trazendo “civilização e humanidade para o século XX”. A fusão do feminismo com outros males que desde muito assombravam os fundamentalistas evidencia o medo de conspiração. Em sua imaginação a integridade e até mesmo a sobrevivência de sua sociedade estavam intimamente relacionadas com a posição feminina tradicional.<sup>29</sup>

Ao lado da ferrenha oposição ao feminismo,<sup>30</sup> a homofobia também está presente de modo igualmente enfático nos discursos e práticas dos fundamentalistas haredi, cristãos e muçulmanos, com consequências que variam desde a estigmatização, desprezo público, e rejeição familiar até a aplicação de penas legais em alguns países do mundo islâmico, como multa, flagelação, prisão, prisão com trabalhos forçados, prisão perpétua e até a morte.<sup>31</sup> Enquanto que os membros do Talibã insistiam em estereotipar a homossexualidade masculina como um “vício importado do Ocidente”,<sup>32</sup> um casal de fundamentalistas protestantes estadunidenses publicou em 1976 um manual de sexo que trazia uma associação bizarra entre o feminismo e a homossexualidade.

Baseando-se na já mencionada crença de que o feminismo nada mais seria do que um eco da desobediência original de Eva, a qual foi responsável por trazer todo o mal e

<sup>29</sup> ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 347-348.

<sup>30</sup> Em sua análise de movimentos fundamentalistas da América Latina, o pesquisador Jorge Maldonado elege como um de seus objetos de estudo a igreja Comunidade Evangélica, sediada em Goiânia-GO, observando que “a participação de mulheres como professoras, evangelistas, pastoras e organizadoras é notavelmente elevada, e ocorre independentemente da idade, educação formal ou estado civil”. Apesar disso, o autor reconhece que “contudo, os membros da Comunidade Evangélica não desafiam diretamente, nem mesmo procuram usurpar a estrutura tradicional patriarcal das famílias da América Latina. De fato, em muitos sentidos, o clero procura reforçar essas estruturas ao chamar os homens de volta para posições de responsabilidade, incluindo a liderança do núcleo familiar”. MALDONADO, Jorge E. *Op. cit.* p. 225.

<sup>31</sup> No Afeganistão, Arábia Saudita, Emirados Árabes Unidos, Iêmen, Irã, Mauritània, Nigéria, Somália e Sudão, bem como nas regiões da Síria e do Iraque atualmente controladas pelo grupo fundamentalista Estado Islâmico, a homossexualidade é punida com a morte.

<sup>32</sup> RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism.* p.77.

sofrimento ao mundo, os autores defendiam a ideia de que o empoderamento feminino era algo não natural e acarretaria um enfraquecimento da virilidade. Acossados pela desobediência e pela independência das mulheres, os homens contemporâneos se viam cada vez mais emasculados, despotencializados e fragilizados, o que, por conseguinte acabava arrastando-os para a homossexualidade.

Na maioria das denominações cristãs, fundamentalistas e conservadores aparentemente se sentiam emasculados pelas forças malignas do humanismo secular e apreensivos com impotência sexual. Os homens modernos estavam muito “menos seguros de sua virilidade que os de antigamente”, lamentaram Tim e Beverley LaHaye em seu manual de sexo *The Act of Marriage: the Beauty of Sexual Love* (1976), um campeão de vendas. Achavam-se impotentes, estavam confusos em relação a sexo, esmeravam-se para satisfazer suas esposas, preocupavam-se com seu desempenho, sobretudo em comparação com o de outros homens. Tudo por causa da recente autoafirmação feminina; esse vírus cultural infectara até algumas fundamentalistas, e a consequência era a “feminização” ou mesmo a “castração” masculina. Esse medo estava na base da aversão dos fundamentalistas ao homossexualismo, que a seu ver constituía, como o feminismo, uma epidemia, a causa da decadência americana.<sup>33</sup>

A análise dessa citação acaba por revelar o necessário contraponto do culto da mulher casta e submissa no imaginário fundamentalista, a saber: a idealização do homem viril, autoritário e destemido. Seja na forma da “autoridade paterna” que emana da figura dos grandes líderes carismáticos que arrastam multidões com seus discursos (tais como Jerry Falwell, Osama Bin Laden, Zvi Yehuda Kook, Silas Malafaia, William Jennings Bryan, Ruhollah Khomeini, Moshe Levinger, Edir Macedo, etc.), seja na coragem temerária dos diversos “soldados da fé” — tais como os mártires suicidas muçulmanos, os fanáticos protestantes responsáveis pela violência contra médicos e clínicas de aborto nos EUA, Canadá, Austrália e Nova Zelândia ou contra terreiros de Candomblé e Umbanda no Brasil, e também os extremistas judeus que integram grupos armados —, a veneração do poder masculino é algo intrínseco aos fundamentalismos.

As razões dessa valorização da virilidade remontam a dois fatores distintos. Se por um lado, é certo que a assertividade dos discursos verdadeiros e ordenadores dos líderes é louvada porque se contrapõe à insegurança, à falta de estabilidade e ao relativismo da contemporaneidade, por outro lado, não é menos certo que a guerra santa travada pelos fundamentalismos contra o mundo moderno requer uma legião de fieis diligentes e dispostos a qualquer sacrifício em nome da verdade.

Essa característica também ajuda a entender porque as palavras dos líderes espirituais de grupos fundamentalistas, por mais estranhas ou absurdas que possam ser, são

---

<sup>33</sup> ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.* p. 348.

tomadas por seus discípulos como sendo tão ou mais infalíveis do que as próprias escrituras sagradas. Não se exige nada menos de um desses dirigentes do que certezas definitivas e inquestionáveis, pretensão de autoridade plena e uma obstinação para continuar sustentando suas ideias até mesmo perante o cadafalso, visto que, tão importante quanto inspirar segurança entre o rebanho de fieis, é liderar os defensores da verdade na efetivação da cruzada antimodernista.

Prova inegável do caráter absolutamente inquestionável e intransigente da autoridade desses mentores fundamentalistas pode ser observada nos casos em que surgem divergências acerca de algum assunto. Ao invés de se esforçarem em prol da conciliação, o que frequentemente ocorre nesses casos é a fragmentação de um movimento antes unificado em blocos dissidentes e antagônicos entre si. Tal qual um general perante seu corpo de oficiais, um líder fundamentalista jamais aceita que suas decisões sejam questionadas ou desobedecidas por seus subordinados — ainda que elas venham a acarretar consequências negativas para o esforço comum —, pois sabe que isso comprometeria seu poder de comando de maneira irreparável.

Como se viu, o culto dos estereótipos de gênero e a consequente condenação de tudo aquilo que se distancie deles também estão relacionados com a dimensão militarizada dos fundamentalismos, a qual buscaremos desenvolver em maiores detalhes a seguir.

#### **4.2.3 A CENTRALIDADE DO CONFLITO**

Independentemente das especificidades dos dogmas religiosos, é certo que os fundamentalismos estão profundamente arraigados a uma visão de mundo belicosa. No enfrentamento dos valores do Anticristo ou da *jahiliyyah* (feminismo, política e ciência laicas, tolerância religiosa, democracia, igualdade de gênero, etc.), a conquista do supremo bem exige obediência inquestionável, disciplina rigorosa e disposição inquebrantável para qualquer sacrifício. A paradoxal criminalidade desses ferrenhos defensores da moral — que recorrem sem qualquer escrúpulo à violência brutal, à sabotagem da política, à discriminação e assassinato de dissidentes e opositores, bem como à destruição de símbolos e templos religiosos alheios — encontra justificativa na crença fanática de que a perfeição e a justeza da causa pela qual lutam (nada menos do que a plena efetivação da vontade do próprio Deus) automaticamente redimiria todas as suas transgressões.

Além de se julgarem inteiramente justificados na luta pela concretização dos desígnios de Deus, a coragem e dedicação de certos grupos fundamentalistas também é

fortalecida pela sensação de urgência decorrente da crença na iminência de um evento escatológico de magnitude planetária, cuja evolução se desenrola dia após dia.

Repudiando noções científicas e seculares como o progresso e a evolução histórica gradual, por exemplo, os fundamentalistas frequentemente se vêem como atores em um drama escatológico que se desenrola na mente de Deus e que comanda o rumo da história humana. De fato, *escatologias dramáticas* moldam a identidade fundamentalista e guiam sua ação em muitos, se não todos os casos.<sup>34</sup>

Se o que está em jogo nessa guerra dos fundamentalistas contra a contemporaneidade é o próprio destino da humanidade, é natural esperar que eles não se disponham a parar por nada nem tampouco estejam dispostos a qualquer forma de concessão. Diante da impossibilidade de convencerem o restante da humanidade a aderir aos seus preceitos, a única alternativa que lhes resta é o recurso à força.

A disposição para o uso da violência também está ligada à exagerada importância concedida pelos fundamentalistas na manutenção da integridade das suas certezas, líderes e símbolos contra piadas, opiniões difamatórias ou blasfêmias, o que acaba por revelar que o fanatismo desses extremistas esconde uma condição de profunda fragilidade fisiopsicológica e existencial.

Embora não tenha feito uso de conceitos nietzscheanos para pensar o fundamentalismo, Arnold Künzli oferece um esclarecimento longo, porém acurado, sobre como se pode entender a agressividade dos fundamentalismos como sintoma de uma condição existencial marcada por uma profunda insegurança.

