

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Psicologia

Christian Pierre de Brito Gonçalves

**A FORCLUSÃO GENERALIZADA COMO CONSEQUÊNCIA DA MODERNIDADE
E O FUNDAMENTALISMO COMO O SEU AVESSO**

Belo Horizonte

2022

Christian Pierre de Brito Gonçalves

**A FORCLUSÃO GENERALIZADA COMO CONSEQUÊNCIA DA MODERNIDADE
E O FUNDAMENTALISMO COMO O SEU AVESSE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Estudos Psicanalíticos.

Linha de pesquisa: Conceitos Fundamentais em Psicanálise e Investigação no Campo Clínico e Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Márcio Ribeiro Teixeira.

Belo Horizonte

2022

150	Gonçalves, Christian Pierre de Brito.
G635f	A forclusão generalizada como consequência da
2022	modernidade e o fundamentalismo como o seu avesso [manuscrito] / Christian Pierre de Brito Gonçalves. - 2022. 129 f. : il. Orientador: Antônio Márcio Ribeiro Teixeira.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Psicologia – Teses. 2. Fundamentalismo - Teses. 3. Modernidade - Teses. 4. Angústia - Teses. I. Teixeira, Antônio Márcio Ribeiro. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE CHRISTIAN PIERRE DE BRITO GONÇALVES

Realizou-se, no dia 04 de novembro de 2022, às 09:00 horas, Online, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *A forclusão generalizada como consequência da modernidade e o fundamentalismo como o seu avesso.*, apresentada por CHRISTIAN PIERRE DE BRITO GONÇALVES, número de registro 2020653847, graduado no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Antônio Márcio Ribeiro Teixeira - Orientador (UFMG), Prof(a). Luiz Flávio Couto (PUC MINAS), Prof(a). Luis Francisco Espíndola Camargo (UFES), Prof(a). Nádia Laguárdia de Lima (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

Aprovada

Reprovada

Finalizados os trabalhos, a presente ata, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Marcio Ribeiro Teixeira, Coordenador(a)**, em 07/11/2022, às 16:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Nadia Laguardia de Lima, Professora do Magistério Superior**, em 28/11/2022, às 20:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luis Francisco Espíndola Camargo, Usuário Externo**, em 29/11/2022, às 01:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luís Flávio Silva Couto, Usuário Externo**, em 30/11/2022, às 12:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1880966** e o código CRC **71ABB3C8**.

À Stefany, aos meus pais e irmãs.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Antônio Márcio Ribeiro Teixeira pela orientação precisa e pelos ensinamentos que tornaram essa pesquisa possível.

À Stefany, pelo apoio, contribuições e incentivo que me ajudaram a caminhar.

À minha mãe, Maria e ao meu pai, Laercio por todo o apoio que sempre me deram, por todo o incentivo, acolhida e por sempre acreditarem em mim.

Aos Professores Dr. Luís Francisco Espíndola Camargo e Dra. Márcia Maria Rosa Vieira Luchina pela leitura atenta do projeto de pesquisa, pelas valiosas contribuições e participação na banca de qualificação.

Aos Professores Dr. Luis Flávio Silva Couto; Dra. Nádia Laguárdia de Lima e Dr. Luís Francisco Espíndola Camargo, pela leitura atenta da dissertação, pelas valiosas contribuições e participação na banca de defesa.

Aos Professores Me. Luiz Carlos Castello Branco Rena; Dra. Paula Angela de Figueiredo e Paula e Dr. Hélio Cardoso de Miranda Júnior, que me fortaleceram e me apoiaram nessa caminhada.

Às colegas Adriana e Jane pelo incentivo e compreensão em relação ao momento vivido.

Aos colegas orientandos pela escuta atenta e pelas importantes contribuições.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – pela bolsa de estudos que me foi concedida.

“[...] mas o sujeito não é o indivíduo, é também a civilização. Não há clínica do sujeito sem clínica da civilização” (Miller & Milner, 2006, p. 30).

Resumo

Gonçalves, C. P. B. (2022). *A forclusão generalizada como consequência da modernidade e o fundamentalismo como o seu avesso*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Esta dissertação é resultado de uma investigação do fundamentalismo a partir da psicanálise. Foram utilizadas como metodologias a pesquisa bibliográfica e o estudo de caso. Partindo do conceito de fundamentalismo e nos apoiando no fato de que não existe discurso que não seja semblante, empreendemos uma leitura do fundamentalismo como sendo uma tentativa de restabelecimento da realidade, por meio da crença em uma verdade absoluta. Nessa perspectiva, o fundamentalismo se coloca como uma forma de tratamento para a angústia e como uma reação à forclusão generalizada, a qual, por sua vez, foi potencializada pela operação da razão reflexiva, característica essencial da modernidade. Delimitamos o fundamentalismo como uma forma de laço social e, portanto, como fenômeno de massa. Ele surge, então, como uma forma de proteção para os sujeitos face ao real, o qual se torna uma questão para todos, em decorrência do desvelamento da inexistência do Outro, provocada pela operação da razão reflexiva.

Palavras-chave: Fundamentalismo. Modernidade. Forclusão generalizada. Angústia.

Abstract

This dissertation is the result of an investigation based on psychoanalysis. Bibliographic research and case study were used as methodologies. Starting from the concept of fundamentalism and relying on the fact that there is no discourse that might not be a semblance, let us undertake a reading of fundamentalism as an attempt to reestablish reality, through the belief in an absolute truth. From this perspective, fundamentalism presents itself as a form of treatment for angst and, as such, as a reaction to generalized foreclosure, which, in turn, was reinforced by the operation of reflective reason, meaning it is an essential characteristic of modernity. We delimit fundamentalism as a form of social bond, and therefore, as a mass phenomenon. It then appears as a form of protection against the real, which becomes an issue for all, as a result of the unveiling of the non-existence of the Other, provoked by the operation of reflexive reason.

Keywords: Fundamentalism. Modernity. Generalized foreclosure. Angst.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Metáfora paterna	58
Figura 2 - Esquema óptico simplificado.....	67
Figura 3 - Produção do efeito de verdade.....	80

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIDS	Síndrome da Imunodeficiência Adquirida
B-Boy	<i>Break-boy</i>
C18	Combat 18
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
EUA	Estados Unidos da América
HT	<i>Hizb al-Tahrir</i>
NWA	<i>Niggaz with Attitude</i>
RAP	<i>Rhythm and Poetry</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	16
1.1 A história e sua natureza lacunar	16
1.2 A origem do fundamentalismo islâmico como reação à modernidade: um breve percurso histórico.....	21
CAPÍTULO 2: FUNDAMENTALISMO	27
2.1 Origem do conceito.....	27
2.2 Amplitude do conceito.....	34
2.3 Fundamentalismo de mercado	41
CAPÍTULO 3: ILUMINISMO E MODERNIDADE	48
CAPÍTULO 4: O APROFUNDAMENTO DA INSEGURANÇA ONTOLÓGICA COMO CONSEQUÊNCIA DA MODERNIDADE	58
4.1 A perda da realidade na neurose e na psicose	64
4.2 A angústia como sinal do desejo do Outro	66
4.3 A generalização da forclusão como efeito da razão reflexiva e o fundamentalismo como sintoma.....	73
CAPÍTULO 5: O FUNDAMENTALISMO COMO FENÔMENO DE MASSA	82
5.1 O Outro diferente como ameaça à satisfação.....	83
5.2 O fundamentalismo como laço social	88
CAPÍTULO 6: ESTUDO DE CASO	94
6.1 Dispersão e primeira avaliação	95
6.2 Legítima defesa	103
6.3 Segunda avaliação e adesão ao fundamentalismo	105
CONCLUSÃO	113
REFERÊNCIAS	123

INTRODUÇÃO

Já avançamos quase um quarto de século e o passado continua a nos assombrar. Os acontecimentos do dia 11 de setembro de 2001 mudaram os rumos da história e parecem ainda influenciar os rumos do século XXI. De repente, a partir desses acontecimentos, a intolerância e o radicalismo mostraram que poderiam ser novamente uma ameaça real. Talvez tenha sido essa a razão para que nossa atenção tenha se direcionado novamente para o radicalismo e o fundamentalismo. De repente é como se houvesse de fato uma escalada dos crimes de ódio provocados por racismo, LGBTfobia, xenofobia, intolerância religiosa e ideológica, entre tantos outros. Entretanto, tais crimes não são contemporâneos, sendo o nazismo o exemplo mais paradigmático. O que talvez seja novidade é a preocupação que eles voltaram a suscitar a partir dos acontecimentos históricos mais recentes.

A própria noção de crime de ódio é recente, tendo surgido nos Estados Unidos da América (EUA), na década de 1980. Ele se define por um ato de violência dirigido a outra pessoa, com base em preconceitos preestabelecidos em relação às características do grupo ao qual essa pessoa pertence. A conduta criminal é, nesse sentido, motivada pelas características que são alvos do preconceito, e não pela vítima em si. Geralmente, os grupos alvos dos crimes de ódio são minorias, que normalmente se encontram estigmatizadas e marginalizadas (Almeida, 2013). Tais crimes sempre têm como alvo o outro diferente, que não é reconhecido pelo agressor como parte da humanidade, e são provocados por fundamentalistas, intolerantes, radicais e fanáticos, que enxergam o outro como alguém sem direitos, o que vem a ferir a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Percebemos que são muitas as nomeações que parecem apontar para um mesmo fenômeno, cuja diferenciação não será o nosso foco. Nossa pesquisa se delimitou pelo tema fundamentalismo, sendo este o fenômeno que buscamos ler sob a ótica da psicanálise. Partimos de sua conceituação geral, como sendo um fenômeno que busca restabelecer o discurso único da tradição, a partir da defesa de uma verdade absoluta, que, por sua vez, é imposta ao outro diferente de forma dogmática. A sustentação dessa verdade passa por uma recusa ao diálogo e por uma postura anti-hermenêutica, que leva o fundamentalista a recusar qualquer interpretação que apresente risco à suposta hegemonia de sua verdade (Pereira, 1992).

Esse ponto de partida nos deu um norte a seguir, uma vez que os crimes de ódio praticados por fundamentalistas se dão em nome de sua verdade, tomada por eles como absoluta. Essa verdade nem sempre é um dogma religioso e se coloca sempre como uma

justificativa para a prática dos atos de intolerância. A pluralidade de justificativas existentes para tais atos, nos mostram que o fundamentalismo não é um fenômeno exclusivo da religião, como outrora se supunha. Na hipermodernidade, a intolerância se globalizou, não sendo mais possível sustentar também a ilusão de que este comportamento seja algo exclusivo de algumas regiões geográficas do nosso planeta. Mesmo no Brasil, um país onde o senso comum considerava viver um povo pacífico e cordial, a intolerância e o ódio têm se mostrado cada vez mais desvelados.

O texto que segue decorre de uma leitura aprofundada do fundamentalismo, que se deu com o objetivo de estabelecer referenciais simbólicos para sua compreensão, bem como da intolerância e dos crimes de ódio, e também para subsidiar o estabelecimento de estratégias visando a sua minimização. Entendemos que o fundamentalismo é um tema relevante e urgente, mesmo em nosso país, uma vez que temos presenciado uma escalada da intolerância no Brasil, que se tornou ainda mais perceptível a partir das eleições gerais de 2018. Nos inquieta perceber que estamos adentrando caminhos que já se mostraram trágicos, capazes de levar a sociedade à destruição. Entendemos ser preocupante o assassinato da política pelos discursos de ódio, que buscam impor sua visão de mundo à força a toda a sociedade e, conseqüentemente, suprimir os direitos das minorias.

Nossa contribuição para a elucidação do fundamentalismo será guiada por três problemas, sendo o primeiro deles uma indagação inicial sobre a forclusão generalizada implicar uma perda de realidade para os sujeitos. Caso implique, nos questionamos se o fundamentalismo se coloca como uma tentativa de restabelecimento da realidade por meio da crença em uma verdade absoluta, e se assim for, nos questionamos, ainda, se o fundamentalismo é uma forma de tratamento para a angústia. Instigados pelos nossos problemas de pesquisa, buscamos alcançar o objetivo de investigar e apresentar uma leitura do fenômeno fundamentalista a partir da psicanálise. Acreditamos ser uma contribuição de grande relevância, uma vez que o inconsciente não está restrito à prática clínica do consultório, ele também se faz presente e determinante na sociedade nas manifestações humanas, sociais e culturais (Rosa, 2004). Por isso, entendemos que a psicanálise tem uma valiosa contribuição a oferecer. Nossa leitura se coloca então como uma contribuição, como uma leitura possível, cujo objetivo é fomentar o debate acerca do fundamentalismo e de suas implicações subjetivas, sociais e políticas.

Utilizamos como metodologias a pesquisa bibliográfica e o estudo de caso. A pesquisa bibliográfica se fez importante por nos possibilitar o acesso à teoria psicanalítica e ao

conhecimento já publicado acerca do fundamentalismo. Já o estudo de caso se fez importante por ter nos possibilitado uma leitura acerca do fundamentalismo no nível do sujeito e das motivações que o levaram a aderir ao fundamentalismo religioso. Nosso acesso ao sujeito se deu pela autobiografia de Maajid Nawaz (2016), *Radical: uma jornada para fora do extremismo islâmico*, onde ele narra sua inserção, percurso e saída de um grupo extremista islamita. Nossa escolha por essa narrativa se deu por se tratar de um caso de fundamentalismo religioso, paradigmático no que se refere ao tema. Ao longo de nossa pesquisa, buscamos então identificar as razões do surgimento do fundamentalismo no contexto social e subjetivo, que será apresentado na sequência.

No primeiro capítulo partiremos da natureza lacunar da história e da impossibilidade de acesso ao conhecimento verdadeiro através dela. Como a verdade só pode ser enunciada por um semi-dizer (Lacan, 1969-70/1992), a verdade apresentada pela história é sempre efeito do discurso, é sempre semblante. Na sequência, situaremos historicamente o contexto de surgimento do fundamentalismo islâmico.

No segundo capítulo apresentaremos um ponto de vista histórico acerca do contexto de origem do conceito fundamentalismo, que se dá em consonância com a origem do fundamentalismo religioso nos Estados Unidos da América. Abordaremos, na sequência, a amplitude desse conceito, que, embora tenha se estabelecido em um contexto religioso, não se restringe ao campo da religião. Buscaremos, ainda, apresentar o fundamentalismo de mercado, por entendermos que sua compreensão é de grande importância para entendermos o fundamentalismo contemporâneo.

Partindo da compreensão de que o fundamentalismo é uma reação à modernidade, buscaremos aprofundar nossa compreensão sobre ela, no terceiro capítulo. Situaremos o fundamentalismo como uma reação à forclusão generalizada, uma vez que ele decorre da desconstrução dos referenciais, que vem sendo empreendida de forma sistemática pela razão reflexiva sob a égide do imperativo iluminista.

No quarto capítulo, realçaremos o surgimento da insegurança ontológica como consequência da modernidade. Situaremos essa insegurança, tal como posta por Giddens (1991), como um efeito da forclusão generalizada. Para tanto, abordaremos a segurança como efeito da operação da metáfora paterna e, conseqüentemente, a insegurança como efeito do enfraquecimento da função paterna. Realçaremos a angústia como sinal desse enfraquecimento, que demarca a perda da realidade para os sujeitos – resultado da ausência de sentido para o

desejo do Outro –, e concluiremos o capítulo apresentando a forclusão generalizada como efeito da razão reflexiva e o fundamentalismo como um sintoma.

No quinto capítulo, dissertaremos sobre o fundamentalismo ser possível apenas como fenômeno de massa. Abordaremos a agressividade e a violência contra o outro diferente, que é característica do fundamentalismo, como decorrente de sua percepção da pluralidade como sendo uma ameaça. Essa percepção decorre de que a existência de verdades diversas põe em risco a sustentação de sua realidade, uma vez que ela se estrutura a partir de um S1 elevado ao estatuto de verdade absoluta. Discutiremos, ainda, o fundamentalismo como laço social, o qual se estabelece a partir da identificação dos sujeitos a um S1, que possibilita a sua entrada no discurso fundamentalista.

Por fim, apresentaremos, no sexto capítulo, os resultados alcançados a partir do estudo de caso, bem como, uma leitura possível dos motivos que levaram o sujeito de nossa pesquisa a aderir ao fundamentalismo religioso.

CAPÍTULO 1: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

1.1 A história e sua natureza lacunar

Partimos da leitura estabelecida por Lévi-Strauss (1989a) de que a história não é um método científico, não visando, portanto, à construção de explicações. Para o autor, a história é um método que busca inventariar os elementos de uma estrutura de forma a torná-la inteligível. Esse objetivo é alcançado através da construção de narrativas, que são, por sua vez, estabelecidas a partir dos elementos inventariados e organizados.

O inventário dos elementos se dá a partir de um interesse pela compreensão de fatos considerados históricos, ou seja, fatos que se destacam de um fundo uniforme de acontecimentos. Sua apreensão ocorre a partir de testemunhos e documentos de diversos tipos, podendo ainda ocorrer pela observação direta do acontecimento em questão. Entretanto, cabe ressaltar que, mesmo que o observador presencie o acontecimento, sua apreensão deste nunca se dará de forma direta, uma vez que ela sofrerá interferências de sua própria subjetividade (Veyne, 1998).

Tais interferências determinam a natureza lacunar da história, pois, não sendo possível o acesso direto aos fatos e acontecimentos, não há como construir uma narrativa que apresente a sua totalidade. Nesse sentido, todo o processo de construção da narrativa passa pelo crivo subjetivo do historiador, uma vez que é ele quem apreende os fatos e os acontecimentos, seleciona-os e organiza-os de forma a construir uma narrativa que os torne inteligíveis. A narrativa histórica transcende, então, os fatos e acontecimentos, sendo a sua totalidade um mero efeito de linguagem (Veyne, 1998).

Percebemos, assim, que não é a totalidade da narrativa histórica que confere sua sustentação, dado que essa totalidade não existe. Para Lévi-Strauss (1989a) o que confere sustentação à narrativa histórica é o consenso que se estabelece em relação a elas. Ou seja, sua sustentação depende de sua capacidade de fixar uma mesma significação para determinados fatos históricos para uma grande quantidade de indivíduos. Ao alcançar esse objetivo, a narrativa passa a gozar do estatuto de verdade.

Nesse contexto, a narrativa histórica para Lévi-Strauss (1989a) é similar ao mito. De forma a compreendermos melhor essa semelhança, retomemos o que nos diz o antropólogo acerca do processo da criação mítica: “[...] ele [o mito] usa uma estrutura para produzir um objeto absoluto que ofereça o aspecto de um conjunto de fatos (pois que todo mito conta uma

história)” (Lévi-Strauss, 1989b, p. 41). Essa descrição nos traz maior clareza acerca da aproximação estabelecida pelo autor. Através dela, percebemos que o estatuto de verdade alcançado pela narrativa histórica é efeito do “objeto absoluto”, que é produzido pela própria narrativa. Esse objeto ganha consistência através do conjunto de fatos selecionados e organizados pelo historiador, os quais são costurados por ele na narrativa. O autor nos diz, que a estrutura só se torna inteligível quando ela é passível de interiorização pelo sujeito (Lévi-Strauss, 1989a). Entendemos esse processo de fixação da significação pelo sujeito como um efeito do discurso, posto que o sujeito que emerge da significação é representado então pela narrativa, o que torna possível a sua crença nela. Quanto ao objeto absoluto produzido, o percebemos como sendo da ordem do semblante, dado que ele é produto do discurso, ou seja, uma tentativa de simbolização do real.

Diante do exposto, compreendemos, portanto, que a história, assim como o mito, é semblante, ou seja, um efeito de saber que se estabelece a partir do real. A verdade apresentada possui, por consequência, o estatuto de ficção, dado que não se trata de uma tradução do real, e sim de um efeito de saber sobre ele. Desse modo, nenhuma narrativa pode se pretender absoluta, pois, por mais que ela busque envolver completamente o real, ele sempre faz furo. Desse modo, a possibilidade de estabelecimento de metanarrativas é inexistente, dado que é impossível traduzir o real simbolicamente e chegar à verdade absoluta. E isso decorre da inexistência, no Outro, de um lugar de garantias, para onde o sujeito possa se voltar em busca de respostas para a totalidade dos seus questionamentos (Lacan, 1968-69/2008).

Como veremos mais adiante, a inexistência do Outro é escancarada pela nova forma de racionalidade inaugurada pelo Iluminismo. A recusa da tradição em detrimento da reflexividade moderna levou a que os referenciais sólidos ruíssem. Com a modernidade tudo se tornou objeto da crítica reflexiva, que passou a submeter as narrativas à um processo de constante revisão. O desvelamento da inexistência do Outro surge, então, como consequência do projeto iluminista, que acarretou a pluralização do Nome-do-Pai (Miller, 2018) e conseqüentemente, o enfraquecimento da função paterna. Percebe-se, conforme exposto, que o acesso à maioria tal como preconizada por Kant (1783/1985) não se dá sem riscos.

É importante ressaltar que a destruição dos referenciais sólidos empreendida pela reflexividade moderna promoveu um enfraquecimento da lei simbólica, e não do significante Nome-do-Pai, que permanece existindo enquanto operador psíquico. Desse modo, apesar da confusão que o enfraquecimento da função paterna causa nas subjetividades modernas, ela em nada afeta a existência das estruturas clínicas (Lustoza; Cardoso; Calazans, 2014).

A destruição dos referenciais sólidos acarretou, isso sim, a pluralização do Nome-do-Pai, cuja consequência é a perda da fixação de uma autoridade que este possibilitava na ordem social tradicional. O desvelamento da inexistência do Outro faz com que a verdade perca consistência, uma vez que o real faz furo no semblante, tornando-se, então, uma questão para todos (Miller, 2018). Não havendo mais uma autoridade (Outro) ou um lugar de garantias, a História (Deus), por conseguinte, perde seu posto de verdade e passa a ser apenas uma narrativa possível, entre outras narrativas.

Como demonstrado por Veyne (1998, p. 34), o que existe são “histórias de...” determinados fatos e acontecimentos, e nunca a História, com “H” maiúsculo, que se pretende universal. Isso ocorre pelo motivo de que a narrativa histórica só adquire sentido a partir de uma série de fatos e acontecimentos circunscritos por um recorte da realidade, por sua vez submetido a critérios subjetivos de categorização e classificação. Dada a infinidade de recortes possíveis, escrever a História é algo impossível, pois não há como traduzir toda a realidade e com isso ter acesso à verdade. As narrativas que têm essa pretensão não passam de ilusões dogmáticas, de *nonsense* (Veyne, 1998).

Mais precisamente, sobre a construção da narrativa histórica, Veyne (1998) compara a realidade a uma trama, que seria o espaço onde os fatos e acontecimentos estabelecem suas ligações. Quando o historiador elege um tema de pesquisa, ele necessariamente realiza um recorte na trama e, conseqüentemente, isola um determinado número de fatos, acontecimentos e suas respectivas ligações. Como esses não se organizam hierarquicamente, em um segundo momento, o historiador deverá estabelecer os critérios para sua categorização e classificação, inclusive cronológica.

Dentro da trama, um mesmo fato estabelece conexões diversas, o que o torna simultaneamente parte de diversas categorias distintas. A trama encerra, então, um dinamismo, que faz com que os fatos e acontecimentos não sejam objetos consistentes, e sim pontos de intersecção de itinerários diversos no seu interior. Cada fato/acontecimento, nessa perspectiva, é um núcleo de relação, um corte realizado na realidade, produto da interação humana. Sendo assim, os fatos e os acontecimentos não são totalmente isoláveis, dado seu entrelaçamento com outros. Por não serem objetos concretos, jamais poderão ser percebidos em sua totalidade. E é esse entrelaçamento que faz multiplicar os pontos de vista em relação aos fatos e acontecimentos históricos, o que nunca possibilita o surgimento de uma verdade incontestável. Por esta razão, cada ponto de vista viabiliza a emergência de uma verdade única, que é sempre parcial (Veyne, 1998).

Decorre disso que as narrativas não são descrições de uma totalidade factual, e sim descrições de fatos e acontecimentos que podem se estabelecer de formas diversas. Como a escolha do caminho a ser percorrido através das conexões no interior da trama é subjetiva, existirão tantas narrativas quanto caminhos possíveis de serem percorridos. A necessidade de escolher um caminho é consequência direta da impossibilidade de se descrever a totalidade factual. Logo, essa escolha comporta sempre uma perda, o que resulta sempre em uma verdade parcial, alcançada como efeito do discurso, que é sempre semblante (Lacan, 1971/2009). Isso faz com que todos os caminhos percorridos sejam válidos (Veyne, 1998), dado que todos eles encerram, assim, uma verdade.

A natureza lacunar da história é percebida também por Karl Popper (1980), para quem a história não tem sentido e existência em si mesma, posto que esse sentido é estabelecido pelo Homem. Para o autor, não existe a possibilidade de se estabelecer uma narrativa ou método capaz de alcançar o conhecimento verdadeiro, uma vez que esse sentido historicamente não é possível. Ele sistematiza sua crítica a partir do argumento de que não é possível transpor o método das ciências naturais para a história. Como a história não é uma ciência, dado que seus resultados não podem ser submetidos a testes de refutação, não existe a possibilidade de estabelecimento de leis gerais. Nesse sentido, o mérito da história encontra-se no fato de que ela permite interpretações variadas dos fatos e dos acontecimentos, que, por serem subjetivas, não acarretarão jamais a formulação de leis gerais.

Tais reflexões críticas são propostas por Popper (1980) no contexto histórico da Segunda Guerra Mundial. Nascido em uma família de origem judaica, não obstante a seus pais terem se convertido ao cristianismo, ele não escapou das ameaças antissemitas que irromperam com a invasão da Áustria pelos nazistas, o que forçou sua emigração para a Nova Zelândia em 1937. Já no exílio, Popper escreveu os livros *A miséria do historicismo* (1944-45) e *A sociedade aberta e seus inimigos* (1945), em resposta aos regimes nazifascistas e comunistas. Suas críticas se direcionavam ao determinismo histórico desses regimes, que os levaram a defender sua ideologia e política como decorrentes de leis inexoráveis, aptas a determinar o destino da humanidade (Souza, 2021).

Para Harari (2020), o nazismo se configurou como um humanismo evolucionário. Sua concepção de humanidade era fortemente influenciada pela teoria da evolução das espécies. Acreditava-se que a humanidade não era algo universal e estático, mas um organismo vivo, que poderia evoluir ou degenerar-se. Com base nessa crença, o objetivo do nazismo era evitar essa suposta degeneração e, por consequência, garantir a evolução da espécie humana. Por

entenderem que a raça ariana era a forma mais avançada da humanidade, ela precisava ser protegida, enquanto que os considerados degenerados deveriam ser isolados e até mesmo exterminados. Os nazistas acreditavam que, se permitissem que os considerados degenerados, tais como os judeus, os negros, os homossexuais, as pessoas com sofrimento mental etc., se reproduzissem e se casassem com arianos, isso acarretaria uma adulteração da humanidade e, futuramente, sua extinção.

Nesse sentido, os nazistas acreditavam em uma lei suprema da natureza, que defendia que todos os seres vivos estavam engajados em uma luta pela sobrevivência, e que a raça ariana era a mais apta por sua suposta superioridade. A crítica de Popper (1980) se dirige justamente à defesa que os nazistas, fascistas e comunistas faziam da existência da História e da crença de que, a partir dela, poderiam prever o futuro da humanidade e, conseqüentemente, o melhor caminho a seguir.

Popper (1980) nomeia como historicismo o conjunto de ideias que compunham a visão de que as Ciências Sociais poderiam realizar predições a partir da compreensão das leis da História. Ele classifica o historicismo como uma doutrina ultrapassada, que busca a deificação da história, estando, dessa maneira, a nosso ver, mais próxima da reflexividade tradicional. O autor argumenta que os historicistas acreditam que sua forma de pensar e suas construções reflexivas são a mais elevada realização do espírito humano, isto é, tão elevadas que apenas algumas poucas pessoas “iluminadas” conseguem apreendê-las. Acreditam ainda que suas descobertas possibilitarão a derradeira revolução social, que solucionará todos os problemas da humanidade. Sua crítica aos historicistas se deve, então, ao fato de estes acreditarem na existência da História, ou seja, de que, a partir de suas reflexões, eles conseguem prever o futuro da humanidade. Ao apontar a obsolescência dessa forma de pensar, o autor aponta para o fato de que esse entusiasmo pela transformação se deve antes ao desejo que o sujeito tem de superar seus próprios receios e medos.

Aqui, podemos inserir, então, nossa primeira hipótese, a saber, que o fundamentalista deifica a história. Ele elege uma narrativa qualquer e a eleva ao estatuto de História, de verdade absoluta, apta a promover uma revolução social capaz de erradicar todos os males da humanidade. Por ora, a deixamos em suspenso. Avançaremos em nossa dissertação partindo da apresentação de uma história acerca da origem do fundamentalismo islâmico. Esta apresentação se faz importante, pelo fato de o caso estudado se tratar de fundamentalismo religioso islâmico.

1.2 A origem do fundamentalismo islâmico como reação à modernidade: um breve percurso histórico

As grandes mudanças no mundo islâmico começaram no ano de 1492. Nessa época, os muçulmanos passaram a conviver com a ameaça de uma nova ordem mundial, que começava a ser desenhada pelo Ocidente. Um acontecimento em específico que marcou o início dessas mudanças foi a expulsão dos muçulmanos da Espanha em 1492, seu último enclave na Europa. Apesar de traumática, essa derrota não abalou o mundo muçulmano, que ainda tinha forças para se sustentar como a maior potência do mundo pré-moderno. Eles ainda compunham um terço da população mundial e controlavam territórios importantes no Oriente Médio, Ásia e África (Armstrong, 2009).

A resiliência muçulmana à ofensiva ocidental se materializou com o surgimento de três novos grandes Impérios, o Otomano, o Safávida e o Mongol. Apesar de cada um deles constituir um novo começo e ser uma instituição modernizadora do islamismo, dado que se estruturavam de forma burocrática e racional, nenhum deles foi capaz de empreender, de fato, mudanças radicais no islamismo. Desse modo, o mundo muçulmano permaneceu conservador, o que o colocaria ainda mais ameaçado diante do etos revolucionário que estava sendo gerado na Europa (Armstrong, 2009).

