

UMA PERSPECTIVA EXISTENCIALISTA DO FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO

AN EXISTENTIALIST PERSPECTIVE OF ISLAMIC FUNDAMENTALISM

Victor Begeres Bisneto¹

Resumo: Este artigo busca oferecer outra perspectiva para se compreender o fundamentalismo islâmico, especialmente sua corrente mais ativa e politicamente engajada, o jihadismo. Nesse caso, a filosofia existencialista foi usada como suporte para fomentar reflexões sobre uma possível face niilista do fundamentalismo islâmico. A narrativa mais clássica do niilismo sobre a invenção de “consolos” – como a própria religião, o apego a uma falsa realidade que suprime a noção de finitude da vida a partir da criação de “outros mundos” e sem o qual a vida se torna insuportável – é de certa forma subvertida pelo fundamentalismo mais extremista. Assim, é a religião que dota os indivíduos de sentido, nem que para isso esse mundo aparente tenha que ser destruído, aniquilado (*annihilate*). A modernidade e suas próteses tecnológicas têm afastado o homem de Deus. Por isso é necessário, dentro dessa concepção, que ela seja negada e combatida, mesmo que seja com a própria vida, em muitos casos.

Palavras-chave: islã; niilismo; fundamentalismo; existencialismo.

Abstract: This paper aims to provide another perspective to understand the islamic fundamentalism, especially its more active and politically engaged current, the jihadism. In this case, an existentialist philosophy has been used as a support to promote reflections on possible nihilistic side of islamic fundamentalism. The more classic narrative of nihilism about the invention of “consolations” as religion itself, the attachment to a false reality that suppresses the notion of finitude of life from the creation of “other worlds” in which without this life is seen as unbearable, it is somehow subverted by the most extremist fundamentalism. Therefore, it is the religion that endows men with meaning, even if this apparent world must have been destroyed, annihilated. Modernity and its technological prosthetics have alienated man from God. Hence, it is necessary, within this conception, that it has to be denied and confronted, even it costs their own lives in many cases.

Keywords: islam; nihilism; fundamentalism; existentialism.

Introdução

De forma contumaz somos informados pelos meios de comunicação de que *fundamentalistas islâmicos* atacaram um determinado local. Ou de que *radicais islâmicos* reivindicaram tais ataques. Na gramática midiática moderna, em que os sujeitos das ações são sempre fundamentalistas ou radicais, o adjetivo é o islã, que se tornou denominador comum daquilo que de pior acontece no mundo.

Cunhado por cristãos protestantes dos EUA na década de 1920, o termo fundamentalismo dispõe de inúmeros atributos. Com eles, surgem novos termos que,

¹ Geógrafo formado pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), mestre em geografia humana e doutorando em história social pela Universidade de São Paulo (USP). Também é professor de geografia dos ensinamentos fundamental e médio no Liceu Salesiano Nossa Senhora Auxiliadora de Campinas. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7828-9268>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8373481291335146>. Contato: victor.bisneto@usp.br.

como uma *matrioska* russa, se abrem em outros novos sentidos até correremos o risco de perder o fio inicial desse intricado novelo.

Trata-se de um termo passível de algumas interpretações e que, estando em mãos erradas, pode tomar uma forma mais agressiva ou até mesmo ser veiculado de modo equivocado para a sociedade, criando um estereótipo negativo do termo. Muitos muçulmanos não percebem o fundamentalismo como algo carregado de pretensões que ensejam a violência ou uma doutrinação perigosa, pois a palavra se remete a algo fundamental, no caso, às escrituras sagradas, o fundamento da religião. O mesmo pode ser dito para a palavra *radical*. Da mesma forma, radical deriva de raiz, o sustentáculo primordial.

Nesse sentido, portanto, todos aqueles que recorrem ao fundamental, à raiz de sua religião, no caso, às escrituras sagradas, são fundamentalistas ou radicais (independente da religião). Contudo, ao se definir dessa maneira, o termo perde profundidade. Nesse caso, como fazer para distinguir aqueles mais “quietos” daqueles que visam islamizar o mundo e impor sua visão ao resto da humanidade a qualquer custo?

À medida que o tempo passou até o advento do período da globalização e de suas modernas formas técnicas, científicas e informacionais, a popularização do fundamentalismo como algo a ser combatido, pois incompatível com o modo de vida orquestrado pelo secularismo, pela ciência, pela tecnologia e pelo modo de vida ocidental, contamina e estereotipa não só o termo, mas os grupos para quem o fundamentalismo é apenas uma forma de seguir a religião como um código de conduta, sem excluir outras possibilidades de convivência. O fato de o fundamentalismo possibilitar diferentes nuances de interpretação provoca uma confusão no entendimento dos próprios muçulmanos e dos autores que se esforçam em explicar esse fenômeno mutante.

Da simples e mera “leitura literal” das escrituras, passando pelo “quietismo” salafista e seu “extremismo” jihadista, até o “neofundamentalismo” (ROY, 2008), o fundamentalismo, a despeito de seu genótipo plural, possui um gene que sugere uma relação de poder entre a coisa divina e a humana, reforçando a tese de Armstrong (2009) a respeito do *mythos* e do *logos*. Os debates sobre o *ijtihad* – interpretação dos textos islâmicos – e sobre ele dever estar aberto a todos ou restrito aos líderes das comunidades islâmicas também podem subjazer às relações de poder.

De um lado, caso esteja aberto à livre interpretação, pode formar um perigoso autodidatismo que justifique determinados objetivos escusos. Por outro, enquanto monopolizado por sheikhs e imames, pode incutir nos fiéis visões de mundo coniventes com seus interesses, além da possibilidade de forjar e disseminar teorias conspiratórias que envolvem o islã, a geopolítica do Oriente Médio e o mundo muçulmano de forma geral. Por fim, devemos considerar que o *ijtihad* também pode oferecer leituras mais progressistas, ainda que sejam pouco aceitas pelos líderes religiosos em muitos casos.

Em todas as situações, essa microfísica do poder está imbricada no termo em questão quaisquer que sejam seus caminhos. Tal como o fundamentalismo, o islã não é monolítico. Se é difícil defini-lo em poucas linhas, talvez seja mais fácil encontrar outro denominador comum ao se referir aos muçulmanos de forma geral para que não sejam todos uniformizados segundo determinadas visões, especialmente por aquelas produzidas pela mídia, tanto nacional quanto internacional.

O fundamentalismo que deita suas raízes nas escrituras sagradas, mas que se revela sob várias denominações e práticas, desde as mais pacíficas até as mais extremadas, poderia engendrar uma discussão sob o viés existencial?