(...) A função mais importante desse absolutismo imanente [isto é, do fundamentalismo – JPSVB] é, entretanto, proteger a gente das próprias dúvidas, na medida em que se imuniza o novo-velho fundamento “absolutamente” contra dúvidas de fora. Mas com isso já se afirma também que o fundamentalismo é — de forma aparentemente paradoxal — um filho da dúvida justamente diante do que ele anuncia. O fundamentalismo é cego diante de si mesmo enquanto tentativa, hermeticamente fechada contra toda e qualquer crítica, de combater e curar com ajuda da droga “absolutismo” a deficiência imunológica anímico-espiritual, que pertence à constituição do homem e que o abandonaria, não fosse a droga, sem proteção ao vírus da dúvida — da dúvida diante de “Deus”, da igreja, da nação, da identidade própria ou coletiva, do sentido da vida... Essa dúvida é sentida pelas pessoas abaladas na sua segurança como uma espécie de AIDS espiritual, que a gente contraiu no contato demasiado íntimo com a modernidade. Sente-se que isso pode ser letal para a fé, a igreja, a nação, o ego. Por isso a difusão e a intensidade do fundamentalismo são indicadores do grau da dúvida e do desespero daqueles, que lhe vendem a sua alma.

Quem tem certeza da sua fé, do seu “deus” e não precisa, por conseguinte, temer muito, pode demonstrar tolerância, compreensão e mesmo amor aos que seguem outro credo, que pensam diferentemente. Na sua autocompreensão, esses outros não ameaçam a sua fé; por que ele haveria então de ameaçá-los, constrangê-los? A segurança, que a sua fé lhe dá, confere-lhe uma soberania anímico-espiritual, que

<sup>34</sup> MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1). p. 819.

não necessita de nenhuma agressividade e de nenhuma violência para afirmar-se. Ele não sofre de nenhum grave problema de identidade, que pudesse forçá-lo, a partir do temor da perda da identidade, a delimitar-se contra instâncias exteriores, assim por exemplo com ajuda de imagens do inimigo. Ele certamente também não está imune contra dúvidas, mas a sua fé é suficientemente forte para mantê-las em xeque. Por isso ele também não tem necessidade de defender o seu “deus” ou a sua nação ou os seus valores através da construção de um sistema de poder institucional, que precisa, por sua parte, ser imunizado contra influências dissolventes de fora, se necessário com violência.<sup>35</sup>

Quando se observa, por exemplo, a fúria desproporcional com a qual alguns fanáticos religiosos se lançam na defesa aguerrida de seus ideais religiosos contra insultos ou blasfêmias, torna-se possível perceber a fragilidade inerente à sua condição. Tomando como exemplo emblemático o ataque ao escritório da revista francesa *Charlie Hebdo* em janeiro de 2015, que teve como saldo 11 mortos e 11 feridos, é possível observar que, conquanto seja patente que a publicação de caricaturas de Maomé, bem como de outras figuras e símbolos religiosos ligados ao cristianismo e ao judaísmo, sempre teve a intenção deliberada de suscitar ofensa e ultraje entre religiosos e, com isso, criar polêmica e dar visibilidade à mencionada revista — afinal de contas, o fato de que este semanário tinha uma orientação fortemente antirreligiosa é de amplo conhecimento — há uma diferença significativa entre simplesmente sentir-se incomodado com uma provocação de baixo calão e responder a ela com um ataque armado.

Se um grupo de indivíduos chega de fato a sentir que suas crenças religiosas foram mortalmente ofendidas por algumas caricaturas ordinárias, publicadas numa revista de gosto duvidoso, a tal ponto que ameaça os cartunistas de morte e posteriormente leva esta ameaça às vias de fato, então não pode haver dúvidas de que a condição fisiopsicológica dessas pessoas é vulnerável no mais alto grau.

A exemplo do assassinato dos cartunistas e de outras lamentáveis ocorrências envolvendo retaliações contra blasfêmias, os fundamentalistas se vêem obrigados a defender a pureza de seus princípios até mesmo diante das mais ínfimas provocações. Se o apego fanático aos fundamentos ditos sagrados é a única tábua de salvação que lhes resta em meio ao gigantesco oceano de niilismo, secularismo e iniquidade, então até mesmo a menor brecha pode ser fatal, visto que ela poderia servir de estímulo para que os fundamentalistas extraíssem uma conclusão que lhes seria fatal; a única conclusão que eles precisam evitar a qualquer custo: a de que a verdade suprema à qual eles se aferram está longe de ser indestrutível e nunca esteve imune ao niilismo.

---

<sup>35</sup> KÜNZLI, Arnold. “Fundamentalismo – a passagem de volta da história”. In: DE BONI, Luis A. (Org.) *Fundamentalismo*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995. p. 66-67.

\* \* \*

Ao lado da dimensão militarizada, a fragilidade existencial dos fundamentalistas também torna vital o estabelecimento de fronteiras e a segregação entre eles e o restante do mundo corrupto.<sup>36</sup> A frequência de escolas e ambientes sociais, os hábitos diários de vestuário e consumo, bem como as atividades culturais — tudo isso é encarado por eles com grande importância e atenção para que eles possam permanecer o máximo possível afastados de qualquer influência por parte dos não-fundamentalistas.

Este cuidado em evitar que os indivíduos de uma determinada facção tenham demasiado contato com os integrantes de outros grupos também se inspira numa lógica militarizada. Da mesma forma como os generais franceses, ingleses e alemães aprenderam, durante a primeira guerra mundial, que a permanência prolongada de soldados estacionados em trincheiras fronteiriças às linhas inimigas acaba estimulando os combatentes a fazerem contatos com aqueles contra os quais eles deveriam lutar, o que faz com que o exército vá gradualmente perdendo o vigor combativo até o ponto de cessar as hostilidades contra os inimigos,<sup>37</sup> assim também os líderes religiosos fundamentalistas sabem que o contato prolongado com a sociedade secularizada ou então com pessoas do mesmo credo que adotam uma postura mais liberal, acaba, no longo prazo, fazendo com que seus próprios discípulos percebam que o mundo exterior não é exatamente o antro de perversidade, pecado e impurezas pintado pelos líderes e nem que o restante da sociedade não-fundamentalista possuiria de fato uma feição tão degenerada quanto lhes foi dito.

Assim como os generais experientes não permitem que uma tropa eficiente de combatentes tenha demasiado contato com a cultura dos inimigos e passe a conviver cotidianamente com eles, sob pena de serem gradualmente cooptados, também os líderes fundamentalistas reconhecem a necessidade de que seus respectivos rebanhos tenham de permanecer segregados do restante da sociedade impura para que conservem fidelidade inconcussa e mantenham a disposição para o combate.

Ainda segundo essa lógica, caso algum indivíduo venha a se desligar do grupo, seja porque foi cooptado pela sociedade secular ou porque se convenceu a adotar uma postura

---

<sup>36</sup> Cf. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Op. cit.* p. 821.

<sup>37</sup> Durante as festividades de natal de 1914, para surpresa dos comandantes britânicos, franceses e alemães, diversos grupos de soldados estacionados em trincheiras próximas às linhas inimigas espontaneamente cessaram as hostilidades e cruzaram a “terra de ninguém” para confraternizar com seus oponentes. As cartas e relatos da época descrevem a troca de congratulações e de pequenos presentes entre os soldados e até uma partida de futebol.

mais liberal, ele passa a ser automaticamente evitado e execrado pelos fundamentalistas como um traidor que se rendeu ao inimigo. Na medida do possível, a patrulha ideológica dos fundamentalistas irá buscar difamar sua imagem e se esforçar por encontrar motivos que denigram sua imagem, mostrando como este traidor acabou chafurdando sua vida no fracasso depois de ter deixado a igreja (o que, segundo a teologia da prosperidade, seria um sinal inequívoco da ira divina). Tão ou até mais perigosos do que os secularistas e os ateus são os ex-fundamentalistas, juntamente com os liberais que defendem que os princípios religiosos podem e devem ser reinterpretados de modo não-literal.

Os grupos fundamentalistas só conseguem sustentar sua prontidão para o confronto e seu fanatismo sob o pressuposto de que seus membros permaneçam submetidos a uma cultura de isolamento ou de contato seletivo com o restante do mundo. Num contexto como esses, é de se esperar que a vigilância mútua entre os fieis seja grandemente estimulada, o que, nos casos mais extremos, pode se aproximar da atemorizante distopia do romance *1984* de George Orwell, onde as crianças eram continuamente incitadas a vigiar e denunciar até mesmo os próprios pais.

\* \* \*

Outra importante semelhança de família, também ligada à dimensão militarizada dos fundamentalismos, pode ser observada quando se considera o impacto das derrotas e reveses sofridos por esses grupos ao longo da história. Diante de ocorrências desfavoráveis — tais como o fracasso no processo de Scopes, o silenciamento de lideranças islâmicas por Nasser e Reza Pahlevi e o fim da crença na invencibilidade das FDI após a Guerra do Yom Kippur — é praticamente certo que todas as seitas fundamentalistas venham a se esforçar por reinterpretarem esses acontecimentos à luz de suas próprias narrativas escatológicas de conflito entre o bem e o mal, fortalecendo-se e radicalizando-se cada vez mais.