As sociedades conservadoras eram economicamente dependentes da agricultura e seu desenvolvimento econômico era limitado pelo excedente agrícola. Diferentemente da sociedade moderna, caracterizada pelo reinvestimento constante de capital e aprimoramento técnico, as sociedades conservadoras tinham o seu desenvolvimento limitado pela pouca capacidade de investimento em inovações. No caso muçulmano, além desse entrave, eles se empenharam em recuperar o que haviam perdido desde 1492, voltando-se, portanto, cada vez mais ao passado (Armstrong, 2009).

Um dos efeitos dessa posição adotada foi a abolição do raciocínio independente no islamismo sunita, que era a religião oficial do Império Otomano e a que abrangia a maioria dos muçulmanos de então. Antes dessa abolição, os juristas islâmicos eram livres para recorrerem à própria razão, a fim de solucionarem questões de ordem teológica e legislativa nos casos em que não fossem encontradas soluções no Alcorão e na tradição. Através da abolição do raciocínio independente buscava-se a preservação da tradição islâmica, tendo-se em vista as ameaças de erradicação que pairavam sobre ela. Com isso, estabeleceu-se que as respostas a

todas as questões se encontravam na *Shariah*, que é o conjunto de normas que prescreve a conduta da sociedade islâmica (Armstrong, 2009).

A partir dessa decisão, o Império Otomano tomou um direcionamento muito diferente daquele que viria a resultar no movimento iluminista na Europa. Ao impor tais barreiras ao raciocínio independente, o Império se fechou à possibilidade de efetiva modernização. Enquanto a Europa caminhava em direção à ilustração, a sociedade conservadora muçulmana se apegava cada vez mais ao saber tradicional e mitológico (Armstrong, 2009).

A sociedade muçulmana regida pela *Shariah* funcionou bem durante o período pré-moderno, tendo alcançado o seu ápice no século XVI, no Império Otomano. Seu sucesso foi percebido pelas outras sociedades muçulmanas, como decorrente do fato de seus governantes administrarem o império de acordo com o preconizado pela lei islâmica. Esses governantes entendiam a lei como uma revelação divina, o que impedia qualquer possibilidade de sua flexibilização. Isso contribuiu para que os muçulmanos mantivessem sua crença nas revelações expressas no Alcorão, isto é, a crença de que as leis reveladas não eram novas verdades, e sim a restauração de leis já conhecidas. Para o movimento político-religioso em foco, Maomé não tinha a pretensão de fundar uma nova religião, mas sim transmitir para o seu povo, em sua própria língua, a “religião primordial da humanidade” (Armstrong, 2009, p. 65).

Tais leis foram escritas após a morte de Maomé, com base nas poucas leis existentes no Alcorão. Essa construção foi necessária para governar o Império Islâmico, que carecia de um sistema legal. As leis (*Shariah*) tomavam como fundamento a vida do profeta Maomé e foram escritas ao longo do século IX, a partir de relatos coletados sobre os ensinamentos e condutas do profeta. Através desses registros, a figura de Maomé tornou-se, então, um mito, que passou a ser reproduzido e difundido pelas escolas de jurisprudência islâmica. Ao acessar o mito, os islamitas buscavam imitar a vida do profeta, acreditando que desse modo alcançariam sua submissão interior ao sagrado (Armstrong, 2009).

Por consequência, foi a reprodução do mito que criou a sociedade islâmica, uma sociedade que busca se aproximar do profeta Maomé, percebido como aquele que foi capaz de se submeter verdadeiramente a Deus. Estabelecida a partir da vida do profeta, exemplo de como o ser humano deveria ser, a *Shariah* se difundiu rapidamente pelo mundo islâmico, alcançando toda a sua extensão no século XIII. Sua expansão decorreu da percepção dos muçulmanos de que ela seria uma forma de acesso ao sagrado e, também, de que ela conferia um sentido para as suas vidas (Armstrong, 2009).

Não obstante, as mudanças mais radicais no mundo islâmico só começaram a ocorrer, de fato, a partir do século XVIII. Do lado ocidental, impulsionados pelo movimento iluminista, as potências europeias iniciaram sua vertiginosa ascensão ao poder. Do outro lado, ainda aprisionados à tradição e à recusa do raciocínio independente, o Império Otomano entrou em decadência, pois já não era capaz de competir em igualdade com os países europeus. Os governantes muçulmanos enxergavam a ameaça moderna sob um viés puramente militar, dado que o que despontava nas sociedades europeias não tinha padrões de comparação na história. Eles buscaram, então, reformar seu exército. Porém, a ameaça que despontava era relativa a um novo modo de vida e organização social e, para fazer frente ao Ocidente, tornavam-se necessárias a adesão ao racionalismo e a fragilização dos laços com a tradição, do que não seria fácil convencer as massas (Armstrong, 2009).

Todavia, a despeito da recusa das massas, a modernidade se infiltrou no Oriente Médio, e de forma bastante violenta. Essa inserção teve início com a invasão francesa do Egito, em 1798. Para os muçulmanos, a modernidade esteve, desde o início, associada às ideias de colonização e dominação estrangeira, sendo percebida como uma força estranha e invasiva. Com efeito, a violência de sua penetração despertou a preocupação da sociedade islâmica, pois a modernização sugeria um risco de destruição abrupta de sua tradição e de sua religião. Diante desse risco, os muçulmanos passaram a assumir uma postura defensiva e combativa em relação à ameaça ocidental (Armstrong, 2009).

Cabe ressaltar que a Europa e a América do Norte chegaram à modernidade e alcançaram sua hegemonia por meio de um penoso processo evolutivo, que durou cerca de trezentos anos. Ao longo desse período, essas potências foram desenvolvendo e aprimorando seus conhecimentos e tecnologias em um processo difícil de transição, mas em nada equiparável à violência com que a modernidade foi imposta ao Oriente Médio, isto é, de forma repentina, abrupta e impositiva. As tentativas iniciais de modernização das nações muçulmanas provocaram uma sensação de que o mundo estava pelo avesso. Com a invasão ocidental, muitas de suas crenças e expectativas foram profundamente abaladas. A experiência de modernização no Oriente Médio, nessa perspectiva, foi o avesso da experiência europeia e norte-americana. Ao invés de possibilitar poder, autonomia e inovação, levou a perdas, submissão e emulação (Armstrong, 2009).

Para a maioria dos muçulmanos, a experiência de modernização resultou em um processo de confusão e alienação. A construção de bairros em estilo ocidental e a intrusão de costumes e crenças estrangeiras fizeram com que os habitantes locais se sentissem estranhos

em suas próprias terras; e contribuía, ainda, para acentuar esse estranhamento o fato de que os habitantes locais eram excluídos dos benefícios da modernização, uma vez que os investimentos europeus e estrangeiros visavam apenas ao progresso que atendesse aos seus próprios interesses, deixando a população em geral sem acesso a inovações que pudessem contribuir para seu bem-estar. Tais situações geraram crises de identidade, bem como a necessidade de se empreender penosos rearranjos subjetivos (Armstrong, 2009).

Havia então entre os muçulmanos um sentimento de que o imperialismo europeu destruiria o mundo islâmico. E uma das bases dessa destruição eram as ideias provenientes do racismo científico europeu, que determinava a impossibilidade de adaptação do islã à modernidade e, conseqüentemente, sua natural erradicação. Representantes dessa corrente de pensamento apresentavam como provas dessa impossibilidade o subdesenvolvimento econômico e intelectual dos países muçulmanos e a ineficiência de seus governos. Tal visão preconceituosa e racista serviu de justificativa para as invasões europeias com o objetivo de colonizar e subjugar os povos do Oriente Médio (Armstrong, 2009).

Com o amadurecimento da industrialização e do capitalismo, a Europa sentiu a necessidade de expandir ainda mais a sua área de influência, de forma a obter mais recursos e alcançar mais consumidores. O meio encontrado para tanto foi a invasão e a colonização de novos territórios, entre eles, de países muçulmanos. A partir da colonização, os países europeus tinham acesso às matérias-primas das quais necessitavam e, em contrapartida, forneciam produtos aos países colonizados, prejudicando, assim, o desenvolvimento da indústria local. Para garantir segurança aos seus negócios, os colonizadores empreendiam mudanças e adaptações com o objetivo de adequar as colônias ao padrão moderno europeu. Por sua vez, forçados a conviver com a modernidade, os nativos se sentiam subjugados, invadidos e desorientados. Diante desse cenário, diversos pensadores muçulmanos tentaram instaurar reformas que proporcionassem sua inserção na modernidade, em sintonia com o islã e os valores locais. Porém, já era tarde, dado que o colonialismo buscava rapidamente transformar o país colonizado em uma cópia inferior da Europa. A colonização, dessa forma, acarretou a mutilação de sociedades independentes, que passaram a ser alijadas de sua autonomia (Armstrong, 2009), como podemos perceber no exemplo da colonização do Egito:

A ocupação britânica abriu novas brechas na sociedade egípcia. Os ulemás perderam sua posição de educadores e principais guardiões do conhecimento para indivíduos que haviam recebido uma educação ocidental. Os tribunais da *Shariah* cederam lugar aos tribunais civis europeus, criados por Lord Cromer. Artesãos e pequenos comerciantes também foram prejudicados. Uma classe de funcionários públicos e intelectuais ocidentalizados compunha a nova elite, malquista pela vasta maioria da população. Porém mais prejudicial que tudo, talvez, foi a tendência dos próprios

egípcios a internalizarem as opiniões negativas dos colonialistas sobre eles. (Armstrong, 2009, p. 224)

O Oriente Médio foi então impedido pelo imperialismo europeu de aceder à modernidade em seu próprio caminho. A Europa acreditava que a colonização era uma intervenção benéfica para os países “atrasados”. Essa percepção era resultado de uma comparação baseada no já mencionado racismo científico, que postulava, erroneamente, que a Europa sempre foi a vanguarda do progresso, ignorando, por exemplo, o período pré-moderno, em que isso não ocorria. O islã era considerado pelos colonialistas como um fracasso, e os orientais, como inferiores, irracionais e corruptos. A tentativa de familiarizar os nativos com as ideias modernas criou neles um sentimento de inferioridade com relação aos europeus, além de uma divisão da sociedade entre nativos e ocidentalizados (Armstrong, 2009).

No Egito, nativos que se ocidentalizavam passaram a repudiar suas raízes. Os mitos que conferiam sentido e sustentavam a sociedade começaram a desvanecer. Como não se sentiam pertencentes nem ao Ocidente nem ao Oriente, os nativos ocidentalizados começaram a se deparar com o vazio/niilismo. Nesse contexto, as tentativas de reforma empreendidas por intelectuais muçulmanos com o objetivo de viabilizar o acesso à modernidade em sintonia com os valores islâmicos esbarravam em inúmeras dificuldades (Armstrong, 2009).

Os modernizadores, tanto nativos quanto europeus, respondiam com violência às inúmeras dificuldades encontradas ao longo do processo de modernização do Oriente Médio. Um retrato desse *modus operandi* foi a criação do estado turco em resposta à invasão da Anatólia pelos gregos, após a derrota do Império Otomano, na Primeira Guerra Mundial. Mustafa Kemal Atatürk comandou o exército independentista entre 1919 e 1922 rumo à criação do novo Estado, governado a partir do moderno padrão europeu. A Turquia se tornou, então, o primeiro Estado moderno do Oriente Médio. Porém, isso envolveu uma limpeza étnica, devido à expulsão dos europeus que viviam no território e ao extermínio de 1 milhão de armênios. Diferente do que ocorrera anteriormente com o Império Otomano, o moderno Estado turco serviu de alerta para o mundo islâmico, por materializar a certeza acerca da impossibilidade da incorporação das ideias secularistas ao islã (Armstrong, 2009).

Alvos da violência institucional, a maioria da população muçulmana foi alijada do processo de modernização, pois não era alcançada pelos seus benefícios. No Irã, por exemplo, os pobres, que formavam a maior parte da população, não conseguiam entender o projeto secular que era implantado pelo Xá Reza Pahlevi, restando-lhes apenas as orientações dos

ulemás¹. As leis seculares que foram impostas, tais como a lei de vestimentas de 1928, consistiam em ataques violentos que sinalizavam de forma clara, a possibilidade de aniquilação do islã. A proibição do uso do véu pelas mulheres levou a que seu uso se tornasse um ato de resistência. Protestos eram combatidos pelo regime com disparos de arma de fogo, e manifestantes desarmados eram feridos e assassinados. O projeto de modernização do Irã era, literalmente, um projeto de extermínio, que, além de trabalhar pela morte da tradição islâmica, assassinava quem a ele se opusesse (Armstrong, 2009).

Em meados do século XX, os países muçulmanos estavam profundamente divididos. De um lado, os estrangeiros e os que aderiram ao secularismo e lucravam com ele. Do outro lado, a vasta maioria da população, composta por pessoas pobres, que não se beneficiavam do projeto de modernidade e tinham sua cultura e sua fé ameaçadas constantemente. Os primeiros percebiam a modernidade como uma libertação, já os segundos, como uma força maligna. Esse contexto promoveu a potencialização do ódio fundamentalista por parte daqueles que se deram conta de que precisariam contra-atacar. O fundamentalismo islâmico surgiu, assim, da percepção do perigo real de aniquilação da tradição islâmica, decorrente do avanço da modernidade e do secularismo no Oriente Médio (Armstrong, 2009). Para melhor compreendermos essa reação fundamentalista, abordaremos a origem do conceito de *fundamentalismo* e, na sequência, o iluminismo, e a modernidade e suas consequências.

¹ Estudioso, especialista e guardião da Lei Islâmica (*Shariah*).

CAPÍTULO 2: FUNDAMENTALISMO

2.1 Origem do conceito

No final do século XIX, a modernidade começou a dar sinais de que nem tudo correria da forma como havia sido previsto. Apesar do acúmulo de riquezas e de poder, proporcionado pela Revolução Industrial aos Estados ocidentais, havia sido deixado também um vazio decorrente da ausência de certezas. Como a razão moderna havia desconstruído e desacreditado os mitos, que conferiam sentido à vida, e não fora capaz de reestabelecer um novo sentido em seu lugar, restou o vazio (Armstrong, 2009).

A modernidade trouxe muitos benefícios para os indivíduos, tais como a diminuição das desigualdades nas sociedades democráticas e o aumento da expectativa de vida, por outro lado, trouxe também muito sofrimento e destruição, cujo ápice é percebido nas duas guerras mundiais. A partir delas, as pessoas se deram conta de que a ciência e a modernidade carregavam em si algo de maligno. Anteriormente a tais guerras, a Revolução Industrial, que igualmente era efeito da ciência, já havia mostrado sua faceta destrutiva na sociedade, na vida urbana e no meio ambiente. No início do século XX, a Europa se via, então, às voltas com essa sensação de uma iminente aniquilação civilizatória (Armstrong, 2009), inquietação esta que levou Freud a escrever “O mal-estar na civilização”, em 1930.

Nos Estados Unidos da América essa sensação também se generalizava, e, por se tratar de um país predominantemente cristão, a leitura religiosa deste contexto foi bastante difundida. Outra contribuição para a ampla aceitação dessa leitura foi o fato de que a Guerra Civil, ocorrida no país entre 1861 e 1865, já havia sido interpretada nesses termos. Essa guerra precede, portanto, o mal-estar moderno. Após o seu término, as cidades do norte do país, localizadas na região vencedora, passaram a se desenvolver rapidamente. Com a acelerada expansão industrial, chegaram muitos imigrantes procedentes do sul do país e da Europa, a essas cidades. Os donos dos meios de produção enriqueciam rapidamente, enquanto os operários lutavam para sobreviver. Mulheres passaram a trabalhar nas fábricas, e a pobreza era tamanha a ponto de uma em cada cinco crianças trabalharem nos EUA, nos anos 1890. Além disso, não havia condições salubres de trabalho e a jornada era extensa (Armstrong, 2009).

No início do século XX, enquanto os europeus se preocupavam com a guerra que se anunciava pela corrida armamentista, os estadunidenses sonhavam com o fim do sofrimento, a partir de uma leitura escatológica. Tal leitura derivava da difusão, no final do século XIX, de

uma crença apocalíptica nomeada “pré-milenarismo”, que consistia na crença do retorno de Jesus Cristo antes da instauração de seu reino de mil anos. Essa crença foi difundida nos EUA pelo inglês John Darby, que pregava que não havia nada de bom no mundo moderno e que, por isso, este caminhava tão rapidamente rumo a sua própria destruição. Para Darby, como a sociedade se tornava cada vez mais depravada, Deus se veria obrigado a intervir. E sua intervenção causaria sofrimento aos depravados, porém, ele pouparia os cristãos, que testemunhariam a vitória de Cristo sobre o mal (Armstrong, 2009).

Darby pregava que a verdade da Bíblia era literal e, baseado nesse pressuposto, o que estava descrito no livro de Apocalipse eram previsões que se consumiriam. Assim, ele restabelece o lugar do mito como fato, como verdade. Sua narrativa acerca da salvação se dividia em sete épocas, nomeadas por ele como “dispensações”, que se encerram e se sucedem quando se faz necessária a intervenção divina com o objetivo de pôr fim à maldade humana. Darby identificou as dispensações anteriores a partir das catástrofes que marcaram o seu fim, tais como o dilúvio e a crucificação de Jesus. Na época em que pregava, ele afirmava que os homens vivenciavam a sexta dispensação, que se encerraria em breve com uma catástrofe sem precedentes. Após o fim da sexta dispensação, um Anticristo governaria e infligiria sofrimentos extremos aos homens. Após sete anos de sofrimento, Jesus então desceria à Terra, poria fim ao reinado do Anticristo e inauguraria a sétima dispensação, que seria seu reinado de mil anos, a ser encerrado com o juízo final (Armstrong, 2009).

Ao propor a literalidade da verdade da Bíblia, Darby tornou sua leitura possível e compreensível a todos, democratizando, assim, a leitura do texto Sagrado. Essa verdade se tornou ainda mais acessível aos cristãos médios a partir da publicação pelo teólogo Cyrus Scofield, em 1909, do livro *The Scofield Reference Bible*, no qual foram explicadas as dispensações em notas detalhadas e articuladas ao texto bíblico. O livro se tornou um *best-seller* e, entre os fundamentalistas, goza de quase tanta autoridade quanto o próprio texto sagrado (Vasconcellos, 2008; Armstrong, 2009).

Armstrong (2009) identifica que tanto a fantasia europeia da guerra quanto a fantasia religiosa que se difundiu pelos Estados Unidos da América apontam para o niilismo, que se acentua com o processo de modernização. Porém, enquanto na fantasia europeia o sofrimento afetaria a todos, na versão religiosa estadunidense os eleitos seriam poupados. Para Darby, antes de terem início as tribulações, os cristãos vivos seriam arrebatados, livrando-se, assim, do sofrimento dos últimos dias.

É perceptível que o pré-milenarismo já ia de encontro a um anseio de certeza, capaz de fazer frente ao niilismo decorrente da desconstrução dos mitos, que a reflexividade moderna havia posto em marcha. Percebemos aí o gérmen do que viria a ser o fundamentalismo, isto é, uma reação explícita à modernidade e ao relativismo. A modernidade se tornava cada vez mais uma ameaça, nada escapava a sua relativização. A economia flutuava e confundia até mesmo as pessoas habituadas à rotina da vida agrária. Fortunas evaporavam da noite para o dia. Uma nova teoria dizia que o ser humano decorria de anos de evolução e de seleção natural. A psicanálise dizia que o Eu não é senhor em sua própria casa, trazendo o inconsciente para a cena. Os sociólogos denunciavam as forças do mercado e a dinâmica econômica que governava a vida dos seres humanos. Entre tantos golpes, especialistas ainda punham em causa a veracidade da Bíblia e a identidade de seus autores. Isso deixou os cristãos desorientados e ávidos por uma religião que pudessem efetivamente compreender (Armstrong, 2009).

Como a razão e a ciência estavam na ordem do dia, alguns acreditavam que a religião deveria ser racional para ser levada a sério. Assim, alguns teólogos decidiram seguir esse caminho e buscaram racionalizar sua fé. Ocorre que mesmo a ciência tem suas lacunas, e os teólogos se deram conta de que algumas teorias, tais como a de Freud e Darwin, partiram de hipóteses não comprovadas cientificamente. A tentativa de contra-ataque se deu então a partir de sua adesão ao método proposto por Francis Bacon, que defendia que o mundo fora organizado racionalmente por Deus e que caberia ao homem apreender essa organização, a partir do método científico. A opção dos teólogos pelo empirismo se devia ao anseio de certeza, que poria fim ao vazio que se fazia sentir (Armstrong, 2009).

De forma a pôr em marcha seu projeto de uma religião científica, os teólogos do *Princeton Theological Seminary* criaram o seminário dos Novas Luzes, na cidade de Princeton, Nova Jersey. Seus membros passaram a publicar obras nas quais defendiam a literalidade da Bíblia e sua fidelidade aos fatos, bem como a atacar visões que contradiziam seu significado literal – em especial a teoria darwinista – e a expor sua intolerância para com qualquer crença divergente da do grupo (Lima, 2009; Armstrong, 2009). Essa foi a primeira reação clara às novas ideias científicas e à análise histórico-crítica da Bíblia (Lima, 2009).

Em oposição ao que era pensado em Princeton, havia quem adotasse uma postura liberal. Os teólogos liberais se colocavam abertos à compreensão dos avanços da modernidade e da ciência. O clérigo Henry Beecher, por exemplo, argumentava que atacar quem tinha pontos de vista diferentes não era compatível com o cristianismo. Ele buscava articular os avanços da ciência com a religião. Para ele, o amor ao próximo era mais importante do que a pureza dos

dogmas. Nessa perspectiva, os liberais investiam alto em obras sociais, pois acreditavam que o reino de Deus no mundo se daria a partir do amor e da filantropia. Essa teologia era abraçada especialmente pela classe média, pois assim poderiam seguir usufruindo das comodidades e benefícios da modernidade (Armstrong, 2009).

As divergências entre os pontos de vista não tardaram a aparecer. No final do século XIX, estabeleceu-se um conflito entre protestantes conservadores e liberais em relação ao que era posto pela leitura crítica do texto bíblico. A crítica superior buscava investigar e interpretar o texto bíblico a partir do método histórico-crítico, tomando-o como um texto comum. Os liberais reagiam baseados na crença de que, apesar de as novas teorias desconstruírem algumas crenças e dogmas, elas possibilitariam uma melhor compreensão do texto bíblico ao longo do tempo. Já os conservadores percebiam a crítica superior como uma ameaça às suas crenças e certezas, e, por esta razão, rechaçavam suas teorias (Armstrong, 2009).

A reação conservadora a partir da racionalização da religião obteve como efeito uma dificuldade de compreensão dos mitos e, desse modo, fracassou. Ao contrário do que se esperava, ela empreendeu diversas desconstruções que, em vez de garantirem segurança aos indivíduos, aumentaram seu vazio. Isso provocou um temor de que a ciência pudesse destruir as bases do cristianismo. Seu ponto de basta foi a percepção de que, caso aceitassem que algum fato narrado no texto bíblico não fosse literal, isso, logicamente, acarretaria a falsificação da totalidade das Escrituras Sagradas. Assim, a leitura histórico-crítica foi rechaçada e passou a ser interpretada pelos protestantes conservadores como uma ameaça e causa dos males existentes na sociedade, tais como, por exemplo, o alcoolismo, a infidelidade, a corrupção, a criminalidade etc. (Armstrong, 2009).

A crítica superior se tornou, então, fonte de ansiedade para este grupo, que passou a perder terreno. Em 1900, os protestantes liberais haviam ocupado postos importantes em suas denominações, já que os conservadores não conseguiam reagir à visão histórico-crítica. Isso levou a que as denominações comesçassem a se dividir internamente, fundamentadas na forma como a Bíblia era interpretada por cada grupo (Armstrong, 2009).

O silêncio e o recuo dos conservadores não implicavam, entretanto, uma apatia, posto que, em seu recolhimento, eles se organizavam e se preparavam para a luta. Já em 1886, o evangelista Dwight Moody, considerado o pai do fundamentalismo, fundou o *Moody Bible Institute*, para combater a crítica superior. Seu instituto se tornou um baluarte para os conservadores, porém, diferentemente do seminário dos Novas Luzes, Moody não se detinha nos dogmas, apostando, antes, na difusão de uma mensagem simples e emotiva. Ele defendia

que Cristo salvaria os pecadores, que estava disposto a salvar almas e que, por esta razão, abria sua mensagem a todos os cristãos. Ademais, apesar de conservador e pré-milenarista, seu instituto tinha uma preocupação social e ia também de encontro aos pobres (Armstrong, 2009).

Por representar um reduto sagrado em um mundo ameaçado pelo ateísmo, o *Moody Bible Institute* foi crucial para o desenvolvimento do fundamentalismo. Seguindo os exemplos de seu representante, novos institutos foram criados nessa mesma linha, como uma forma de oposição aos seminários e faculdades liberais. Os conservadores começaram, então, a se agrupar, criando também, nesse sentido, as conferências bíblicas sendo a mais importante delas a *Niagara Bible Conference*, iniciada em 1883, na cidade de Niagara Falls, no Canadá. Nessas conferências, que se estenderam até 1895, os conservadores realizavam a leitura literal da Bíblia, o debate das ideias pré-milenaristas e também contestavam as interpretações decorrentes da crítica superior (Armstrong, 2009; Lima, 2009; Vasconcellos, 2008). As conferências foram igualmente fundamentais para o estabelecimento de uma identidade e a tomada de consciência dos conservadores de que podiam se mobilizar enquanto uma força independente (Armstrong, 2009).

Apesar das divergências ideológicas, no início do século XX, protestantes conservadores e liberais ainda sustentavam, conjuntamente, programas sociais que buscavam solucionar os problemas decorrentes da industrialização e da modernidade. Porém, os conservadores não tardaram a assumir uma postura de crítica ao evangelho social e a se afastar das causas sociais. Tal postura decorria de uma visão pré-milenarista, que defendia que não cabia aos homens buscarem efetivar mudanças de ordem social e política, posto que tais mudanças seriam empreendidas por Jesus em seu reino milenar. Assim, os protestantes conservadores acreditavam que o mundo já estava condenado e que a única solução seria o retorno de Cristo (Armstrong, 2009). Para Armstrong (2009) uma das razões para a radicalização da postura conservadora se deve ao discurso de Charles Eliot, em 1909, que dizia que

A nova religião teria apenas um mandamento: o amor a Deus, expresso no serviço concreto prestado ao próximo. Não existiriam igrejas nem escrituras; nem teologia do pecado, nem culto. A presença de Deus seria tão evidente e poderosa que não haveria necessidade de liturgia. Os cristãos não teriam o monopólio da verdade, pois as ideias dos cientistas, dos secularistas ou dos que professavam outra fé seriam igualmente válidas. Em seus desvelos para com todos os seres humanos, a religião do futuro não diferiria de ideais secularistas como democracia, educação, reforma social, medicina preventiva (Armstrong, 2009, p. 236).

Segundo Armstrong (2009), o ponto de vista de Eliot alarmou tanto os conservadores, que eles passaram a temer a perda da consistência de seus dogmas. Assim, buscando combater

de forma mais incisiva o ponto de vista liberal, os presbiterianos de Princeton publicaram, em 1910, os cinco dogmas essenciais para o cristianismo, que são: “(1) a infalibilidade das Escrituras; (2) o nascimento virginal de Jesus; (3) a remissão de nossos pecados pela Crucifixão; (4) a ressurreição da carne; e (5) a realidade objetiva dos milagres de Cristo” (Armstrong, 2009, p. 237). Tais dogmas já eram conhecidos dos protestantes conservadores, pois foram definidos ao final da conferência de Niagara Falls realizada no ano de 1895, considerada um marco para o movimento fundamentalista (Vasconcellos, 2008).

Outro marco importante da reação fundamentalista se deu a partir do *Bible Institute of Los Angeles*, que havia sido fundado em 1908 pelos irmãos Lyman e Milton Stewart, empresários do setor de petróleo, com o objetivo de combater a visão liberal e a crítica superior. Sua estratégia era a de transmitir os princípios fundamentais da fé aos cristãos. Desse modo, entre 1910 e 1915, eles financiaram a publicação de uma série de 12 panfletos intitulados *The Fundamentals – A Testimony to the Truth*, nos quais teólogos notórios expunham, em linguagem acessível, os fundamentos incontestáveis da fé cristã. Ao todo, cerca de 3 milhões de exemplares foram distribuídos gratuitamente para pastores, professores e estudantes de teologia nos EUA (Armstrong, 2009; Vasconcellos, 2008). Tal gesto impulsionou o movimento fundamentalista, uma vez que a publicação serviu de referência para que eles defendessem sua fé e suas causas. Além disso, a própria nomeação “fundamentalista” derivou desse conjunto de publicações (Vasconcellos, 2008).

Outro fator que contribuiu para a expansão da visão fundamentalista foi a eclosão da Primeira Guerra Mundial, em 1914. Para os protestantes conservadores, a guerra era uma confirmação de sua crença pré-milenarista e, portanto, sinalizava o início do fim dos tempos. Tal percepção motivou a realização de diversas conferências bíblicas entre 1914 e 1918, tendo como objetivo encontrar no texto sagrado os sinais do fim dos tempos (Armstrong, 2009). Nesse contexto, como aponta Armstrong (2009, p. 238),

Tudo indicava que as previsões estavam se concretizando. Os profetas hebreus predisseram que os judeus voltariam para sua pátria antes do fim dos tempos; assim, quando o governo britânico expediu a Declaração Balfour (1917), apoiando a criação de um Estado judeu na Palestina, os pré-milenaristas se amedrontaram e exultaram ao mesmo tempo. Scofield identificara a Rússia com “o poder que vem do Norte” para atacar Israel pouco antes de Armagedon; a Revolução Bolchevique (1917), que fez do comunismo ateu a ideologia do Estado, parecia confirmar sua interpretação. A criação da Liga das Nações obviamente representava o cumprimento da profecia de Apocalipse 16, 14: era o Império Romano revivido que em breve seria governado pelo Anticristo. Observando tais acontecimentos, os protestantes pré-milenaristas adquiriam maior consciência política. O que no final do século XIX fora uma disputa puramente doutrinária com os liberais de suas congregações, tornava-se agora uma luta pelo futuro da civilização. Eles se imaginavam na linha de frente, combatendo as forças satânicas que logo destruiriam o mundo. Os relatos das atrocidades cometidas

pelos alemães, que circularam durante e imediatamente após a guerra, pareciam provar aos conservadores que estavam certos ao rejeitar o país onde surgira a crítica superior.