Qual o sentido da vida, ou melhor, da existência, para aqueles que aparentemente não vivem do modo como imaginamos, dentro do nosso quadro de vida ocidental? Se nos lembrarmos da tese de Lewis (2004), para quem a maior parte dos muçulmanos não é fundamentalista e, desses, a menor parte é terrorista, mas para quem, por outro lado, grande parte dos terroristas são muçulmanos, até que ponto a religião pode catapultar esses grupos em direção à violência e à aniquilação?

O desespero kierkegaardiano dos que enxergam um mundo sem Deus ou dominado por outro “deus” que não seja o seu é manifestado por meio do terror com base nas suratas? Qual a *raison d'être* dos fundamentalistas *jihadistas*? Seriam o fundamentalismo e a religião ilusões que dotam os indivíduos de um sentido existencial, pois que estes não o encontram nessa realidade cada vez mais hostil, opressora e “ocidentalizante”, segundo seu ponto de vista?

Este é o objetivo deste artigo: a partir de referências ligadas à filosofia, de reflexões sugeridas por alguns estudiosos do islã e mesmo de obras da literatura universal, pretendemos trilhar um caminho que fomente um outro olhar sobre a questão do fundamentalismo islâmico e seus desdobramentos, especialmente aqueles mais extremistas e engajados politicamente.

O aporte existencial e niilista

Ao decompor o fundamentalismo islâmico em suas variáveis determinantes, como o Alcorão, os *ahadith*, os fiéis muçulmanos, a fé, a *jahiliyya*², o *ijtihad*, a *sharia*, o *jihad*, a modernização do mundo entre outros elementos que gravitam em torno do termo, veremos que elas podem ser classificadas em dois grandes compartimentos dialéticos cujos nomes podem variar segundo diversos autores e linhas de pensamento: Platão propôs a separação entre o mundo real, apreendido pelo nosso intelecto, e o mundo aparente, que se revela aos homens através dos sentidos; Ortega y Gasset (1973) chamaria isso de presença e

² Ignorância.

compresença³; Santos (2002), de objetos e ações⁴ ou ainda de tecnosfera e psicofera⁵; e Sartre (1943), de aparência e essência⁶.

Independentemente do nome utilizado, o fato é que o fundamentalismo pode ser visto sob esses pares dialéticos. As ações, normas e códigos – partes constituintes do reino da “psicofera” – obtidos através dos fundamentos da religião implicam a consecução de objetivos que se materializam e se manifestam nos lugares de forma cada vez mais global, como pela construção de uma mesquita, de uma *madrassa*, por uma sociedade beneficente islâmica, pela emissão de uma *fatwa*, por um jornal islâmico, pela perpetração de ataques terroristas, pela propagação do ódio ao Ocidente e aos seus símbolos, e pela declaração de guerra para a conformação de um Estado, a exemplo do Estado Islâmico. Todavia, tais ações passam a ser coordenadas à distância, com a ajuda de satélites e meios de comunicação e informação modernos, partes da tecnosfera, “presente-aparente”. Essas ações, moderadas ou violentas, são cada vez mais precisas, porém cegas, porque são obedientes a projetos alheios, estranhos ao lugar e muitas vezes ao contexto religioso e cultural em que se aplicam.

O *logos*, a racionalidade dessas ações propiciadas pelo uso cada vez mais sofisticado de objetos técnicos, busca no *mythos* religioso uma explicação racional para elas (ARMSTRONG, 2009). Quando assistimos a ataques como os de Bruxelas e Istambul, no primeiro trimestre de 2016, e mais recentemente o de Barcelona, estamos diante de um “presente-compresente”. Vemos seu fim, sua aparência presente, mas não o processo de planejamento, de onde e de quem partiram as ordens para sua ação, que estão “compresentadas” naquele momento como a maçã de Ortega y Gasset. A aparência, como

³ “Certamente posso dar voltas em torno da maçã ou fazê-la girar na minha mão. Nesse movimento vão-se-me fazendo presentes aspectos, isto é, faces distintas da maçã, cada uma em continuidade à precedente. Quando estou vendo, o que se chama ver, a segunda face, lembro-me da que a vi antes e somo-a àquela. Bem entendido, porém: esta soma, do recordado ao efetivamente visto, não faz com que eu possa ver juntos todos os lados da maçã. Esta, pois, enquanto unidade total, portanto, no que entendo quando digo ‘maçã’, jamais me está presente; assim, não é para mim com radical evidência, mas somente, em suma, com uma evidência de segunda ordem, – aqui corresponde à mera lembrança, – em que se conservam nossas experiências anteriores acerca de uma coisa [...]. Daí, à efetiva presença daquilo que só é parte de uma coisa, se vai automaticamente acrescentando o resto dela, do qual diremos, pois, que não está apresentado, mas sim *compresentado* ou compresente [...] enquanto este salão [por exemplo] é para nós sensu-stricto presente, é-nos compresente o resto do mundo, fora do salão e, como no caso da maçã, essa compresença daquilo que nos é patente, mas que uma experiência acumulada nos faz saber que mesmo não estando à vista, existe, está aí e se pode e se tem de contar com a sua possível presença, é um saber que em nós se converteu em habitual, que levamos em nós habitualizado” (ORTEGA Y GASSET, 1973, p. 101-103).

⁴ “sistemas de objetos e sistemas de ações interagem. De um lado, os sistemas de objetos condicionam a forma como se dão as ações e, de outro lado, o sistema de ações leva à criação de objetos novos ou se realiza sobre objetos preexistentes. É assim que o espaço encontra sua dinâmica e se transforma” (SANTOS, 2002, p. 63).

⁵ *Tecnosfera*, entendida como a materialidade, o reino dos objetos símbolos da modernidade, e da *psicofera*, centro das paixões humanas, das ações, normas e visões de mundo. Para Santos (2002, p. 255-256) “ao mesmo tempo que se instala uma tecnosfera dependente da ciência e tecnologia, cria-se paralelamente, e com as mesmas bases, uma psicofera [...] reino das ideias, crenças e paixões”.

⁶ “L'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle: elle est l'essence. L'essence d'un existant n'est plus une vertu enfoncée au creux de cet existant, c'est la loi manifeste qui préside à la succession de ses apparitions, c'est la raison de la série” (SARTRE, 1943, p. 12).

ensinou Sartre (1943), revela a essência. Saber observar esses sinais materiais pode permitir compreender as normas e códigos que regem determinadas ações.