*De modo escatológico, os fundamentalismos se apropriam de momentos históricos particulares, associados com textos e tradições sagradas e interpretados de acordo com uma contagem estrambótica do espaço e do tempo (uncanny calculation of time and space). Para a maior parte dos israelenses, a Guerra do Yom Kippur de 1973 foi um retrocesso humilhante. O “sionismo orgulhoso” sofreu um duro golpe: falhas no campo de batalha foram percebidas como o resultado de um declínio ideológico e moral. Entre os perdedores aparentes, ideologicamente falando, estavam os ativistas do movimento radical Gush Emunim, que haviam vinculado suas profecias messiânicas a eventos geopolíticos específicos tais como a formidável vitória de Israel sobre o Egito na Guerra dos Seis Dias de 1967. Contudo, ao invés de sentirem desapontamento e abandonarem suas concepções messiânicas e estratégicas, os crentes-ativistas emergiram com uma confiança ainda maior no seu método arcano de interpretar a história. Por quê? Como explicado por Gideon Aran: “O sucesso da*

religião em tais casos depende da sua habilidade em proporcionar ao fiel uma explicação do incidente frustrante nos termos da própria fé, uma interpretação corroborando a crença com eventos que ostensivamente a contradizem. O “erro embaraçoso” é integrado no esquema total das coisas de modo que ele se torna o eixo de uma nova fase da religião. Uma complexa teologia se desenvolveu em torno desses episódios históricos, transformando o potencial para uma crise em uma fonte de inspiração para um renascimento religioso. Assim o declínio do sionismo secular foi interpretado como compatível com as mais elevadas expectativas messiânicas. Aran escreve que, de acordo com o Gush Emunim, “o sionismo secular tem uma função no plano messiânico e, por isso, é vital e sagrado. Há uma missão judaica que somente o sionismo pode cumprir, mas uma vez que ele efetiva seu destino, exaurindo a si próprio e à sua secularidade, sua religiosidade latente irá vir à luz. No registro final, o judaísmo secular moderno será exposto como episódico, exatamente como o judaísmo ortodoxo. Ambos irão se render ao judaísmo nacional revolucionário. “Assim, o declínio do sionismo clássico percebido no pós-1973 reforça a fé e impele os fieis ao ativismo”.<sup>38</sup>

Se, como foi visto, o surgimento e a razão de existência de todos os fundamentalismos abordados nesta pesquisa se sustentam num ódio vingativo que almeja combater e destruir o inimigo rotulado como intrinsecamente mau e corrompido, então é natural considerar que tudo aquilo que os fundamentalistas esperam receber por parte do restante do mundo não-fundamentalista seja um contra-ataque.

Todo e qualquer ataque direcionado contra os grupos fundamentalistas, seja na forma de agressão física, desprezo social e cultural ou deboche satírico, é por eles encarado como apenas mais um episódio numa guerra santa global, o que acaba por confirmar o discurso paranóico desses radicais extremistas e reforça, com isso, a posição deles como mártires escolhidos por Deus para suportar toda espécie de sofrimentos e reveses até a vitória final da luz sobre as trevas.

Nesse sentido, todas as eventuais perdas humanas, morais ou materiais que os ataques contra seitas fundamentalistas possam vir a causar acabam sendo compensadas pela intensificação do fanatismo entre os extremistas.

Em se tratando especificamente do contexto dos conflitos envolvendo seitas fundamentalistas islâmicas no Oriente Médio, o que se pode observar após a invenção do discurso de Guerra ao Terror por parte do governo Bush e de todas as infelizes intervenções militares que daí se seguiram é que, ao contrário de retroceder diante da violência, o fundamentalismo islâmico tem se radicalizado cada vez mais.

Quanto mais as condições sociais, econômicas e políticas dos países do Oriente Médio foram deterioradas em virtude dos ataques e da invasão pelas forças dos EUA, de Israel ou de seus aliados, maior se tornou o ódio por parte das populações árabes contra estes países estrangeiros e mais radical e intolerante tornou-se a postura dos fundamentalistas. Quer

---

<sup>38</sup> MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Op. cit.* p. 819. O grifo é do próprio autor.

se considere a situação na faixa de Gaza, na Cisjordânia, no Iraque, no Afeganistão, na Líbia, no Iêmen ou na Síria, os focos de conflitos armados e ataques suicidas impulsionados por doutrinas fundamentalistas se intensificaram. Quanto mais os EUA, a Europa e Israel respondem com violência ao fundamentalismo, mais intolerante e radical ele se torna.

Tendo em vista que tanto o esforço deliberado em reinterpretar as derrotas e acontecimentos negativos de forma a integrá-los em uma narrativa escatológica como também o estímulo à segregação são posturas que fortalecem grandemente a prontidão dos fundamentalistas para o conflito, então nos parece certo afirmar que, enquanto houverem fundamentalistas no planeta, continuará a existir conflito.

A despeito da disposição para o combate desempenhar um papel central na caracterização das diferentes modalidades de fundamentalismos, é preciso não perder de vista que, tão importante quanto rejeitar o niilismo e suas consequências nefastas é também esforçar-se por (re)criar uma dimensão do sagrado que possa garantir uma resposta à pergunta pelo sentido da existência humana.

#### 4.2.4 SACRALIZAÇÃO DO PROFANO

Ao refletir sobre a relação entre o sionismo e o fundamentalismo, Christoph Türcke destaca o “quanto a fundação do Estado judeu foi concebida segundo um velho modelo teológico: o êxodo de Israel da servidão no Egito”.<sup>39</sup> Independentemente do teor das controvérsias entre os diferentes grupos de judeus sionistas ou antissionistas, sempre foi possível constatar que o eixo norteador de todas elas era e ainda é o caráter sagrado ou de algum modo especial com o qual a Palestina ainda vem sendo considerada.

Os conflitos que, com isso, estavam pré-programados no movimento sionista baseavam-se em um pressuposto comum: a Palestina é, de algum modo, solo sagrado, ainda que se possa abrigar as mais diferentes representações quanto ao porquê e quanto ao sentido disso. Herzl também pressupunha isso. (...) Para ele, a Palestina também pesava muito mais do que qualquer outro lugar do mundo; ela era a terra prometida.<sup>40</sup>

Türcke enfatiza que, do ponto de vista teológico, o Sião nada mais seria do que o símbolo de um local redimido, uma representação alegórica de um local de prosperidade e de felicidade, o qual não necessariamente tem que se localizar na Palestina. Nesse sentido, a busca pela terra prometida seria uma metáfora para trajetória da existência humana em sua busca por redenção. Todavia, o discurso fundamentalista, buscando a qualquer custo soterrar

<sup>39</sup> TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, p. 105.

<sup>40</sup> Idem, p. 108.

o vazio de sentido, ignorou este simbolismo, transformando o Sião num objeto visível e mensurável no território geográfico da Palestina.

Apoiado numa interpretação radicalmente literalista das escrituras, o discurso fundamentalista do Gush Emunim, por meio da sacralização do profano, inventou um novo fundamento, agora não mais transcendente, mas sim completamente imanente.

Uma situação estruturalmente semelhante pode ser observada quando se considera o empenho obsessivo com que os fundamentalistas haredi se dedicam ao estudo e à obediência rigorosa da lei mosaica, reproduzindo impecavelmente cada detalhe da vida nos antigos guetos ou nas comunidades judaicas do leste europeu e afastando-se de toda a sociedade contemporânea.

A experiência de transição de um *ethos* religioso, agrícola, cíclico e tradicionalista para um mundo secular e progressista, marcado por rápidos avanços científicos e tecnológicos, ao contrário de ser vivenciada como um progresso libertador ou como uma desejável abertura para novas possibilidades de enriquecimento e de saber, foi experimentada pelos haredi como um duplo solapamento de referências — causado, por um lado, pela desqualificação do discurso e dos valores religiosos tradicionais como nada além de superstições ultrapassadas, a qual os relegou para a periferia da civilização e, por outro lado, pela brutal eliminação de milhões de vidas humanas, acompanhada da destruição da maior parte do patrimônio cultural da tradição judaica europeia —, o qual trouxe como resultado a experiência abissal de viver num mundo violentamente esvaziado de Deus. Um lugar tornado estranho, instável, hostil e incompreensível.

Em face desta condição opressora de desorientação e de insegurança existencial, torna-se então possível entender por que estas populações se agarraram desesperadamente aos últimos farrapos de tradição e de religiosidade que lhes restaram às mãos. Ao se refugiarem na emulação de um passado idealizado no qual os valores e verdades tradicionais ainda não haviam sido destruídos e onde a presença do divino ainda era sentida, os haredi tencionam vivenciar a segurança e a estabilidade existenciais outrora experimentadas por seus ancestrais.

A obsessão dos haredi no cumprimento literal das leis mosaicas e na repetição dos hábitos de seus ancestrais indica, portanto, o desejo de reviver uma modalidade de experiência do sagrado que foi perdida para sempre após a morte de Deus. Trata-se de uma tentativa paradoxal de preencher a ausência do transcendente por meio do culto a algo imanente que foi sacralizado.

A narrativa nietzscheana dos adoradores da sombra do Deus morto no aforismo 108 d'*A Gaia Ciência* não poderia ilustrar de maneira mais clara o *modus operandi* deste

anseio desesperado dos haredi e de outros fundamentalistas por materializarem a presença do fundamento divino transcendente e, com isso, preencherem o vazio inaugurado pelo novo *ethos* científico, pragmático e secular do século XX. Na ausência de um sustentáculo de valores e de verdades religiosas capaz de oferecer confiança, estes crentes se vêem obrigados a resignarem-se com o culto a uma imagem fugidia, a uma imitação artificial da divindade, sacralizando certos hábitos e posturas triviais do cotidiano dos seus ancestrais.

De modo semelhante ao que ocorre com a teologia da prosperidade entre os protestantes, a busca dos fundamentalistas num mundo marcado pela morte de Deus não é mais pela graça transcendente, mas sim por segurança e satisfação imanentes, por uma orientação mundana que lhes permita, de alguma forma, evitar a experiência do vazio de sentido. Esta visível mudança no foco das preocupações destes religiosos, que abandonam o metafísico para se concentrarem exclusivamente no mundo concreto, acaba por confirmar o quanto os discursos fundamentalistas estão irremediavelmente mergulhados no niilismo.

Ao lado das ocorrências já mencionadas, acreditamos ser possível interpretar também a aspiração de Qutb pela criação de um “Estado Islâmico”, as ideias de Khomeini concretizadas na Revolução Iraniana, o ideal da Maioria Moral de fazer dos EUA um país regido pela Bíblia e, por fim, a teologia do estado cristão totalitário de Rousas Rushdoony como exemplos igualmente significativos de sacralização do profano entre os fundamentalismos.