A divergência de pontos de vista em relação à guerra fez com que os conflitos entre os protestantes conservadores e liberais se intensificassem ainda mais. Não havia mais possibilidade de qualquer aceitação da crítica superior por parte dos protestantes conservadores, dado que eles a enxergavam como a causa da guerra. Havia entre ambos os grupos um profundo medo de aniquilação. Como resposta, os conservadores decidiram, em 1917, criar uma associação que se encarregasse da promoção da interpretação literal do texto sagrado e da doutrina pré-milenarista. Em 1919, realizaram um congresso na Filadélfia, que contou com a participação de cerca de 6 mil protestantes conservadores de diversas denominações e que resultou na criação da *World's Christian Fundamentals Association*. Após o congresso, um grupo de 14 oradores e cantores gospel iniciaram uma turnê pelo país. A boa recepção da mensagem conservadora fez com que se acreditasse que se iniciara uma nova reforma. A iniciativa dos conservadores tinha um ar de batalha, sendo os discursos permeados de metáforas bélicas (Armstrong, 2009; Vasconcellos, 2008).

Data dessa época a nomeação desse movimento como “fundamentalista”. O termo foi utilizado em primeira mão pelo Reverendo Curtis Lee Laws, em 1920, em um encontro da *Northern Baptist Convention*, para designar seu partido na convenção. Para o Reverendo, um fundamentalista era uma pessoa disposta a “[...] recuperar territórios perdidos para o Anticristo e a ‘lutar pelos fundamentos da fé’” (Armstrong, 2009, p. 241). O termo foi orgulhosamente assumido pelos conservadores batistas e presbiterianos, configurando, assim, a autonegação do movimento, que já se encontrava em marcha. Os fundamentos pelos quais eles estavam dispostos a lutar eram justamente aqueles publicados nos 12 panfletos de *The Fundamentals – A Testimony to the Truth* (Pierucci, 1992). Como desdobramento, o termo “fundamentalista” passou a designar uma coalizão formada por protestantes conservadores, que buscavam defender os fundamentos da fé e expandir o reino de Deus.

Argumentamos, entretanto, que o percurso histórico aqui narrado se remete à origem da nomeação do fenômeno e não à origem do fenômeno em si. Nossa proposição é de que o fundamentalismo é uma forma de laço social que independe do conteúdo objeto da crença. Desse modo, é viável afirmar que tal fenômeno já existia antes de sua nomeação pelos protestantes conservadores estadunidenses. Ao longo de nosso percurso teórico, buscaremos aprofundar essa hipótese.

2.2 Amplitude do conceito

Como vimos, o conceito de “fundamentalismo” teve sua origem no protestantismo conservador dos Estados Unidos da América, no início do século XX. Originalmente, consistia em uma contraofensiva em relação à modernidade e às interpretações liberais e histórico-críticas das escrituras sagradas. Porém, não se tratava de uma reação contra a modernidade como um todo, e sim contra as transformações que ela buscava impor à leitura da religião. Diante da relativização e enfraquecimento das autoridades, o fundamentalismo buscava, através de suas crenças e de suas ações, um reencantamento do mundo a partir de sua verdade. Isto é, ele buscava estabelecer uma sociedade perfeita, que só poderia ser alcançada a partir da submissão de todos à verdade revelada pelos textos sagrados (Dreher, 2006).

O conceito original de fundamentalismo, utilizado para designar um determinado grupo de protestantes conservadores estadunidenses, começou a ser ampliado na década de 1970, período histórico em que ficou nítida a existência de movimentos fundamentalistas também no judaísmo, no islamismo e no catolicismo. Na contemporaneidade, a amplitude conferida ao conceito tornou-se mais vasta, alcançando até mesmo contextos extrarreligiosos (Dreher, 2006). Autores contemporâneos, como Dreher (2006), Campos (2013), Pierucci (2006) e Pereira (1992), argumentam que essa ampliação se deu de forma imprecisa, acarretando, em alguns casos, a deturpação do sentido original do conceito. Apesar de sua crítica cautelosa, Campos (2013) e Pereira (1992) reconhecem a existência de posturas fundamentalistas em outros campos do saber para além do religioso.

Pierucci (2006) defende que a extensão conferida atualmente ao conceito é imprecisa e tem causado a sua banalização. Retomando a história e o contexto de seu surgimento, o autor argumenta que uma pessoa religiosa somente pode ser fundamentalista se sua religião possui um texto sagrado, uma vez que o fundamentalismo deriva diretamente da crença em uma verdade absoluta, que é revelada pela escritura sagrada. Porém, constatamos que Pierucci (2006) não se mostra seguro quanto ao seu posicionamento, pois argumenta, mais adiante, que há uma tendência no catolicismo de alguns religiosos tomarem as palavras do Papa como uma verdade absoluta. Cabe ressaltar que, ainda assim, a referência é um texto escrito, porém, não é o texto sagrado que estrutura esta religião.

Para Pierucci (2006, p. 6), o fundamentalista se caracteriza por um apego à palavra escrita “tal e qual” e, nas discussões, sempre recorre a elas em seu sentido literal. Ele toma as Sagradas Escrituras como uma prova final, como uma verdade absoluta capaz de validar seus

argumentos, que, desse modo, não são passíveis de questionamento. Além disso, o autor defende que o fundamentalismo diz respeito ao que há de “irracional numa convicção religiosa”, e que, portanto, não é correto nomear como fundamentalista “toda convicção pessoal ou tomada de posição inegociável” (Pierucci, 2006, p. 5). Ele busca, dessa forma, delimitar o conceito, classificando com tal adjetivo apenas o fenômeno que ocorre no campo das religiões estruturadas sobre um texto sagrado.

Diferentemente de Pierucci (2006), Almeida & Toniol (2018) defendem uma não especificidade, não apenas para o fundamentalismo, mas também para as categorias analíticas conservadorismo e fascismo. Para estes autores,

Cada um desses termos remete a casos históricos fundantes, cuja caracterização está diretamente associada a atores específicos, implicados em conjunturas histórico-sociais particulares. Trata-se, nessa perspectiva, de categorias analíticas capazes de remeter, num só ato de enunciação, à complexidade política, cultural e econômica de certas configurações históricas. No entanto, é notório que o emprego desses termos não está limitado a remissões aos eventos aos quais eles se associam genealogicamente. De modo que também é possível acioná-los como fonte de um repertório simbólico que, embora lastreado pela história, ultrapassa a especificidade de seus eventos originários. (Almeida & Toniol, 2018, pp. 7-8)

Nessa perspectiva, apesar de sua origem histórica, o termo fundamentalismo se apresenta hoje como uma categoria analítica abrangente, passível de aplicação a novas configurações sociais e históricas. De forma geral, podemos compreender a irracionalidade do fundamentalista como produto de suas certezas, quer sejam religiosas ou não, e que por serem absolutas, não permitem contestação. Como julga já possuir todas as respostas, o fundamentalista se recusa ao diálogo e à discussão, limitando seu discurso a uma imposição de seu saber ao outro. Tudo o que contrarie sua crença é encarado como uma ameaça, que ele se prontifica a combater (Campos, 2013).

O fundamentalismo se caracteriza, então, por uma postura dogmática, que busca estabelecer referenciais sólidos e, a partir deles, dividir o mundo entre “convertidos” e “não convertidos”. As respostas para suas questões remetem sempre ao passado, ao fundamento imutável que sustenta sua crença, posto que sua reflexividade é tradicional. O objetivo do fundamentalismo é garantir que sua crença tenha uma abrangência universal, e, para alcançar esse objetivo, ele aceita qualquer estratégia como válida (Campos, 2013).

Concordamos com Schäfer (2005), quando ele nos diz que foram os protestantes conservadores estadunidenses os primeiros a trazer o fenômeno à luz, a partir de sua nomeação. Concordamos, ainda, que não é por ter sido nomeado no contexto religioso que o fundamentalismo enquanto fenômeno tenha sua existência restrita à religião. Assim, alinhar-

nos-emos à argumentação de Schäfer (2005), que define o fundamentalismo como uma resposta à reflexividade, cerne da modernidade. Para o autor, o conteúdo dessa resposta importa menos que o fenômeno, posto que sua identificação se dá a partir de sua estrutura de funcionamento, e não pelo conteúdo.

Para Schäfer (2005) o fenômeno fundamentalista surge, então, como uma reação à razão reflexiva, que buscava empreender uma reorganização da sociedade por meio de novos valores. A partir dela, houve uma relativização das crenças e valores tradicionais, que tornou possível a emergência da tolerância pluralista e, ao mesmo tempo, a noção de risco, uma vez que o futuro passou a depender diretamente da ação humana. Essa relativização acarretou a perda de segurança ontológica aos indivíduos, e, onde ela se torna precária, há um risco de que ela seja substituída novamente pela segurança metafísica ofertada pela religião. Além da reflexividade, a modernidade trouxe para a cena pública a razão instrumental, que passou a substituir o domínio clerical e aristocrático pelo domínio tecnológico, econômico e político. Assim, a razão instrumental passou a determinar as relações sociais e aspectos da vida privada dos indivíduos, dado que, com a modernidade, as leis divinas foram substituídas pelas leis do mercado (Schäfer, 2005).

Nesse contexto, a modernidade, segundo Schäfer (2005), é constituída por dois tipos de razão, que são a razão reflexiva e a razão instrumental. A razão reflexiva é a responsável pela organização social, enquanto a razão instrumental visa ao desenvolvimento tecnológico e econômico e à dominação cultural, por exemplo. Para o autor, ambas as formas de razão interferiram na religião. A razão reflexiva de forma mais incisiva, ao criar um fosso entre a atualidade e as narrativas bíblicas. Com a investigação histórico-crítica dos textos sagrados e do pensamento hermenêutico, muitos cristãos mudaram seus hábitos e passaram a questionar sua fé. Um dos efeitos dessa desconstrução foi o desprendimento da razão instrumental do jugo das normas e valores tradicionais e, conseqüentemente, o confinamento da religião à esfera privada. Sem os entraves postos pela religião e pela tradição, o caminho tornou-se livre em direção a uma gestão técnica do futuro. Essa emancipação da razão em relação à religião foi percebida pelos religiosos e suas autoridades como uma grave ameaça. Como o futuro se tornara efeito da ação racional humana, o risco passou a ser algo permanente e a confiança no futuro fora prejudicada. Esse contexto acarretou prejuízos à segurança ontológica, que os cristãos buscaram solucionar através da restauração de uma verdade absoluta (Schäfer, 2005).

Entretanto, os efeitos de insegurança causados pela modernidade não foram imediatos. Em seus primórdios, a modernidade obteve êxito na substituição dos mitos cristãos por mitos

seculares e, assim, garantiu segurança ontológica aos indivíduos. Porém, por se tratar de mitos, a promessa de que a evolução técnica e social possibilitaria o progresso ininterrupto e o bem-estar à sociedade não tardou a cair por terra. Tratava-se, por essa ótica, de uma profecia secular que, por ter seu funcionamento semelhante à profecia religiosa, necessitava de crença para se sustentar (Schäfer, 2005).

A sustentação dos mitos seculares torna-se inviável com a percepção dos limites do crescimento econômico, que, por sua vez, desvela a falsidade das profecias. A falta de fé nas promessas e no futuro desencadeia a perda de garantias e, conseqüentemente, de segurança ontológica, o que leva muitos indivíduos a se voltarem novamente para a religião e a buscarem no fundamentalismo uma reação possível. Por esta razão, o fundamentalismo se coloca para os indivíduos inseguros como uma espécie de antídoto, pelo fato de ser a face oposta da modernidade. Porém, a oposição fundamentalista se dá apenas em relação à razão reflexiva, que é justamente o que provoca insegurança ontológica. De forma a reverter a sensação de insegurança, o fundamentalista busca substituir essa modalidade racional e, por conseguinte, seus efeitos de relativização das crenças e valores, pela razão tradicional. Assim, ele espera alterar a ordem social, que deixa de ser pautada pela tolerância e pluralismo e passa a se pautar pelos dogmas produzidos e operados por esta razão. O fundamentalismo é, nessa perspectiva, ao mesmo tempo, uma estratégia religiosa e política, que funciona pela identificação de seus membros com uma verdade absoluta. A partir dessa identificação, o fundamentalista passa a reivindicar a exclusividade de sua verdade e busca impô-la aos outros de forma a manter tudo sob seu domínio (Schäfer, 2005).

Com relação ao surgimento dos fundamentalismos, Schäfer (2005) ressalta um ponto importante, em relação ao surgimento do fundamentalismo nos Estados Unidos da América. Tal ponto se refere ao contexto de crise social e econômica que precede o surgimento desses movimentos. Para Schäfer (2005), independentemente da ênfase teórica ou teológica adotada, o fundamentalismo a toma sempre em oposição à crise vivenciada, de forma a possibilitar a seus membros uma dissociação entre eles próprios e a crise que atravessam.

Como vimos anteriormente, a crise vivenciada pelos estadunidenses no final do século XIX era provocada pelo avanço da modernidade, sendo seus pontos principais a industrialização, a urbanização e a imigração. Diante de tantas mudanças, a Bíblia permaneceu, para os fundamentalistas, como uma verdade imutável, e a leitura pré-milenarista, como a via de acesso a ela. Assim, para o fundamentalismo protestante estadunidense, tal leitura tinha a função de dissociar os crentes da crise estabelecida, posto que ela determinava que Jesus Cristo

retornaria e arrebataria à igreja, isentando os pré-milenaristas de qualquer responsabilidade sobre a crise e deixando sua solução a cargo de Jesus Cristo (Schäfer, 2005).

A tentativa de racionalização da religião empreendida por teólogos protestantes conservadores a partir do método baconiano buscava a relativização do sagrado a tal ponto que ele passasse a se identificar exclusivamente com a leitura fundamentalista. Ao abrirem mão da razão reflexiva e da hermenêutica, eles agiam como se fosse realmente possível apreender o absoluto através da experiência e dos sentidos. Ao julgarem, então, que o conhecimento bíblico era pertinente cientificamente, os fundamentalistas passaram a reivindicar a sua autoridade acerca da definição da verdade e das práticas sociais (Schäfer, 2005).

Schäfer (2005) faz algumas observações importantes acerca do funcionamento primordial do fundamentalismo nos EUA. A primeira é a de que os fundamentalistas buscavam tornar sua reivindicação de verdade em verdade absoluta. Havia uma diferença de estratégias que era determinada pela classe e pela posição social dos aderentes ao movimento. Os membros de classe social média e alta, que detinham capital de influência política, econômica, cultural e social, empreendiam uma estratégia ofensiva de expansão de sua influência. Já as pessoas das classes mais baixas empreendiam uma estratégia defensiva, que consistia na criação de um espaço seguro a partir da crença capaz de proteger os seus membros. Por fim, Schäfer (2005) observa que a teoria da salvação dividida em dispensações oferecia aos fundamentalistas uma compreensão do tempo que possibilitava uma melhor gestão do risco. De forma mais ampla, o autor nos diz que tais estratégias não são exclusividade do âmbito religioso e não dependem do uso de escrituras sagradas. Para o autor, o fundamentalismo pode se estabelecer em torno de qualquer narrativa e prática que possua capital simbólico capaz de mobilizar as pessoas.

Percebemos, a partir de Schäfer (2005), que o fundamentalismo primordial estadunidense buscava fazer frente às mudanças provocadas pela reflexividade moderna, através de um retorno à reflexividade tradicional, que é uma forma mais instrumental da razão. Os fundamentalismos contemporâneos funcionam desse mesmo modo, partindo da reivindicação de sua verdade como sendo absoluta, de um ponto de vista absoluto sobre as crises sociais e da apresentação de uma justificativa para a centralização de poder baseada nessa verdade. Para sustentar o caráter absoluto de sua verdade, o fundamentalista exclui qualquer possibilidade de autocritica e de relativização da história.

Schäfer (2005) propõe que o fundamentalismo se estabelece a partir de quatro passos. O primeiro deles é o estabelecimento, por parte de uma autoridade religiosa, de uma ligação cognitiva entre uma entidade divina e as exigências postas por determinada crise vivenciada

pelos sujeitos. O segundo consiste na construção de uma relação coletiva estável, centralizada nessa entidade divina. O terceiro decorre da identificação do líder religioso com o objeto de confiança que une o grupo, que o leva a atribuir a si mesmo a dimensão absoluta (infallibilidade) suposta à entidade divina. Por fim, o quarto passo consiste na reivindicação, por parte dos membros do grupo, de reconhecimento da validade absoluta e universal de suas demandas no campo social, político e religioso. Essa reivindicação, por sua vez, é ancorada na percepção de que, sendo o objeto da crença absoluto, as reclamações em nome dele também o são.

Nessa perspectiva, Schäfer (2005) propõe que a compreensão do fundamentalismo se faz importante para a compreensão da estratégia de exercício do poder que indivíduos e grupos buscam aplicar uns sobre os outros ou sobre a sociedade como um todo. O fato da lógica fundamentalista poder operar por meio de qualquer saber torna sua compreensão ainda mais pertinente. O aprofundamento dessa compreensão, segundo o autor, se faz importante também para se evitar o uso indevido do conceito. Schäfer (2005) chama a atenção para a importância de se ter cautela, pois nem toda reivindicação de absolutismo visa a uma política de capitalização universal do poder. Pode se tratar, por exemplo, da defesa legítima por parte de um povo de suas terras e de sua sobrevivência. Assim, para o autor, o fundamentalismo opera quando há implicação de um desejo de acumulação de poder e de uma mobilização efetiva nesse sentido (Schäfer, 2005).

De forma a se evitar o uso inflacionário do conceito, o autor sugere que nos atentemos para a lógica de funcionamento do fundamentalismo, posto que não é o conteúdo que o determina. Seu diagnóstico passa antes pela defesa de uma verdade absoluta e de sua transformação em estratégia ofensiva de dominação. Outro ponto importante posto pelo autor, é que o fundamentalismo é antimoderno. Desse modo, a simples defesa de valores religiosos e tradicionais não é fundamentalismo. Há que se ter em conta que muitas culturas ainda são regidas pela tradição, ou seja, seguem uma lógica distinta das culturas ocidentais modernas. Nessas culturas não há distinção entre público e privado, secular e religioso, Estado e religião. Tal organização social não se limita a um modelo de organização política e econômica. São padrões profundamente enraizados e que influenciam todas as dimensões da vida humana nessas culturas. Assim, há que se ter em conta que essas culturas são pré-modernas, ou seja, já existiam muito antes da modernidade, e ainda não se modernizaram. Elas só se tornam de fato antimodernas e eventualmente fundamentalistas após terem contato com a modernidade ocidental, que, em muitos casos, se dá de forma impositiva, autoritária e violenta (Schäfer, 2005).

Há que se considerar também que o fundamentalismo não é totalmente antimoderno. Sua recusa à modernidade é voltada apenas para a razão reflexiva, ponto de sustentação da democracia. A razão instrumental e tecnológica, por outro lado, é bem aceita pelo fundamentalismo, sendo, inclusive, utilizada em suas práticas, para o alcance de seus objetivos (Schäfer, 2005). Ocorre que, diferentemente da razão reflexiva, a razão instrumental é passível de coexistência com a tradição religiosa, pois o que o fundamentalista rejeita é a relativização da História, o pensamento crítico, a relativização dos saberes, a separação entre Estado e religião, o reconhecimento dos direitos dos outros diferentes, e não o avanço tecnológico. O rechaço da reflexividade por parte do fundamentalista está, então, diretamente ligado ao rechaço da política, uma vez que ele recusa o diálogo e qualquer possibilidade de mediação, posto que não reconhece o direito de existência do outro diferente.

A reação fundamentalista às ameaças postas pela modernidade se estrutura a partir da razão tradicional, que possibilita a transformação de um saber, religioso ou não, em ideologia, em plano de ação (Schäfer, 2005; Armstrong, 2009). Isso implica que o fundamentalista não se atém de forma fidedigna ao saber, e sim a um recorte que ele efetua a partir de sua visão de mundo. Isso ocorre porque a razão tradicional se abstém do exercício da reflexão crítica, o que torna possível o estabelecimento do objetivo mesquinho, de buscar sempre a legitimação dos interesses do grupo. É essa a razão pela qual os fundamentalistas protestantes estadunidenses, das classes médias e altas, defendem a economia liberal como obra de Deus. O saber é recortado pelo fundamentalismo e transformado em um modelo simplista, que, retornando sempre a este, legitima a verdade do grupo. O motivo da aceitação da razão instrumental por parte do fundamentalismo é exatamente esse, a legitimação dos interesses e objetivos do grupo (Schäfer, 2005).

Possivelmente, o segredo da enorme expansão do fundamentalismo desde a sua identificação deve-se ao fato de que ele oferta uma alternativa ao desmoronamento dos mitos e autoridades, provocado pela modernidade. Contribui também para tal expansão o fato de se tratar de uma forma de laço capaz de conferir segurança metafísica aos indivíduos, com proteção e respostas para as suas questões, sem precisar, para isso, abster-se das comodidades ofertadas pela razão instrumental. Há, entretanto, um risco, que é coletivo e que se estabelece a partir da reintegração da religião à política, que sinaliza por sua vez, o perigo de dissolução da democracia e do pacto pluralista. Esse risco é real e mais recorrente do que se imagina, sendo mais corriqueiramente provocado pelo fundamentalismo de mercado, que abordaremos de forma mais atenta.

2.3 Fundamentalismo de mercado

Chauí (2006) argumenta que, ao empreender o desencantamento do mundo e relegar a religião à esfera privada, a modernidade acreditava na possibilidade de substituição da religião pela razão e pelo mercado. Ocorre que ela ignorou as necessidades às quais a religião responde, acreditando que a ideologia seria capaz de atendê-las. Para a autora, a modernidade recalçou a religião sem refletir sobre os riscos disso. Sua crença de que esta seria dispensável em uma sociedade civilizada e de que o mercado seria capaz de atender às necessidades humanas não levaram em consideração o funcionamento da racionalidade do mercado. Sobre sua definição, Chauí (2006, pp. 129-130) argumenta que

Podemos reduzi-la a um punhado de traços: opera provocando e satisfazendo preferências individuais induzidas pelo próprio mercado, as quais seguem a matriz da moda, portanto, do efêmero e do descartável; reduz o indivíduo e o cidadão à figura do consumidor; opera por exclusão, tanto no mercado da força de trabalho, no qual o trabalhador é tão descartável quanto o produto, como no de consumo propriamente dito, ao qual é vedado o acesso à maioria das populações do planeta, isto é, opera por exclusão econômica e social, formando, em toda parte, centros de riqueza jamais vista ao lado de bolsões de miséria jamais vista; opera por lutas e guerras, com as quais efetua a maximização dos lucros, isto é, opera por dominação e extermínio; estende esse procedimento ao interior de cada sociedade, sob a forma da competição desvairada entre seus membros, com a vã promessa de sucesso e poder; tem suas decisões tomadas em organismos supra-nacionais, que operam com base no segredo e interferem nas decisões de governos eleitos, os quais deixam de representar seus eleitores e passam a gerir a vontade secreta desses organismos (a maioria deles privados), restaurando o princípio da “razão de Estado” e bloqueando tanto a república como a democracia, pois alarga o espaço privado e encolhe o espaço público. Nesse mercado, a hegemonia pertence ao capital financeiro e à transformação do dinheiro de mercadoria universal ou equivalente universal em moeda sem lastro no trabalho. Finança e monetarismo introduzem uma entidade mística muito mais misteriosa do que as mais misteriosas entidades religiosas: a “riqueza virtual”. A virtualidade, aliás, é o modo não só de expressão da riqueza, mas também da forma da competição entre os oligopólios e entre os indivíduos, pois se realiza como compra e venda de imagens e como disputa entre imagens, de sorte que não se refere a coisas e a acontecimentos, mas a signos virtuais sem realidade alguma. Aqui, rigorosa e literalmente, “tudo o que é sólido desmancha no ar”.

A prioridade do Estado regido pela racionalidade de mercado é o atendimento dos interesses do mercado. Para isso, ele busca encolher o espaço público e a eliminação do Estado do bem-estar social. As crises fiscais que servem de mote nada mais são do que efeito de sua incapacidade para financiar simultaneamente o capital e a força de trabalho. Diante dessa impossibilidade, privilegia-se o capital, canalizando, assim, a maior fatia de recursos para atendimento de seus interesses. Por consequência, a racionalidade de mercado é incapaz de atender às necessidades humanas, dado que o encolhimento do espaço público suprime direitos sociais e põe em marcha a barbárie contemporânea (Chauí, 2006).

Para Chauí (2006), as desigualdades e injustiças sociais, materializadas em exclusão socioeconômica, miséria e desemprego, provocam o retorno do recalcado, ou seja, da religião. Esta, por sua vez, retorna de forma mais contundente, como interpretação da ação política, sob a forma do fundamentalismo religioso.

Há que se levar em consideração, entretanto, que o próprio discurso moderno, que tenta dissolver a religião, é ele próprio religioso. Para Türcke (1995), a lógica da mercadoria determina não apenas o funcionamento da sociedade, mas também o sentido da totalidade dos fatos e acontecimentos. Sendo esse o sentido que estrutura a realidade, se os indivíduos deixam de ser mercadoria por qualquer motivo, eles perdem seu valor e se angustiam. Por outro lado, ocupar estritamente o lugar de mercadoria é colocar-se como um número na planilha de cálculos (Türcke, 1995), ou seja, é adotar a posição perversa de instrumento que faz a montagem funcionar (Calligaris, 1986). Ao refletirmos sobre o fundamentalismo, não podemos ignorar que

[...] a sociedade moderna é determinada no mundo inteiro por uma dinâmica transformadora, que joga pessoas e coisas no mercado, obriga permanentemente a inovações técnicas e à racionalização dos processos de trabalho, exige permanentemente o esgotamento crescente dos recursos naturais, despovoia regiões inteiras do globo e faz com que apenas uma minoria tire proveito das conquistas técnicas, produz sistematicamente a pobreza através da superprodução sistemática da riqueza e transforma mesmo a democracia e os direitos humanos em conquistas tão dependentes da conjuntura, que em tempos de crise ninguém é protegido por elas do desemprego, da fome e das radiações nucleares [...] (Türcke, 1995, p. 57).

Essa dinâmica de funcionamento da sociedade moderna opera a partir do discurso hipermoderno, como veremos mais adiante. Como a verdade é sempre provisória, posto que há sempre o risco de ela ser modificada, o discurso hipermoderno não consegue garantir segurança aos indivíduos. O fundamentalismo surge, nesse contexto, como uma reação à insegurança promovida pela razão reflexiva e pode manifestar-se inclusive na forma do fundamentalismo de mercado. Ocorre que os que acumulam capital e tiram proveito da ordem social capitalista transformam a ideologia capitalista em fundamento, defendendo-o como uma verdade absoluta. Conforme posto por Schäfer (2005), os fundamentalistas que detêm capital de influência política, econômica, cultural e social empreendem uma estratégia ofensiva de expansão de sua influência, que, no caso do fundamentalismo de mercado, alcançou uma abrangência global.

A partir da modernidade, a forma da mercadoria tornou-se então o princípio que regulamenta nossa vida em sociedade. Ela se sustenta hoje ocupando o lugar do sagrado, enquanto religião moderna, e é venerada por todos, ainda que nem todos se deem conta disso. Para Türcke (1995, pp. 51-52), o fundamentalismo é uma

[...] tentativa de proporcionar aos indivíduos desenraizados e inseguros novamente o apoio psíquico, remendando com massa de vidraceiro precisamente aqueles fundamentos, que estão se esboroando. O fundamentalismo invoca o que já está abalado. Justamente por isso ele insiste com tanta virulência nele. Não quer saber nada de objeções contra suas convicções, pois ele mesmo as percebe de maneira excessivamente dolorosa. O fundamentalismo é o desmentido esforçado de sua própria dúvida, uma fé repassada de descrença e por isso não apenas uma fuga da modernidade, mas uma das suas faces mais típicas.

Dubiel (1995) chama a atenção para o fato de que não é possível compreender o fundamentalismo dissociado da modernidade. Para o autor, há que se levar em consideração que os fundamentalistas agem nas mesmas condições históricas em que se encontram os seus opositores. Ainda que a contragosto, o fundamentalista está inserido na modernidade e age sob essa condição. O autor argumenta que só existe fundamentalismo porque existe modernidade, haja vista que o fundamentalista aceita a existência da modernidade e se posiciona em relação a ela através de uma concorrência interpretativa, opondo o saber tradicional ao saber científico. Trata-se, portanto, de um movimento antimodernista, cuja atuação se dá no contexto da própria modernidade. Não obstante, por estar inserido nesse contexto, suas tentativas de restauração de uma linha única de interpretação dos fatos e acontecimentos através da religião tendem ao fracasso. Estando inserido na modernidade, o fundamentalismo necessariamente realiza conexões diversas com o mundo moderno.

Assim, tanto para TÜRCKE (1995) quanto para Dubiel (1995) o fundamentalismo é um fenômeno que tem sua existência atrelada à modernidade. Dubiel (1995, p. 20) defende, inclusive, a existência de um “fundamentalismo da modernidade”, baseando-se na crença de que é possível dar sequência ao industrialismo ignorando as crises ambientais, sociais e culturais que ele provoca. Isso vai de encontro à proposição de TÜRCKE (1995), de que o discurso moderno é ele próprio religioso, bem como à de CHAUI (2006), quando ela apresenta o modo de funcionamento da racionalidade do mercado.