Para Sartre (Ibid.), o homem é um projeto e, como tal, está aberto ao infinito conjunto de possibilidades que dão sentido à sua existência. Somos uma página em branco e, a partir das escolhas que fazemos, que, aliás, são infinitas, projetamos nosso ser e nossa essência. A liberdade é condição da existência. Abordando essa visão, Pratt (2001, grifo do autor, tradução minha) explica que “quando abandonamos as ilusões, a vida se revela como nada; e para os existencialistas, o nada é a fonte não apenas da absoluta liberdade, mas também do horror existencial e a angústia emocional”⁷

Camus (2005, p. 7, tradução minha) logo no primeiro parágrafo do livro “*L'étranger*” escreve: “hoje mamãe morreu. Ou talvez ontem, não sei. Eu recebi um telegrama do asilo: ‘mãe falecida. Enterro amanhã. Meus sentimentos’. Isso não quer dizer nada”⁸. A indiferença marca a trajetória do personagem Meursault, que sempre repetia a frase “tanto faz”⁹. O assassinato que comete por um motivo aparentemente banal e sua reação de fumar um cigarro após o ato, evidenciando sua incapacidade de sentir remorso ou de se sensibilizar com aquilo que ronda sua vida, inclusive a morte da própria mãe, oferecem quais ensinamentos quando pensamos na questão do “fundamentalismo existencial”, que aparentemente se aliena do “mundo aparente”, atribuindo insignificância ao que é externo ao seu “mundo real”, governado pela religião? De que maneira o fundamentalismo se encaixa nesse novo existencial?

Uma pequena pista que pode nos ajudar a seguir por essa senda pode estar em Sayyid Qutb, um dos arautos do fundamentalismo moderno. Ele considerava toda forma materialista de progresso e mesmo a democracia ocidental como aspectos inegáveis da *jahiliyya*, que se manifesta de forma ainda pior do que nos tempos do profeta Maomé, pois agora é consciente e planejada. Jackson (2006, p. 204-205 tradução minha) chama atenção quando escreve que “os escritos de Qutb são também Kierkegaardianos em seu individualismo” e acrescenta que “acredita-se na intuição na qual o crente simplesmente saberá o que fazer na circunstância. Novamente, similaridades podem ser observadas com o *Übermensch* (Superhomem) de Nietzsche”¹⁰.

O fundamentalismo seria uma forma de *náusea* sartreana, como lembrança do peso do “existir”, especialmente nesse mundo? Ao mesmo tempo, é possível detectar similaridades entre Qutb, os fundamentalistas e o *Übermensch* de Friedrich Nietzsche? O que dizer com relação à Soren Kierkegaard, à angústia pela compreensão da liberdade absoluta e à vertigem que se tem quando tomamos conhecimento dela?

⁷ No original: “when we abandon illusions, life is revealed as nothing; and for the existentialists, nothingness is the source of not only absolute freedom but also existential horror and emotional anguish”.

⁸ No original: “aujourd’hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J’ai reçu un télégramme de l’asile: ‘mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués’. Cela ne veut rien dire”.

⁹ No original: “cela m’était égal”.

¹⁰ No original: “Qutb’s writings are also Kierkegaardian in his individualism [...] it relies upon intuition in that the believer will simply ‘know’ what to do in the circumstance. Again, similarities can be observed with Nietzsche’s *Übermensch* (‘Superman’)”

Por volta dos anos de 1830, o termo niilismo ganhava notoriedade especialmente através da obra *Pais e filhos*, do escritor russo Ivan Turguêniev. O protagonista, Bazárov, grande adepto do cientificismo, se coloca sempre de forma *blasé* em face de tudo aquilo que não cultue o positivismo, a ciência, a empiria e a razão, maximizando tudo o que é útil para si. A definição de niilismo pode ser identificada através da conversa entre Arkádi, discípulo de Bazárov, seu pai Nikolai Petróvitch e seu tio Pável Petróvitch, proposto por Turguêniev (2011, p. 48-49):

- O que Bazárov é? – sorriu Arkádi. – Tio, o senhor quer que eu lhe diga o que ele é, precisamente?
- Faça-me esse favor, meu sobrinho.
- É um niilista.
- Como? – perguntou Nicolai Petróvitch, enquanto Pável Petróvitch se punha imóvel, com a faca erguida no ar com um pouco de manteiga na ponta da lâmina.
- Ele é um niilista – repetiu Arkádi.
- Niilista – disse Nikolai Petróvitch. – Vem do latim *nihil*, nada, até onde posso julgar; portanto, essa palavra designa uma pessoa que... não admite nada?
- Digamos: que não respeita nada – emendou Pável Petróvitch e novamente se pôs a passar manteiga no pão.
- Aquele que considera tudo de um ponto de vista crítico – observou Arkádi.
- E não é a mesma coisa? – indagou Pável Petróvitch.
- Não, não é a mesma coisa. O niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio aceito sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito.

Buruma e Margalit (2006, p. 96) complementam apontando que

o niilismo é, de fato, mais um estado de espírito do que uma doutrina, mas o principal objetivo é minar tudo o que não possa ter como base a ciência e o pensamento racional, quer seja a autoridade em todas as suas formas – a Igreja, a família ou o Estado.

Esses conceitos e reflexões indicam grosso modo a possibilidade de encarar a existência sem as próteses ou “consolos” de que o homem precisou ao longo da história para suportar sua existência. A história de nossa cultura, para Nietzsche, é a história da invenção desses “consolos”, de perspectivas de sentido religioso, ético e moral. Essas invenções tentam remediar ou mesmo negligenciar a experiência da finitude e da morte, por isso inventam-se “outros” mundos, vida eterna, o paraíso etc. Sem isso não seria possível suportar a vida. Para Kierkegaard (2004, p. 35-36),

a orientação para Deus dota o eu de infinito, mas esta infinitização, nesse caso, quando o eu for devorado pelo imaginário, apenas conduz o homem a uma embriaguez no vácuo. Desse modo, poder-se-á achar insuportável a ideia de existir para Deus, não podendo o homem regressar ao seu eu, torna-se ele mesmo.

Nesse contexto, os homens imersos em seus cultos, ritos, leituras rigorosas, louvores e tudo aquilo que os cercam, inebriados por um imaginário e por um mundo possível,

latente, um “além-mundo”, se afastam de si mesmos. Vive-se uma vida alegórica, sem o “peso” da vida a que se referia Kundera (2008).

Para ser esse *Übermensch* é primordial aceitar a possibilidade de viver radicalmente a finita existência e a morte sem alívios ou ilusões. De acordo com Nietzsche, o *Übermensch* é um modo de ser que fundamentalmente afirma a vida. É alguém que pode se tornar o portador do sentido não do mundo do “além”, mas do aqui (O LIVRO..., 2011).