Ao envolverem-se em guerras sangrentas com o fito de concretizar a Jerusalém celeste no planeta Terra, os fundamentalistas revelam a magnitude da fragilidade existencial e da desorientação em que se encontram. Num mundo em que o divino foi dilacerado pela racionalidade técnico-científica, a experiência do sagrado não é mais possível de ser vivenciada do mesmo modo como o era antigamente. Diante da dupla impossibilidade, tanto de retornarem ao antigo paradigma como de encontrarem uma resposta para o sentido da existência após a morte de Deus, a saída encontrada pelos fundamentalistas foi e ainda é uma tentativa vã de apaziguar a inquietação atroz que corrói seus espíritos confusos por meio da adoração de uma sombra artificial que, nem de longe, pode oferecer a segurança, o consolo e o sentido de outrora.

No último capítulo de seu livro, ao refletir sobre a violência entre israelenses e palestinos, a qual, no seu entender, seria continuamente alimentada pela divinização fundamentalista da Palestina, Christoph TÜRCKE afirma que:

Somente haverá paz quando a energia libidinosa, com a qual ambos os lados guarneceram o solo e suas cidades sagradas, estiver totalmente esgotada, quando o

culto da terra a houver drenado completamente, quando os oponentes se defrontarem como figuras cansadas, inválidas, que nada mais estimulam nem provocam uns aos outros — portanto, quando o niilismo, que é forçadamente negado no culto fundamentalista da terra, finalmente tornar-se manifesto.<sup>41</sup>

Considerando-se, como foi mostrado, que uma das principais características de todos os discursos fundamentalistas é o esforço por manter sempre viva a prontidão para o conflito, reinterpretando as derrotas e reveses de modo a reforçar a imagem dos fundamentalistas como mártires em defesa da verdade, perguntamo-nos se esse esgotamento da energia fundamentalista mencionado por Tūrcke poderia de fato ocorrer a ponto de extinguir a força de um grupo fundamentalista.

No que diz respeito aos conflitos propriamente ditos, ao contrário de exaurir a energia desses fanatismos, o que se pode constatar após décadas de embates violentos diretamente derivados da atuação de seitas fundamentalistas em todo o mundo é que o anseio destrutivo e o furor vingativo dos militantes extremistas não parecem ter esmorecido nem um pouco. As derrotas mais fragorosas, sejam nas urnas, nas ruas, nos tribunais ou nos campos de batalha, vêm contribuindo para intensificar o ressentimento e estreitar o vínculo entre os membros de uma mesma seita, o que, por sua vez, acaba estimulando-os a ações cada vez mais ousadas e violentas.

Se a intensificação das hostilidades não parece contribuir para “drenar” a energia que move os fundamentalistas, que dizer da influência do niilismo? Será que a terrível revelação do caráter arbitrário, artificial e “demasiado humano” dos valores e das verdades que os fundamentalistas se esforçam por apresentar como indubitáveis e eternos seria suficiente para minar a força do fanatismo?

Se é perfeitamente admissível reconhecer a existência de inúmeros casos pontuais em que indivíduos, isolados ou em pequenos grupos, acabaram abandonando suas facções fundamentalistas de origem, é igualmente certo que essas dissidências nunca foram suficientes para arrefecer o furor e a devoção dos restantes. Pelo contrário, o que se observa comumente é o esforço, por parte dos líderes de uma determinada seita, em manipular e/ou denegrir a qualquer custo a imagem dos eventuais dissidentes do grupo, explorando-a como um caso exemplar que mostra o quanto os desertores seriam irremediavelmente degenerados, amaldiçoados, corrompidos, etc.

Lançando mão de um exemplo cinematográfico para ilustrar nosso argumento, se é bastante razoável considerar a sociedade fictícia mostrada no filme *A Vila* como possuindo características típicas de uma comunidade fundamentalista, então, acompanhando o desfecho

---

<sup>41</sup> TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*, p. 146.

da história, poderíamos igualmente concluir que nem mesmo a decisão de um dos líderes de quebrar o pacto de silêncio e de isolamento que até então vinha garantindo a sacralidade artificial da vila — enviando a jovem cega diretamente para a realidade do mundo exterior e revelando a ela a real natureza da “ameaça” contra a qual a comunidade vinha se protegendo — foi suficiente para abalar as bases discursivas, culturais e sociais sobre as quais essa sociedade artificial se estruturava.

Ainda que um indivíduo ou que um pequeno grupo de integrantes de seitas fundamentalistas possa vir a se convencer que suas crenças não se baseiam em nada além do que uma decisão arbitrária de sacralizar algo profano, e ainda, que tal sacralização só se sustenta mediante a continuidade da segregação e da hostilidade contra toda e qualquer influência “demoníaca” do mundo exterior. Ainda que um grupo de sectários possa estar de acordo quanto ao caráter fabricado de suas próprias crenças, isso não significa que todos necessariamente chegarão a renunciar ao fundamentalismo.

Renunciar a uma perspectiva fundamentalista, especialmente no caso de indivíduos que nasceram e cresceram nesse meio, está longe de significar apenas o abandono de uma visão de mundo limitada, preconceituosa e isolacionista. As especificidades das circunstâncias econômicas, políticas, culturais e sociais nas quais os fundamentalismos foram gestados acabaram por fazer com que essas visões de mundo incorporassem elementos de nacionalidade e de identidade.

Nesse sentido, o impacto fisiopsicológico e existencial do abandono de um conjunto de crenças que até então vinha servindo de base para estruturar toda a visão de mundo de um indivíduo, incluindo sua identidade nacional, étnica, social e familiar, seria equivalente a um mergulho niilista nas profundezas do desconhecido. Como bem destacado por Nietzsche, a coragem e a força espirituais para abandonar a segurança das cidades fortificadas e tornar-se nômade, percorrendo a imensidão dos desertos, ou lançando-se sem rumo mar adentro, precisa, de fato, ser sobre-humana (*Übermenschlich*), o que, evidentemente, significa algo para muito poucos.

A consideração da trajetória de radicalização dos discursos e das ações de grupos fundamentalistas em todo o mundo nas últimas décadas vem mostrando, contrariamente às expectativas registradas por Türcke em 2003, que a “energia libidinosa” com a qual os fundamentalistas sobrecarregam de sacralidade objetos e práticas triviais está longe de se esgotar.

Se nem o desgaste causado pelas inúmeras perdas humanas e materiais decorrentes da continuidade dos conflitos por décadas a fio, nem os impactos causados pelos

membros dissidentes parecem estar arrefecendo a intensidade desses fanatismos, então só nos resta concluir que o temor abissal ante a ameaça de perda do sustentáculo da identidade, do sentido, dos valores, das verdades, enfim, de toda a visão de mundo que move as massas fundamentalistas representa uma força muito mais intensa na economia pulsional desses indivíduos.

Parafraseando a sentença inserida por Nietzsche no início e no final da terceira dissertação da obra *Para a Genealogia da Moral*, pode-se então afirmar que, após o longo e tortuoso percurso de ascensão, apogeu e queda da perspectiva moral socrático-platônico-cristã no Ocidente —, o qual também comportou, nas suas últimas décadas, o nascimento e a consolidação de variadas modalidades de fundamentalismos —, a grande maioria dos seres humanos ainda preferirá querer uma modalidade de discurso fechado, artificial, preconceituoso, repressivo, xenófobo e violento do que libertar-se dele e experimentar a vida sem qualquer apoio.

#### **4.2.5 FUNDAMENTALISMO E RESSENTIMENTO**

Tendo iniciado nossa discussão sobre as semelhanças de família dos fundamentalismos em diálogo com Nietzsche, gostaríamos de propor uma última vertente reflexiva que, assim entendemos, aproximaria ainda mais o fundamentalismo das ideias do filósofo alemão. Trata-se de investigar a possibilidade de se interpretar esses fenômenos sob o prisma do ressentimento.

Embora também se faça presente em outras obras, o ressentimento foi desenvolvido pelo filósofo de maneira mais elaborada em *Para a Genealogia da Moral*, sendo empregado para indicar uma condição observável em indivíduos fisiopsicologicamente fracos e doentios, a qual se caracteriza por uma dupla incapacidade. Segundo o pensador alemão, ante as frustrações e os reveses inevitáveis da vida, um indivíduo ressentido não apenas não teria a energia necessária para oferecer uma reação adequada como também não conseguiria assimilar esses sentimentos negativos, “digerindo” seus efeitos deletérios.

De maneira bastante sintética, a fragilidade e a desorganização da estrutura fisiológica, psíquica e pulsional dos ressentidos gera como resultado uma excessiva suscetibilidade, visto que o delicado equilíbrio dessas naturezas mórbidas chega a ser negativamente afetado até mesmo por ocorrências insignificantes, as quais, para um indivíduo fisiopsicologicamente bem constituído, ou são inofensivas ou, no máximo, representam somente um breve contratempo, sendo rapidamente digeridas e esquecidas.

Mesmo o ressentimento do homem destacado, quando nele surge, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso ele não *envenena*: por outro lado, ele nem surge em incontáveis casos onde ele é inevitável nos fracos e impotentes. Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, seus acidentes e mesmo seus *crimes* — este é o signo de naturezas fortes e plenas, em que há um excedente de força plástica, modeladora, regeneradora e também propiciadora do esquecimento (um bom exemplo disso no mundo moderno é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e infâmias que sofria, e que não podia perdoar, simplesmente porque — esquecia). Um homem tal sacode de si, com apenas *um* solavanco, muitos vermes que em outros se enterrariam (...)<sup>42</sup>

Ao lado dessa exagerada vulnerabilidade, a debilidade fisiopsicológica dos ressentidos também os faz impotentes para reagir à altura das perturbações sofridas, privando-os, com isso, da possibilidade de descarregarem seus sentimentos negativos e frustrações. Como resultado previsível, tem-se uma profunda “desordem psíquica”<sup>43</sup> que gera ódio, rancor e alimenta a sede de uma vingança destruidora, a qual, pela sua própria natureza, permanece para o ressentido como um desejo irrealizável na prática.<sup>44</sup>

A consideração do cultivo deliberado de um ódio visceral entre todos os fundamentalistas — o qual se direciona contra uma vasta gama de indivíduos, instituições, ações e discursos que são invariavelmente rotulados como pecaminosos, blasfemos, apóstatas, etc., — parece, ao menos à primeira vista, oferecer respaldo à nossa tentativa de interpretar essas manifestações de hostilidade como expressão do anseio de vingança característico dos indivíduos ressentidos.