Retomando o raciocínio desta, podemos argumentar que o recalcado retorna, inclusive, na forma da religião moderna. Para HARARI (2020), o crescente secularismo imposto pela modernidade acarretou uma fragilização das religiões teístas, mas não da religião em si. O autor argumenta que a modernidade possibilitou o surgimento de novas religiões, que, apesar de sua diversidade, são baseadas na lei natural. O autor cita o comunismo como um exemplo dessa nova forma de religião, pois, a despeito de não acreditarem em um deus, os comunistas acreditam “[...] numa ordem sobre-humana de leis naturais e imutáveis que deviam guiar as ações humanas” (Harari, 2020, p. 245). Essas leis imutáveis, ou seja, absolutas, foram, nesse sentido, descobertas por Karl Marx, Friedrich Engels e Vladímir Lênin, os quais escreveram os

textos sagrados e proféticos que previram o fim da história com a vitória do proletariado (Harari, 2020). O comunismo funciona, então, como uma religião, dado que defende a existência da História e atua de forma missionária, com o objetivo de alcançar novos adeptos para a sua crença. Harari (2020) aponta esse mesmo modo de funcionamento no liberalismo, no capitalismo, no nacionalismo e no nazismo. Sendo a religião “[...] um sistema de normas e valores humanos baseados na crença em uma ordem sobre-humana” (Harari, 2020, p.246), podemos afirmar que o fundamentalismo é sempre religioso, posto que busca determinar que as normas e valores humanos sejam baseados na verdade absoluta de sua religião.

Quando abordamos, anteriormente, o fundamentalismo em sua dimensão mais ampla, vimos que, com a modernidade, as leis divinas/tradicionais foram substituídas pelas leis da razão, o que acarretou uma desconstrução dos referenciais sólidos. Com a hipermodernidade, percebemos uma reversão dessa substituição, uma vez que a religião tem retomado seu posto. Não se trata, entretanto, da religião teísta, e sim das religiões modernas, mais precisamente da religião capitalista. Na hipermodernidade, o capitalismo deixou de ser uma simples doutrina econômica. Ele passou a englobar uma ética, que determina como as pessoas devem se comportar, pensar e educar seus filhos. Tudo gira em torno de seu fundamento, que é o crescimento econômico, ao qual ele condiciona a justiça, a liberdade e a felicidade humana (Harari, 2020).

Entretanto, cabe ressaltar que a crença do capitalismo no crescimento perpétuo é fundamentalista, tendo em vista que, por si só, ela se sustenta pelo rechaço da razão reflexiva. Para Harari (2020), são os avanços tecnológicos proporcionados pela ciência o que tem possibilitado à economia crescer ao longo da era moderna. O capitalismo, enquanto religião moderna, se vale da razão instrumental, a qual, por sua vez, possibilita sua sustentação, porém, rechaça a razão reflexiva, dado que ela aponta as limitações de seu crescimento perpétuo. Cabe ressaltar ainda que, não obstante ao crescimento contínuo da economia mundial, o capitalismo se mostra incapaz de garantir a justiça, a liberdade e a felicidade para todos os indivíduos.

Percebemos, com isso, que o recalcado do qual nos fala Chauí (2006) retorna também na forma da religião moderna. O fracasso do mercado em garantir progresso ininterrupto e bem-estar para todos os indivíduos resulta em perda de confiança destes no futuro. Ocorre que sem essa confiança o capitalismo não se sustenta, pois ele depende da fé no futuro para sustentar o sistema de crédito, que é o que garante o crescimento econômico (Harari, 2020). Essa desconfiança decorre da impossibilidade do sistema capitalista de proteger a todos indivíduos, uma vez que ele gera desigualdades, injustiças sociais, exclusão socioeconômica, miséria e

desemprego. O retorno do recalcado poder se dar, então, como uma forma de proteção. Os indivíduos se voltam novamente para a religião teísta, pelo fato de ela ser capaz de ofertar segurança metafísica, em meio às crises provocadas pelo capitalismo.

Apesar de ser religioso, o capitalismo se confunde com a ciência, uma vez que ele se vale da razão instrumental. Segundo Harari (2020), o que diferencia a ciência da tradição é, principalmente, a sua capacidade de reconhecer a ignorância. Para a ciência, “nenhum conceito, ideia ou teoria é sagrado ou não pode ser contestado” (Harari, 2020, p. 269). A admissão da ignorância, que deu origem à Revolução Científica, promoveu o desenvolvimento de um contexto de insegurança para os indivíduos. Nas ordens sociais pré-modernas, os saberes tradicionais acreditavam que tudo o que era importante saber era já conhecido. Assim, quando os indivíduos tinham alguma dúvida, bastava que se dirigissem a um sábio, o qual, por sua vez, lhes daria as respostas. Com a admissão da ignorância, esse sábio deixa de existir, posto que a ciência admite ignorar as respostas para todas as questões (Harari, 2020). A ausência da figura do sábio, detentor de todas as respostas, remete ao que nos diz Lacan (1968-69/2008) sobre a inconsistência do Outro. Para o autor, não há no Outro um lugar de garantias, para onde o sujeito possa se voltar em busca de respostas para as suas questões.

A admissão da ignorância teve então consequências, como veremos de forma mais aprofundada nos capítulos seguintes. Para Harari (2020) a admissão de que não sabemos tudo e o fato de que o que sabemos poder ser revisado a qualquer momento se estende aos mitos e referenciais, o que impacta diretamente na sustentação da ordem social. Sem uma narrativa que seja validada pelos indivíduos, a sociedade não se sustenta unida e não coopera em prol de objetivos comuns. Para o autor, essa cooperação na modernidade depende de dois métodos não científicos. O primeiro deles é “tomar uma teoria científica e, contrariando as práticas científicas usuais, *declarar que ela é uma verdade final e absoluta*” (Harari, 2020, p. 272, grifo do autor), e o segundo é “deixar a ciência de fora e viver de acordo com uma verdade absoluta não científica” (Harari, 2020, p. 272, grifo do autor). Percebemos então que ambas as possibilidades de manutenção da coesão social dependem da eleição de uma verdade absoluta e do rechaço da razão reflexiva.

Diante disso, podemos argumentar que o retorno do recalcado do qual nos fala Chauí (2006) não diz respeito à religião em si, e sim ao retorno da reflexividade tradicional, capaz de sustentar a existência de uma verdade absoluta. Apesar de ter surgido como uma teoria científica apresentada por Adam Smith em *A riqueza das nações*, de forma a garantir a coesão social, o capitalismo foi transformado em verdade final e absoluta, dando então origem à

religião mais bem-sucedida da era moderna (Harari, 2020). Já o fundamentalismo de mercado surge como sua faceta mais radical, pois transforma sua verdade em uma estratégia ofensiva de dominação. Sua expansão e influência quase universais levou a uma naturalização da narrativa que sustenta o mercado, o que faz com que ela sequer seja percebida como fundamentalista. O sucesso da religião capitalista, sob esse prisma, decorre de seu capital de influência, que lhe possibilitou a globalização de sua verdade e a estruturação da realidade partir dela. Um retrato da naturalização de sua verdade como sendo absoluta é o mito, criado pelo cientista político e economista estadunidense Francis Fukuyama (1992), de que a ordem social capitalista é o fim da história. Porém, dizer que a história chegou ao fim corresponde a dizer que finalmente temos acesso à História, que, como já vimos anteriormente, não passa de uma ilusão.

Entendemos ser de grande importância para a compreensão do fundamentalismo levar em consideração que o fundamentalismo de mercado é sua forma dominante na contemporaneidade. Este defende a racionalidade de mercado como sendo uma verdade absoluta e a transforma em estratégia ofensiva de dominação. A enorme expansão de sua influência deriva de sua influência política, econômica, cultural e social, que ele mobiliza visando a capitalização universal de poder. Trata-se de uma estratégia antimoderna, posto que rechaça a razão reflexiva e a democracia. Sua aproximação com a ciência tem em vista apenas os resultados da razão instrumental, que ele utiliza para expandir sua influência e dominação. Qualquer alerta proveniente da razão reflexiva acerca da insustentabilidade de sua lógica de funcionamento é rechaçada. Nesse sentido, argumentamos que o fundamentalismo de mercado é uma das formas mais consistentes de retorno da reflexividade tradicional, que foi recalçada pela modernidade. Ele retorna, como qualquer fundamentalismo religioso, na forma de um sintoma social. Sua ampla aceitação é o que confere consistência à sua verdade que, entretanto, não é absoluta. Isso fica demonstrado nas profundas crises sociais, econômicas e ambientais que ele provoca, as quais são justificadas pelos fundamentalistas com base na razão instrumental e tecnológica, que passa a determinar a forma de funcionamento do mercado. Seu rechaço da razão reflexiva se deve justamente ao fato de ela colocar em causa a veracidade de tais explicações.

Há que se considerar ainda, que as crises provocadas pela ordem social capitalista não atingem a todos os indivíduos do mesmo modo. Os que conseguem se inserir na lógica do mercado alcançam alguma proteção face às crises sociais e econômicas. Já os que não conseguem se inserir nessa lógica e não são alcançados por nenhuma proteção ofertada pelo Estado são afetados diretamente pelas crises. A vivência de situações de miséria, injustiças

sociais, exclusão econômica e social, entre outras violências, pode precipitar os sujeitos em profunda angústia. Argumentamos que isso constitui um risco para a ordem social, pois esses sujeitos se colocam vulneráveis a outros discursos fundamentalistas e totalitários, que prometem contá-los como iguais. Diante da promessa de segurança, os sujeitos desprotegidos e ameaçados pelo sentimento de aniquilação podem acabar de fato aderindo a esses discursos. Entendemos, com isso, que, ao priorizar o mercado em detrimento das necessidades humanas, o Estado contribui para o crescimento dos fundamentalismos, o que se configura como um risco real à ordem social.

Avançaremos, então, tendo em conta essa perspectiva mais ampla do fundamentalismo, isto é, a de um fenômeno que surge como reação à razão reflexiva, independentemente de seu conteúdo. Ele é, antes de mais nada, uma reação ao descumprimento das promessas do iluminismo de que haveria harmonia entre os homens e também entre estes e a natureza, além de liberdade, felicidade e progresso ininterrupto. O fato é que, ao derrubar os muros que prendiam os homens, o iluminismo não conseguiu construir outra forma de proteção que se articulasse à liberdade. Desse modo, o fundamentalismo é uma reação à insegurança promovida pela modernidade. É uma reação que busca reerguer os muros da tradição a partir da eleição de um discurso único, imposto ao outro diferente de forma dogmática e sem qualquer possibilidade de diálogo. Compartilhamos do ponto de vista apresentado por Pereira (1992), de que o fundamentalismo é uma anti-hermenêutica, que recusa qualquer interpretação que possa sinalizar uma disputa de domínio, com a verdade que ele pretende absoluta. E, para Schäfer (2005), não há como compreender o fundamentalismo sem antes compreender a modernidade. Seguiremos nesse caminho.

CAPÍTULO 3: ILUMINISMO E MODERNIDADE

Iniciamos nossa exposição sobre o iluminismo a partir da resposta de Kant (1783/1985) à pergunta “o que é esclarecimento [*Aufklärung*]?”, publicada em dezembro de 1783 no periódico alemão *Berlinische Monatsschrift*. O autor inicia sua resposta dizendo se tratar da “saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (Kant, 1783/1985, p. 100). Ele caracteriza a menoridade como sendo a falta de capacidade do homem de fazer uso de sua própria razão sem depender da orientação de outros. Sendo o homem dotado de faculdade racional, quando ele abdica da razão, faz uma escolha e se torna então o único culpado de sua menoridade. O autor elenca como causas dessa escolha a preguiça e a covardia, e, como consequência, a facilidade com que um outro passa a ocupar o posto de tutor para esses indivíduos (Kant, 1783/1985).

Apesar de reconhecer que a menoridade é um lugar cômodo, Kant (1783/1985) não diz que sua ocupação seja isenta de riscos. Argumenta que, ao colocarmos nossas decisões nas mãos de tutores/especialistas, abdicamos de qualquer esforço ou reflexão, para que não tenhamos de lidar com questões desagradáveis. Por preguiça ou por covardia diante das dificuldades e dos supostos riscos do esclarecimento, o indivíduo abre mão de sua autonomia em troca do refúgio oferecido pela menoridade e da segurança oferecida pelo tutor. Sobre isso, Kant (1783/1985, p.102) assevera:

Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranquilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas. Ora esse perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas. Basta um exemplo desse tipo para tornar tímido o indivíduo e atemorizá-lo em geral para não fazer outras tentativas no futuro.

Nesse sentido, percebemos que, apesar da sensação de segurança, a permanência na menoridade não se dá sem riscos, uma vez que ela não ocorre sem a submissão e a renúncia por parte do indivíduo à sua autonomia e ao seu entendimento. A massa de indivíduos que abdicam de sua autonomia, liberdade e entendimento é facilmente controlada pelos tutores. Para se desvencilhar dos grilhões da menoridade, faz-se necessário, então, que os indivíduos usem seu entendimento, o que, segundo Kant (1783/1985), ocorre naturalmente por meio da garantia de sua liberdade. A partir daí, à medida que os indivíduos alcançam a maioridade, ou seja, passam a pensar por si mesmos, influenciam, como consequência, outros a fazerem o mesmo.

Com efeito, a liberdade para Kant (1783/1985) se coloca como uma exigência para o acesso ao esclarecimento. Sua forma elementar é a possibilidade do *uso público da razão*, que, segundo ele, por ser desencorajada, dificulta o acesso dos indivíduos ao esclarecimento:

Ouço, agora, porém, excluir de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!). Eis por toda a parte a limitação da liberdade (Kant, 1783/1985, p. 104).

O uso público da razão é aquele que o indivíduo faz de sua própria razão perante um público letrado, ou seja, um público capaz de compreendê-lo e de debater suas ideias. Sem a garantia da liberdade, esse uso não é possível. Para Kant (1783/1985), somente tal uso é capaz de conduzir os homens ao esclarecimento, já que o *uso privado da razão* permanece restrito e limitado a questões práticas e de ordem profissional. Neste uso, por sua vez, não há liberdade total de raciocínio, uma vez que a obediência vem em primeiro lugar e é, inclusive, pertinente. Não obstante, o filósofo sugere que mesmo a obediência deve se fazer acompanhar pela razão, o que exemplifica dizendo que, apesar de ser obrigado a pagar impostos, nada impede que o indivíduo reflita sobre essa obrigatoriedade e exponha suas ideias, baseado em sua liberdade de fazer uso público da razão.

Kant (1783/1985) avalia como absurdo que tutores religiosos, responsáveis pela condução espiritual do povo, tenham a obrigação de serem menores, pois isso tem como consequência a perpetuação da minoridade e dos absurdos. Ele argumenta que, a despeito da obrigação de realizar seu sermão conforme o credo religioso, dado que foi admitido para essa função, o sacerdote deveria ter a liberdade de expressar as ideias decorrentes de suas próprias reflexões acerca de seu credo. Ao obedecer a prescrição de um outro que determina o que ele irá ensinar ou falar, o sacerdote abre mão da realização do uso público da razão (Kant, 1783/1985).

O esclarecimento, segundo Kant (1783/1985), só será uma realidade quando os homens forem capazes de fazer uso de seu entendimento sem depender da tutela de outros. Para isso, faz-se necessário que os governantes e religiosos entendam que não há perigo na garantia da liberdade aos indivíduos para que façam o uso público de sua razão e expressem suas próprias ideias.

Percebemos, sob essa ótica, que, em sua resposta, Kant (1783/1985) define o esclarecimento como uma responsabilidade individual. Por outro lado, há que se considerar o iluminismo de forma mais ampla, isto é, enquanto movimento intelectual oriundo da Europa do

século XVIII. Seu surgimento foi o ápice de um processo iniciado no Renascimento e aprofundado pela Revolução Científica do século XVII, seus efeitos se globalizaram e ainda se fazem presentes na contemporaneidade (Falcon, 1994).

Os efeitos do iluminismo ainda persistem, devido à atualidade de seu pensamento e, também, enquanto realidade política. A ciência, modelo paradigmático de acesso ao conhecimento proposto pelo iluminismo, ainda se encontra vigente e busca sustentar o posto de via de acesso à verdade. Já com relação à política, apesar da vigência do regime democrático, o autoritarismo e a hostilidade à efetiva participação popular permanecem uma realidade. Isso contribui para a perpetuação do surgimento de lideranças, ditadores e partidos que, tal como os déspotas esclarecidos, se colocam como portadores da “verdade” e conhecedores do “melhor caminho” a ser percorrido pela sociedade como um todo (Falcon, 1994).

O iluminismo foi gerado ao longo do século XVII na Europa a partir da grande circulação de ideias e expectativas entre os países europeus em meados de 1740. Paris se encontrava no centro desse processo de iluminação europeu, onde, por essa altura, começavam a serem publicadas as primeiras enciclopédias. Tal processo teve seu apogeu em 1789, com a Revolução Francesa, que foi o ponto de partida para a realização de profundas mudanças no velho continente (Falcon, 1994).

A partir deste marco histórico, houve um avanço das pautas secularistas, atreladas ao desenvolvimento do racionalismo e do individualismo, assim como às transformações modernas no âmbito político, econômico e ideológico. Com o processo de secularização ocorreu uma transição gradativa da transcendência à imanência, sustentada pelas concepções de progresso e civilização. Na esteira desse processo, evidenciou-se o paradigma naturalista, que deslocou também a verdade da transcendência para a imanência. A verdade passou, assim, a ser efeito da ciência, cujos resultados derivavam do racionalismo, que, por sua vez, tornou possível o conhecimento das leis da natureza (Falcon, 1994).

Diferentemente dos filósofos do século XVII, os iluministas não entendiam a razão como síntese ou somatório de conhecimentos verdadeiros, e sim como uma possibilidade. A razão deixa então de ser um fim e passa a ser um meio, um caminho que conduz à verdade. Esse caminho deveria ser constantemente percorrido, de forma a possibilitar o avanço da racionalidade, que, com sua luz, iluminaria, cada vez mais, as trevas da ignorância. Verifica-se, nesse sentido, a existência clara de uma oposição entre a razão iluminista e o que ela julgava ser irracional. A tradição e a religião se tornaram então alvos de críticas, e a saída da minoridade em direção à maioria passou a ser um imperativo (Falcon, 1994).

Para o pensamento iluminista, os fatos em si não são suficientes para se chegar à verdade. Esta só pode ser alcançada pela utilização das ferramentas da razão, que são a observação e a experimentação. Nessa perspectiva, os fatos apresentados pela tradição e pela religião perdem sua validade racional, uma vez que sua verdade não passa pelo crivo dessas ferramentas. Estabelece-se, com efeito, que nada deveria escapar à razão, nem mesmo o pensamento tradicional. Tudo deveria ser submetido à crítica, posto em dúvida e, se necessário, desmontado e reconstruído. Acreditava-se que somente deste modo o novo e o verdadeiro poderiam emergir. Seria necessário, portanto, a destruição dos véus da tradição para que a verdade pudesse aparecer (Falcon, 1994).

A razão iluminista instaura então a era da crítica, da qual nada nem ninguém poderia escapar. Nesse sentido, seu alvo não foi apenas a tradição, a religião e o Estado absolutista, mas também a sociedade como um todo. Tudo deveria ser submetido à crítica racionalista, desconstruído e reconstruído a partir de sua verdade. Havia um otimismo entre os filósofos iluministas quanto às mudanças que poderiam ser empreendidas através do exercício da razão. Contribuiu nesse sentido a demonstração realizada pelo modelo físico-matemático da existência de leis imutáveis relativas à natureza. Partindo da constatação dessa verdade absoluta e da premissa de que a razão é única, a racionalidade iluminista propôs que esse modelo seria aplicável também à dimensão humana e social. Por esta conclusão, o racionalismo iluminista empreendeu, à luz da razão, uma naturalização do homem e uma reforma das instituições tradicionais (Falcon, 1994).

Tais mudanças na sociedade resultaram na consolidação de uma nova era, que foi nomeada *modernidade*. Ela é definida por Giddens (1991, p. 11) como referente a um “[...] estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”. Uma de suas principais características é a descontinuidade de suas instituições, diferente do que ocorria na ordem social tradicional. Uma dessas descontinuidades é o *ritmo de mudança* extremamente acelerado, o que nunca havia sido antes experimentado. Outra é o *escopo da mudança*, que, dadas as interconexões entre as nações, tornou-se globalizado. Uma terceira descontinuidade diz respeito à própria *natureza intrínseca das instituições modernas*, dado que algumas dessas instituições são historicamente inéditas, o que contribuiu para o estabelecimento de uma nova ordem social, sem precedentes (Giddens, 1991).

Os avanços proporcionados pela modernidade e pelo desenvolvimento globalizado de suas instituições estabeleceram para os seres humanos a possibilidade de uma existência mais

segura e gratificante. Porém, esse desenvolvimento não foi capaz de erradicar o mal-estar que em algumas situações tem se potencializado. Exemplos disso são: a degradação acelerada do meio ambiente, provocada pelo modo de produção capitalista; o desenvolvimento tecnológico do poder militar, que tem criado progressivamente armas capazes de erradicar a vida humana da Terra; e a possibilidade cada vez maior de concentração de poder político, militar e ideológico, que tornam os regimes totalitários ainda mais ameaçadores e devastadores (Giddens, 1991).

A modernidade se caracteriza, principalmente, por um elevado dinamismo, que, segundo o autor, deriva de três fontes, que se articulam umas às outras, a saber, *a separação entre tempo e espaço*, *o desenvolvimento de mecanismos de desencaixe* e *a apropriação reflexiva do conhecimento* (Giddens, 1991).

Com relação à *separação entre tempo e espaço*, há que se recordar que as culturas pré-modernas possuíam formas características de se situarem nessas dimensões, por sua vez sempre vinculadas. Foi somente a partir da invenção e da difusão do relógio mecânico, no final do século XVIII, que se tornou possível a desvinculação do tempo de seus referenciais socioespaciais. Em termos históricos, esse evento coincide com a expansão da modernidade e tem elevada importância na uniformização e organização social do tempo (Giddens, 1991).

A desvinculação do tempo de seus referenciais socioespaciais promoveu o seu esvaziamento e a sua universalização. Como consequência disso, o tempo perdeu sua conexão com o espaço e o lugar/localidade, que é conceituado por Giddens (1991, p. 28) a partir de Stephen Kern como o “[...] cenário físico da atividade social como situado geograficamente”. Essa desvinculação fez com que o espaço passasse a ser controlado por uma configuração temporal universal e esvaziada de sentido, em detrimento da configuração temporal que se estabelecia pela vinculação do tempo e do espaço através das atividades localizadas. Uma das consequências da modernidade é então o fato de que mesmo as localidades mais remotas passaram a ser moldadas por influências sociais que lhe eram, pelo menos inicialmente, totalmente estranhas (Giddens, 1991).

A separação entre tempo e espaço é a causa da segunda fonte de dinamismo da modernidade, que é o processo de *desencaixe dos sistemas sociais*. Giddens (1991, p. 31) conceitua “desencaixe” como sendo o “[...] ‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço”. Decorre disso que através da separação do espaço e do tempo, e seu consequente esvaziamento, as conexões ou encaixes entre tempo e atividade social são afetadas. Com isso, as instituições

modernas criam um distanciamento entre essas dimensões, o que possibilita o deslocamento das relações sociais dos contextos de presença e, com efeito, sua reestruturação para além das restrições e hábitos locais (Giddens, 1991).

Além de abrir novas possibilidades de organização social, o desencaixe dos sistemas sociais abre também a possibilidade da reflexão e da organização social racional. Não havendo um encaixe rígido que fixe espaço e tempo e aprisione os indivíduos no contexto local, novas formas de reflexão e organização social tornaram-se possíveis (Giddens, 1991).

Giddens (1991) aponta a existência de dois tipos de *mecanismos de desencaixe* que contribuem para o desenvolvimento das instituições sociais modernas. São eles as *fichas simbólicas* e os *sistemas peritos*.

As *fichas simbólicas* são mecanismos que possibilitam o intercâmbio entre grupos e sociedades, sem necessidade de levar em consideração as características particulares de cada parte envolvida. Um exemplo de ficha simbólica é o dinheiro, dado que ele possibilita o intercâmbio de produtos, serviços etc., sem que se faça distinção de quem o utiliza (Giddens, 1991). Desse modo, a ficha simbólica seria uma espécie de senha. Ela é um mecanismo de desencaixe por operar um distanciamento entre espaço e tempo. Esse distanciamento se dá, por exemplo, pelo fato de que, ao trocar uma mercadoria por dinheiro, uma das partes ficará de posse da ficha simbólica a ser trocada futuramente por outra mercadoria, não ocorrendo, portanto, a troca simultânea como ocorria com o mecanismo de escambo. Outro exemplo ainda mais claro é o mecanismo de crédito, através do qual o indivíduo adquire um produto, porém, só pagará efetivamente por ele no futuro (Giddens, 1991).

Os *sistemas peritos*, por sua vez, são definidos por Giddens (1991, p. 37) como “[...] sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje”. Dado o extremo dinamismo da modernidade, já não é possível aos indivíduos se inteirarem da totalidade de suas inovações. Por esse motivo, as pessoas necessitam não só de recorrer aos profissionais qualificados (advogados, médicos, engenheiros, contadores etc.) mas também de se submeter aos sistemas que estruturam a sociedade moderna. Desse modo, os indivíduos estão continuamente envolvidos em sistemas peritos. A título de exemplo, quando um indivíduo utiliza um carro como meio de transporte, pode-se considerar que ele está inserido em diversos desses sistemas, tais como os conhecimentos peritos que possibilitaram a construção do automóvel, das estradas, da sinalização de trânsito e outros. Da mesma forma que as fichas simbólicas, os sistemas

peritos operam uma separação entre espaço e tempo, dado que eles deslocam as relações sociais de seus contextos localizados (Giddens, 1991).

Tanto as fichas simbólicas quanto os sistemas peritos, enquanto mecanismos de desencaixe, dependem da *confiança* para funcionarem. Tomando como exemplo o dinheiro, os indivíduos só irão utilizá-lo baseados na confiança de que outros concordarão com o seu sentido e valor. Do mesmo modo, quando um indivíduo embarca em um avião para fazer uma viagem, mesmo não tendo o conhecimento daqueles que construíram a aeronave, ele confia na autenticidade do conhecimento perito envolvido em sua viagem e, conseqüentemente, confia que chegará em segurança ao seu destino. Decorre disso que tanto as fichas simbólicas quanto os sistemas peritos permitem um desencaixe pelo fato de fornecerem uma *garantia* ao indivíduo. Desenvolve-se, então, uma confiança na medida em que há uma expectativa em relação ao futuro, o que nada mais é do que uma separação entre tempo e espaço (Giddens, 1991).

Para Giddens (1991) a confiança é uma atitude necessária quando as informações não são acessíveis, ou seja, estão distanciadas no tempo e no espaço. Não se trata, entretanto, de um ato de fé ingênua, e sim de um ato baseado em observações de que tanto as fichas simbólicas quanto os sistemas peritos funcionam conforme esperado. Nesse sentido, o autor define confiança como a

[...] crença na credibilidade de uma pessoa ou sistema, tendo em vista um dado conjunto de resultados ou eventos, em que essa crença expressa uma fé na probidade ou amor de um outro, ou na correção de princípios abstratos (conhecimento técnico). (Giddens, 1991, pp. 44-45)

A importância da confiança para a modernidade não se deve apenas ao fato de que ela possibilita o funcionamento dos mecanismos de desencaixe. A confiança é o que sustenta as possibilidades de transformação potencializadas pelo dinamismo das instituições modernas. Além disso, a existência da confiança pressupõe o conhecimento, por parte do indivíduo, de que a atividade humana é construída socialmente, ou seja, não é obra do acaso ou de divindades. A partir desse conhecimento, estabelece-se uma nova compreensão acerca da determinação e da contingência, assim como uma substituição da noção de *fortuna* pela de *risco*. Com isso, as cosmologias religiosas perdem força ante as explicações científicas e morais humanas (Giddens, 1991).

A noção de risco é uma noção moderna, derivada da percepção de que nossas atitudes e decisões têm conseqüências. Ao ser assumida, situações inesperadas deixam de ser conseqüências do acaso ou de intenções divinas, o que acarreta a substituição da noção de

fortuna pela de risco, como previamente indicado. Nesse contexto, a confiança pressupõe a consideração dos riscos e das alternativas possíveis, diferentemente da crença religiosa, que é uma atitude baseada na assunção da ideia de que tudo, certamente, sairá como previsto (Giddens, 1991).

Giddens (1991) avança em sua tese, propondo que o risco sinaliza a existência de perigo, o qual, por sua vez, é minimizado pela confiança, que faz funcionar os sistemas peritos. Dentro desses sistemas, o risco é parte do cálculo que busca minimizar o perigo, o que é essencial para a manutenção da confiança. Tanto as decisões individuais quanto as coletivas comportam riscos e perigos. Quando é possível estabelecer um equilíbrio entre confiança e risco aceitável, ou, no melhor dos casos, neutralizar o perigo, estabelece-se uma situação de *segurança* (Giddens, 1991). Podemos perceber, então, que a confiança é um anteparo para as situações de risco e que a partir de sua operação, a segurança é produzida.

A terceira e última fonte do dinamismo da modernidade é a *apropriação reflexiva do conhecimento*. Para melhor compreensão da reflexividade moderna, faz-se necessário partirmos das culturas tradicionais. Nessas culturas, a tradição tinha o papel de sustentar o encaixe entre as ações e a organização espaço-temporal da localidade. Desse modo, as atividades permaneciam sempre vinculadas à continuidade do passado, presente e futuro. Essa perspectiva temporal se expande com a escrita e uma reflexividade torna-se possível. Entretanto, a reflexividade tradicional ainda se limitava a um retorno ao passado, de forma a interpretar e esclarecer a própria tradição (Giddens, 1991).

Através da separação entre espaço e tempo e da operação dos mecanismos de desencaixe, a modernidade possibilita a emergência de uma nova forma de reflexividade e apropriação do conhecimento. As ações e práticas sociais perdem sua sustentação tradicional e passam a ser analisadas à luz do conhecimento e reestruturadas constantemente, a partir das novas informações provenientes de novas descobertas. Dado o dinamismo da modernidade, esse processo de análise e reestruturação passa a ocorrer com enorme frequência e rapidez, assim como, passa a ser aplicado de forma indiscriminada (Giddens, 1991). Como exposto anteriormente a partir de Falcon (1994), o imperativo era submeter tudo à crítica e sendo necessário, tudo deveria ser desmontado e reconstruído à luz da razão.