No livro *Os demônios*, de Dostoiévski, baseado no verídico caso do assassinato de um estudante por um grupo niilista em 1869, na Rússia, discute-se sobre terrorismo, suicídio e anarquia. Nele há um personagem chamado Kirílov, considerado por alguns críticos o precursor do suposto *Übermensch* nietzschiano. Isso fica evidente na parte em que Dostoiévski (2013, p. 120), através do personagem, afirma que

a vida é dor, a vida é o medo, e o homem é um infeliz. Hoje tudo é dor e medo. Hoje o homem ama a vida porque ama a dor e o medo. E foi assim que fizeram. Agora a vida se apresenta como dor e medo, e nisso está todo o engano. Hoje o homem ainda não é aquele homem. Haverá um novo homem, feliz e ativo. Aquele para quem for indiferente viver ou não viver será o novo homem. Quem vencer a dor e o medo, esse mesmo será Deus. E o outro Deus não existirá.

Em outra obra, Dostoiévski (2001b) por meio de seu personagem anônimo, reclama da matematização do mundo que subjuga as vontades e os desejos, parametrizando a vida. A “vida real” oprime o indivíduo, encurralando-o no seu subsolo de tédio, ódio, amargor e indiferença. O homem deve tentar provar que é homem e não engrenagem. Ele mesmo alega ser um homem mau e sombrio, encurralado em seu “subsolo”, onde se sente mais à vontade do que em meio à sociedade opressora que experimenta ao longo das três histórias narradas.

A busca por um sentido de vida, que passa por uma tomada de consciência profunda para apreender as nuances da vida, é um dos objetivos do personagem. Para tanto ele sente necessidade de agir, de acabar com a indiferença que sofria, a ponto de provocar uma briga para se livrar do tédio. Dostoiévski (Ibid., p. 63) descreve:

eu me mantinha junto do bilhar, e, não conhecendo nada do jogo, incomodava os jogadores. Querendo passar, o oficial me tomou pelos ombros, e sem uma explicação, sem uma palavra, empurrou-me e passou como se eu não existisse. Eu teria perdoado levar pancada, mas o que não pude suportar foi que me empurrasse em silêncio. O diabo sabe o que eu teria dado então por uma boa disputa regular, por uma briga conveniente, literária, por assim dizer.

De acordo com essa passagem, seria possível pensar que os mártires jihadistas, os homens-bomba que tanto chamam atenção do mundo para sua “covarde coragem” ao promover banhos de sangue e destruição usando seu próprio corpo, encaixam-se nesse perfil do “novo homem”, para quem é indiferente viver ou morrer. Seu questionamento seria aquele exemplificado por Dostoiévski (Ibid., p. 155): “o que é preferível: uma

felicidade vulgar, ou sofrimentos elevados? Dizei-me o que vale mais!”. A diferença é que mesmo vencendo a dor e o medo, como sugere Kirílov, o jihadista não se considera Deus, pois entende ser sua criatura.

O fundamentalismo de perfil extremado seria uma reação à sociedade despótica, superficial, matematizante, que molda corpos e espíritos? As práticas jihadistas seriam formas de acabar com o tédio e com a indiferença? Por outro lado, a religião tomada segundo interpretações particulares e extremistas não faria do homem sua engrenagem? Em busca da liberdade enquanto homem e não enquanto engrenagem, os jihadistas não estariam apenas trocando uma engrenagem por outra? Além das questões mais debatidas sobre os motivos do extremismo religioso – condição social, reações ao preconceito sofrido, doutrinação ideológica, interferência internacional em assuntos locais, entre outros –, Roy (2017), ao dizer que a dimensão niilista é central para se entender a radicalização atual, nos instiga a explorar esse caminho.

Talvez essa discussão permita abrir um novo horizonte de reflexão acerca do fundamentalismo, mas do ponto de vista existencial, em particular no espectro niilista. Nesse quesito, há um lusco-fusco, um flerte fugaz entre os termos, conforme veremos.

Nietzsche (2005) assume que a religião (e usa o cristianismo como exemplo) afasta as pessoas do mundo real, projetando no “além” o real sentido da vida. A existência não deve ter justificativa religiosa, ética ou mesmo metafísica. Isso os fundamentalistas não suportam. Não há ordem objetiva ou estrutura no mundo que não aquelas que “nós” damos a ele. Reconhecer o peso da existência e da liberdade na determinação dos sentidos e valores das coisas não parece ser o perfil dos fundamentalistas. Sobre isso, Kundera (2008, p. 11) avalia que

o mais pesado dos fardos é, portanto, ao mesmo tempo a imagem da realização vital mais intensa. Quanto mais pesado é o fardo, mais próxima da terra está nossa vida, e mais real e verdadeira ela é. Em compensação, a ausência total de fardo leva o ser humano a se tornar mais leve do que o ar, leva-o a voar, a se distanciar da terra, do ser terrestre, a se tornar semirreal, e leva seus movimentos a ser tão livres como insignificantes.

A vida pautada estritamente pela religião – sobretudo a islâmica, com seus inúmeros códigos que regem não só os ritos religiosos, mas grande parte da vida social – e pela promessa de mitos e de eternidade no paraíso é contrária a essa ideia. A religião, ao invés de ancorar a existência no “real”, dá asas a ela.

As formas, ritos e normas religiosas são apenas uma falsa impressão de “peso” da vida, quando na verdade a essência desses atributos não está nesse mundo, nessa existência. Vive-se o rascunho de uma vida que será passada a limpo no “juízo final”.

Enquanto isso, segundo a leitura rigorosa dos livros sagrados, que estão entre os qualificadores do fundamentalismo, busca-se satisfazer a vontade divina ora se isolando do mundo por completo, rejeitando aquilo que é estranho; ora se assimilando a uma cultura dominante, mas entendendo isso como parte de um exercício mais desafiador na

afirmação de sua religiosidade – o “neofundamentalismo”, do qual fala Olivier Roy (2008); ora partindo para um enfrentamento (jihadismo).

É certo que a totalidade não é a soma de suas partes. O fundamentalismo, assim como o mundo, está sempre em movimento, em um processo contínuo de “totalização” em que as partes atuam de forma combinada, mas que somente de forma independente são apreendidas. Esse é o risco de se criarem generalizações do tipo “todo muçulmano é terrorista”, como se isso fosse sinônimo de fundamentalismo. Isola-se uma característica, uma parte que vale pelo todo, e um perigoso silogismo se manifesta.

Analisando em partes, o fundamentalismo partilha de algumas características com o niilismo, como o fato de possuir um ponto de vista crítico acerca do mundo e não admitir situações que não estejam de acordo com os preceitos de sua religião, como algo que possa desviar os fiéis dela ou imposições de valores e princípios estranhos aos seus. Contudo, o fato de o niilismo clássico pressupor que não devemos nos curvar diante de nenhuma autoridade, e isso inclui Deus, e também que é preciso se apoiar em provas concretas, positivas, naquilo que é produzido pela ciência, tecnologia e modernidade faz com que essa ligação entre os termos seja rompida. É como um círculo que, quando está prestes a se fechar, se parte.