Além disso, a crença dos fundamentalistas protestantes no Arrebatamento — um evento escatológico de magnitude planetária que asseguraria a suprema redenção dos fieis ao mesmo tempo em que representaria a completa danação para todo o restante da humanidade — ilustra de maneira exemplar a descrição nietzscheana da fantasia de vingança imaginária.

Conforme mencionado no segundo capítulo, a crença fundamentalista no Arrebatamento se estrutura numa interpretação literal de certas passagens bíblicas<sup>45</sup> para afirmar que, antes da chegada do Anticristo na Terra, os verdadeiros cristãos seriam repentinamente elevados aos céus. Todos os incontáveis males trazidos pelo Anticristo estariam, dessa forma, reservados apenas aos não-fundamentalistas.

<sup>42</sup> GM, I, 10.

<sup>43</sup> PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014. p. 33.

<sup>44</sup> “Nesse organismo, a percepção da própria fraqueza e o sentimento de frustração que se segue à obstrução da ação gera um rancor, uma vontade de ferir e produzir sofrimento naquele que o detratou. Toma conta dele uma sede de efetuar aquela vingança que sua fraqueza não permite realizar.” PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Op. cit.* p. 33-34. Cf. também GM, I, 10, onde Nietzsche fala do “(...) ressentimento dos seres aos quais é negada a reação mais própria, a dos atos, e que apenas por meio de uma vingança imaginária recebem compensação.”

<sup>45</sup> As duas principais passagens bíblicas frequentemente arroladas em suporte à crença no Arrebatamento são Mateus 24.29-31; 24.40-41 e 1 Tessalonicenses 4.15-17. Além dessas, os exegetas literalistas também costumam mencionar, Gênesis 5.23-24, 2 Reis 2.11, João 14.1-3, 1 Coríntios 15.51-52, 2 Coríntios 12:2-4, 2 Tessalonicenses 2.8 e Hebreus 11.5.

A dimensão da popularidade alcançada por esta fantasia escatológica que profetiza a salvação para uma pequena minoria de verdadeiros fieis e reserva os tormentos apocalípticos para todo o restante da humanidade pode ser observada no enorme sucesso de vendas<sup>46</sup> da série de “ficção bíblica” *Left Behind* (em português: *Deixados para trás*), de autoria de Jerry B. Jenkins e Tim LaHaye, o mesmo autor do “manual de sexo cristão” mencionado anteriormente.

Iniciada com a publicação do primeiro volume em 1995, a série traz uma narrativa ficcional do desenrolar do Arrebatamento e do período de Tribulação em todo o planeta, tendo sido concluída com o décimo sexto livro em 2007. O notável sucesso nas vendas incentivou a produção de uma coleção de livros infantis, de histórias em quadrinhos, filmes e até de jogos de videogame temáticos.

À luz das ideias nietzscheanas, a crença numa série de catástrofes sobrenaturais de magnitude planetária que transformariam repentinamente toda a humanidade — alçando os fundamentalistas protestantes, de minorias periféricas, isoladas e desprezadas, ao status de verdadeiros eleitos de Deus —, revela-se como uma fantasia de vingança imaginária nascida do lamaçal da impotência, frustração e descontentamento dos fundamentalistas protestantes com a realidade que os cerca.

Aguilhoados tanto pela sua própria incapacidade de transformar os EUA num país regido pela Bíblia, como também pelo fato de se verem obrigados a conviver lado a lado com outras religiões numa sociedade que legalizou o aborto e que reconheceu os direitos das populações LGBT, os fundamentalistas se refugiam no anseio pela chegada do Arrebatamento e da Tribulação, os quais significariam a culminância da tão desejada vingança contra todos os não-fundamentalistas.

Em um tal solo de autodesprezo, um verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva daninha, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno, tão escondido, tão desonesto, tão adocicado. Aqui fervilham os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a coisas secretas e inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da conspiração mais maligna — a conspiração dos sofrendores contra os bem-sucedidos e vitoriosos, aqui a imagem do vitorioso é *odiada*.<sup>47</sup>

Embora a crença no Arrebatamento sirva para exemplificar o apego de um grupo de indivíduos a uma fantasia metafísica de vingança, é preciso observar que, contrariamente à militância ativa e à agressividade explícita dos fundamentalistas, cuja ousadia alcança as raias

---

<sup>46</sup> O endereço eletrônico [www.leftbehind.com](http://www.leftbehind.com), acessado em 04/07/2016, menciona que a série já vendeu mais de 63 milhões de cópias em todo o mundo. Já uma resenha datada de setembro de 2014, publicada no endereço <http://www.rapidnet.com/~jbeard/bdm/BookReviews/left.htm> (acessado em 04/07/2016), afirma que o total de cópias vendidas ultrapassou os 65 milhões.

<sup>47</sup> GM III, 14.

do autossacrifício, os ressentidos descritos por Nietzsche seriam incapazes de responder efetivamente às agressões sofridas. De fato, segundo o pensador alemão, a inibição da descarga dos afetos negativos seria precisamente aquilo que faz com que o ressentido continue sofrendo as consequências de perturbações passadas, o que, por sua vez, alimenta ainda mais o seu rancor.

Nesse sentido, a mera ocorrência da crença no Arrebatamento entre os protestantes não é suficiente para sustentar a aproximação que ora tencionamos desenvolver, visto que nem os fundamentalistas cristãos, nem tampouco os muçulmanos e judeus demonstram qualquer inibição quando se lançam ao enfrentamento dos blasfemadores e hereges, não descansando enquanto não conseguem eliminar seus odiosos oponentes ou então “castrá-los”, convertendo-os para suas próprias crenças.

Diante do exposto, como compatibilizar a incapacidade dos indivíduos ressentidos em levarem suas respectivas vinganças às vias de fato com a temeridade surpreendente dos fundamentalistas?

Uma possível resposta a essa objeção poderia ser formulada a partir da ideia de que o ressentimento, tal como pensado por Nietzsche, não se esgotaria numa reflexão restrita ao âmbito pessoal, mas também comportaria o sentido de um fenômeno social ativo e criador de valores. No livro *Nietzsche e o ressentimento*, Antonio Edmilson Paschoal avança no desenvolvimento desta hipótese hermenêutica aventada primeiramente por Max Scheler,<sup>48</sup> afirmando que o ressentimento também corresponderia “a uma moral, a uma concepção de justiça e a um modo de intervenção social”.<sup>49</sup>

Na denominada “moral de animal de rebanho” (ABM, 202), expressão que Nietzsche utiliza para sintetizar aquela forma de valoração típica do ressentimento, a sede de vingança assume contornos de uma tentativa de domínio, de impor uma determinada forma de organização visando desestabilizar possíveis concorrentes e intensificar o próprio poder. Porquanto, ela não se volta apenas para pretensos detratores ou para aqueles que são considerados culpados pelo sofrimento do fraco, mas contra todos aqueles que não sofrem como ele e que, portanto, não são seus iguais.

Universalizada, dessa maneira, a sede de vingança recebe o nome de “justiça”, institucionalizando aquele princípio de igualdade que, de resto, conflui numa massificação disforme, espalhando-se por todo o corpo social como o veneno de uma tarântula que invade sua vítima. Em relação ao fraco, tal veneno funciona como um anestésico que permite a ele suportar seu sofrimento sem sucumbir a ele e, em relação ao forte, como um entorpecimento que visa enfraquecê-lo. Em ambos os

---

<sup>48</sup> “Ao certo o primeiro a colocar esse aspecto em evidência, Max Scheler também aponta para traços sociais daquela sede de vingança por meio de uma fenomenologia e sociologia do ressentimento, no seminário intitulado “*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*” (SCHELER, 2004)”. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Op. cit.* p. 66.

<sup>49</sup> PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Op. cit.* p. 42.

casos, o propósito é um nivelamento do homem, a produção do rebanho universal e impedir o aparecimento de tipos diferentes de homem.<sup>50</sup>

A hipótese de que o ressentimento daria ensejo ao surgimento de um anseio pelo domínio absoluto e incontestável de uma única perspectiva capaz de homogeneizar toda a humanidade não apenas se coaduna com uma condição fisiopsicológica de excessiva fraqueza e suscetibilidade, que se afeta pela mera existência do diferente, como também parece corresponder com perfeição ao *modus operandi* de todos os fundamentalismos abordados nessa pesquisa.

Para os fanáticos radicais cristãos, judeus ou muçulmanos, não basta apenas zelar para que as mulheres da própria família cubram suas cabeças, para que seus familiares e parentes próximos deixem de trabalhar durante o Shabat ou para que todos aqueles que vivem sob seu próprio teto acreditem que Jesus Cristo irá retornar para governar a Terra por mil anos. A despeito das particularidades de cada modalidade de discurso fundamentalista, todos eles lutam sem descanso para que todos venham a professar as mesmas crenças e obedeçam rigorosamente aos mesmos mandamentos.

Como resultado disso, tem-se que os fundamentalismos, a despeito de toda segregação e do afastamento do mundo profano, compartilham do mesmo ideal expansivo e homogeneizador do ressentimento social, o qual se torna visível nos contínuos esforços dos fundamentalistas por conquistar novos prosélitos para suas respectivas seitas em meio a toda espécie de infelizes, insatisfeitos, malogrados e desorientados.