Na modernidade, nada escapa à reflexividade, nem mesmo a natureza da própria reflexão (Giddens, 1991). Essa postura, longe de garantir segurança aos indivíduos os conduzem em direção ao niilismo, o que por sua vez, é inerente à modernidade, uma vez que

[...] as sementes do niilismo estavam no pensamento iluminista desde o início. Se a esfera da razão está inteiramente desagrilhada, nenhum conhecimento pode se basear sobre um fundamento inquestionado, porque mesmo as noções mais firmemente apoiadas só podem ser vistas como válidas “em princípio” ou “até ulterior consideração” (Giddens, 1991, p. 59, grifos do autor).

Percebemos então que o dogma não é compatível com a razão, dado que ele se coloca como uma verdade inquestionável e imutável. Por outro lado, a promessa de certeza oferecida pelo iluminismo através da razão não apenas fracassou, como ainda mergulhou a civilização em maior perturbação. Os dogmas já não se sustentam na modernidade, dado que tudo é objeto da reflexividade e, portanto, se encontram em constante mutação. A reflexividade moderna subverte a razão, dado que demonstra a impossibilidade de se alcançar a verdade. Não existe então equivalência entre conhecimento e a verdade/certeza. O niilismo é parte constituinte da sociedade moderna, dado que ela se sustenta a partir do conhecimento reflexivamente aplicado, ou seja, conhecimento que pode ser revisado a qualquer momento, não constituindo, portanto, um porto seguro.

Percebe-se então, que o fracasso do projeto iluminista é inerente à própria racionalidade. A crítica é devastadora, em ciência nada se sustenta de pé por muito tempo. Na modernidade o conhecimento é reflexivamente aplicado à medida em que avança, nunca como uma certeza última. Desse modo, diferentemente da tradição que sustenta sua reflexividade na certeza do passado, a modernidade sustenta sua reflexividade na incerteza do futuro. Enquanto que a garantia do saber tradicional é conhecida, por remeter ao passado, a garantia do saber moderno é desconhecida, um vir-a-ser, mero efeito de confiança.

A ruptura com os valores tradicionais promovida pela racionalidade precipitou então o homem em um estado de desorientação. Na modernidade não existem verdades últimas, não existe a História, capaz de orientar os indivíduos. A morte de Deus é correlativa ao fim do reino do Nome-do-Pai, que é o significante da existência do Outro. Com a pluralização do Nome-do-Pai, simbolizada por Lacan através do matema $S(A)$, desvela-se a inexistência do Outro (Miller, 2018). Ao colocar o saber tradicional em causa, a reflexividade moderna danifica a bússola, que até então era capaz de guiar os indivíduos ao longo da vida. Sem um referencial sólido que sirva de norte, todos os caminhos passam a conduzir ao niilismo.

A partir da pluralização do Nome-do-Pai, desvela-se que a existência do Outro não passa de semblante (Miller, 2018). Dado que a reflexividade moderna toma tudo como objeto de sua crítica, nada escapa à desconstrução racional, que nem sempre é capaz de construir algo novo em meio às ruínas. Essa desmaterialização acelerada torna os semblantes cada vez mais frágeis

e incapazes de sustentar a existência do Outro, o que faz com que o real se torne uma questão para todos.

Na época de Descartes, o Outro ainda “existia” e conseguia proteger os sujeitos do retorno do real. As questões que eram levantadas, por exemplo pela Reforma Protestante, não colocavam Deus em questão e sim, a interpretação dos textos sagrados. As crises dessa época eram então crises relativas ao saber e não relativas ao real, que permanecia bem fixado pela ideia de Deus (Miller, 2018). O real só veio a se tornar de fato uma questão a partir da razão reflexiva e da ciência moderna. O fato de que na modernidade nada escapa à reflexividade, nem mesmo a natureza da própria reflexão (Giddens, 1991), pluralizou o Nome-do-Pai, escancarou a inexistência do Outro e multiplicou os semblantes. Sem a proteção do Outro, dado que ele não passa de semblante, o real faz furo e se torna então uma questão para todos. Dentre as consequências da modernidade apontadas por Giddens (1991), essa é a que nos interessa aprofundar. Avançaremos nessa perspectiva.

CAPÍTULO 4: O APROFUNDAMENTO DA INSEGURANÇA ONTOLÓGICA COMO CONSEQUÊNCIA DA MODERNIDADE

Considerando o limite do recorte de nossa pesquisa, não abordaremos a diversidade de consequências da modernidade apresentadas por Giddens (1991) e sim, uma única consequência que diz respeito à *segurança ontológica*. O autor a define como sendo referente à “crença que a maioria dos seres humanos têm na continuidade de sua autoidentidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes” (Giddens, 1991, p. 104). A segurança ontológica está estritamente relacionada à confiança, uma vez que ela depende da percepção da fidedignidade das pessoas e sistemas ao longo do tempo (Giddens, 1991).

Para Giddens (1991) a segurança ontológica não é um fenômeno meramente cognitivo e sim de ordem afetiva, estando segundo o autor, mais próximo do que foi definido pela fenomenologia como *ser-no-mundo*. Por ser assim, há perguntas² sobre a existência que não alcançam respostas no âmbito científico e cognitivo. As respostas se dão inconscientemente, a partir da confiança dos sujeitos na credibilidade das pessoas, coisas e sistemas, o que resulta em segurança ontológica. Por não se tratar de uma resposta de ordem consciente e cognitiva, normalmente os sujeitos não se ocupam rotineiramente de tais questões. Para o autor, a ocorrência frequente de tais questionamentos é sinal de insegurança ontológica, que sendo persistente, dificulta significativamente a convivência do indivíduo na ordem social (Giddens, 1991).

Propomos a compreensão da segurança ontológica tal como teorizada por Giddens (1991), como sendo um efeito da inscrição do significante Nome-do-Pai. Essa compreensão fica mais clara a partir da referência que Giddens (1991) faz dos sujeitos psicóticos, como sujeitos que vivenciam claramente, uma dificuldade de convivência na ordem social estabelecida. Para a psicanálise, isso decorre da impossibilidade de significação que se estabelece a partir da forclusão do Nome-do-Pai. De forma a avançarmos nessa articulação, estabeleceremos um breve parêntese acerca da metáfora paterna.

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \quad \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-Pai} \left(\frac{\text{A}}{\text{Falo}} \right)$$

² Giddens (1991, p. 105) exemplifica a partir das seguintes questões: “Eu realmente existo?”; “Eu sou hoje a mesma pessoa que era ontem?”; “As outras pessoas realmente existem?”; “Isso que vejo diante de mim continuará a existir quando eu virar as costas?”.

Figura 1 - Metáfora paterna.

Fonte: Lacan (1957-58/1998, p. 563).

A metáfora paterna consiste na substituição do significante Nome-do-Pai pelo significante do Desejo da Mãe. Antes da metáfora ocorrer, o desejo da mãe (falo) se coloca como uma incógnita para a criança, dado que ela não consegue compreender o que a mãe quer. Ainda assim, a criança se identifica ao objeto de desejo da mãe, pois depende totalmente de seus cuidados para sobreviver. O fato da mãe ser atravessada pela ordem simbólica, possibilita o estabelecimento de uma simbolização primordial para a criança, que ocorre a partir de sua subjetivação da presença e ausência da mãe (Lacan, 1956-57/1995; Lacan, 1957-58/1998).

A intervenção paterna, que faz operar a metáfora, cria a possibilidade de significação do Desejo da Mãe (significação fálica), o que se estabelece como produto da inscrição do significante Nome-do-Pai, no lugar do significante do Desejo da Mãe (Lacan, 1957-58/1998). A partir dessa intervenção, o faló (desejo da mãe) ganha significação; não uma significação pré-determinada, mas uma significação que poderá ser construída pelo próprio sujeito. Com isso, a criança abandona o lugar de faló e passa a se posicionar com relação ao sexo, entre ter ou ser o faló. Entretanto, quando essa intervenção falha, ou seja, quando ocorre a forclusão do Nome-do-Pai, o desejo da mãe permanece enigmático, dado que não se estabelece a significação fálica. Isso faz com que o sujeito psicótico permaneça impossibilitado de responder, de dar um sentido ao desejo do Outro (Brodsky, 2013).

Para Giddens (1991), o que impede os indivíduos de permanecerem em estado de constante insegurança ontológica é a *confiança básica*, conceito que ele recolhe da obra de Erik Erikson (1971). A confiança básica, adquirida pela criança na infância seria então, segundo o autor, uma fonte da segurança que acompanha os indivíduos ao longo de toda a vida.

Segundo Erikson (1971), a primeira realização social ocorre quando a criança consegue superar a ausência materna, através de sua interiorização como uma certeza e do desenvolvimento de uma capacidade de predizer sua presença externa.

Tal constatação parte do que nos diz Freud (1920/2010) em “Além do princípio do prazer”, acerca da brincadeira de seu neto, observada por ele próprio. Na época, a criança estava com aproximadamente um ano e meio de idade e foi descrita por Freud (1920/2010) como sendo uma criança que não era precoce em seu desenvolvimento intelectual e capaz de falar apenas algumas palavras. Tratava-se de uma criança muito apegada à mãe, porém, capaz de suportar bem a ausência dela, mesmo durante horas, sem chorar. A brincadeira descrita consistia

inicialmente, na ação da criança de jogar um carretel de madeira atado a um cordão, para dentro do berço, de forma a fazê-lo desaparecer. Quando desaparecia, a criança exprimia de forma prolongada a palavra “*fort*”, traduzida como *foi embora*. Na sequência ela puxava o carretel de volta pelo cordão, de forma a fazê-lo reaparecer. Quando isso ocorria, o menino exclamava em júbilo a palavra “*da*”, traduzida como *está aqui*.

Freud (1920/2010, p. 173) interpreta que esse jogo envolvendo o desaparecimento e a reaparição de um objeto, dizia respeito a uma “conquista cultural” da criança, dado que demonstrava que ela havia se tornado capaz de renunciar à satisfação pulsional, decorrente da presença da mãe. Retomando Lacan (1956-57/1995), percebemos que o que torna então a criança capaz de suportar a ausência da mãe é a simbolização primordial, que a torna capaz de subjetivar a presença e ausência da mãe.

Erikson (1971) demarca então essa conquista cultural da qual nos fala Freud (1920/2010) e diz que é através dela que a criança se dá conta da existência de uma continuidade da experiência. Para o autor, é a partir daí que a criança desenvolve o sentimento de confiança na continuidade e na uniformidade das ações de cuidado da mãe para consigo. Desenvolve também uma confiança em si mesma, na capacidade de lidar com seus próprios desejos e de ser digna da confiança do outro. Desse modo, a confiança para Erikson (1971), se estabelece como reflexo das primeiras experiências infantis, decorrentes da relação da criança com a mãe. Segundo o autor, para se estabelecer o sentimento de confiança na criança, as mães devem cuidar de suas necessidades e, ao mesmo tempo, apresentarem-se de forma fidedigna, a partir do arcabouço sociocultural. Isso terá como efeito para a criança a constituição de uma identidade e de um sentimento de aceitação (Erikson, 1971).

O desenvolvimento da confiança para Erikson (1971), nesse sentido, é o que possibilita que a criança se sustente na ausência da mãe. É ela que torna a criança capaz de lidar com as frustrações, uma vez que ela estará amparada pelo sentimento de continuidade e uniformidade das ações de cuidado da mãe para consigo. Sua capacidade de lidar com as frustrações decorre também de uma atitude dos pais de transmitirem para a criança uma convicção de que suas ações têm um significado. Ao passar por essa experiência, a criança sofre uma divisão em seu psiquismo, que instaura uma nostalgia por algo que foi para sempre perdido. O autor diz que essa é a origem da confiança básica, que é conservada pelo indivíduo ao longo de toda sua vida.

Entendemos, assim, que o que escapa a Erikson (1971) só pode ser lido a partir de Lacan, ou seja, que a confiança decorre da entrada da criança na ordem simbólica. Isso se dá de forma

primordial a partir do significante do Desejo da Mãe, e de forma determinante a partir da metáfora paterna.

A partir dessa leitura, entendemos, ainda, que o efeito de continuidade da experiência da qual nos fala Erikson (1971) decorre da ordem simbólica, ou seja, da possibilidade de construir uma realidade através do discurso. A confiança é então uma consequência e se torna possível através da possibilidade que se estabelece para o sujeito de prever o que o outro quer através da fantasia. A fidedignidade é também efeito da metáfora paterna, dado que é pela intervenção paterna que a lei caprichosa e enigmática da mãe é substituída por uma lei que possibilita o estabelecimento de sentido. Logo, o fato citado por Giddens (1991), de que os sujeitos psicóticos não alcançam uma segurança ontológica que seja constante, decorre da falência da intervenção paterna e da forclusão do Nome-do-Pai.

Percebe-se, então, que a segurança ontológica só pode se estabelecer para os sujeitos a partir da inscrição do significante Nome-do-Pai. Sem essa inscrição, a confiança é desnecessária, dado que o que advém em seu lugar é a certeza delirante. A confiança só existe em decorrência da falta, e é um efeito da fantasia, que busca estabelecer um sentido para o desejo do Outro.

É justamente a inscrição do Nome-do-Pai que estabelece a dimensão da falta para o sujeito e no campo do Outro. No capítulo XVI do Seminário 11, Lacan (1964/1985) busca estabelecer uma topologia da constituição do sujeito. Para tal, ele parte da tese de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem e aborda o sujeito a partir de seu ponto de vista dinâmico, ou seja, sexual. A sexualidade, por sua vez, se instaura para o sujeito a partir da falta, o que ocorre em dois tempos (Lacan, 1964/1985).

A primeira falta se refere ao fato de que o sujeito só pode advir do campo do Outro, dado que sua constituição depende do significante (Lacan, 1964/1985). Trata-se de uma falta, segundo Laurent (1997), pelo simples fato de que o sujeito é mais do que o sentido produzido por um único par de significantes. Essa primeira falta se articula a uma segunda falta, que Lacan (1964/1985) nomeia como falta real, e que diz respeito ao campo sexual.

A alienação, ponto de partida da constituição do sujeito, diz respeito à primeira falta. Estando o significante localizado no Outro, ele é o que torna possível a constituição do sujeito. É o significante unário produzido no campo do Outro que representa, inicialmente, o sujeito para o outro significante. Desse modo, o sujeito surge como sentido, porém um sentido petrificado, alienado a um significante. Ao se alienar ao sentido, o sujeito desaparece, restando apenas como sentido dado pelo Outro (Lacan, 1964/1985).

A operação da alienação se sustenta pela lógica da união de conjuntos. Essa lógica determina que havendo elementos que se repetem nos diversos conjuntos a serem unidos, eles aparecerão uma única vez na união:

[...] quando se trata de conjuntos, uma coisa é adicionar coleções, e outra coisa é reuni-las. Se neste círculo, o da esquerda, há cinco objetos, e se, no outro, há também cinco, adicioná-los faz dez. Mas há os que podem pertencer aos dois. Se há dois que pertencem a ambos os círculos, reuni-los consistirá no caso em não reduplicar seu número, só haverá na reunião oito objetos. (Lacan, 1964/1985, p. 200)

Dado que os elementos de cada conjunto não se repetem na união, o sujeito só pode escolher de fato um dos conjuntos. Assim, se na operação de alienação o ser for escolhido, o sujeito desaparece; se o sentido for escolhido, isso só se sustentará dissociado do não-senso, causa do inconsciente. Trata-se, pois, de uma escolha forçada, pois, apesar de haver uma ilusão de que se possa escolher entre um *ou* outro, na prática, só há uma opção possível. Lacan (1964/1985) exemplifica essa impossibilidade de escolha com o imperativo *A bolsa ou a vida!* Se diante dessa ordem, escolher a bolsa, perde-se as duas. Se realizar a opção pela vida, o sujeito a terá, porém, sem a bolsa (Lacan, 1964/1985). Desse modo, o sujeito só pode escolher de fato a vida e, para isso, deve consentir com a perda de uma parte de seu ser.

A alienação é, portanto, o efeito da dupla de significantes $S1 \rightarrow S2$. Como há apenas dois significantes na alienação, não se estabelece uma circularidade ou o deslizar livre do sentido. Caso a alienação do sujeito persista, o que ocorre é uma solidificação dos significantes $S1$ e $S2$ ao longo da vida, que é claramente percebida na psicose. Essa holófrase dos significantes faz com que a cadeia seja apreendida em massa, o que impede uma abertura dialética ao sujeito, fixando-o na certeza e no fenômeno da crença delirante (Lacan, 1964/1985). Para fazer vacilar esse sentido tido como certo, faz-se necessário que o ser ceda o lugar ao sujeito, ou seja, que ocorra a segunda operação de constituição do sujeito, que é a separação. Essa segunda operação diz respeito à segunda falta, que é a falta real, relativa ao campo sexual.

O ponto de partida da constituição do sujeito ocorre, como vimos, a partir do surgimento do primeiro significante no campo do Outro, que é o significante unário, ao qual o sujeito se aliena. Na segunda operação, que é a separação, esse significante é recalcado e se torna o núcleo desse recalque, que Freud (1915/2010) nomeia como recalque originário. Esse núcleo se torna então o ponto de atração para onde convergem os recalques subsequentes. O recalque originário, por sua vez, ocorre quando o sujeito percebe um furo no par de significantes primordial ($S1-S2$). Esse furo, que é percebido pela criança, nada mais é do que a constatação do desejo do Outro, que se coloca para a criança como algo enigmático. É somente a partir do

recalcamento do significante unário e da fixação da falta no Outro que a separação se opera e o sujeito se constitui como sujeito barrado.

Para melhor compreendermos tais operações vale retomarmos a operação da metáfora paterna, vista anteriormente. O significante unário é produzido pelo Outro (mãe) e oferece à criança um lugar no seu desejo. A criança ocupa, então, esse lugar a partir de sua identificação com o significante, que possui estatuto fálico. Assim, ela se aliena ao sentido estabelecido pelo Outro e permanece instalada nesse lugar até se deparar com um enigma em seu desejo. É a partir de sua percepção de que o desejo da mãe se dirige a um terceiro que a criança se depara com um furo no par significante e se dá conta de que não pode ser o falo. Ocorre, então, nesse momento, a intervenção paterna, que impõe uma interdição, uma lei que incide tanto sobre a criança quanto sobre a mãe. Havendo o consentimento com a intervenção paterna, o desejo da mãe é metaforizado e uma falta é introduzida tanto no Outro quanto no sujeito, por meio da perda de uma parte de seu ser. É a instauração dessa falta que desmonta o sentido holofráscico do par significante e que permite ao sujeito a construção de novos sentidos sobre si e sobre o desejo do Outro.

Logo, a metáfora paterna é o que possibilita a operação de separação e a constituição do sujeito. Diferente da alienação, essa segunda operação se desenrola na interseção dos conjuntos, que é onde Lacan (1964/1985) localiza o não-senso. É justamente esse sem sentido que torna possível a separação, dado que ela se inicia com a percepção da existência de uma falta no Outro. Essa falta se coloca para a criança na forma de uma dúvida acerca do desejo do Outro: “ele me diz isso, mas o que é que ele quer?” (Lacan, 1964/1985, p. 203). Soler (1997) argumenta que esse desejo é captado pela criança a partir do que o Outro diz, pelo simples fato de que não há possibilidade de se dizer realmente o que se quer.

A inscrição do Nome-do-Pai estabelece, assim, a dimensão da falta no Outro, o que possibilita a significação do falo, objeto do desejo materno. A união dos conjuntos cede, então, lugar à interseção desses conjuntos, cujo elemento interseccional é justamente o que falta a ambos, o objeto *a*. Essa hiância que se estabelece entre o sujeito e o Outro é precisamente o que torna a relação sexual impossível. O acesso do sujeito ao gozo, por conseguinte, passa a ser determinado pela significação fálica, ou seja, a ser mediado pela linguagem (Lacan, 1972-73/1985).

A segunda falta se instala pela operação da metáfora paterna, que, a partir da significação fálica, torna possível o deslizar da cadeia significante. O falo é o próprio significante da falta, ou seja, o significante que busca dar sentido à divisão do sujeito,

decorrente, por sua vez, do complexo de castração. Sendo um significante, ele se encontra no lugar do Outro, e sendo o significante da falta, ele é a causa do desejo do Outro (Lacan, 1958/1998). É esse desejo que se impõe à criança em forma de enigma e demanda significação. Essa significação só é possível pela metaforização desse desejo pelo Nome-do-Pai. A significação fálica busca então dar sentido ao desejo do Outro, e é desse significante que as demais significações se originam.

A escolha forçada, abordada anteriormente, coloca o sujeito diante de duas opções, sendo somente uma possível. São elas petrificar-se no significante oferecido pelo Outro ou abrir mão dele, isto é, aceitar a perda de uma parte de seu ser e alcançar o acesso ao sentido. Ao escolher a petrificação, o sujeito não se questiona, abre mão da dialética do sentido. Em oposição, o sujeito que abre mão desse lugar demarcado no desejo do Outro cai na indeterminação, uma vez que ingressa no deslizar contínuo da significação. Após a sua constituição, o sujeito oscila entre esses dois lugares, vivencia esse impasse de forma permanente (Soler, 1997).

A alienação é o destino de todo sujeito, que, enquanto efeito do significante, é precedido pelo Outro. Já a separação é uma escolha que depende do desejo para operar. Ela necessita que o sujeito queira saber o que ele é para além do que o Outro diz dele. Para isso, ele precisa se questionar sobre o que ele é no desejo do Outro (Soler, 1997). Aqui se estabelece uma oposição interessante entre o fundamentalista, sujeito petrificado no significante advindo do Outro, e o analisando, sujeito que escolheu saber sobre si, ou seja, escolheu o sentido. À medida que avançarmos, buscaremos melhor compreender o que leva o sujeito a adotar uma postura fundamentalista.

4.1 A perda da realidade na neurose e na psicose

Daremos continuidade desenvolvendo duas hipóteses. A primeira se refere ao fato de a posição fundamentalista englobar uma dimensão de perda da realidade, que parece se aproximar da posição psicótica; a segunda, ao fato de que a generalização da forclusão é uma consequência da modernidade. Nosso ponto de partida para a verificação dessas hipóteses será a constatação freudiana de que a perda da realidade é algo que toca a todos.

No texto “A perda da realidade na neurose e na psicose”, Freud (1924/2011) busca retificar o que havia dito anteriormente³, isto é, que a neurose é capaz de evitar a perda da

³ No texto “Neurose e psicose”, de 1924.

realidade por meio do recalque. Em sua nova elaboração, o autor apresenta a neurose como a fonte da perturbação da relação do doente com a realidade, a qual se dá através de sua retirada ou até mesmo de uma fuga da realidade, nos casos mais graves.

De forma a esclarecer as aparentes contradições em relação ao que havia dito, Freud (1924/2011) pontua que a neurose propriamente dita, não diz respeito ao recalque do impulso instintual, e sim, aos processos posteriores que buscarão compensar o Isso. Para o autor, a perda da realidade na neurose remete a esse segundo momento, o qual é efeito direto do recalque.

O recalque do impulso instintual provoca sua divisão em ideia e afeto, que terão destinos diferentes (Freud, 1915/2010). O destino da ideia é o recalque, já o afeto permanece à deriva, podendo se ligar a uma nova ideia que substituirá a original (Lacan, 1962-63/2005). É a partir de sua ligação com as novas representações que o afeto torna novamente possível seu acesso à consciência e, ainda que de forma irreconhecível para o Eu, retoma o cumprimento de seu objetivo, que é a satisfação pulsional. Para Freud (1924/2011), a perda da realidade na neurose decorre dessas formações substitutivas, as quais possibilitam ao Isso alguma compensação ao impedimento inicial da satisfação pulsional provocada pelo recalque.

Tanto na neurose, quanto na psicose, a perda da realidade ocorre em dois estágios. No primeiro estágio ocorre a perda da realidade propriamente dita. Já no segundo, estabelece-se uma formação que estabiliza essa perda e possibilita alguma compensação ao Isso. Percebe-se, então, que a tentativa de compensação diz respeito tanto à neurose quanto à psicose. O que as diferencia de fato não é o segundo estágio, e sim, a primeira reação à realidade impossível de ser vivenciada pelo Eu. Para Freud (1924/2011) é essa diferença inicial que faz com que as respostas de ambas sejam diferentes.

A neurose responde com a evitação, por parte do Eu, da realidade impossível de ser vivenciada. Nesse caso, não se trata de uma negação da realidade, mas apenas de um não querer saber dela. Já a psicose é uma resposta que pressupõe a negação da realidade e sua posterior remodelação e substituição, o que ocorre na forma de delírio e alucinação (Freud, 1924/2011).

Freud (1924/2011) situa as compensações estabelecidas tanto pela neurose quanto pela psicose como uma tentativa de neutralizar as forças opositoras do Isso. A porção de realidade rechaçada pelo Eu, portanto, diz respeito a um impulso instintual que busca satisfação. Freud (1924/2011) nos diz que essa realidade negada pela psicose sempre retorna, o que podemos melhor compreender a partir da interpretação lacaniana de que “o que é recusado na ordem simbólica ressurgue no real” (Lacan, 1955-56/1988, p. 22). Na neurose, o retorno da realidade

evitada ocorre com a pressão exercida pelo material recalcado, que, à medida que avança, causa angústia (Freud, 1924/2011).

A angústia decorre, então, do fato de que tanto na neurose quanto na psicose a tentativa de neutralização das forças opositoras do Isso fracassa. Isso porque não há objeto capaz de satisfazer completamente o instinto que foi recalcado, ou modelo de realidade capaz de abarcar todo o real. Esse modelo de realidade não é algo relacionado apenas à psicose, dado que também a neurose busca remodelar e substituir a realidade indesejada através da fantasia (Freud, 1924/2011).

Entendemos que essa realidade da qual nos fala Freud (1924/2011) está ligada ao desejo do Outro. A perda da realidade na psicose diz respeito à impossibilidade de simbolização desse desejo, que retorna no real, enquanto que, na neurose, refere-se à impossibilidade de um saber total, que independa da fantasia. Buscaremos demonstrar, a partir de Lacan (1962-63/2005), que a angústia é justamente o que sinaliza o desejo do Outro, e que o surgimento desse desejo desprovido de semblante é o que provoca a perda da realidade. O segundo estágio do qual nos fala Freud (1924/2011) diz respeito justamente à estratégia adotada para barrar esse desejo, para dar tratamento ao real, seja através do delírio ou da fantasia.

4.2 A angústia como sinal do desejo do Outro

Voltamos à metáfora paterna. Como vimos no começo do Capítulo 4, inicialmente, por estar fora da ordem simbólica, a criança não é capaz de conferir um sentido ao desejo do Outro. Por ser totalmente dependente dos cuidados da mãe, a sobrevivência da criança depende de sua alienação ao significante advindo do Outro. Ela se identifica, desse modo, com o objeto de desejo da mãe, alienando-se ao sentido dado pelo Outro. Com a intervenção paterna, uma falta é introduzida no Outro, tornando seu desejo um enigma, que a criança busca resolver. Ao se dar conta de que o desejo da mãe se dirige a um terceiro, e, por consequência, dada a constatação da criança de que ela não é o falo, uma falta é introduzida também para o sujeito. A partir da metáfora paterna, a criança deixa, então, o lugar de objeto e entra na ordem simbólica.

Inicialmente, a criança habita o plano imaginário, instalada no lugar do falo. Nesse primeiro momento, que é o da alienação, a criança permanece ligada à mãe, sem existência para além do que o Outro diz dela. É somente com a percepção, por parte da criança, da existência de uma falta no Outro, que ela pode se questionar acerca do falo, ou seja, sobre o que o Outro deseja. A separação ocorre, portanto, a partir da introdução de uma falta, que torna possível a

constituição do sujeito e a construção de sentido. Logo, é a partir da metáfora paterna que o sujeito passa a ter sua imagem $i'(a)$ autenticada pelo Outro, através da sua significação. Como o objeto a é irreduzível ao simbólico, ele não aparece refletido na imagem virtual $i'(a)$; o que aparece é uma lacuna relativa ao lugar do falo e da significação do desejo do Outro (Lacan, 1962-63/2005).

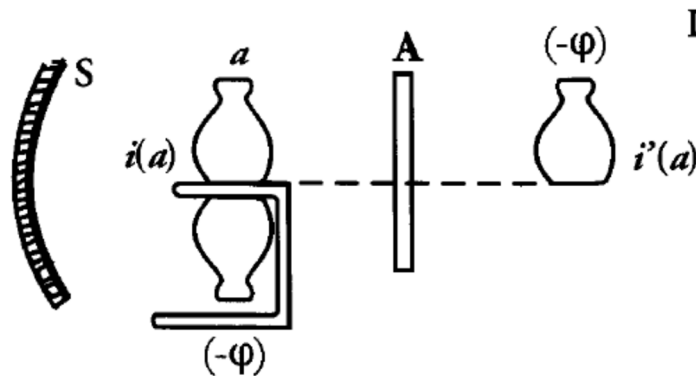


Figura 2 - Esquema óptico simplificado.

Fonte: Lacan (1962-63/2005, p. 49).

Observamos, então, a partir de Lacan (1962-63/2005), que é a linguagem que possibilita ao sujeito o reconhecimento e a manutenção de sua unidade corporal. Isso pode ser percebido claramente pela constatação dos fenômenos corporais que normalmente acompanham as crises de angústia. Tais fenômenos se devem ao fato de a angústia ser um sinal do real, ou seja, de algo irreduzível ao simbólico, não apreensível pela linguagem. Por meio do esquema óptico percebemos que a falta do sujeito $(-\phi)$ é especularmente correspondente ao lugar ocupado pelo objeto a na imagem real $i(a)$. Ao ter sua imagem $i'(a)$ autenticada pelo Outro, o sujeito perde algo e é por isso que nada aparece refletivo no lugar do menos- ϕ . A falta do sujeito se encontra, por conseguinte, referenciada a um ponto localizado no Outro, que autentica sua imagem. Esse ponto é o objeto a , resíduo do processo de constituição do sujeito. É ele que torna a alteridade possível para o sujeito e também o lançamento do seu desejo (Lacan, 1962-63/2005).

A imagem virtual $i'(a)$ se constitui, então, a partir de uma falta, que decorre da ausência do objeto a . Essa ausência é a causa do desejo que se estrutura por meio da relação do sujeito $(\$)$ com o objeto a , ou seja, a partir da fantasia $(\$ \diamond a)$. Através dessa relação forma-se a possibilidade de presença do objeto para o sujeito, não do objeto inquietante, mas de uma

demanda proveniente do Outro. Assim, o objeto *a* presente na fantasia é artificial, é a suposição de uma demanda, que torna possível ao sujeito se defender da angústia (Lacan, 1962-63/2005).