O erro talvez esteja em querer se utilizar de reflexões antigas, contemporâneas ao século XIX, quando o niilismo clássico aflora, para tratar de fenômenos mais modernos. Para montar esse quebra-cabeça, talvez o caminho mais correto seja entender o fundamentalismo jihadista sob uma releitura niilista.

Se assumirmos que as relações sociais atuais, ou as sociedades de modo geral, se organizam e sobrevivem com base justamente na produção, na reprodução e no consumo de “consolos” materiais, tecnologias das mais diversas para que se possa suportar o peso da vida e alienar os indivíduos que perdem a consciência de sua finitude, então o mundo está cada vez mais niilista. Ao mesmo tempo, se considerarmos o fundamentalismo como um produto da modernidade, então ele também pode conter reflexos niilistas.

A modernidade criadora de ídolos e a releitura do niilismo – é possível um “fundamentalismo niilista”?

Uma fala do sheikh Jihad Hammadeh, quando entrevistado por mim, dá exemplos de como, na visão dele, a questão do materialismo é nociva, faz com que as pessoas se afastem da religião e deixem de ser “humanas”. Segundo ele,

hoje o maior prejuízo do capitalismo é o materialismo. Transformou as pessoas em mercadorias, em produtos. Se é materialista, não tem mais humano, se não tem mais humano não tem sentimentos. Então, se não tem sentimentos, trair não tem problema. Se eu traio ou sou traído acabou a confiança. Faltou confiança, como é que você vai dar bom dia para seu vizinho? Seus filhos gostam de você por causa do seu dinheiro. Está havendo uma desestruturação social. Qual é solução? Vai ter que correr para o islã.

A opinião acima de certa forma é corroborada pelo meu informante Ahmad Al-Khatab, que diz:

Você ouviu isso muito entre os casais. “Eu vou casar com ele porque ele tem grana”... Não existe mais família [se exalta]. Existe dinheiro. Então se o núcleo da sociedade está nisso, então imagina o resto. Eu acho que é difícil... A mídia fez o ser humano virar isso, dominou a mente do ser humano. Hoje, o materialismo se tornou mais importante que qualquer outra coisa. Meu filho está aqui, está me ouvindo... A Polícia Federal¹¹ levou tudo... o iPad dele, meu, da minha mulher... Eu tenho a empresa e eles levaram tudo da empresa, né... Aí meu filho a cada duas semanas ou a cada semana pergunta: “quando eles vão devolver meu iPad?”. Ele não me pergunta o que vai acontecer comigo, o que aconteceu com o Antonio¹² que também era, tipo, ele educava ele, dava aula para ele... Tô falando do meu filho, só se importa com o material. Hoje é difícil... E pra gente devolver o mundo para o eixo, precisa de muita gente junto.

Em Marcos 8:36, se lê: “pois, que aproveitaria ao homem ganhar todo o mundo e perder sua alma?” (BÍBLIA, 1984, p. 66). Não distante dessa concepção, o islã seria a tábua de salvação para a humanidade, um refúgio do “mundo aparente” e de suas rugosidades que embrutecem, alienam e “fetichizam” as relações sociais, no sentido marxista.

A inversão do niilismo clássico que o fundamentalismo sugere é clara ao se atribuir não à religião, mas aos objetos, à materialidade, à razão hegemônica ocidental, à ciência e à modernidade os verdadeiros desvios e distrações para a afirmação do ser, de um *Übermensch*. Não é a religião, mas o mundo aparente, com suas técnicas cada vez mais invasivas na forma e irreversíveis no tempo, que suprimem a liberdade, corrompem as sociedades e as fazem esquecer de que são submissas à uma força maior.

Essa fetichização também pode encontrar outra explicação. A modernidade tem criado ídolos, imagens, muitas delas criadas pelos homens à sua semelhança, como um “retroprojeter”, mas que adquirem autonomia, desvencilhando-se de quem as criou, tornando-se fetiches, sinônimos de falsidade. Latour (2002, p. 11) oferece uma interessante reflexão sobre isso quando escreve:

Diz-se que os povos de pele clara que habitam a faixa setentrional do Atlântico praticam uma forma particular de culto às divindades. Eles partem em expedição a outras nações, apropriam-se das estátuas de seus deuses, e as destroem em imensas fogueiras, conspurcando-as com as palavras “fetiches! fetiches!”, que em sua língua bárbara parece significar fabricação, falsidade, mentira. Ainda que afirmem não possuir nenhum fetiche e ter recebido apenas de si próprios a missão de livrar as outras nações dos mesmos, parece que suas divindades são muito poderosas.

Com base nesse raciocínio, logo vêm à mente as ações do Estado Islâmico na Síria e no Iraque, ou dos Talibãs no Afeganistão, quando nos recordamos da destruição de

¹¹ Ahmad Al-Khatab foi intimado a prestar depoimentos durante a Operação Hashtag da Polícia Federal, que em 21 de julho e 11 de agosto de 2016 prendeu 14 muçulmanos suspeitos de planejar atentados terroristas.

¹² Antonio Andrade dos Santos Junior trabalhava na ONG Livro Aberto com Ahmad Al-Khatab, foi detido e posteriormente liberado pela Operação Hashtag.

sítios arqueológicos da antiguidade e, junto com eles, de tudo aquilo que remetia às suas divindades, como se fossem hereges, inferiores e primitivas, ao mesmo tempo em que atacam minorias religiosas. No entanto, é possível usar a citação acima não apenas sob o viés religioso, mas também econômico.

Nesse caso, como não se lembrar dos atentados ao World Trade Center em 11 de setembro de 2001? As torres em chamas simbolizavam a derrocada do “*shaitan*” (demônio) ocidental representado pelo capitalismo opressor e pelo dinheiro que financia todo tipo de aparato de dominação, da bélica à tecnológica e científica. Para alguns grupos, há que se aniquilar o culto à divindade do dinheiro, da materialidade e da ciência, que relegam a criação e o criador a papéis de meros coadjuvantes; mentiras, fetiches e falsificações de uma vida que só faz sentido quando abraçada ao islã. Essa seria uma leitura fundamentalista.

O fundamentalismo jihadista também busca suprimir o diálogo, sinônimo de fraqueza. A ausência de comunicação ou a comunicação unilateral com base em gritos e palavras de ordem impossibilitam a compreensão e o convívio. Cria-se um mundo de estrangeiros, tal como o de Meursault. Karnal (2016, p. C7) recorda que “o discurso fundamentalista ocupa um pouco do niilismo da modernidade, demarcando fronteiras absolutas onde a liquidez deixou muita gente perdida [...] os militantes fundamentalistas vivem como virtude aquilo que rejeitamos como defeito”.