Por meio do amplo emprego de técnicas avançadas de comunicação, de propaganda e de psicologia de massas, os fundamentalistas vêm conseguindo engrossar suas fileiras veiculando discursos simplistas e facilmente compreensíveis que, ao mesmo tempo em que apregoam a existência de uma crise religiosa e moral, também apontam quais os culpados a serem combatidos e o caminho redentor a ser seguido. Nada poderia estar em maior consonância com a natureza doentia e com os anseios vingativos dos ressentidos, sintetizados por Nietzsche na sentença “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado”.<sup>51</sup>

\* \* \*

O percurso pelas veredas escuras e subterrâneas do ressentimento serviu para mostrar que o fundamentalismo pode, sem dúvida, ser apontado como uma ocorrência que

---

<sup>50</sup> PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Op. cit.* p. 71-72.

<sup>51</sup> GM III, 15.

ilustra de modo exemplar as reflexões de Nietzsche sobre esta temática, o que caminha ao encontro do objetivo maior desta pesquisa.

De fato, é preciso pontuar que nossa intenção deliberada, ao iniciarmos e encerrarmos a discussão sobre as “semelhanças de família” dos fundamentalismos dialogando diretamente com os escritos de Nietzsche, foi a de enfatizar o quanto as ideias deste pensador podem contribuir para o esclarecimento de importantes aspectos dos fundamentalismos na contemporaneidade.

Ao longo do presente capítulo, procuramos não apenas oferecer um desenvolvimento mais aprofundado sobre cada uma daquelas que julgamos ser as principais semelhanças de família dos diferentes fundamentalismos, a saber: intolerância religiosa, sexismo, misoginia e homofobia, centralidade do conflito e sacralização do profano, como também buscamos, sempre que possível, aproximá-las do niilismo e do ressentimento.

Muito embora a própria palavra fundamentalismo só viesse a ser criada alguns anos depois da morte do filósofo de Naumburg, é preciso não esquecer que as origens desta modalidade de militância religiosa agressiva e ultraconservadora estão diretamente ligadas ao declínio da crença otimista na razão e também da religiosidade tradicional. Nesse sentido, entendemos que a posição destacada de Nietzsche, como observador atento às profundas transformações ocorridas na sociedade e na cultura ocidentais ao fim da modernidade, não apenas permite como estimula uma aproximação entre estas duas temáticas.

Com isso, acreditamos ser possível concluir o presente capítulo afirmando que, ao se debruçar sobre os problemas filosóficos do niilismo, da verdade e do ressentimento, elaborando um diagnóstico/prognóstico de um fenômeno global de desvalorização generalizada das concepções tradicionais de valor e de verdade, cujos efeitos não tardariam em alcançar a todos, Nietzsche também antecipou um de seus desdobramentos mais funestos, o fundamentalismo.

## CONCLUSÃO

“*Eu só acreditaria num Deus que soubesse dançar.*”

*Friedrich Nietzsche – Assim falou Zaratustra – Do ler e do escrever*

No objetivo maior de investigar as possíveis relações entre a filosofia de Nietzsche e o fundamentalismo, iniciamos nossa pesquisa com uma discussão metodológica onde não apenas buscamos estabelecer os critérios de leitura que orientaram nossa interpretação dos textos deste filósofo, como também destacamos a importância do panorama inaugurado pela publicação ainda em curso do tomo IX da *KGW* no que tange à consideração dos escritos do espólio como fontes tão válidas como os textos publicados.

Diante desse novo contexto filológico, optamos por tentar desenvolver uma interpretação do niilismo sem recorrer às anotações não publicadas, exceção feita às duas primeiras ocorrências deste termo na obra do pensador alemão, datadas do verão de 1880, as quais, pela sua vinculação direta com a temática do niilismo russo, foram interpretadas em diálogo com a obra *Pais e Filhos*, de Ivan Turguêniev.

Em seguida, buscamos interpretar alguns aforismos d’*A Gaia Ciência* onde Nietzsche, além de ter enunciado pela primeira vez suas reflexões sobre o niilismo — sintetizadas na conhecida sentença “Deus está morto” — também investigou as causas do enfraquecimento generalizado do paradigma religioso tradicional e do conseqüente surgimento de diversas “sombras” com pretensão de substituí-lo.

Dando continuidade às reflexões filosóficas sobre a vontade de verdade, mostramos de que forma se pode entender que o filósofo, no *Crepúsculo dos Ídolos*, desenvolve a tese de que as origens do imperativo de se buscar a verdade a qualquer custo estariam diretamente ligadas ao pensamento de Sócrates e Platão, esclarecendo ainda de que modo essa busca viria a conduzir à rejeição de toda metafísica.

Nosso percurso interpretativo sobre o niilismo se encerrou com a formulação de uma possibilidade para a sua superação, a qual está diretamente relacionada com o desenvolvimento de uma compreensão diferenciada sobre a natureza do conceito filosófico de verdade.

No terceiro capítulo, buscamos traçar um panorama descritivo dos principais acontecimentos que marcaram o desenvolvimento histórico dos fundamentalismos cristão, islâmico e judaico. Principiando com uma abordagem das origens do fundamentalismo cristão, entre os anos 1870-1925, passamos em seguida a uma análise descritiva das principais

ações de grupos fundamentalistas muçulmanos, judeus e protestantes ocorridas a partir do final da década de 1970.

Por fim, no quarto e último capítulo, nossas atenções se voltaram para uma análise das principais semelhanças de família dos fundamentalismos, a qual foi levada a cabo à luz das reflexões nietzscheanas sobre o niilismo e o ressentimento.

Nascido a partir da nefasta combinação do niilismo com a debilidade fisiopsicológica dos indivíduos ressentidos, o fundamentalismo se constitui num genuíno fruto doentio do fim da modernidade, cujas consequências assustadoras, além de apresentarem graves dilemas para cidadãos, instituições e governos em todo o planeta, também refletem a magnitude do impacto existencial causado pelo vazio que esta crise da religiosidade tradicional legou para as sociedades contemporâneas.

Ao longo dessa pesquisa, ficou evidente que todo confronto, hostilidade e violência só tendem a acirrar o problema. Enquanto que os fundamentalismos xiita e sunita surgiram como consequências diretas da repressão agressiva dos governos Nasser e Pahlevi contra as comunidades muçulmanas de seus respectivos países, a derrota humilhante no julgamento de Scopes intensificou enormemente o ódio, a sede de vingança e a segregação entre os protestantes dos EUA, os quais viriam, décadas mais tarde, a explodir em manifestações ainda mais ousadas e agressivas do que as do início do século XX.

Outra prova cabal da inutilidade do enfrentamento dos fundamentalismos por meio do conflito pode ser apontada na situação catastrófica de violência, instabilidade política e caos social que atualmente marca o cotidiano das populações tanto dos países que sofreram intervenções militares lideradas pelos EUA, notadamente o Iraque e a Síria, como também na Faixa de Gaza e na Cisjordânia. Ao invés de cumprirem seus supostos objetivos tão intensamente propagandeados nos meios de comunicação de massa — eliminar “o terrorismo” — o que tais intervenções militares fizeram foi intensificar os sentimentos de antiamericanismo, antissionismo e de repúdio aos países da União Europeia, tanto dentro como fora das nações invadidas, o que, por sua vez, tem intensificado ainda mais a violência. A total ineficácia do enfrentamento do fundamentalismo pela violência exige formas diferenciadas de abordagem deste problema.

Antes de mais nada, é preciso não perder de vista que todos os discursos fundamentalistas surgiram e ganharam força como tentativas de responder ao vazio de sentido deixado pelo desencantamento do mundo, sendo que esta é também a principal razão por trás do seu rápido crescimento em meio a populações oprimidas e desorientadas.

Por mais estranho que possa soar à primeira vista, é imprescindível reconhecer que a sociedade contemporânea, com o seu secularismo, sua democracia e com seus discursos em defesa da tolerância religiosa, do feminismo e da igualdade de direitos para os grupos LGBT provoca terror e frustração nos fundamentalistas, sendo estas as principais causas de sua postura segregacionista e violenta.

Se é evidente que um indivíduo perturbado pelo medo, insegurança, fraqueza e desorientação não se encontra em condições de ponderar adequadamente sobre a razoabilidade de um discurso fanático, intolerante e paranóico, que rotula toda alteridade como nociva e pecaminosa, também parece razoável esperar que populações que se encontram profundamente mergulhadas numa condição de frustração, instabilidade, terror e impotência venham a buscar o isolamento e acalentem fantasias vingativas de genocídio planetário.

Conquanto o advento e o fortalecimento da crença otimista no progresso da razão esclarecida tenham proporcionado inúmeros avanços nas ciências da natureza e o repúdio das superstições religiosas e de suas lamentáveis ocorrências — tais como o Tribunal do Santo Ofício, a condenação de Galileu, os flagelantes e os massacres de judeus, leprosos e ciganos durante a Peste Negra — não é menos verdadeiro que o presente monopólio da racionalidade científica e tecnológica nunca chegou a corresponder à utopia do “Palácio de Cristal” dos niilistas russos, isto é, àquela expectativa de que bastariam a razão, a ciência e a técnica como instâncias necessárias e suficientes para garantir a superação de todos os males e a consequente emancipação plena de toda a humanidade.

Muito pelo contrário, o que se viu foi que a contínua fruição de pequenos prazeres instantâneos proporcionados pelo entretenimento anódino ou pelo consumo infinitamente repostos — provavelmente o único “sentido” oferecido pelas modernas sociedades capitalistas e tecnológicas — está longe de se constituir numa resposta satisfatória para a pergunta pelo sentido da existência humana.