Dessa forma, o objeto artificial se sustenta pela fantasia, que, por sua vez, se sustenta pela falta. Se a falta vem a faltar, esse arranjo se desfaz e o sujeito se depara com o objeto real, causa de angústia. O anteparo estruturado pela fantasia se dá, então, a partir da suposição do sujeito acerca do desejo do Outro. Ao dar sentido à demanda do Outro, o sujeito se coloca em condições de atendê-la, e para tal, se coloca no lugar do objeto artificial construído em resposta ao desejo do Outro. É nesse sentido que Brousse (1997) diz que na fantasia ocorre uma fusão entre o objeto *a*, o objeto do desejo e o que o sujeito supõe ser a demanda do Outro. Essa demanda não é real, ela é construída pelo sujeito como parte de sua fantasia, uma vez que o Outro não existe. É a partir de sua fantasia que o sujeito pode, então, desejar, alcançar satisfação e se proteger da angústia provocada pela manifestação do desejo desvelado do Outro, a partir de sua antecipação a ele (Dunand, 1997).

Sobre essa proteção, Lacan (1962-63/2005, p.58) diz que “o homem encontra sua casa num ponto situado no Outro para além da imagem de que somos feitos”. Essa casa (*Heim*) é o sentido do desejo do Outro estabelecido pela fantasia. Trata-se de uma casa que tem a falta como alicerce e que se localiza, portanto, no lugar do menos-*phi*. Quando a falta vem a faltar, essa casa não se sustenta, desmorona, posto que o sujeito perde a referência que o localizava em relação ao desejo do Outro (Lacan, 1962-63/2005).

O que leva a falta a faltar é o aparecimento de algo no lugar do menos-*phi*, e sem a sustentação da falta, o *Heim* se transforma em *Unheimlich*. No lugar do objeto artificial da fantasia surge, então, o objeto inquietante (*a*), que é causa de angústia. Sem a dimensão da falta, a fantasia se dissolve e o sujeito fica sem proteção face ao real do desejo do Outro. A angústia é, nesse sentido, o sinal da manifestação do objeto *a*, que, ao suprimir a falta, causa a dissolução da ordem simbólica. Sem a possibilidade de significação desse objeto, ele se manifesta para o sujeito de forma inquietante, como *Unheimlich* (Lacan, 1962-63/2005).

Com a dissolução da fantasia, o desejo do Outro (*a*) se apresenta então para o sujeito em sua dimensão real. Nesse contexto, a angústia é então um sinal para o sujeito, da manifestação desse desejo impossível de significar. Sem a falta, o sujeito perde a casa que o protegia e passa a ocupar o lugar inquietante de objeto do gozo do Outro. Ao perder sua capacidade de significar o desejo do Outro e de lhe dar respostas, o sujeito é conduzido novamente ao lugar de objeto de gozo, o que o precipita em angústia e horror. Isso é demonstrado por Lacan (1962-63/2005, p.64) quando ele nos diz que

O que provoca a angústia é tudo aquilo que nos anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo. Não é, ao contrário do que se diz, o ritmo nem a alternância da presença-ausência da mãe. A prova disso é que a criança se compraz em renovar esse jogo de presença-ausência. A possibilidade da ausência, eis a segurança da presença. O que há de mais angustiante para a criança é, justamente, quando a relação com base na qual essa possibilidade se institui, pela falta que a transforma em desejo, é perturbada, e ela fica perturbada ao máximo quando não há possibilidade de falta, quando a mãe está o tempo todo nas costas dela, especialmente a lhe limpar a bunda, modelo da demanda, da demanda que não pode falhar.

Lacan (1962-63/2005) nos mostra então, que a ausência da falta é extremamente perturbadora para o sujeito. Por ser irreduzível ao simbólico, a manifestação do objeto *a* no lugar do menos-*phi* só pode ser traduzida subjetivamente como *Unheimlich*, como angústia. Isso tem como consequências para o sujeito a impossibilidade de sua orientação na realidade, ou seja, sua orientação em relação ao Outro. É nesse sentido que Lacan (1962-63/2005, p.71) nos diz que “[...] uma das dimensões da angústia é a falta de certos referenciais”.

A perda dos referenciais decorre da dissolução da ordem simbólica, causada pela supressão da falta. A ordem simbólica, como vimos é efeito da inscrição do Nome-do-pai, que delimita a falta e torna o desejo possível. Sem essa inscrição, a circunscrição da falta não ocorre e o sujeito permanece à mercê dos caprichos do Outro, como objeto de gozo, preso à suposta completude imaginária. É preciso, por conseguinte, que o sujeito consinta com a castração, inerente à inscrição da lei, para sair do lugar de objeto. É nesse momento, como nos diz Lacan (1962-63/2005, p.120), que “[...] um mandamento se introduz na própria estrutura do desejo”, sendo ele a proibição do incesto. A partir daí, dá-se o acesso do sujeito ao registro simbólico.

Sendo o Outro o lugar da cadeia significante, o sujeito só pode ser representado por intermédio dele. Para isso, é preciso que o sujeito seja constituído, o que se dá, como vimos, através do processo de alienação e separação. Inicialmente, no processo de alienação, o sujeito (S) ocupa o lugar do objeto *a*, causa do desejo do Outro (Laurent, 1997). Com a metáfora paterna, a criança deixa de ocupar esse lugar, dado que é inscrita uma falta no Outro e, conseqüentemente, no sujeito (\$). Esse segundo momento é o da separação, momento em que a criança deixa de ser o falo e passa a dar sentido a ele. Nesse contexto, a criança passa a se orientar pela falta localizada no Outro (*a*), ou seja, passa a desejar. Para lidar com sua própria falta, dado não ser ele o falo, o sujeito passa a recorrer à fantasia (\$ \diamond *a*) para definir o que ele próprio é (Laurent, 1997).

Dessa forma, a introdução da falta possibilita a constituição do sujeito e a sua entrada na ordem simbólica. A superação de sua alienação ao significante dado pelo Outro possibilita ao sujeito estabelecer um sentido para si, a partir da suposição do desejo do Outro (Soler, 1997).

O Outro (\bar{A}) passa, então, a oferecer-lhe as coordenadas simbólicas para que ele se oriente na realidade. Entretanto, quando a falta vem a faltar, o Outro se torna real, não barrado (A), e essas coordenadas desaparecem. Sem referências, o sujeito perde a capacidade de “prever” o que o Outro quer dele e fica impossibilitado de desejar.

Ao perder a capacidade de supor o que o Outro quer, o sujeito perde seu lugar e se vê impelido a ocupar o lugar de objeto de gozo do Outro. A manifestação do objeto a no lugar da falta ($-\phi$) suspende o desejo e o simbólico, uma vez que a lei perde seu efeito. Com a ausência da falta, o sujeito se apaga e fica à mercê dos caprichos do Outro, retorna ao colo, indefeso. É nesse sentido que Lacan (1962-63/2005, p.169) propõe “[...] a angústia como a manifestação específica do desejo do Outro”. Em termos freudianos, a angústia é o sinal que avisa ao eu sobre o perigo desse desejo que busca anular o sujeito, reconduzindo-o ao lugar de objeto de gozo. Lacan (1962-63/2005, p.201) nomeia o Outro implicado nesse desejo que surge desvelado, sem mediação por parte da fantasia, como “Outro real”.

Diferente do Outro simbólico (\bar{A}), que oferece as coordenadas para que o sujeito dê sentido ao mundo, o Outro real (A) é absoluto, sem falta, sem lei e, por esse motivo, toda e qualquer norma falta. Sem a inscrição da lei, não há regras que possibilitem ao sujeito distinguir o normal do anormal. Sem a castração, o desejo do Outro, que era passível de decifração pelo sujeito, se torna inquietante. Desprovido do simbólico, é como se o sujeito voltasse de fato ao colo, quando não tinha outra escolha além do seu engajamento no gozo do Outro. A impossibilidade de compreensão do desejo do Outro se deve à ausência da lei, que o torna inconsistente, arbitrário e caprichoso (Lustoza, 2006). Desse modo, quando Lacan (1962-63/2005, p.120) diz que “[...] somente a função da lei traça o caminho do desejo”, entendemos que o desejo não existe no Outro real, que, nesse caso, o desejo se converte em puro gozo.

Nesse sentido, argumentamos então, a partir de Freud (1924/2011) e Lacan (1962-63/2005), que a perda da realidade se deve à perda de referenciais por parte do sujeito, sendo a angústia o sinal dessa perda. Sem a operação da lei e da castração, o sujeito perde seu lugar no mundo (*Heim*) e deixa de conseguir se orientar nele. O que a angústia sinaliza é a dissolução da fantasia e da ordem simbólica perante o real.

Como vimos, para Lacan (1962-63/2005), a perda dos referenciais e o conseqüente surgimento da angústia decorrem do surgimento de algo no lugar da falta ($-\phi$). Esse “algo” é justamente o objeto a , que não deveria aparecer refletido na imagem virtual $i'(a)$, dada a impossibilidade de sua tradução pelo simbólico. É essa a razão pela qual Lacan (1962-63/2005) define a angústia como sinal do real. O aparecimento do objeto a onde nada deveria aparecer

leva à supressão da falta, o que provoca a dissolução da ordem simbólica e, conseqüentemente, de toda e qualquer norma. É por isso que Lacan (1962-63/2005) nos diz que o que angustia não é o que se produz para o sujeito no sentido da anomalia, e sim o que aparece desprovido de qualquer sentido. O que a angústia sinaliza é a presença do desejo do Outro em sua dimensão real (Lustoza, 2006), desvelado. Esse algo que aparece onde nada deveria aparecer, pontua Lacan (1962-63/2005), é *Unheimlich*.

A releitura do texto freudiano *Das Unheimliche* [O inquietante] não deixa dúvidas acerca da pertinência da pontuação feita por Lacan (1962-63/2005, p. 51) de que esse texto freudiano é “[...] indispensável para abordar a questão da angústia”.

Para Freud (1919/2010), o inquietante remete a algo que é, ao mesmo tempo, aterrorizante e familiar, e que, de modo geral, equivale ao angustiante. Sobre o seu surgimento, pontua que ele decorre de um apagamento da fronteira entre fantasia⁴ e realidade, que ocorre quando algo que somente seria possível no mundo fantástico surge como parte indissociável da realidade, e vice-versa

Dentre as diversas elaborações que Freud (1919/2010) desenvolve sobre o inquietante, Lacan (1962-63/2005) enfatiza justamente o fato de que o que angustia, não é o que se produz no sentido da anomalia. Isso é percebido no texto de Freud (1919/2010) a partir de sua constatação de que o conteúdo, por si só, não é suficiente para a produção do inquietante.

Ao abordar o inquietante produzido pelas obras literárias, Freud (1919/2010) constata que muitas coisas que seriam inquietantes se ocorressem na vida real não o são quando ocorrem na literatura. Isso porque o escritor/autor tem a liberdade de construir o mundo que irá apresentar, ou seja, ao longo da obra, ele nos fornece as coordenadas simbólicas que sustentam esse mundo. É por esse motivo que, ao ler um conto de fadas, não somos surpreendidos pelo inquietante quando, por exemplo, coisas inanimadas ganham vida. Quando realizamos a leitura de uma obra literária, segundo Freud (1919/2010, p. 373), “nós adequamos nosso julgamento às condições dessa realidade fingida pelo poeta, e tratamos espíritos, almas e fantasmas como se fossem existências legítimas, tal como nós próprios na realidade material”. O que torna isso possível são as coordenadas simbólicas oferecidas pelo autor, que nos possibilitam essa adequação e, conseqüentemente, impossibilitam a emergência do real desprovido de semblante.

Sendo assim, a condição de emergência do inquietante na leitura de uma obra literária consiste na intencionalidade ou falha autoral, no sentido de estabelecer coerência entre os

⁴ Nesse texto, Freud (1919/2010) fala da fantasia como sinônimo de imaginação, como uma construção ficcional, que não necessita se submeter à prova de realidade.

acontecimentos e as coordenadas simbólicas que enquadram o mundo apresentado. Por exemplo, se o autor apresenta uma obra em conformidade com a realidade compartilhada e, em dado momento, narra algo impossível de ocorrer nessa mesma realidade, pode-se facilitar a emergência do inquietante. Nesse caso, o leitor reage ao acontecimento ficcional tal como reagiria a um acontecimento real. Freud (1919/2010) pontua, entretanto, que nesse contexto o inquietante não tem um efeito duradouro, uma vez que o leitor logo se dá conta da trama que o envolveu. Para o autor, o inquietante só possui um efeito duradouro quando advém de complexos infantis recalcados, mais precisamente, o complexo de castração, que, apesar de recalcado, volta à cena. O elemento inquietante atualiza, então, a angústia do complexo de castração e isso explica a sensação de familiaridade do inquietante. Trata-se, na verdade, de algo que era conhecido pelo Eu e que foi afastado dele mediante o recalque (Freud, 1919/2010).

Sendo decorrente do complexo de castração, a angústia é pensada por Freud (1926/2014) como sendo uma reação do Eu a uma situação de perigo, relativa à perda do objeto. Esse perigo, portanto, se refere à ameaça de castração, que se coloca para o Eu de forma difusa, dada a impessoalização alcançada pela instância repressora. A ameaça de castração é, sob esse prisma, o que sinaliza para o sujeito, por meio da angústia, a possibilidade da perda do objeto.

Percebemos então a partir de Freud (1926/2014) e da releitura empreendida por Lacan (1962-63/2005), que o ponto de partida da angústia é a castração imaginária. Para Lacan (1962-63/2005), entretanto, a angústia de castração está sempre relacionada com o Outro. Em discordância com Freud, Lacan (1962-63/2005, p. 56) demarca que o neurótico não recua diante da castração, e sim de “[...] fazer de sua castração o que falta ao Outro”. Segundo o autor, o neurótico deseja que o Outro lhe dirija demandas, porém, se recusa a pagar o preço cobrado. O neurótico recusa a possibilidade de transformação de sua castração em algo positivo, capaz de estabelecer a “[...] garantia da função do Outro” (Lacan, 1962-63/2005, p. 56), o que poria fim ao deslizar infinito da cadeia significante e possibilitaria um sentido último ao sujeito. Sua recusa se deve ao fato de que essa escolha acarreta um risco de dispersão, de angústia, uma vez que implica fazer faltar a falta. Nesse sentido, Lacan (1962-63/2005) nos alerta que a angústia não é uma reação à falta do objeto, como postulou Freud (1926/2014), e sim à falta da própria falta. Desse modo, o neurótico não recua diante da castração, mas da possibilidade de perda de sua castração, ou seja, de fazer de sua castração o que falta ao Outro.

Sob a ótica de Lacan (1962-63/2005) concluímos então, que a situação de perigo da qual nos fala Freud (1926/2014) não se refere à ameaça de castração, e sim à de sua perda, e, igualmente, que a instância protetora que abandona o Eu, ou seja, que é incapaz de protegê-lo

ante essa ameaça (Freud, 1926/2014), não é a mãe, mas a instância paterna. Se a falta vem a faltar, deixa de ser possível a operação da lei inscrita no interior do Outro mediante a metaforização do Desejo da Mãe pelo Nome-do-Pai.

A ausência da falta é, diante do exposto, algo de extrema perturbação para o sujeito. Por ser irreduzível ao simbólico, a manifestação do objeto *a* no lugar do menos-*phi* só pode ser traduzida subjetivamente como inquietante, como angústia. Isso tem como consequência para o sujeito a impossibilidade de sua orientação na realidade, ou seja, sua orientação em relação ao Outro. Assim, a angústia sinaliza não apenas a dissolução da fronteira, mas da própria fantasia e da realidade, que são construções simbólicas.

4.3 A generalização da forclusão como efeito da razão reflexiva e o fundamentalismo como sintoma

Como vimos na Seção 4.1, em seu texto “A perda da realidade na neurose e na psicose”, Freud (1924/2011) sugere a existência de uma generalização da perda da realidade, fundada em sua percepção da existência de perda da realidade também na neurose. Tal como retomada posteriormente no ensino de Lacan, a generalização da perda da realidade é relativa à necessidade que o ser falante tem de articular o real em palavras, ou seja, de produzir sentido. Ocorre que esse sentido é sempre evanescente, uma vez que não existe referência última, dado que o deslizar da cadeia significante é ininterrupto (Silva, 2010).

Na esteira do que disse Lacan, Miller (2010a) propõe uma generalização da perda da realidade decorrente da generalização da forclusão. Isso não quer dizer, entretanto, que só exista psicose, e sim que há uma forclusão para além da forclusão restrita, causa da psicose. Miller (2010a) nomeia essa forclusão que alcança os não psicóticos, de forclusão generalizada.

Seguindo a mesma lógica de Einstein, quando ele generaliza a teoria da relatividade restrita, Miller (2010a) propõe a generalização da teoria da forclusão restrita, pensada por Lacan acerca da psicose. Assim, a forclusão restrita, que diz respeito ao Nome-do-Pai, permanece válida. O que se estabelece é uma nova perspectiva teórica, que pauta o real que retorna para todos independentemente da inscrição do Nome-do-Pai, ou seja, da estrutura clínica. Desse modo, a forclusão “[...] não é simplesmente o *não há*, o *não há Nome-do-Pai*, mas sim uma rejeição *no real*” (Miller, 2010a, p. 30, grifos do autor).

Daremos sequência ao nosso percurso partindo de alguns questionamentos. Se a forclusão ocorre de forma generalizada, podemos afirmar que a realidade existe? Se não existe,

como podemos perdê-la? São questões que dialogam com o problema⁵ trabalhado por Antônio Teixeira (2000) em seu artigo sobre a forclusão generalizada. Em seu percurso, o autor aponta os efeitos do saber psicanalítico sobre a compreensão da consciência, que, antes de Freud, era entendida como base de sustentação da totalidade dos fatos psíquicos. Porém, a partir das elaborações freudianas, a consciência perde esse estatuto e se vê reduzida a uma mera instância responsável por operar o teste de realidade para o sujeito.

Teixeira (2000) ressalta, entretanto, a precariedade desse teste, uma vez que o enquadramento da realidade, que era pensado a partir da estrutura da neurose, sucumbe com a constatação da forclusão generalizada. Isso ocorre porque a realidade pensada como sendo a integralidade dos fatos para o sujeito “[...] depende da convenção normativa estabelecida pelo discurso” (Teixeira, 2000, p. 52). Enquanto semblante é o discurso que permite referenciar a linguagem à realidade, o que se dá a partir de um significante mestre (Teixeira, 2000; Miller, 1999). Desse modo, a realidade é efeito do discurso e se constitui a partir da eleição de um significante qualquer, que exercerá a função de significante mestre (Teixeira, 2000), ou, em outros termos, de Palavra-mestra (Milner, 2006).

A Palavra-mestra é, nesse sentido, o que estrutura a realidade, sendo ela a origem dos enunciados e o que lhes confere sentido. Assim, todo enunciado se sustenta pela Palavra-mestra, de modo que, se as Palavras-mestras fossem abolidas, os enunciados deixariam de fazer sentido. Isso ocorre pelo fato de a realidade não ter referência em si mesma. Tanto a realidade quanto a referência se estruturam a partir de sua nomeação, a partir de Palavras-mestras, e se sustentam a partir de sua validação pela crença dos sujeitos (Milner, 2006).

É importante notar que o fato de a realidade ser efeito de discurso normalmente não se coloca como uma questão para os sujeitos. Giddens (1991) apresenta como justificativa para isso o fato de que tais questões precipitariam os indivíduos em vivências de insegurança ontológica. Podemos argumentar, então, que o seu oposto, ou seja, o sentimento de segurança ontológica, decorre da equivalência que se estabelece entre Palavra-mestra e realidade. Essa equivalência, por sua vez, se firma sobre o assentimento, o engajamento ou a fé dos sujeitos, que faz com que a Palavra-mestra transcenda sua origem nominal e se converta na própria realidade (Milner, 2006). Sem essa contrapartida, uma Palavra-mestra seria apenas o que é, isto é, um mero significante entre outros.

Logo, é possível concluirmos que a realidade é contingente, pois decorre da arbitrariedade do desejo dos sujeitos que assentem e validam as Palavras-mestras. Como a

⁵ Como é possível não ser louco?

realidade não tem referência em si mesma e dada a arbitrariedade de sua estruturação, um dos efeitos da modernidade é a multiplicação de realidades, que, não tendo caráter de universalidade, não são validadas por todos os sujeitos. Uma vez que não valem para todos, elas fomentam a criação de seitas e agrupamentos, guiados por mestres que fazem falar as Palavras-mestras. Nesse sentido, é a crença dos sujeitos nas Palavras-mestras que sustentam as realidades e possibilitam também o estabelecimento do laço social e da cultura (Milner, 2006).

Percebemos, então, a partir de Milner (2006) que a existência do Outro enquanto semblante se constitui pela crença dos sujeitos na Palavra-mestra. O Outro permanecerá como lugar da verdade enquanto a Palavra-mestra for dita e se fizer acreditar, o que resulta na sustentação da realidade. Podemos perceber isso no que nos diz Lacan (1972-73/1985, p. 62) acerca de ser o dito a sustentação da existência de Deus:

O Outro, o Outro como lugar da verdade, é o único lugar, embora irreduzível, que podemos dar ao termo *ser divino*, Deus, para chamá-lo daquele nome, para chamá-lo por seu nome. Deus é propriamente o lugar onde, se vocês me permitem o jogo, se produz o *deus-ser* - o *deuzer* - o *dizer*. Por um nada, o dizer faz Deus ser. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí [grifos do autor].

Ainda nesse diálogo com Lacan, observamos que a história só se torna a História, quando a narrativa histórica se apresenta para os sujeitos e é validada por eles como Palavra-mestra, ou seja, como uma verdade capaz de estruturar a realidade:

A História é precisamente feita para nos dar a idéia de que ela tem um sentido qualquer. Ao contrário, a primeira coisa que temos que fazer é partir do seguinte: que ali estamos diante de um dizer que é o dizer de um outro que nos conta suas besteiras, seus embaraços, seus impedimentos, suas emoções, e que é nisto que se trata de ler o quê? - nada, senão os efeitos desses dizeres (Lacan, 1972-73/1985, p. 63).

Sendo a realidade contingente, qualquer enunciado (história) pode, então, surgir autorizado por si próprio e ser validado pela crença dos sujeitos, que o transformam em Palavra-mestra (História). Todavia, esse processo não é simples nem isento de riscos. A contestação da Palavra-mestra pelos novos enunciados e a perda do seu efeito provocam crises do real, que são nomeadas por Milner (2006, p. 61) como “dispersão”. Desse modo, argumentamos que o assentimento, o engajamento ou a fé dos sujeitos em relação a uma Palavra-mestra é, sobretudo, uma necessidade. Sem a validação de uma Palavra-mestra, o sujeito se depara com a insegurança ontológica, ou seja, com a perda da realidade. Sem o efeito de sentido proporcionado pela significação fálica, o sujeito se depara com a dispersão, com o real sem semblante que o organize minimamente. De forma a evitar pagar a alto preço cobrado pela dispersão, o sujeito precisa acreditar em algo, precisa de um semblante que envolva e organize

minimamente o real. É a validação da Palavra-mestra pelo sujeito, seu assentimento a uma convenção normativa, que o sustenta na realidade e o protege do real.

A necessidade da crença dos sujeitos para a sustentação da realidade decorre do fato de que a palavra assassina a coisa a partir de sua metaforização. É no lugar vazio da coisa assassinada que os objetos são criados pela palavra. Trata-se, sob essa ótica, de objetos ficcionais, que só existem enquanto efeito da palavra, que lhes confere sua consistência lógica (Miller, 1999). Nesse sentido, [...] “tudo o que está no mundo só se torna fato, propriamente, quando com ele se articula o significante” (Lacan, 1968-69/2008, p. 65).

Por essa perspectiva, sendo os fatos produtos de ficção sustentados pela palavra, qualquer alteração significativa acarreta em sua desestruturação e conseqüentemente, em perda da realidade. Sendo assim, independentemente de ocorrer ou não a dispersão, o fato é que todos os sujeitos deliram, dado que os objetos são construções ficcionais que só se sustentam pelo discurso (Miller, 1999).

Sendo a realidade efeito do discurso, os sujeitos precisam confiar nele. Podemos argumentar, então, que, quando Giddens (1991) nos diz que a confiança é necessária quando as informações não são acessíveis aos indivíduos, isso se deve ao fato de que a realidade tem estrutura de ficção. A fé e a confiança dos sujeitos se baseiam nos efeitos de saber sobre o real apresentados como provas pelas Palavras-mestras. Elas antecipam, para os sujeitos, um suposto saber acerca do desejo do Outro, com o qual os sujeitos assentem e no qual confiam como sendo verdadeiro. Esse processo de assentimento e confiança, como podemos perceber, se dá a partir da fantasia. Assim, a segurança ontológica nada mais é do que a confiança do sujeito em um saber acerca do desejo do Outro. Nessa perspectiva, nos colocamos de acordo com Jorge (2010) no que diz respeito à fantasia ser o que possibilita a construção e a sustentação da realidade, além de ser o que protege os sujeitos do real.

Essa proteção decorre da possibilidade de existência do Outro, ainda que como semblante, estabelecida pela fantasia. Essa existência só é possível mediante a fé, dado que a reflexividade moderna multiplicou os semblantes e, com isso, desvelou a inexistência do Outro. Para Miller (2018), é justamente a multiplicação dos semblantes o que tornou o real uma questão para todos. Sendo o Outro nada mais que semblante, sua existência permanece condicionada à fé dos sujeitos em um saber acerca do seu desejo.

A partir de Giddens (1991), compreendemos que, nas ordens sociais pré-modernas, as quais se ordenavam a partir da reflexividade tradicional, a ilusão da existência do Outro ainda se sustentava. O sistema de parentesco e a restrição da vida social à localidade garantiam aos

indivíduos uma rede social estável ao longo do tempo e do espaço, o que lhes possibilitava o estabelecimento de relações de confiança. A estabilidade dessa rede social, por si só, já era fonte de segurança ontológica para os indivíduos e contribuíam, ainda, para a sustentação de outras duas fontes de segurança. A primeira delas é a cosmologia religiosa, que possibilitava aos indivíduos o acesso a interpretações morais e ao conhecimento prático sobre a vida particular e social, assim como sobre o mundo natural. As cosmologias religiosas possibilitavam, então, aos indivíduos o acesso ao saber e às ferramentas fidedignas de interpretação que se mantinham estáveis ao longo do tempo. Além disso, a própria noção de divindade apontava para um ser protetor que se mantinha constante ao longo do tempo e do espaço, o que, por si só, é também garantidor de segurança ontológica. A segunda fonte de segurança é a própria tradição, que, diferente da cosmologia religiosa, não se restringe a um conjunto específico de crenças e práticas. A tradição é, antes, um modo de organização das crenças e práticas ao longo do tempo. Desse modo, ela possibilitava aos indivíduos uma estruturação da temporalidade que tem efeitos também no espaço. De acordo com Giddens (1991), a tradição é rotineira, composta por rituais que se repetem de forma a atualizar um sentido. Desse modo, diferentemente da modernidade, onde o tempo e o espaço são vazios, na tradição, essas dimensões adquiriam significado a partir de sua correlação com as atividades locais. Essa repetição alcançava o estatuto de um ritual, que tinha a função de materializar a continuidade do passado, presente e futuro. Esse sentimento de continuidade conferia fidedignidade à experiência e, por esse motivo, era fonte de segurança ontológica para os indivíduos (Giddens, 1991).

A partir da modernidade e do desenvolvimento das instituições sociais modernas, houve uma fragilização das relações e dos contextos localizados de confiança. As causas dessa fragilização são as fontes do dinamismo da modernidade, já apresentadas no Capítulo 3. Como visto anteriormente, a transição das ordens sociais pré-modernas para a ordem social moderna foi pautada pelo avanço da razão reflexiva e pela ciência. Isso foi crucial, pois o conhecimento das leis da natureza e de seu domínio possibilitou aos indivíduos a construção de novas ferramentas e técnicas de previsão e intervenção sobre a natureza, mediadas pelo exercício da razão. Com isso, os riscos e perigos se modificaram, foram secularizados e, desse modo, passaram a ser percebidos pelos indivíduos de forma diferente (Giddens, 1991).

A explicação racional dos riscos e perigos os transformou em construções humanas, o que contribuiu para neutralizar a influência das cosmologias religiosas sobre os indivíduos e para mudar sua compreensão dos acontecimentos do mundo natural. Com a razão, os riscos e perigos se dissociaram da ideia de destino e passaram a ser aceitos pelos indivíduos como uma

possibilidade, como uma variável impossível de ser eliminada. Havia um otimismo por parte dos iluministas acerca da capacidade da razão de minimizar os riscos e perigos e, assim, garantir segurança aos indivíduos. Porém, o projeto iluminista fracassou em relação a esse objetivo, trazendo consigo outras tantas inseguranças de ordem material, social e psicológica.

Uma das consequências da modernidade foi a generalização do niilismo, dada a inexistência de fundamento inquestionável no projeto da modernidade (Giddens, 1991). Mesmo o seu fundamento, que é a razão, não é inquestionável, dado que nada impede que a razão questione a própria razão. Não há, por consequência, fundamento que escape à crítica, o que escancara o fato de que a verdade é efeito do discurso, que é sempre semblante. A ruptura com os fundamentos tradicionais promovida pela razão precipitou então os sujeitos em um estado permanente de desorientação, uma vez que a razão, por essência, é niilista, incapaz de estabelecer certezas. O Outro se mostra, então, inexistente, mero semblante.

O que é desvelado pela modernidade, nesse sentido, é o fato de não existir no Outro um lugar que abrigue a verdade, para onde os sujeitos possam direcionar seus discursos em busca de validação e consistência. Essa impossibilidade decorre do fato de que o Outro é barrado $S(A)$, o que é correlativo à “função da morte do pai” (Lacan, 1968-69/2008, p. 283). A morte do pai decorre da constatação de que não há Outro do Outro. Como todos os significantes procedem do Outro, não existe possibilidade de existência de um significante fora do Outro, capaz de lhe conferir sentido (Sales, 2010). A morte do pai acarreta então a pluralização do Nome-do-Pai, que escancara a impossibilidade de seu posicionamento como um terceiro, capaz de decifrar o sentido acerca do desejo do Outro. Desse modo, a inexistência do Outro decorre do fato de que ele apenas existe como semblante, como efeito do discurso (Miller, 2018), posto que ele é barrado $S(A)$ (Lacan, 1968-69/2008).