Zizek (2011, p. 61) lembra que

John Gray está certo então quando diz que “os fundamentalistas religiosos se veem como se tivessem o remédio para as doenças do mundo moderno. Na realidade, são os sintomas da doença que pretendem curar”. Nos termos de Nietzsche, eles são os supremos niilistas, já que a própria forma de sua atividade (mobilização midiática espetacular etc.) destrói sua mensagem.

Outro autor que também flerta com o suposto niilismo jihadista é Roy (2017, p. 03 tradução minha), ao afirmar que “a associação sistemática com a morte é uma das chaves para entender a radicalização de hoje: a dimensão niilista é central. O que seduz e fascina é a ideia da pura revolta. Violência não é o meio. É um fim em si mesma”¹³.

A religião e a fé surgem como entraves à plena existência segundo o niilismo clássico, mas a despeito disso, recuperando as associações feitas por Armstrong (2009) a respeito do *logos*, que busca uma explicação racional para os fundamentos religiosos (*mythos*), ainda é possível pensar em uma releitura do niilismo para tais propósitos?

A rejeição ou negligência de muitas correntes fundamentalistas da ciência, da tecnologia, da democracia e, em casos mais severos, dos direitos humanos, de outras religiões e de sentimentos nacionalistas é o caminho para a libertação do espírito e para se aproximar de Deus. Libertar-se do Ocidente, com suas rugosidades materiais, morais e religiosas, seria a forma mais plena de existir (para Deus).

¹³No original: “the systematic association with death is one of the keys to understanding today’s radicalisation: the nihilist dimension is central. What seduces and fascinates is the idea of pure revolt. Violence is not a means. It is an end in itself”.

Nota-se à primeira vista que o fundamentalismo em seus variados tons possui algumas semelhanças com o exposto anteriormente, exceto por ser balizado pela religião tratada como um empecilho à liberdade.

As motivações e “aparências” dos fundamentalistas, seja se isolando em sua forma salafista ou partindo para o enfrentamento em sua face jihadista, soam ambas como um modo de afastamento do mundo “presente”, um mundo de aparência, vazio, do qual se deve transcender e não desfrutar, pois a corrupção está nele instalada. Mas ao fazer isso, afasta-se da própria vida em favor de um mito, ou seja, um mundo “real” imaginário situado em outro lugar. Em determinado aspecto a visão nietzschiana vai ao encontro desse raciocínio para o qual a única solução é o fim da dicotomia real/aparente, pois só há um mundo possível. Não é possível transferir os valores para “outro” mundo, pois ele não existe.

É possível que, na visão dos fundamentalistas, as ilusões que atrapalham o entendimento do mundo e impedem que a vida se manifeste como um “nada” e, portanto, como fonte inesgotável de liberdade representem justamente esse mundo aparente sensível em que vivemos, pautado em visões dominadas pelo Ocidente. A religião, condenada pelo niilismo clássico, seria o fio condutor para esse outro mundo “real” e ideal, pois governado por Deus. Não obstante, ainda caberiam breves reflexões sobre três casos ao se considerar a forma como alguns fundamentalistas mais extremados buscam atingir esse “outro mundo”:

a) há aqueles que desejam transpor a lei divina dos livros sagrados para o “mundo aparente”, governado pela corrupção, pelo materialismo, pelas guerras e pela democracia, transformando-o no mundo “real” a partir do isolamento e criando um mundo próprio dentro do mundo, ou a partir de uma revolução;

b) há os que sonham com o martírio que os levaria ao paraíso, encarado como o mundo verdadeiro e “real”, libertando a si próprios desse mundo “aparente”, sem conteúdo e pernicioso;

c) outros buscam o martírio como forma de contribuição para que o mundo aparente em que vivemos seja transformado *no* mundo “real”, tal como pretende uma visão de mundo particular.

Na primeira situação, se aboliria a dicotomia “mundo aparente” e “mundo real”, sintetizando um único mundo, mas pautado exclusivamente pela religião.

Na segunda, nota-se a antítese à visão nietzschiana, pois as pessoas se desprendem da vida em troca de um mito e de uma falsificação. Sobre isso, Nietzsche (2005, p. 48) afirma que “em nome de Deus, se expressa o ódio à vida, à natureza, à vontade de viver! Deus, a fórmula para toda a difamação do ‘aqui e agora’, para toda a mentira do ‘além’”. O personagem Kirílov, de Dostoiévski (2013, p. 598), corrobora esse raciocínio ao enunciar:

para mim não existe ideia superior à de que Deus não existe [...] o homem não tem feito outra coisa senão inventar um deus para viver, sem se matar; nisso tem consistido toda a história do mundo até hoje. Sou o único na história do mundo que pela primeira vez não quis inventar um deus.

Nietzsche (2005, p. 84) ainda pondera que, “quando o centro de gravidade da vida não se põe na vida, mas no ‘além’ – no nada –, supprime-se à vida o centro de gravidade”.

Por fim, no terceiro exemplo, o apreço à vida também é indiferente, mas se dá pelo desespero como uma “enfermidade do eu”, tal qual fala Kierkegaard (2004), por uma causa que levou ao extremo a individualidade e a liberdade total, a vida sem valor ou significado. Vive-se a morte; “no desespero, o morrer continuamente se transforma em viver. Quem desespera não pode morrer” (Ibid., p. 24). Tal afirmação também é sustentada por Dostoiévski (2001b, p. 15) ao afirmar que “entretanto – estou firmemente convencido –, a consciência, toda consciência é uma enfermidade”. Muitos passam a vida se preparando para a morte, como é o caso de muitos dos mártires muçulmanos, e quando isso acontece sua existência continua viva para os que ficam.

É sabido que para várias religiões, entre elas o islã, o suicídio é considerado um grave pecado. O Alcorão (4, 29-30) diz: “e não cometais suicídio, porque Allah é Misericordioso para convosco. Àquele que o fizer, perversa e iniquamente, introduzi-lo-emos no fogo infernal, porque isso é fácil a Allah” (2014, p. 132). Na ocasião de um atentado terrorista cometido por jihadistas, independentemente do grupo do qual fazem parte, o suposto arbítrio de tirar a própria vida, prova da extrema liberdade que um indivíduo pode ter e do descumprimento dessa ordem divina, na leitura niilista seria um atributo da “divindade pessoal”, da insubordinação a qualquer entidade ou autoridade, conforme exaltaria Kirílov.