Além disso, como se não bastasse a assombrosa destruição gerada pelas duas guerras mundiais, pela barbárie tecnicamente calculada dos campos de extermínio nazistas, do Gulag soviético, do Laogai chinês e do massacre atômico de Hiroshima, a humanidade se vê obrigada a encarar hodiernamente a sombria perspectiva do esgotamento permanente das condições da vida no planeta devido à poluição indiscriminada e à exaustão dos recursos naturais.

Nesse contexto, o fracasso das promessas salvacionistas calcadas na absolutização tanto da religião como da razão oferece uma interessante oportunidade para reflexões. Será

que a impossibilidade da razão esclarecida de oferecer, por si só, um sentido para a existência humana não representaria um indício de que haveria uma dimensão da vida que não pode ser inteiramente preenchida apenas pela satisfação hedonista e imediata de todos os desejos?

Se é certo que o eclipse da crença otimista na razão não provocou o seu abandono em favor de um culto da irracionalidade, não seria interessante nos perguntarmos então por que a crise do paradigma teológico tradicional teve necessariamente que significar o abandono de toda forma de experiência do sagrado?

Será que o crescimento assustador dos discursos fundamentalistas cultivadores do fanatismo — a única força de vontade possível aos fracassos — em nossos tempos não poderia ser interpretado como um indício da necessidade de se reconsiderar a possibilidade de uma reabilitação de alguma forma de sacralidade, mesmo depois da morte de Deus? E em que medida isso ainda seria possível?

Se quisermos continuar a pensar com Nietzsche, então é certo que esse renascimento do sagrado não poderia estar vinculado a qualquer perspectiva negadora da vida, quer ela se manifeste sob a forma de algum dogmatismo que propõe a inteira submissão do humano a uma potência divina transcendente cujo arbítrio incognoscível teria a prerrogativa exclusiva sobre a redenção da vida e de todo o universo, quer ela se mostre como um vazio devorador de sentido.

Pelo contrário, na medida em que rejeita esses dois extremos, a filosofia de Nietzsche parece apontar para uma outra possibilidade de experiência do sagrado, baseada na probidade e na responsabilidade humanas, bem como na capacidade de criar orientações, valores e horizontes, imprimindo novos sentidos à existência.

Uma tal experiência, se fosse possível, não estaria, é certo, ao alcance de todos, mas apenas daqueles capazes não só de suportar, mas de afirmar a tarefa de criarem-se a si próprios, com coragem para assumir a vida como abertura perene para a pluralidade, para a parcialidade e para a imperfeição.

Os discursos mutáveis, provisórios, interessados e parciais assim criados jamais chegariam a alcançar a condição de absolutos, visto que seus criadores seriam suficientemente seguros de si a ponto de não mais serem seduzidos por qualquer espécie de nostalgia ou de inveja da antiga segurança proporcionada pelas orientações “verdadeiras e definitivas” do passado.

Esta mesma segurança íntima é que tornaria possível a tais indivíduos uma vida não mais contaminada pelo peso sufocante do espírito de gravidade, mas sim permeada pela alegria e pela leveza de um Deus que soubesse dançar.

## BIBLIOGRAFIA

1. ALI, Tariq. *Confronto de fundamentalismos*. Trad. Alves Calado. Rio de Janeiro-RJ: Record, 2005.
2. ALCORÃO SAGRADO. Trad. Samir El Hayek. Guarulhos-SP: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, s/d.
3. ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée: la dernière philosophie de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1931.
4. ARALDI, Clademir. “Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* 5. São Paulo-SP: Discurso, 1998. p. 75-94.
5. ARALDI, Clademir. *Niilismo, Criação, Aniquilamento*. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo-SP: Discurso; Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2004. (Coleção Sendas e Veredas).
6. ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus*. O fundamentalismo no judaísmo, cristianismo e islamismo. Trad. Hildegard Feist. São Paulo-SP: Cia das Letras, 2001.
7. BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Nova versão internacional. Trad. Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo-SP: Geográfica, 2001.
8. BÍBLIA. Alemão. *Bíblia de Lutero*. Trad. Martinho Lutero. Wittemberg, 1545. Disponível em: [http://www.bibel-online.net/buch/luther\\_1545\\_letzte\\_hand/1\\_korinther/2/#1](http://www.bibel-online.net/buch/luther_1545_letzte_hand/1_korinther/2/#1). Acessado em 07/04/2016.
9. BISMARCK, Otto von. *Bismarck, Die gesammelten Werke*. Org. Hermann von Petersdorff. Berlim: Otto Stolberg, 1924-35. Vol. 10. Disponível em: [http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub\\_document.cfm?document\\_id=250&language=german](http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=250&language=german). Acessado em 07/04/2016.
10. BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempo de terror*. Diálogos com Habermas e Derrida. Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar, 2004.
11. BREMEN, Adam of. *History of the Archbishops of Hamburg-Bremen*. Trad. Francis Joseph Tschan, Timothy Reuter. Columbia: Columbia University Press, 2002.
12. CHAGAS, José Soares das. *Ética e interpretatio em Spinoza: A emendatio do discurso supersticioso*. Fortaleza-CE: EdUECE, 2013.
13. CHAMPLIN, Russel N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. Trad. João Marques Bentes. São Paulo-SP: Hagnos, 1989.
14. CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, promulgado por João Paulo II, Papa. Trad. Antonio Leite. Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 1983. Livro II, Parte II, Seção

- I, Capítulo I, Art. II, p. 59-60. Disponível em: [http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici\\_po.pdf](http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf). Acessado em 07/04/2016.
15. D’LORIO, Paolo. “The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche” In: ACAMPORA, Christa D. (Ed.). *The Journal of Nietzsche Studies*. Pensilvania: Penn State University Press. p. 70-80 (Vol. 40).
  16. DE BONI, Luis A. (Org.). *Fundamentalismo*. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 1995.
  17. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro-RJ: Ed. Rio, 1976.
  18. DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta e outros textos*. São Paulo-SP: Iluminuras, 2004.
  19. DERRIDA, Jacques; HABERMAS, Jürgen. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas . *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Frankfurt am Main, 31 maio 2003. Feuilleton. Disponível em: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/habermas-und-derrida-nach-dem-krieg-die-wiedergeburt-europas-1103893.html>. Acessado em 07/04/2016.
  20. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Bobók*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo-SP: Ed. 34, 2005.
  21. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo-SP: Ed. 34, 2001.
  22. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo-SP: Ed. 34, 2000.
  23. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo-SP: Ed. 34, 2006.
  24. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo-SP: Ed. 34, 2005.
  25. DREHER, Martin. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo-RS: Ed. Unisinos, 2002.
  26. EL-AWAISI, Abd Al-Fattah Muhammad. *The Muslim Brothers and the Palestine Question. 1928-1947*, Londres: Tauris Academic Studies, 1998.
  27. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. As Sementes da Revolta, 1821-1849*. Trad. Vera Pereira. São Paulo-SP: Edusp, 1999.
  28. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. O Manto do Profeta, 1871-1881*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo-SP: Edusp, 2007.
  29. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Anos de Provação, 1850-1859*. Trad. Vera Pereira. São Paulo-SP: Edusp, 1999.
  30. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Anos Milagrosos, 1865-1871*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo-SP: Edusp, 2003.

31. FRANK, Joseph. *Dostoiévski. Os Efeitos da Libertação, 1860-1865*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo-SP: Edusp, 2009.
32. FREZZATTI JR. Wilson A.; PASCHOAL, Antonio Edmilson. (Org.). *120 anos de "Para a genealogia da moral"*. Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2008. (Coleção Nietzsche em Perspectiva).
33. GALLO, Silvio; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *Fundamentalismo & Educação — A Vila*. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2009.
34. GERMER, Andrea. *Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.
35. GIACOIA Junior, Oswaldo. "O Esclarecimento (per)verso: Nietzsche à sombra da ilustração". In: *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba-PR: Champagnat, 2008. p. (Vol. 20).
36. GIACOIA Junior, Oswaldo. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas-SP: Ed. da Unicamp, 1997.
37. GIACOIA Junior, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2004.
38. GIACOIA Junior, Oswaldo. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo-RS: UPF, 2005.
39. GIACOIA Junior, Oswaldo. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.
40. GORENBERG, Gershom. Apesar de pobres, ultra ortodoxos crescem em Israel e influenciam o governo. UOL notícias, 02 set. 2012. Disponível em: <http://m.noticias.uol.com.br/midiaglobal/prospect/2012/09/02/apesar-de-pobres-ultra-ortodoxos-crescem-em-israel-e-influenciam-o-governo.htm>. Acessado em 07/04/2016.
41. HAASE, Marie-Luise. "Excursão ao reino dos plúmiferos e escrevinhadores". In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba-PR, v. 2, n. 1, p. 11-21, jan./jun. 2011
42. HEGEL, Georg. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heiz Efken. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.
43. HEGEL, Georg W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Reclam, 1924. Disponível em: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/vorlesungen-uber-die-philosophie-der-geschichte-1657/36>. Acessado em 07/04/2016.
44. HEIDEGGER, Martin. "A palavra de Nietzsche 'Deus morreu'". Trad. Alexandre Franco de Sá. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1998.
45. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro-RJ: Forense Universitária, 2010.
46. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro-RJ: Forense Universitária, 2007.