Porquanto, Miller (2018) argumenta que o Nome-do-Pai é o significante da existência do Outro, sendo o desvelamento de sua inexistência decorrente então, da pluralização do Nome-do-Pai. Nas ordens sociais pré-modernas, a reflexividade tradicional exercia o papel de fixação do real através do retorno ao passado, de forma a interpretar e explicar o presente e o futuro. Essa fixação era constantemente atualizada através dos rituais, que tinham por objetivo a sustentação do sentido. A reflexividade tradicional buscava então, a manutenção do encaixe entre as ações e a organização espaço-temporal da localidade (Giddens, 1991), ou seja, a eliminação dos espaços vazios. Com isso, alcançava-se o efeito de existência do Pai, que detinha o saber acerca do desejo do Outro. Esse Pai, fixava, então, o real, isto é, apresentava um sentido consistente para o desejo do Outro e, dessa forma, era capaz de proteger os sujeitos.

Logo, podemos argumentar que, nas ordens sociais pré-modernas, as fantasias eram amplamente compartilhadas, posto que o sentido acerca do real não era colocado em questão. Propomos, nessa perspectiva, que a generalização da forclusão é um efeito da reflexividade moderna, tendo em vista que, ao questionar o Pai, ela o desmascara, o pluraliza. Entendemos assim a pluralização do Nome-do-Pai como sendo a sua forclusão da ordem social. E é essa forclusão que torna impossível, daí em diante, o estabelecimento de uma fantasia universalmente compartilhada, ou seja, o estabelecimento de sentido inquestionável como o era Deus.

A queda do Pai rompe então o sentimento de continuidade que era dado pela tradição, posto que, na ordem social moderna, o desencaixe insere um vazio entre tempo e espaço, assim como um distanciamento entre ação e localidade. Sem a segurança do sentido que lhes era dado pelo Pai, os sujeitos se deparam com o real, com a angústia. Esse efeito da forclusão generalizada impõe que cada sujeito encontre Um-pai, isto é, construa um sintoma que lhe possibilite operar com o objeto *a* (Miller, 2010a). Isso já se constatava em Freud (1926/2014, p. 68) quando ele nos diz que “[...] os sintomas são criados para evitar a *situação de perigo* que é sinalizada pelo desenvolvimento da angústia” [grifo do autor]. Aqui estabelecemos então uma nova hipótese: a de que o fundamentalismo é um sintoma que possibilita ao sujeito se proteger do real, sinalizado pela angústia.

O sintoma fundamentalista difere da solução singular psicótica, uma vez que não se trata de uma resposta à forclusão restrita do Nome-do-Pai. A semelhança com a perda da realidade na dimensão da psicose se deve antes ao fato, de o fundamentalismo ser uma resposta à forclusão generalizada. Em resposta ao real que retorna para todos e à angústia que o sinaliza, o fundamentalista busca restabelecer o Outro como lugar de garantias e faz isso a partir da elevação de uma Palavra-mestra ao estatuto do Pai. Para alcançar esse objetivo, ele abre mão do exercício da razão e justifica suas decisões a partir da reflexividade tradicional, que se julga capaz de explicar tudo a partir de um único fundamento. Trata-se de um sintoma. Ao admitir o sentido dado por uma Palavra-mestra como sendo uma verdade absoluta, o fundamentalista adota uma postura débil, posto que se aliena ao sentido dado pelo Outro e não se questiona sobre isso. Percebemos então que o que Santiago & Mrech (2020) nos diz acerca da debilidade se aproxima da postura fundamentalista. Para as autoras,

Na debilidade, a estratégia de identificação maciça a significantes do desejo e das angústias dos pais é correlata à da obstrução da dimensão da metáfora. Observa-se um bloqueio na circulação de sentidos e um fechamento a qualquer distorção no discurso que aloja o equívoco da mensagem, como indicado antes, mediante a qual pode surgir

a verdade do inconsciente concernente à subjetividade (Santiago; Mrech, 2020, p. 191).

Assim, o preço pago pelo fundamentalista para se manter protegido do real é a sua própria estupidez. Ele se fecha à possibilidade de novos sentidos, recusa a dimensão da metáfora, de forma a sustentar sua alienação ao sentido dado pelo Outro. De forma a evitar sua verdade e a angústia da separação, o fundamentalista busca ocupar o lugar de objeto do desejo do Outro, e o faz de forma perversa. Sua solução não é singular como o é a certeza delirante. O sintoma fundamentalista é compartilhado, e ainda que quem o observe de fora tenha a sensação de se tratar de delírio, o fato é que não existe delírio coletivo. Essa flagrante perda da realidade decorre do fato de que o objeto da fantasia é artificial (Lacan, 1962-63/2005) e, ainda que seja compartilhado, não é capaz de fazer o Outro existir. Desse modo, a certeza fundamentalista não é uma certeza delirante, e sim uma certeza débil, uma certeza que decorre de sua alienação ao fundamento, ou seja, ao significante que ele supõe ser o que responde a demanda do Outro.

Nesse sentido, diferentemente do psicótico, o fundamentalista necessita do fundamento para sustentar sua certeza. Sua verdade nada mais é do que efeito do discurso, da articulação dos significantes, que, de forma simplificada, se produz a partir do retorno do segundo (S₂) sobre o primeiro (S₁) (Miller, 2011).

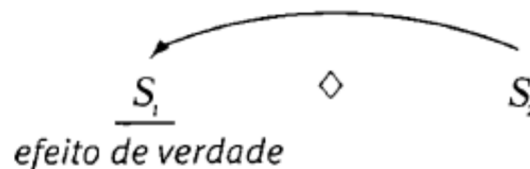


Figura 3 - Produção do efeito de verdade.

Fonte: Miller (2011, p. 125).

Sendo assim, o saber fundamentalista (S₂) sempre reforça o sentido do fundamento (S₁) e atualiza, desse modo, o seu efeito de verdade. Logo, o fundamento exerce o papel de Um-pai, que, no caso do fundamentalista, se trata do Pai capaz de decifrar a verdade do desejo do Outro. Esse sentido dado, da ordem da certeza, é a aposta do sujeito fundamentalista para não ter que lidar com a angústia. A semelhança com a posição psicótica de recusa de uma parte da realidade reside, então, no fundamento, uma vez que ele é justamente uma construção da realidade que substitui a parte recusada. E a parcela recusada pelo fundamentalista é justamente, a parte causadora de angústia. Sendo assim, o que o fundamentalista recusa é o mal-estar decorrente

do real que retorna para todos. Para se proteger dele, ele abre mão de sua própria castração em prol de atender a demanda do Outro.

Retomando Lacan (1962-63/2005), podemos perceber que o fundamentalista assume uma postura perversa, a qual ele sustenta a partir de sua inserção em uma massa. Ele não recua diante da demanda de tornar sua castração em algo positivo, capaz de garantir a função do Outro, garantia essa que se sustenta enquanto a massa se sustentar. Ao fazer isso, ele obtém como compensação um efeito de remissão do deslizar infinito da cadeia significante, posto que se estabelece uma suposta existência do Outro, capaz de lhe garantir segurança. Sua certeza resulta dessa remissão, alcançada mediante sua escolha pela debilidade. Daremos sequência a partir dessa constatação, de que o fundamentalismo é um fenômeno de massa.

CAPÍTULO 5: O FUNDAMENTALISMO COMO FENÔMENO DE MASSA

Diferente do psicótico, o fundamentalista não cria uma nova realidade, e sim elege uma realidade (Palavra-mestra) capaz de positivar sua castração e responder ao desejo do Outro. Por se tratar de uma realidade eleita, ela preexiste ao fundamentalista e se torna uma possibilidade, pelo fato de ser compartilhada. Desse modo, argumentamos que o fundamentalismo só é possível enquanto fenômeno de massa. Deter-nos-emos sobre essa hipótese.

A massa não é um simples agrupamento de pessoas. Ela se estabelece e se sustenta a partir dos laços afetivos firmados pelos indivíduos com o líder, e reciprocamente entre eles. O estabelecimento desses laços decorre da identificação dos indivíduos, com algo que possua uma importância afetiva para todos, além de uma estreita ligação com o líder. A partir de tal identificação, o indivíduo estabelece uma ligação afetiva com o objeto, o qual é introduzido no Eu e faz com que a identificação opere também quando ocorre a percepção desse objeto no outro (Freud, 1921/2011).

A introjeção do objeto faz com que ele se confunda com o Eu e se torne, desse modo, alvo de investimento libidinal narcísico. Sendo o objeto compartilhado e introjetado também pelos demais indivíduos no interior da massa, a identificação se estabelece, reciprocamente, também entre estes. Como consequência, o investimento libidinal narcísico se direciona, da mesma forma, aos semelhantes que compartilham o objeto (Freud, 1921/2011).

O estabelecimento de laços afetivos possibilita então uma homogeneização dos indivíduos no interior da massa, além de uma relação de tolerância e colaboração entre eles, visando alcançar o objetivo comum de satisfação narcísica. O que sustenta essa relação é a satisfação libidinal que ela proporciona, o que faz com que essa tolerância não se estenda aos indivíduos externos à massa. O outro diferente, isto é, que não se identifica com o objeto e não contribui para o alcance do objetivo do grupo, torna-se, então, alvo de intolerância e ódio.

Freud (1921/2011) estabelece uma diferenciação entre a massa com e sem a figura do líder presente e se questiona se seria possível o estabelecimento de uma massa onde uma ideia operasse em substituição ao líder. Argumentamos, a partir de Milner (2006), que é justamente a ideia o que possibilita o surgimento da massa, pois o objeto com o qual os sujeitos se identificam não é a figura do líder, e sim a Palavra-mestra, uma vez que o papel do líder é apenas o de fazer falar a Palavra-mestra. Parafraseando Freud (1921/2011), podemos, então, definir “massa” como sendo resultante de uma quantidade de sujeitos que instalaram uma

Palavra-mestra no lugar do ideal do Eu e, por conseguinte, passaram a se identificar com o líder e reciprocamente uns com os outros.

Como vimos anteriormente, no Capítulo 4, a realidade se estrutura arbitrariamente para o sujeito a partir da validação de uma Palavra-mestra, que se estabelece a partir de seu desejo. Estamos, agora, em condições de compreender melhor essa operação. Ocorre que “o exercício da prova de realidade” é justamente uma das “funções do ideal do Eu” (Freud, 1921/2011, p. 74). Logo, ao ser colocada pelo sujeito no lugar do ideal do Eu, a Palavra-mestra se torna o que valida para o Eu, as percepções correspondentes à realidade.

Isso nos possibilita compreender o papel de protetor exercido pelo líder, que é quem faz falar a Palavra-mestra. Freud (1921/2011) nos diz que quando o líder é destituído, o grupo entra em pânico e se dissolve. A proteção conferida pelo líder é decorrente da sustentação do semblante, que se dá através de sua atualização constante pela via da palavra. Quando a Palavra-mestra perde seu efeito e o semblante se desfaz, ocorre a dispersão, o líder perde seu posto e a massa se dissolve. A perda de efeito da Palavra-mestra dissolve, então, as ligações libidinais estabelecidas e, com isso, ocorre a dissolução das ligações afetivas com o líder e com os semelhantes.

Nesse sentido, percebemos que o funcionamento da massa tem equivalência com o fundamentalismo. Surge, então, a questão: onde situar a linha que separa uma do outro? Tanto a massa quanto o fundamentalismo se sustentam sobre um fundamento (Palavra-mestra), com o qual os sujeitos se identificam e que possibilita também sua identificação recíproca. Ambos habitam uma realidade determinada pela Palavra-mestra e canalizam sua intolerância contra aqueles que não compartilham dessa realidade. De forma a aprofundarmos essa questão, buscaremos compreender as causas da intolerância para com o outro diferente.

5.1 O Outro diferente como ameaça à satisfação

Partindo de Giddens (1991), argumentamos que a massa constitui para os sujeitos um contexto de confiança, nos moldes que ainda vigoravam nas ordens sociais pré-modernas. Ao abrir mão de seu ideal em detrimento do ideal coletivo, o sujeito se insere em uma rede social estável ao longo do tempo e do espaço, restabelecendo, assim, as relações de confiança com o outro semelhante. Contribui, ainda, o fato de a crença dos sujeitos na Palavra-mestra e no líder que a faz falar ser religiosa, dado que ela lhes possibilita acesso a ferramentas fidedignas de interpretação da realidade, que se mantêm estáveis ao longo do espaço e tempo. Além disso,

independentemente de o objeto ser ou não uma divindade, ele opera do lugar de um protetor, que se mantém estável ao longo do tempo, e que, por isso, garante segurança ontológica aos indivíduos. Por fim, a massa sempre opera a partir da reflexividade tradicional. Uma vez que a reflexividade da massa nunca põe a Palavra-mestra em causa, ela apenas opera com o objetivo de atualizar o seu sentido e mantê-lo estável ao longo do tempo.

A Palavra-mestra é sustentada como metanarrativa pela crença fundamentalista e desse modo, esta crença é sempre religiosa. Ao transformar sua narrativa em metanarrativa mediante a crença, o fundamentalista defende a existência do Outro e de uma verdade absoluta, que é justamente a resposta à demanda do Outro. Assim, o fundamentalista defende a existência da História, capaz de explicar a totalidade dos fatos relativos ao passado, ao presente e até mesmo relativas ao futuro. O que Freud (1927/2014) nos diz acerca das doutrinas religiosas em geral se aplica também ao fundamentalismo. Para o autor, a religião não se pauta pela razão, posto que se coloca acima dela. A religião não necessita de comprovação racional para suas doutrinas, de modo que, para que a verdade religiosa exista, basta que os sujeitos acreditem e validem essa verdade.

O que possibilita que uma Palavra-mestra, elevada pelo fundamentalismo ao estatuto de verdade absoluta, confira proteção aos sujeitos é o fato de ela funcionar como semblante, de esconder o que não funciona. Seu rechaço em relação à razão se deve justamente ao pressuposto de que a razão opera no sentido contrário, ou seja, tem como efeito a exposição do que não funciona. O fato de o empreendimento iluminista submeter tudo à razão levou a um desmonte dos semblantes e ao conseqüente desvelamento do real, do que não funciona de forma alguma. Por conta desse resultado desastroso, a ciência se mostrou inapta enquanto semblante, isto é, incapaz de conferir proteção aos sujeitos, e isso possibilitou à religião permanecer firme nesse posto (Lacan, 2005).

A propagação do real, decorrente do desmantelamento dos semblantes promovido pela ciência precipita, então, os sujeitos modernos em angústia e desamparo. Para Lacan (2005), o triunfo da religião se deve justamente à incapacidade da ciência de estabelecer sentido para o real, sendo essa tarefa uma especialidade da religião. Desse modo, dada a incapacidade da ciência de proteger os sujeitos, eles têm se voltado novamente para a religião em busca de proteção e de um sentido que façam funcionar suas vidas (Lacan, 2005).

Nesse sentido, a reconstrução de um contexto de confiança tem por objetivo a proteção dos sujeitos contra o mal-estar, ou, em outras palavras, a garantia da segurança ontológica dos indivíduos. Esse objetivo é buscado a partir da constituição de uma cosmologia religiosa, a

partir de uma Palavra-mestra capaz de minimizar o mal-estar. A sua eliminação, entretanto, não é possível, só é alcançada de forma ilusória a partir do funcionamento paranoico das massas, que busca corrigir uma parcela inaceitável da realidade, de acordo com o desejo coletivizado (Freud, 1930/2010). Sendo ilusória, a eficácia dessa eliminação só tem existência na realidade da massa. Assim, tal empreendimento implica uma perda de realidade, que, dependendo do grau, pode se assemelhar a um delírio coletivo.

O que confere o aspecto delirante da massa é o fato de que o semblante criado só pode se propor absoluto se não existir falta. A Palavra-mestra que sustenta a massa é, então, elevada ao estatuto de metanarrativa e sustentada nesse lugar por meio da denegação da falta. Desse modo, os laços sociais estabelecidos nas massas são laços perversos. A falta é expurgada, transformando a Palavra-mestra em metanarrativa capaz de minimizar, a partir do sentido que se estabelece, o mal-estar decorrente da precariedade do corpo próprio e do mundo externo. Porém, o mal-estar decorrente da relação com os outros seres humanos é menos susceptível a essa intervenção, uma vez que a jurisdição da suposta metanarrativa se limita à massa.

No interior da massa, a Palavra-mestra promovida à metanarrativa é eficaz na minimização do mal-estar decorrente da relação com o outro semelhante, uma vez que os sujeitos se identificam com ela e a tomam como ideal. Isso possibilita uma homogeneização dos sujeitos a partir do desejo, uma vez que sendo o desejo do sujeito desejo do Outro, e se todos desejam o mesmo, não há conflito. Estabelece-se, então, uma relação de tolerância e colaboração entre os sujeitos, uma vez que a satisfação é coletivizada. Logo, quando não há objeto em disputa no interior da massa, a renúncia à agressividade imposta pela cultura é facilmente alcançada. Entretanto, isso leva apenas a uma inibição da agressividade, pois, apesar do controle rígido que é imposto, ela não desaparece completamente. Seu surgimento pode ocorrer facilmente como resposta a algum deslize por parte de qualquer indivíduo. Além disso, qualquer ameaça vinda de fora será combatida também com agressividade. Assim, o mal-estar decorrente da relação com o outro diferente é mais ameaçador, pois escapa às fronteiras controladas pela massa.

Sendo o objeto (Palavra-mestra) o que une a massa, o outro diferente constitui-se então como uma ameaça pelo simples fato de disputar o objeto. A agressividade surge, por esse motivo, como uma resposta necessária para a defesa do objeto, de forma a manter a massa unida e sustentar a realidade para os sujeitos. Sem a posse do objeto, a fantasia coletivizada e a massa se desfazem, se despedaçam. Freud (1930/2010, p. 81) nomeia essa disputa como “narcisismo das pequenas diferenças” e reconhece nela uma contribuição para a coesão das comunidades.

Essa contribuição deriva justamente da sustentação do objeto em seu lugar, que é o que possibilita que a comunidade exista e permaneça unida.

O surgimento da agressividade, para Lacan (1962-63/2005), se dá quando o sujeito se depara com uma demanda para a qual não tem resposta. Não se trata, portanto, de uma demanda qualquer, e sim de uma demanda inquietante, que tem seu surgimento sinalizado pela angústia. Como vimos, seu surgimento decorre da manifestação do desejo do Outro em sua dimensão real, impossível de significar. Sem a operação da ordem simbólica, a fantasia se dissolve, o sujeito deixa de ter sua imagem $i'(a)$ autenticada pelo Outro, o que acarreta em regressão e despedaçamento. Sem acesso à fantasia e à significação fálica, o sujeito não consegue dar sentido à demanda do Outro e, assim, se vê conduzido a ocupar o lugar de objeto de gozo, o que é causa de angústia e horror. Esse despedaçamento do sujeito pode ser percebido através dos sintomas vivenciados em uma crise de angústia, tais como taquicardia, tremor, dispneia, parestesia, desrealização, dor, entre outros, que decorrem da regressão do sujeito à imagem do corpo despedaçado.

Constatamos, então, a existência de uma ligação entre a angústia e a agressividade, uma vez que esta visa justamente ao despedaçamento do outro. Isso pode ser verificado em Lacan (1948/1998, p. 107), quando ele diz, em “A agressividade em psicanálise”, que as “imagos do corpo despedaçado” são “vetores eletivos das intenções agressivas”. Esta percepção lança luz sobre o narcisismo das pequenas diferenças, tendo em vista que, quando uma comunidade reivindica para si a existência do Outro capaz de autenticar simbolicamente sua imagem corporal, ela destitui simbolicamente, de forma concomitante, o que confere sustentação ao corpo social da outra comunidade. Sem a sustentação da Palavra-mestra, a realidade e o corpo social da comunidade se desfazem, assim como o sujeito se despedaça diante do Outro real. A agressividade é, sob essa perspectiva, uma resposta possível da qual os sujeitos lançam mão para se defenderem da angústia e do despedaçamento.

Para Lacan (1948/1998), a agressividade tem como origem a identificação do sujeito com o outro semelhante, o que confere uma estrutura paranoica ao Eu. A partir dessa identificação, ocorre o lançamento do desejo sujeito, tal como desejo do desejo do Outro. É nesse momento que se forma uma tríade (Eu-objeto-outro), onde se estabelece uma disputa pelo objeto. Uma vez que o objeto do desejo está sempre refletido no Outro, qualquer divergência com relação a ele pode se tornar causa de uma disputa agressiva. Como pontuamos anteriormente, no interior da massa a agressividade é evitada em decorrência de todos os sujeitos investirem libidinalmente em um mesmo objeto, o que inibe essa disputa. A

agressividade dos sujeitos que compõem a massa surge, então, direcionada aos sujeitos externos a ela, que, por elegerem outros objetos como destino do investimento libidinal, colocam a coesão da massa em risco. Isso só ocorre porque o desejo dos sujeitos que compõem a massa é capturado pelo objeto de desejo do outro externo. De forma a eliminar esse desejo passível de provocar a dissolução da massa, o outro diferente é atacado. Entendemos que é esse o motivo pelo qual o fundamentalista confere ao outro um aspecto demoníaco, tal como apresentado por Oro (2002).

De forma mais precisa, o que captura o desejo do sujeito é o objeto que supostamente atenderia a demanda do Outro. Deixar-se capturar por uma demanda que não seja a que estrutura a massa é reconhecer que o Outro não passa de semblante. Assim, aceitar que outras religiões também são verdadeiras é aceitar que não existe metanarrativa, ou seja, que não existe um Outro absoluto que transmite um saber verdadeiro ao seu povo eleito. Portanto, a fim de evitar o desvelamento da inexistência do Outro, o fundamentalista ataca os sujeitos que ousam apontar sua inconsistência. Sendo o semblante o que protege os sujeitos do real, o que o fundamentalista busca evitar ao atacar o outro diferente é a dispersão, posto que sua realidade se estrutura sobre a fragilidade da denegação da falta. Uma vez apontada essa falta, sua realidade se esvai, se dispersa.

Cabe ressaltar que o fundamentalista age com agressividade na medida em que encontra recursos simbólicos para contra-argumentar, ou seja, para sustentar a suposta ausência da falta em sua narrativa. Porém, dada a consistência da realidade que estrutura o semblante fundamentalista e como é impossível provar que um semblante não é um semblante, o “paravento” fundamentalista pode facilmente ser soprado por uma passagem ao ato, tal como acontece no caso do delírio (Miller, 1999, p. 83). Nesse sentido, a disputa pelo objeto travada pelo fundamentalista é uma disputa de vida ou morte, motivo pelo qual ele passa ao ato, recorrendo à violência quando se vê sem alternativas simbólicas para defender a existência do semblante.

Para Lacan (1962-63/2005, p. 125) são duas as condições para a passagem ao ato. A primeira consiste na “[...] identificação absoluta do sujeito ao objeto *a* ao qual ele se reduz” e a segunda, no “[...] confronto do desejo com a lei”. Sendo o fundamentalista um sujeito que ocupa de forma perversa o lugar de objeto de gozo do Outro, ao ter seu desejo confrontado pela lei, ele passa ao ato, responde com violência, dada a ausência de resposta simbólica que sustente sua posição. Desse modo, a recusa do fundamentalista ao diálogo se deve à sua recusa em reconhecer que o Outro é semblante e que a lei se aplica também a ele.

Entendemos que tais reflexões são fundamentais para a compreensão não apenas do fundamentalismo, mas também dos crimes de ódio. Tais crimes não são promovidos pela ação de indivíduos isolados e sim, por ideias que estruturam a realidade de massas, que apresentam um funcionamento perverso. De forma a aprofundar essa compreensão, buscaremos na sequência, desdobrar como se estabelece o laço social fundamentalista, a partir de sua identificação a um significante mestre, elevado ao estatuto de verdade absoluta.

5.2 O fundamentalismo como laço social

No IV Congresso da Associação Mundial de Psicanálise – AMP – realizado em Comandatuba, no ano de 2004, Miller (2005) apresentou algumas elaborações sobre seu questionamento acerca de quando teria se iniciado o desbussolamento dos sujeitos modernos. Para o autor, esse processo se iniciou justamente quando os seres humanos criaram as bússolas. A bússola parece ser uma metáfora da técnica, uma vez que, na sequência, Miller (2005) diz que somos desbussolados desde que a indústria ascendeu ao lugar dominante em nossa sociedade, que antes pertencia à agricultura. Houve, nesse sentido, segundo o autor, uma metaforização da agricultura pela indústria, o que ele supõe ter sido a origem de nossas dificuldades atuais.

Essa metaforização gerou impactos significativos na civilização, pois a agricultura estava intrinsecamente ligada à natureza. As civilizações agrícolas, pré-modernas, tinham um ritmo que era determinado pelo ciclo das estações, que balizava a prática agrícola. Com a Revolução Industrial e o advento da modernidade, isso se perdeu. Como consequência do processo industrial, ocorreu uma nova metaforização, dessa vez, da natureza pelo real. Assim, deixamos de estar ligados à natureza e ao seu ritmo, em detrimento de uma ligação a um ritmo artificial, que não encontra sustentação racional, dado se tratar de um ritmo de acelerada destruição da natureza (Miller, 2005).

Seguindo o raciocínio de Miller (2005), podemos inferir que somos desorientados desde que inventamos o relógio mecânico. Como apresentado por Giddens (1991), foi a partir de sua invenção que se tornou possível operar uma separação entre o tempo e o espaço. Tornou-se possível, também, a uniformização e a organização social do tempo, o que foi fundamental para a organização industrial. Com a invenção do relógio mecânico e o advento da era industrial, o tempo conectado a seus referenciais espaciais, orientados pela natureza, é metaforizado pelo tempo universal e esvaziado de sentido.

Feita essa introdução, Miller (2005) se pergunta se o desbussolamento do sujeito hipermoderno o levaria a ser sem discurso. Ele parte então do que diz Lacan, acerca da subida do objeto *a* ao zênite social, para propor que a bússola de nossa civilização é justamente o objeto *a* e que, desse modo, há discurso. Assim, no discurso hipermoderno, o objeto *a* ocupa o lugar dominante e se dirige aos sujeitos ($a \rightarrow \$$), convidando-os a ultrapassar suas inibições. Entretanto, apesar de ocupar o lugar de agente, o objeto *a* não é capaz de apontar um norte, de servir necessariamente como uma bússola. Como consequência, apesar de estar no discurso, o sujeito hipermoderno permanece desbussolado, sem referenciais. Como uma tentativa de contornar isso, ele é levado a produzir um S1, que se dá através da sua submissão à avaliação.

$$a \rightarrow \underline{\$}$$

$$S1$$

Cabe ressaltar que com o objeto *a* ocupando o lugar de agente do discurso, o sujeito hipermoderno passa a experimentar uma liberdade de escolha que, entretanto, lhe é oferecida sob um fundo de angústia. Isso ocorre porque na hipermodernidade, os sujeitos não têm mais um modo de vida pré-definido, motivo pelo qual são impelidos a inventar um modo de vida singular a partir de suas próprias escolhas. Sem respostas e sem referenciais que os guiem nessa empreitada, os sujeitos hipermodernos se deparam facilmente com a angústia, sinal do real. De forma a evitá-la, eles buscam restabelecer a referência paterna, através da reivindicação de serem reconhecidos como iguais aos outros (Forbes, 2006). Isso torna-se possível através de seu consentimento com a avaliação, que consiste em um sacrifício de sua liberdade e da possibilidade de construir um modo de vida singular, em detrimento de uma garantia (S1) ofertada pelo Outro. Ao consentir com a operação da avaliação, o sujeito passa, então, “[...] de seu estado de ser único ao estado de um-entre-outros” (Miller & Milner, 2006, p. 25).

Percebemos, diante disso, que a avaliação não diz respeito apenas aos indivíduos, mas toca também as coletividades. Ao buscar um significante que o represente, o sujeito se depara com a promessa de respostas que é feita pela avaliação. Ao consentir e se submeter a ela, esse significante que lhe é ofertado passa a ocupar o lugar do seu ideal do Eu, o que o possibilita tornar-se parte de uma massa de sujeitos avaliados.

Os sujeitos desbussolados, imersos em angústia, são então seduzidos pela ilusão de acesso às respostas para suas questões por intermédio da avaliação. Capturados pela ilusão, eles não se dão conta de que os avaliadores não possuem respostas para as suas questões. Não

percebem que eles apenas escutam suas demandas e experiências e, na sequência, as organizam em um discurso alinhado ao S1, que estrutura a massa já formada (Miller & Milner, 2006). A partir dessa operação, o sujeito fatalmente se reconhece no discurso que lhe é devolvido e se identifica com o S1, uma vez que o que lhe é oferecido para identificação é algo que toca o seu próprio desejo, capturado pelo avaliador via relato de suas demandas e experiências. Ao consentir com a avaliação, o sujeito tem então acesso ao saber e é iniciado, ou seja, passa a fazer parte da massa. A partir de sua iniciação, ele se torna também um avaliador responsável por avaliar e engajar outros sujeitos.

Dada essa lógica de funcionamento, Miller chama a atenção para a semelhança da avaliação com uma seita. Entretanto, pontua que não é o saber que sustenta o funcionamento da avaliação, até porque ele não passa de um engodo. O núcleo que faz funcionar a avaliação é a comparação, pois é a partir dela que se define os iguais e os diferentes, os que serão amados e os que serão alvos da estigmatização, da intolerância e do ódio. A avaliação é da ordem de um contrato que pressupõe a confiança dos sujeitos e se firma a partir de seu consentimento com a avaliação. Não é, portanto, da ordem de uma lei, pois a lei pressupõe que algo falte. Nesse sentido, para Miller, a avaliação é um método perverso, posto que ele denega a falta. Ao consentir com ele, o sujeito se apaga, pois abre mão de seu desejo em troca de uma garantia assegurada pelo Outro (Miller & Milner, 2006).