Os fundamentalistas, entretanto, não encaram esse fato como uma insubordinação à autoridade divina, mas interpretam o suposto pecado como uma glória em nome de Allah. O arbítrio praticado e elogiado pelo niilismo é ao mesmo tempo usado pelos fundamentalistas e imediatamente distorcido por eles, porque fazem o que fazem como se cumprissem uma ordem divina para a qual o martírio, e não o suicídio, seria um ato de sacrifício em prol de Deus.

Em *Crime e castigo*, o personagem central da trama, Raskólnikov, formula uma tese que divide os homens em duas categorias, assim descritas por Dostoiévski (2001a, p. 268):

todos os indivíduos se dividiriam em “ordinários” e “extraordinários”. Os ordinários devem viver na obediência e não têm o direito de infringir a lei porque eles, vejam só, são ordinários. Já os extraordinários têm o direito de cometer toda sorte de crimes e infringir a lei de todas as maneiras precisamente porque são extraordinários [...] o homem extraordinário tem o direito... ou seja, não o direito oficial, mas ele mesmo tem o direito de permitir à sua consciência passar... por cima de diferentes obstáculos, e unicamente no caso em que a execução da sua ideia (às vezes salvadora, talvez para toda a humanidade) o exija.

Destarte, os fundamentalistas, sejam salafistas ou jihadistas, seriam seres “extraordinários”, já que suas condutas são afirmadas e legitimadas por uma visão de mundo particular oferecida pela religião, a qual autoriza práticas que na maioria das vezes não são vistas como éticas e morais pelo Ocidente, tido como espaço hegemônico de ideias e valores. Esse poder “extraordinário” é o que os coloca acima de outros seres, entenda-se, os infiéis (*kafir*), os impuros. Tais seres religiosos são imbuídos de um poder cuja essência

lhes é divina, separando-os de todo o resto, dos sujeitos “ordinários”. Mas retomando Qutb e sua ideia de universalidade do islã, quando levada ao plano político essa noção excluiria qualquer soberania do homem sobre os outros homens, culminando em uma igualdade radical – isso quando o mundo todo for islâmico. O que a princípio pode soar como uma ideia utópica, tanto para Qutb quanto para aqueles que abraçam sua influência, para Roy (2017, p. 12 tradução minha), “este é o paradoxo: esses jovens radicais não são utópicos, eles são niilistas este”¹⁴.

A vontade de poder de alguns grupos, que só não é maior que o poder de Deus, soa a priori compatível com o pensamento de Nietzsche (2005, p. 33), para quem “onde falta vontade [de poder] há degenerância. Afirmando que esta vontade falta em todos os valores supremos da humanidade que, sob os mais sagrados nomes, dominam os valores da decadência, os valores niilistas”.

Um dos traços do *Übermensch*, que Jackson (2006) associara a Qutb, é que ele poderia estar disfarçado como um fundamentalista de hoje, para quem o resto da humanidade é medíocre e os indivíduos de certos grupos são superiores. Como viver em um mundo sem Deus ou sem “outro” Deus (caso do Ocidente, na visão dos fundamentalistas)? Insisto: para Nietzsche, a religião é um empecilho, um meandro que deve ser evitado.

A face jihadista mais violenta teria uma expressão existencial para a qual o aniquilamento (*annihilate*) do “outro deus”, da modernização e do secularismo é condição *sine qua non* para a “liberdade”. A contradição se torna a regra. A “minha” extrema liberdade me permite anular a dos outros. “Sou” tão livre que posso me extinguir quando bem entender, pois a verdadeira vida não é aqui, mas no Jardim do Éden, em Valhalla, no Paraíso! É estranho pensar que essa pretensa liberdade total possa estar, contraditoriamente, presa à religião e a Deus, que autoriza tais práticas violentas segundo uma leitura autodidata das escrituras.

Hoje em dia vemos que o terrorismo se tornou um fenômeno bastante capilar no mundo e encontra no suicídio, ou no martírio, como é referido pelos muçulmanos, uma forma de atingir seus objetivos e de realizar suas convicções. A alienação, a indiferença e a desumanização que deságua em violência nesse contemporâneo niilismo distorcido encontram eco em grupos mais violentos e extremistas, como Al-Qaeda, Al-Shabbab, Boko Haram e Estado Islâmico, ao justificar religiosamente a escravização sexual de mulheres de minorias étnicas e religiosas (CALLIMACHI, 2015) raptadas durante conflitos no Iraque e na Síria, por exemplo.

Na visão desses grupos não há pecado em seus atos, pois são justificados pela religião. Isso se coaduna em parte com o pensamento de Kierkegaard (2004, p. 86) ao esclarecer que

o homem que finge de justo não peca, portanto. Se não peca, é por não o ter compreendido. A verdadeira compreensão do justo depressa o levaria a fazê-lo, e ele seria em breve o eco da sua compreensão: *ergo* – portanto – pecar é ignorar.

¹⁴ No original: “that is the paradox: these young radicals are not utopians, they are nihilists”

Retomando o personagem Kirílov, este justifica o suicídio como forma de se tornar uma espécie de deus, ou ao menos de se aproximar dessa entidade. Todo o resto das pessoas não teria essa coragem. Entretanto, para ele há dois motivos para não se cometer suicídio, um pequeno e um grande. O pequeno é a dor, o medo de senti-la. Já o grande motivo é o “outro mundo” – o suicídio como pecado e o castigo que Deus atribuiria àqueles que o cometessem. Apesar disso, Dostoiévski (2013, p. 120), em outro diálogo envolvendo Kirílov, esclarece:

– Se for indiferente viver e não viver, todos matarão uns aos outros, e eis, talvez, em que haverá a mudança.

– Isso é indiferente. Matarão o engano. Aquele que desejar a liberdade essencial, deve atrever-se a matar-se. Aquele que se atrever a matar-se terá descoberto o segredo do engano. Além disso, não há liberdade; nisso está tudo, além disso não há nada. Aquele que se atrever a matar-se será Deus.

Sartre (1943, p. 77 tradução minha) vai ao encontro do exposto acima ao demonstrar que “trata-se de prever o Eu como um pequeno Deus que me habitaria e que possuiria minha liberdade como uma virtude metafísica”¹⁵ O suicídio para um pagão seria um crime *contra* Deus (KIERKEGAARD, 2004). Um muçulmano extremista interpretaria isso como uma forma de agradá-lo. Recordando Roy (2017), a morte e a violência passam a ser o fim e não mais o meio.

Conclusão

Em uma releitura niilista, no caso fundamentalista, nega-se a ciência e a modernidade em benefício da purificação do ser e do mundo com base na religião. Subvertendo o niilismo “original”, do elogio ao positivismo, à ciência, à empiria e à razão, esse fundamentalismo niilista não vê nenhum sentido na existência, no real, no mundo aparente; daí o desespero e a angústia que levam alguns ao suicídio em prol de uma causa religiosa, deificada. Tal desespero revela a “enfermidade do eu” (KIERKEGAARD, 2004, p. 26). Para aquele que se mata com consciência, como é o caso dos terroristas, maior seria seu desespero. Mas qual desespero? O da negação de uma existência que não seja ao lado de Allah ou em um mundo governado por ele e por suas leis.