47. HEMELSOET, D. et al. “The Neurological illness of Friedrich Nietzsche.” In: *Acta neurologica belgica* 108. 2008, p. 9-16.
48. HOBBSAWM, Eric J. *A Era do Capital – 1848-1875*. Trad. Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, 2009.
49. HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Extremos*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo-SP: Cia das Letras, 1995.
50. HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios – 1875-1914*. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, 1988.
51. HROUB, Khaled. *Hamas: um guia para iniciantes*. Trad. Lilian Palhares. Rio de Janeiro-RJ: Difel, 2008.
52. HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Trad. José Oscar de A. Marques. São Paulo-SP: Martins Fontes, 1992.
53. IANNI, Octavio. *Capitalismo, Violência e Terrorismo*. Rio de Janeiro-RJ: Civilização Brasileira, 2004.
54. JASPERS, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer, 1956.
55. JASPERS, Karl. *Origem e Meta da História*. Trad. Renato Kirchner e Roney dos Santos Madureira. In: *Revista Filosófica São Boaventura*. FAE – Centro Universitário Franciscano do Paraná. Instituto de Filosofia São Boaventura. v. 6, n. 1 (janeiro/junho 2013) p. 137-152. Disponível em: <http://www.saoboaventura.edu.br/galeria/getImage/1/1987431164964669.pdf>. Acessado em 07/04/2016.
56. JENSEN, Richard. “Daggers, Rifles and Dynamite: Anarchist Terrorism in Nineteenth Century Europe” In: *Terrorism and Political Violence*, Vol. 16, nº 1, 2004. p. 116-153
57. KIDD, Benjamin. *The Science of Power*. London: Methuen & Co., 1918. Disponível em: <https://archive.org/details/scienceofpower00kidduoft>. Acessado em 07/04/2016.
58. KLOPSTOCK, Thomas. “Friedrich Nietzsche und seine Krankheiten: kein ausreichender Anhalt für MELAS”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, 2013, p. 293–297 (Vol 42).
59. KOSZKA, Christiane. “MELAS (Mitochondriale Enzephalomyopathie, Laktazidose und Schalanfall-ähnliche Episoden) — Eine neue Diagnose von Nietzsches Krankheit. In: *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, 2010, p. 573-578 (Vol 39).
60. KOSZKA, Christiane. “Nietzsche (1844–1900): a classical case of mitochondrial encephalomyopathy with lactic acidosis and stroke-like episodes (MELAS) syndrome?” In: *Journal of Medical Biography*. 17 (2009), p. 161–164.

61. KUHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1992. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol 25).
62. KUHN, Elisabeth. "Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs". In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 1984, p. 253-278 (Vol. 13).
63. LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo-SP: Loyola, 2004.
64. MARTON, Scarlett. "O eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético?" In: TÜRCKE, Christoph (org.). *Nietzsche, uma provocação*. Porto Alegre-RS: Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1994, p. 11-32
65. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991. (The Fundamentalism Project, v. 1)
66. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project, v. 2)
67. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993. (The Fundamentalism Project, v. 3)
68. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1994. (The Fundamentalism Project, v. 4)
69. MARTY, Martin E. & APPLEBY, R. Scott (org.). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1995. (The Fundamentalism Project, v. 5)
70. MELANDER, Verônica. "Os limites da categoria "fundamentalismo" para o estudo de religião e política na Guatemala". In: *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre-RS, ano 2, nº 2, set. 2000. p. 87-118.
71. MONTEIRO, Fabrício. *O Nihilismo Social. Anarquistas e terroristas no século XIX*. São Paulo-SP: Annablume, 2010.
72. MONTINARI, Mazzino. "Interpretações nazistas". In: *Cadernos Nietzsche 7*, São Paulo-SP: Discurso, 1999, p. 55-77.
73. MORAN, Jeffrey P. *The Scopes Trial: A Brief History with Documents*. Londres: Palgrave Macmillan, 2002.
74. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. "Décadence artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner". Trad. Scarlett Marton. In: *Cadernos Nietzsche 6*, São Paulo-SP: Discurso, 1999, p. 11-30.

75. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “‘Der Wille zur Macht’ als Buch der ‘Krisis’ philosophischer Nietzsche-Interpretation”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995, p. 223-260 (Vol 24).
76. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*. Trad. David J. Parent. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1999.
77. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “Nihilismus als Konsequenz des Idealismus”. In: SCHWAN, Alexander (Org.). *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
78. MUNIR, Muhammad. “Suicide attacks and Islamic law”. In: *International Review of the Red Cross*. Vol. 90, N° 869 (Março de 2008), p. 71-89.
79. NIEMEYER, Christian (Org.) *Léxico de Nietzsche*. São Paulo-SP: Loyola, 2014.
80. NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Org. Paolo D’Lorio. Versão online disponível em: <http://www.nietzschesource.org>.
81. NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens R. T. Filho. São Paulo-SP: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).
82. NIETZSCHE, Friedrich. “O niilismo europeu”. Trad. Clademir Araldi. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba-PR, v. 3, n. 2, p. 249-255, jul. / dez. 2012.
83. NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. (15 vols.).
84. OTTMANN, Henning (Org.) *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2000.
85. OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
86. PACOMIO, Luciano (Org.). *LEXICON – Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo-SP: Loyola, 2003.
87. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba-PR: Champagnat, 2005.
88. PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo-SP: Humanitas, 2014
89. PASSETI, Edson; OLIVEIRA, Salete (Org.). *Terrorismos*. São Paulo-SP: EDUC, 2006.
90. PAULO VI, Papa. *Dei Verbum. Constituição dogmática sobre a revelação divina*. São Paulo-SP: Paulinas, 2005.
91. PECORARO, Rossano. *Nilismo*. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar. 2007.

92. PIO IX, Papa. *Quanta Cura* - sobre os principais erros da época. (1864). Disponível em: <http://www.montfort.org.br/old/documentos/quantacura.html>. Acessado em 07/04/2016.
93. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da bíblia na igreja*. São Paulo-SP: Paulinas, 2004.
94. PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo-SP: Abril Cultural, 1972.
95. RIBEIRO, Antonio Carlos. “A recepção de Agostinho de Hipona em Martinho Lutero” In: *Protestantismo em Revista* v. 18. São Leopoldo-RS, jan-abr 2009. p. 38-45. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/viewArticle/2032>. Acessado em 04/07/2016.
96. RITTER, Joachin; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Schwabe Verlag: 1971-2007.
97. RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism. A very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2007.
98. SCHIFFTER, Roland. “Friedrich Nietzsches Krankheiten – eine unendliche Geschichte”. In: *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, 2013, p. 283–292 (Vol 42).
99. SCOPES. John Thomas. *The World's most famous court trial: Tennessee evolution case: a complete stenographic report of the famous court test of the Tennessee Anti-Evolution Act, at Dayton, July 10 to 21, 1925*. Cincinnati: National Book Company, 1925. Disponível em: <http://darrow.law.umn.edu/documents/Scopes%206th%20&%207th%20days.pdf>. Acessado em 07/04/2016.
100. SIEMENS, Herman. “Nietzsche’s political philosophy: a review of recent literature.” In: *Nietzsche-Studien* 30. Berlim: Walter de Gruyter, 2001, p. 509-526.
101. SLOTERDIJK, Peter. *Luftbeben: An den Wurzeln des Terrors*, Suhrkamp, Frankfurt am Main: 2002.
102. SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José O. A. Marques. São Paulo-SP: Estação Liberdade, 2000.
103. STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Org.: Jorge L. Viesenteiner e André L. Garcia. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.
104. STEGMAIER, Werner. “Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do §1 do capítulo “Por que sou um destino”, de Ecce homo”. Trad. João Paulo Simões Vilas Bôas. In: *Trans/Form/Ação*. Marília-SP: Universidade Estadual Paulista, Depto de filosofia, 2011, vol. 34, n. 1, p. 173-206.

105. THE *LEFT BEHIND* SERIES – Book review. *Biblical Discernment Ministries*: online. Disponível em: <http://www.rapidnet.com/~jbeard/bdm/BookReviews/left.htm> Acessado em 07/04/2016.
106. THE NIHILISTS. *The New York Times*, 01 set. 1878, p. 4. Disponível em: <http://query.nytimes.com/mem/archive-free/pdf?res=F40612FF3E5A127B93C3A91782D85F4C8784F9>. Acessado em 07/04/2016.
107. TORREY, Reuben. A. (org.) *Os Fundamentos*. São Paulo-SP: Hagnos, 2006.
108. TÜRCKE, Christoph. *Fundamentalismus — maskierter Nihilismus*. Springe: zu Klampen Verlag, 2003.
109. TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo-SP: Cosac & Naify, 2004.
110. TURGUÊNIEV, Ivan. *Pères et Enfants*. Précédé d’une lettre à l’éditeur par Prosper Mérimée. Paris: Charpentier, 1863. Disponível em: [http://fr.wikisource.org/wiki/Pères\\_et\\_Enfants](http://fr.wikisource.org/wiki/Pères_et_Enfants). Acessado em 07/04/2016.
111. VENÂNCIO, Romero. “Fundamentalismo Religioso Contemporâneo: algumas notas”. In: *Prometeus*. Filosofia em revista. UFS. Ano 6, Nº12. Julho-dezembro/2013. p. 67-99.
112. VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo-SP: Annablume, 2006.
113. VIESENTEINER, Jorge Luiz. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Campinas-SP: PHI, 2013.
114. VILAS BÔAS, João Paulo Simões. *A Grande Política como proposta de superação do nihilismo em Nietzsche*. 2009. Dissertação (Mestrado) — Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba-PR.
115. VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. Trad. Aldo Vannuchi. São Paulo-SP: Loyola, 1999.
116. WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*. Edimburgo, 1885. Disponível em [www.gutenberg.org/ebooks/4732](http://www.gutenberg.org/ebooks/4732). Acessado em 07/04/2016.
117. WEBER, Max. “Wissenschaft als Beruf”. In: WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Org. Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1985. Disponível em: <http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Wissenschaftslehre/Wissenschaft+als+Beruf>. Acessado em 07/04/2016.
118. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo-SP: Nova Cultural, 1999.

119. ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real!* Cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo-SP: Boitempo, 2003. (Coleção Estado de Sítio).