Quando Jackson (2006) associou Qutb ao *Übermensch* e aos seus escritos de teor kierkegaardiano em elogio ao individualismo, em que o Alcorão é percebido através de um tipo de prisma com base nas próprias experiências e percepções, era pouco provável crer na relação entre o fundamentalismo e o niilismo.

Contudo, ao tentar esmiuçar essa improvável relação, foi possível observar que, apesar de algumas divergências com pressupostos do niilismo clássico – a começar pela influência da religião, que deve ser abolida para se poder viver de modo pleno e sem desvios –, o fundamentalismo moderno tangencia temas caros a essa corrente filosófica.

¹⁵ No original: il s’agit d’envisager le Moi comme un petit Dieu qui m’habiterait et qui posséderait ma liberté comme une vertu métaphysique”.

Mas esse niilismo “às avessas” se realiza ao colocar em evidência justamente a religião. Ela é o fio condutor da pretensa “liberdade” do ser, aquela que atribui um peso e um sentido à vida, mas não nesse mundo, ou pelo menos não na forma em que este se encontra. Guiado pela religião, o niilismo prevê a multidimensionalidade do mundo. Seja aqui ou no “além”, Deus governará de forma soberana. Vive-se na esperança de outro mundo possível, isto é, o “desespero do possível” ao qual se refere Kierkegaard (2004). Isso justifica a relação que o indivíduo estabelece com a morte, especialmente no caso do martírio, que expõe a afirmação do “ser” como um “pequeno deus”, alguém que se distingue pelo seu caráter “extraordinário”.

De acordo com Jackson (2006), Qutb acreditava que o islã guarda todas as respostas para todas as doenças da sociedade. Para isso, há que se estar preparado para interpretar os sinais, e cada um fará isso segundo suas próprias circunstâncias. Nesse sentido, Mawdudi também é lembrado por Jackson (Ibid.) quando se fala da *ijtihad*, que deveria ser independente à medida que os muçulmanos atingissem determinada capacidade para interpretar as escrituras.

O “*Übermensch* muçulmano” seria de certa forma aquele que atingisse esse estágio de maturidade na compreensão do islã e de como usá-lo para transformar esse mundo em um mundo “real”, livre das “aparências” que servem apenas para desvirtuar os indivíduos, ainda que frequentemente faça uso de meios modernos para consecução dos seus objetivos. O quadro abaixo busca sintetizar as diferenças entre o niilismo clássico e o niilismo de caráter fundamentalista.

Niilismo Clássico	Niilismo fundamentalista
Razão (<i>logos</i>).	Religião; transforma em <i>logos</i> o <i>mythos</i> da fé.
Realidade única: ênfase na empiria, no mundo aparente, não há outros mundos.	Múltiplas realidades: mundo aparente é falso. O real é o “outro mundo”, no “além”, ou a transformação deste pela religião.
Ausência de religião; ela é um consolo que aliena o ser.	Religião é o “fio condutor” da vida.
Liberdade extremada; arbítrio.	Liberdade relativa.
Atitude <i>blasé</i> .	Desumanização.

Enquanto para os niilistas clássicos a religião é um dos maiores consolos para se encarar o peso da vida e por isso deve ser evitada, para os fundamentalistas o mundo aparente e todas as suas rugosidades materiais e imateriais, promíscuas, globalizantes e homogeneizantes são as distrações que fazem a humanidade se afastar de Deus. Por isso, quanto mais se dá valor à religião, mais “livre” se torna o espírito.

Se por um lado a liberdade total é atingida com atitudes de indiferença perante as coisas do mundo que nos desviam da razão, pelo lado inverso, do fundamentalismo, a liberdade está condicionada à destruição do pecado em um mundo habitado por infiéis.

Por isso a observância das leis de Deus é o melhor caminho para se livrar dos diversos tipos de cárceres, como o nacionalismo, o secularismo e a modernização que escravizam e desviam o foco de Deus. Assim, a forma para se libertar desse mundo aparente pode estar na desumanização, na maneira indiferente com que se lida com a vida. Nesse caso, as práticas terroristas, como a supressão da própria vida e das de outrem, uma vez que não há inocentes, simbolizam esse aparente desprendimento e liberdade total.

Referências bibliográficas

ALCORÃO Sagrado. São Paulo: Fambras, 2014.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Editora Vida, 1984.

BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai. *Ocidentalismo: o ocidente aos olhos de seus inimigos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

CALLIMACHI, Rukmini. ISIS enshrines a theology of rape. *Assyrian International News Agency*, Chicago, 13 ago. 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/2sQDHBZ>>. Acesso em: 31 mar. 2016.

COCKBURN, Patrick. *A origem do Estado Islâmico: o fracasso da guerra ao terror e a ascensão jihadista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2015.

DICKENS, Charles. *Hard times*. London: Pinguin English Library, 2012.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Os demônios*. São Paulo: Editora 34, 2013.

_____. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001a.

_____. *Notas do subsolo e O grande inquisidor*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001b.

JACKSON, Roy. *Fifty key figures in Islam*. New York: Routledge, 2006.

KARNAL, Leandro. Cordeiros de Deus. In: *Jornal O Estado de S.Paulo*. São Paulo, p.C7, 07/08/2016.

KIERKEGAARD, Sören. *O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LATOURE, Bruno. Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches. Bauru, SP: Edusc, 2002.

■ artigo

LEWIS, Bernard. *A crise do Islã: guerra santa e terror profano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. São Paulo: Rideel, 2005.

O LIVRO da Filosofia. São Paulo: Globo, 2011.

ORTEGA Y GASSET, José. *O homem e a gente: intercomunicação humana*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1973.

PRATT, Alan. Nihilism. In: INTERNET Encyclopedia of Philosophy. [S.l.]: IEP, 2001. Disponível em: <<https://bit.ly/1dLY3YJ>>. Acesso em: 25 mar. 2016.

ROY, Olivier. *The failure of political islam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

_____. *L'islam mondialisé*. Paris: Éditions du Seuil. 2004.

_____. *La sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

_____. Who are the new jihadis? *The Guardian*, London, 13 abr. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2p07rfA>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism: the search for meaning*. New York: Oxford University Press, 2005.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e Emoção*. São Paulo: Edusp, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e filhos*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

ZIZEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.

Texto recebido em: 30 de Novembro de 2017

Aprovado para publicação em: 23 de Fevereiro de 2018