Retomando o discurso hipermoderno, Miller (2005) o conclui inscrevendo o S2 no lugar da verdade, porém, ele chama a atenção para o fato de que nesse discurso, o S2 tem o estatuto de uma “verdade/mentira”, ou seja, de um semblante. Como a inexistência do Outro é desvelada na hipermodernidade, o saber é sempre relativizado, sendo essa a fonte dos riscos da liberdade de escolha.

a → §

S2 S1

Com esse raciocínio, Miller (2005) sugere que o discurso de nossa civilização hipermoderna tem a mesma estrutura do discurso do analista. Trata-se, nesse sentido, de certo modo, do avesso do discurso do mestre, que sustentou a civilização regida pela moral civilizada. No início de sua fala, o autor chama a atenção para o fato de que a psicanálise contribuiu para a dissolução da moral civilizada, o que vem ocorrendo desde a introdução do discurso do analista. Mas, com isso, o autor não diz que o discurso hipermoderno e o discurso do analista

sejam a mesma coisa, apenas que eles convergem. Para Miller (2005), apenas no discurso do analista os quatro elementos assim dispostos se ordenam de fato em um discurso. Nesse sentido, propomos uma diferença fundamental entre eles: no discurso do analista, o objeto *a* é causa de desejo, e no discurso hipermoderno, o objeto *a* (mais-de-gozar) é causa de angústia.

Ao se deparar com a angústia provocada pelo agenciamento do mais-de-gozar, há uma tendência por parte dos sujeitos de buscar o restabelecimento do discurso do mestre, sendo a via da avaliação uma via possível. Outra via possível, essa mais radical é o fundamentalismo. Miller (2005) chama nossa atenção para o fato de existirem fundamentalistas até mesmo na psicanálise empenhados em reconduzir o mestre ao seu lugar, para, assim, manterem o seu lugar subversivo.

Tais empreendimentos se devem ao fato de o discurso hipermoderno escancarar a inexistência da relação sexual, que anteriormente permanecia recalcada pelo discurso do mestre. Nesse contexto, as tentativas de restauração do discurso do mestre visam a um novo recalçamento da inexistência da relação sexual e, conseqüentemente, a uma eliminação da angústia. Ocorre que, na hipermodernidade, os significantes mestres não são mais capazes de operar semblantes capazes de fazer existir a relação sexual, a menos que os sujeitos se distanciem da civilização hipermoderna e se refugiem em uma ordem social tradicional (Miller, 2005).

Essa possibilidade nos autoriza a estabelecer uma nova hipótese, a de que o fundamentalismo é uma forma de laço social que busca eliminar o real, ou seja, fazer o Outro existir mediante o estabelecimento de uma ordem social tradicional. Sua gênese é então, a crença dos sujeitos em uma verdade absoluta, representada pelo significante mestre (S1), que, por sua vez, ocupa o lugar da verdade. O lugar do agente é ocupado pelo saber (S2), que, no discurso universitário, Lacan (1969-70/1992, p. 96) diz ser equivalente ao S1 do discurso do mestre: “M (S1) = U (S2)”.

Essa equivalência se estabelece pelo fato de o saber ocupar o lugar do mestre no discurso universitário, sendo este o lugar de origem do saber. Por já ter sido constituído, o saber no discurso universitário não depende mais do trabalho do escravo. Ele é então deslocado de sua origem e se torna “[...] puro saber do senhor, regido por seu mandamento” (Lacan, 1969-70/1992, p. 97). Por se tratar de um saber absoluto, qualquer questionamento em relação ao saber do mestre (S1), que passa a ocupar o lugar da verdade, é rechaçado (Lacan, 1969-70/1992). O próprio fundamentalista não questiona o mestre, apenas obedece cegamente ao seu mandamento, colocando-se como instrumento do saber.

O laço social fundamentalista tem, nesse sentido, a mesma estrutura que o discurso universitário. O fundamentalista se dirige ao outro a partir do saber (S2) extraído da verdade absoluta (S1), que ele julga ter-lhe sido revelada. Ele se dirige ao outro enquanto objeto (*a*), pressupondo que ele não tem outra escolha possível além da aceitação da verdade revelada. O objetivo do fundamentalista é recrutar o outro para sua seita, de forma a fazê-lo trabalhar em prol da verdade. Assim, ele busca produzir um ser pensante, porém, nos moldes da reflexividade tradicional, uma vez que toda reflexão deverá servir à comprovação da verdade que já está dada. Concluimos, diante disso, que o que o discurso fundamentalista busca produzir é um sujeito (\$) que acate essa verdade (fundamento incontestável), tornando-se ele próprio um fundamentalista.

$$\underline{S2} \rightarrow a$$

$$S1 // \$$$

Ademais, podemos concluir que o discurso em foco opera segundo o mecanismo da avaliação. No discurso universitário, quem trabalha para sustentar a verdade é o objeto *a*. O fundamentalista é, ao mesmo tempo, *a*, um-entre-outros, que trabalha para a sustentação da verdade (S1), e um instrumento do saber (S2), um avaliador, responsável por recrutar novos sujeitos para a seita.

Seguindo a lógica da avaliação, os sujeitos iniciados, ou seja, os que reconheceram e aceitaram a verdade, passam a funcionar a partir do discurso fundamentalista. De posse do saber acerca da verdade que lhes foi revelada, passam a se dirigir a novos sujeitos, com o objetivo de recrutá-los, para que também eles trabalhem em nome da verdade. Ele se prontifica a escutar as demandas do outro desbussolado, porém, diferentemente do analista, o fundamentalista não considera o outro como sujeito, e sim como objeto, como alguém que não tem salvação fora do saber absoluto do mestre. A escuta do fundamentalista tem, sob essa lógica, por único objetivo, organizar as demandas e experiências do outro a partir do saber do Senhor, de forma a fazê-lo se identificar com o discurso do mestre e reconhecer sua verdade.

O sujeito produzido pelo discurso universitário é então um sujeito alienado ao saber que o produziu. O campo do sujeito é preenchido pela articulação significativa (Jorge, 2002) que, no caso do fundamentalista, é holofrásica, posto que a verdade é absoluta. Assim, o sujeito fundamentalista se cristaliza em uma posição débil, assemelha-se a um sujeito sem furo, o que

vai de encontro ao que Miller nos diz acerca da avaliação ser um método perverso (Miller & Milner, 2006).

Cabe ressaltar que, apesar do discurso fundamentalista ter a mesma estrutura que o discurso universitário, há um ponto importante de diferenciação. Esse ponto remete à impotência da verdade, que decorre da obstrução da comunicação existente entre a produção e a verdade (Lacan, 1969-70/1992). Nesse sentido, o sujeito pensante produzido pelo discurso universitário não é, de forma nenhuma, senhor do saber. Dada a existência da obstrução, ele jamais acessa a verdade absoluta. Disso decorre a impotência da verdade, que faz com que ela só possa ser enunciada por um semi-dizer (Lacan, 1969-70/1992).

Por sua vez, o discurso fundamentalista ignora a existência dessa obstrução. O sujeito produzido por ele é um sujeito que ignora a lei, denega a falta, com a intenção de ter acesso à verdade acerca do desejo do Outro. O discurso fundamentalista se sustenta, então, a partir de uma realidade que ele torna consistente, uma vez que ele se ancora na crença de acesso à verdade absoluta. É essa a razão pela qual o funcionamento da massa fundamentalista se assemelha a um delírio coletivo, posto que sua crença em uma verdade absoluta produz uma realidade consistente.

CAPÍTULO 6: ESTUDO DE CASO

Nos capítulos anteriores buscamos compreender o fundamentalismo enquanto fenômeno, a partir de uma análise ampla, de sua estrutura de funcionamento. No presente capítulo, apresentaremos os resultados alcançados a partir do estudo de caso, metodologia que nos possibilitou a identificação da motivação para a adesão de um sujeito específico, ao fundamentalismo religioso. Nosso acesso ao discurso fundamentalista, se deu a partir da autobiografia de Maajid Nawaz (2016), publicada em formato de livro, onde o autor narra sua entrada, permanência e saída de um grupo fundamentalista islamita. Nossa escolha se justifica por se tratar de um caso de fundamentalismo religioso, que é paradigmático quando se trata do tema fundamentalismo. Buscamos identificar, na narrativa estudada, os pontos de real que denunciam a presença do sujeito e analisá-los à luz da teoria psicanalítica, de forma a lançar luz sobre o sentido latente que motivou sua escolha.

Ao escolher uma autobiografia como fonte dos dados a serem analisados, levamos em consideração o fato de que a escrita de si é sempre uma ficção. Isso porque, ao escrever sobre si, o autor se reinventa, pois ele recria os fatos presentes em sua memória. De acordo com Vilain (Lejeune & Vilain, 2014), é impossível escrever uma autobiografia sem recorrer à ficção, dado que as memórias não são isentas de falhas e que o autor pode escolher privilegiar o estilo em detrimento de uma fidelidade aos fatos e acontecimentos. Assim, mesmo quando se trata de uma autobiografia, entendemos que não existe a História.

Nossa escolha leva ainda em consideração o fato de que a autoficção privilegia a dimensão afetiva em detrimento da fidelidade factual, o que a aproxima do saber inconsciente. Ao recusar a ilusão de apresentação de uma narrativa linear sobre si mesmo, os autores adeptos da autoficção empreendem um processo que guarda semelhanças com a associação livre. Ao se colocarem a favor do vento, a autoficção acessa não a verdade dos fatos, mas a verdade do sujeito. Embora não saibamos se Maajid Nawaz fez essa reflexão quando decidiu escrever sua autobiografia, a tomaremos como sendo uma obra de autoficção, posto que a História não existe.

O estudo de caso foi dividido em três momentos: o primeiro, referente à dispersão e à primeira avaliação, que ocorre quando Maajid Nawaz toma consciência efetiva do racismo e é apresentado ao *hip-hop*; o segundo, referente à legítima defesa contra o racismo violento; e o terceiro momento, referente à segunda avaliação, que é o de sua adesão ao fundamentalismo.

6.1 Dispersão e primeira avaliação

Maajid Nawaz nasceu em 1978, em Southend-on-Sea, cidade costeira de Essex, na Inglaterra. Na época da publicação de seu livro de memórias, que ocorreu em 2012, no Reino Unido, Maajid conta que a população da sua cidade natal era de 160 mil habitantes, dos quais 96% eram brancos. Diz, ainda, que, em sua infância, esse percentual era ainda maior. Maajid nasceu e cresceu em Southend, porém, sua família é originária da cidade de Gujrat, localizada na província do Punjab, no Paquistão. Sobre a história de sua família, conta que, no período do domínio britânico da Índia, seu bisavô era muito próximo de um médico inglês que dirigia um hospital na cidade de Jalalpur. Por essa proximidade, seu avô, Ghulam-Nabi, ainda criança desenvolveu uma profunda admiração pelo médico, a ponto de decidir que se casaria, que teria filhos que se tornariam médicos e que ele próprio iria dirigir um hospital como aquele que era dirigido pelo médico inglês (Nawaz, 2016).

Sem acesso ao curso de Medicina, Ghulam-Nabi se alistou no exército britânico e conciliou suas atividades com cursos extracurriculares. Conseguiu se formar em Contabilidade e se tornou administrador dos estoques de alimentos do exército. Sem desistir de seu sonho, Ghulam-Nabi se casou com Suraya em 1947 e partiu para a atual Índia em lua de mel. Nessa mesma semana, ocorreu a independência da Índia e, devido a conflitos entre hindus e muçulmanos, estabeleceu-se também a separação entre Índia e Paquistão. Isso fez com que muitos deixassem suas casas e fossem viver no país onde sua religião era dominante. Ghulam-Nabi, que era muçulmano, precisou então retornar ao Paquistão, e, no caminho, presenciou muita violência e homicídios em massa (Nawaz, 2016).

Ao retornar ao Paquistão, Ghulam-Nabi havia perdido muitos amigos e percebeu que sua vida não seria mais a mesma. Em 1965, ele decidiu então realizar uma viagem para a Inglaterra, para rever amigos e reforçar os laços com a cultura britânica. Como ainda não havia desistido de seu sonho, optou por se estabelecer no Reino Unido, na cidade de Southend-on-Sea. Como não conseguiu exercer sua profissão no país, passou a trabalhar como motorista de ônibus, e, sabendo o valor da educação, sempre incentivou seus filhos a estudarem (Nawaz, 2016).

Ghulam-Nabi é descrito por Nawaz (2016) como um muçulmano tradicional e conservador que não adotava posturas extremistas. Ele teve nove filhos, sendo a mãe de Maajid a terceira. Este a descreve como uma mulher liberal e progressista, o que acarretou o afastamento entre eles após sua radicalização. O casamento entre seus pais foi arranjado; na

época, seu pai tinha 34 anos e sua mãe, 18. Sobre seu pai, Maajid diz que ele perdeu o pai e o irmão mais velho ainda jovem, o que fez com que ele se tornasse chefe de família antes mesmo de se casar. Ele trabalhou na Marinha paquistanesa e se formou em Engenharia Elétrica. Deixou a Marinha por motivos de doença e, após se recuperar, voltou a trabalhar como engenheiro elétrico na atual capital do Paquistão, Islamabad. Nessa época, contrariando a proibição da atividade sindical, enfrentou o grupo industrial para o qual prestava serviço e fundou o primeiro sindicato dessa companhia. Como a empresa tinha enorme influência política, Maajid conta que seu pai foi levado a julgamento, porém, saiu vitorioso (Nawaz, 2016).

O pai de Maajid se mudou para o Reino Unido em decorrência do casamento que havia sido arranjado. Com sua experiência profissional, ele passou a trabalhar em uma companhia petrolífera na Líbia, que acabou por ser estatizada por Kadafi. Após a estatização, os ocidentais foram dispensados, mas, por ser paquistanês, o pai de Maajid permaneceu contratado. Maajid conta que seu pai era bem remunerado e alternava um mês de trabalho na Líbia com três ou quatro semanas de descanso em casa. Em sua ausência, prevalecia a perspectiva liberal de sua mãe; quando ele voltava para casa, passavam a vigorar regras mais rígidas e tradicionais. Essa diferença de visões de mundo era causa de conflitos entre seus pais (Nawaz, 2016).

Nawaz (2016) diz que sua inclinação para a política foi algo que ele adquiriu do pai; por outro lado, reconhece que o que aprendeu com sua mãe e com a história de seu avô foram também de grande importância. Dos três, entende que a principal herança que recebeu foi sua capacidade de ir contra o *status quo*.

Até aqui, percebemos fatores importantes que nos ajudarão a compreender o que levou Maajid a aderir a um grupo extremista islâmico: ele era um rapaz negro, de origem paquistanesa, oriundo de uma família muçulmana radicada no Reino Unido. O racismo com o qual ele se deparou desde a infância será a principal chave para essa compreensão.

O racismo, que opera do mesmo modo em qualquer lugar do mundo, é definido por Almeida (2021, p. 32) como uma

[...] forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam [grifos do autor].

Outros dois conceitos importantes de se considerar e diferenciar são *preconceito racial* e *discriminação racial*. O primeiro “[...] é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias” (Almeida, 2021, p. 32, grifos do autor). Já o segundo consiste na “[...]”

atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados” (Almeida, 2021, p. 32, grifos do autor). A discriminação pressupõe a existência de relações de poder, ou seja, o uso da força, com o objetivo de atribuir vantagens e desvantagens, tendo a raça como critério. A longo prazo, a discriminação racial provoca a estratificação social, que é “[...] um fenômeno *intergeracional*, em que o percurso de vida de todos os membros de um grupo social – o que inclui as chances de ascensão social, de reconhecimento e de sustento material – é afetado” (Almeida, 2021, p. 33, grifo do autor).

O racismo vai muito além da ação individual, uma vez que os racismos individual e institucional reproduzem as condições que estabelecem e mantêm a ordem social. Tratando-se de ações determinadas por uma estrutura previamente existente, Almeida (2021) argumenta que o que dá origem ao racismo é a estrutura social e, desse modo, o racismo é sempre estrutural. Nesse sentido, tanto os indivíduos quanto as instituições apenas reproduzem a estrutura social, que tem o racismo como componente orgânico. Nas palavras do autor,

O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. **O racismo é estrutural** (Almeida, 2021, p. 50, grifo nosso).

Em termos psicanalíticos, raça é um efeito de discurso que se encontra difundido como estruturas (Miller, 2010b). Por ser estrutural, não basta dizer que a biologia, a partir de seus estudos no campo da genética, comprovou a inexistência de raças, para que elas deixem de existir. Como ela “[...] se constituye por el modo en que se transmiten por el orden de un discurso los lugares simbólicos” (Lacan citado por Miller, 2010b, p. 57), sua modificação não é tão simples.

Maajid narra que a primeira vez que teve consciência do racismo ele tinha apenas 8 anos de idade. Isso se deu na escola, no horário do almoço. Ele havia sido orientado pelo pai a não comer carne de porco e a não comer salsichas. Não compreendia muito bem o motivo dessa orientação, mas, mesmo assim, como naquele dia o prato era salsicha, recusou educadamente, dizendo que não poderia comer. Maajid conta que a funcionária da cantina não aceitou sua recusa, e como ele não soube lhe explicar o motivo, ela o obrigou a comer. Diante da atitude violenta da funcionária, que o supervisionava de perto para se certificar de que ele comeria, Maajid tentou comer; não conseguiu e acabou por vomitar. A funcionária deduziu então que ele era alérgico e mesmo ele tendo negado isso, ela o levou para a enfermaria da escola, onde ele permaneceu até que a mãe o buscasse (Nawaz, 2016).

Nesse relato de Maajid, percebemos uma situação de intolerância, que vai além do racismo. Ele próprio diz da ignorância daquela funcionária, que sequer cogitou haver uma razão de ordem religiosa para a sua recusa à refeição. Assim, Maajid se dá conta de que foi alvo também de intolerância religiosa e se recorda de que não era a primeira vez que havia passado por essa experiência. Ele narra outro episódio em que, juntamente com o irmão, foi obrigado a participar das missas em uma escola primária católica que frequentaram anteriormente. Isso só foi solucionado porque seus pais os transferiram para outra escola (Nawaz, 2016).

Na escola onde ele tomou consciência do racismo e da intolerância religiosa que havia sofrido, Maajid conta que, além dele, só havia uma criança não branca. Apesar disso, conta que além do episódio das salsichas, não chegou a passar por outras situações de racismo e discriminação nessa escola, isto é, até por volta de seus 11 anos de idade. Porém, a situação mudou quando, em meados dos anos 1980, a Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS) se tornou uma preocupação globalmente popular. Apesar das campanhas educativas empreendidas pelo governo, havia rumores acerca da origem da doença (Nawaz, 2016). Nesse contexto, Maajid conta que foi interpelado por Tony na escola, um rapaz que havia sido seu amigo e que o acusou de ser responsável pela doença: “A AIDS é culpa sua – falou ele. – Foram pessoas como você que causaram a doença” (Nawaz, 2016, p. 41).

Sobre a associação estabelecida por Tony entre Maajid e a doença, este afirma que havia rumores, na época, de que a doença havia surgido na África. Embora não fosse africano ou afrodescendente, Maajid não era branco, fato considerado suficiente para que ele fosse acusado. Ele conta que ainda tentou argumentar contra a acusação, mas que Tony lhe respondeu dizendo que era verdade, pois o pai assim lhe havia dito e orientado a não falar com o colega negro. Pouco tempo depois, no mesmo dia, Maajid relata ter ido ao encontro de um grupo de amigos que estavam jogando futebol, e, como de costume, lhes pediu para jogar, mas dessa vez, diferentemente das outras, foi ignorado por todos. Ele se aproximou então de um amigo para lhe perguntar o que estava acontecendo; o rapaz não respondeu, virou-se de repente e lhe agrediu com um soco no estômago, e enquanto Maajid se curvava de dor, gritou: “esse jogo não é para *pakis*!⁶ [...] Não volte a me pedir para jogar” (Nawaz, 2016, p. 42). Após se recuperar do golpe, Maajid se deu conta de que estava sozinho e relata que foi essa sensação lhe fez chorar, a despeito da dor física que sentiu em decorrência da agressão. A partir desse momento, ele relata ter tomado a decisão de que, quando crescesse, não voltaria a ficar sozinho ou a se sentir daquele modo (Nawaz, 2016).

⁶ “Diminutivo paquistanês com conotação pejorativa e ofensiva” (Nawaz, 2016, p. 14 – Nota).

Maajid não jogou mais futebol depois desse dia, pois seus colegas não permitiram mais que ele jogasse. Ele conta que seus pais e os imigrantes daquela geração respondiam oferecendo a outra face, pois se consideravam destituídos de direitos. Ele, porém, não conseguia compreender quando seus pais diziam que ele deveria ignorar as ofensas e acusações que ouvia. Além disso, mesmo que quisesse, diz que não poderia ignorar, pois o nível de violência que ele teria que enfrentar era maior do que o que fora enfrentado pela geração dos seus pais em sua adolescência. Havia uma ascensão da cultura *skinhead*, de viés deliberadamente racista e neonazista, que tinha por ideologia a supremacia branca. Assim, Maajid sabia que iria se deparar com um racismo ainda mais violento e que oferecer a outra face não seria uma opção (Nawaz, 2016).

De acordo com Almeida (2021), a noção de raça é moderna, tendo surgido em meados do século XVI. Foi a partir da expansão econômica e mercantilista que se criou o mito de que o homem branco europeu era o homem universal. A partir desse período histórico, os povos passaram a ser avaliados com base no padrão europeu, e os não condizentes com este padrão eram classificados como variações humanas menos evoluídas, como povos selvagens e primitivos. O colonialismo que marca a história familiar de Maajid consolidou-se pelo pretexto estabelecido pelas nações europeias, de levar a civilização aos povos supostamente menos evoluídos. Percebemos então a presença do racismo na base da modernidade, dado que o colonialismo e a escravidão se deram em nome da razão (Almeida, 2021), que buscava então legitimar a submissão e a destruição de outros povos em benefício dos modernos países europeus.

No final do século XIX, as indagações filosóficas sobre as diferenças humanas foram transformadas em problemas científicos. A biologia e a física passaram a buscar respostas e explicações para a diversidade humana. A partir desse empreendimento, surgiram explicações de que características biológicas, geográficas, climáticas e ambientais seriam as responsáveis pelas diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as raças. Esse pensamento, nomeado posteriormente como racismo científico, obteve enorme repercussão e prestígio no século XIX, tanto no meio acadêmico quanto no meio político (Almeida, 2021).

Como vimos anteriormente, na seção 1.2, o racismo científico serviu de justificativa à invasão e colonização de territórios do Oriente Médio por parte das nações europeias. Almeida (2021) nos diz que a principal motivação para o imperialismo e o neocolonialismo europeu foi a primeira crise do capitalismo, ocorrida em 1873. Além das invasões do Oriente Médio, a África foi dividida e invadida nos termos da Conferência de Berlin, de 1884, sob a justificativa

ideológica de que os povos colonizados eram inferiores e, por isso, estavam fadados ao fracasso político e econômico. Ressaltamos tratar-se de ideologia e não ciência, posto que “[...] não há nada na realidade natural que corresponda ao conceito de raça” (Almeida, 2021, p. 31). Porém, é fato que, mesmo após a ciência ter sequenciado o genoma humano e demonstrado a inexistência de diferenças biológicas e a antropologia ter demonstrado a inexistência de diferenças culturais, a raça ainda permanece como um fator político significativo, empregado na naturalização e legitimação de desigualdades, segregação e genocídio de grupos minoritários (Almeida, 2021).

Como vimos, Maajid se deparou muito cedo com o racismo estrutural e com seus efeitos decorrentes do preconceito, da discriminação e da segregação. Ainda criança, com 11 anos de idade, ele se deu conta de que não tinha um lugar na sociedade europeia onde nasceu. Quando Tony lhe acusa de ser o responsável pela disseminação da AIDS, Maajid não entende. A falta falta e nesse momento, Maajid se depara com um desejo do Outro que ele não consegue decifrar. Ele tenta argumentar, mas não consegue mais restabelecer o lugar perdido. Os amigos o abandonam pelo simples fato de ele ser negro. Quando ele diz que foi a solidão, e não a dor física, que o fez chorar, ele está dizendo de uma angústia. Ao dizer “foi esse incidente, mais do que qualquer outra coisa, que destruiu minha inocência da infância” (Nawaz, 2016, p. 42) e “com aquele gesto, ele havia mudado o menino que eu era, me fazendo distinguir cores quando, antes, eu via apenas seres humanos” (Nawaz, 2016, p. 69), Maajid está se referindo à perda dos referenciais que estruturaram sua realidade na infância. A partir desse momento, ele se dá conta de que não tinha mais um lugar no desejo do Outro. Sua fantasia de que todas as crianças e seres humanos eram iguais se dissolve. Daí em diante, ele passa a enxergar a realidade de forma diferente e a entender que precisaria aprender a se defender.

Maajid volta a encontrar um lugar no desejo do Outro a partir de seu contato com a cultura *hip-hop*. Na mesma época em que se deparou com o racismo de forma explícita e violenta sob a forma de preconceito e discriminação racial, ele, ainda com seus 11 anos, e seu irmão, Osman, foram apresentados ao *hip-hop* pelo tio materno, Nasir. O tio, que os recebia em sua casa, pôs uma faixa do grupo de RAP (*Rhythm and Poetry*) estadunidense N.W.A (*Niggaz with Attitude*) para tocar. Ao escutar *Fuck tha Police* pela primeira vez, Maajid conta que sua identificação foi instantânea: “Ao nos mostrar pela primeira vez essa faixa de *rap*, e talvez sem perceber o que acabava de libertar, o dr. Nasir ajudou os dois jovens sobrinhos a encontrarem a própria voz” (Nawaz, 2016, p. 47).

Maajid conta que a música o arrebatou e que, após tê-la escutado, ele nunca mais foi o mesmo (Nawaz, 2016). Percebe-se que o novo discurso que lhe foi apresentado lhe deu novos referenciais simbólicos para reconstruir sua realidade, para se posicionar contra o racismo e contestar a postura de seus antepassados e demais imigrantes contemporâneos a eles, de sempre oferecer a outra face. Ao se deparar com o *hip-hop*, Maajid se dá conta de que havia uma possibilidade de contragolpe, de que ele tinha o direito de se defender:

Senti-me logo atraído pela atitude e pela confiança que a música instilava. Não era um som de quem dava a outra face: era o som de uma comunidade encontrando a própria voz e a usando para dizer que não iria se acovardar nem suportar tudo. Para dizer que, se nos tratassem mal, iríamos revidar (Nawaz, 2016, p. 47).

O que Maajid e Osman acabavam de acessar, na verdade, era mais do que uma música ou um estilo musical: era uma ideologia. Maajid percebeu que não se tratava de um simples discurso, e sim de um plano de ação. Assim, a forma como ele passaria a absorver a cultura *hip-hop* seria completamente distinta da do tio Nasir, que já tinha atravessado a adolescência, possuía curso superior e exercia a medicina:

Para mim, a postura dos N.W.A. tinha conotações mais práticas: ao contrário do meu tio, cujo trabalho o livrava de enfrentar essas situações, eu tinha os anos da adolescência à minha frente. As experiências de racismo na escola primária tinham me marcado, e a ideia de ter de aceitar mais anos naquela mesma situação era assustadora. Ao escutar os N.W.A., percebi que não precisava aceitar. Alguns revidavam, e eu podia fazer o mesmo (Nawaz, 2016, pp. 47-48).

Percebemos, nesse contexto, como o discurso antirracista dos rappers negros estadunidenses foi crucial para a identificação de Maajid com a cultura *hip-hop*. De repente, ele encontrou respostas para as suas questões, o que tornou o Outro menos consistente. Apesar de ter entrado na adolescência no início da década de 1990, Maajid já era um adolescente desconectado das tradições. Com efeito, destituído de uma narrativa que o situasse, não é de se estranhar que ele tenha se identificado tão prontamente com aquela cultura. Além de pertencimento, Maajid encontrou no *hip-hop* uma bússola, ou seja, uma narrativa capaz de guiá-lo em meio aos impasses da adolescência. A partir dela, ele toma consciência das violências que ele e seu povo sofriam, bem como da negligência do Estado para com as pessoas negras, de forma geral:

O que a maioria das pessoas ouvia era apenas um monte de gritos e palavrões: pensavam que a música agradava pela sua capacidade de chocar. Não podiam estar mais enganados. Aqueles *rappers* eram inteligentes, vividos e eloquentes; suas rimas falavam sobre a experiência de ser jovem, do sexo masculino e negro de uma forma que não se ouvia em nenhum outro meio de comunicação. Estávamos em uma época em que ainda eram atiradas cascas de bananas aos jogadores negros nos jogos de

futebol; em que Nelson Mandela ainda estava preso; e em que o espancamento de Rodney King por policiais de Los Angeles estava prestes a espalhar uma onda de espanto pelo mundo inteiro. A sensação de não pertencimento, de que não se podia contar com o Estado para ajudar, era muito real (Nawaz, 2016, p. 48).

Além de conectar Maajid com as pautas sociais e de igualdade racial, o *hip-hop* foi fundamental também, ainda que a longo prazo, para reconectar Maajid com o Islã. A década de 1960 nos Estados Unidos da América foi marcada pelo fortalecimento dos movimentos negros e de sua luta por igualdade e direitos civis. Igualmente, foi marcada pela expansão do islamismo entre os negros do país, a qual teve como nomes importantes Malcolm X e Muhammad Ali, além de outros que estavam inseridos na cultura *hip-hop*. Essa efervescência de questionamentos, reivindicações e busca por uma identidade negra foi também o que contribuiu para a origem do próprio movimento *hip-hop* em 1957, considerando-se que o muçulmano Kevin Donovan, mais conhecido como Afrika Bambaataa, é considerado o fundador do movimento (Tomassi & Ferreira, 2011).

Maajid conheceu Malcolm X através do *hip-hop* e passou a se interessar profundamente por ele e por suas ideias. Até então, ele se considerava agnóstico. Tinha ido algumas vezes à mesquita, mas não se identificou com a mensagem transmitida pelo *Imam*⁷, que sequer falava inglês. É interessante o fato de que Maajid não foi pressionado pelos pais a seguir a religião islâmica. Quando ele disse que não voltaria mais à mesquita, os pais não o pressionaram a ir. O que o fez mudar de ideia em relação à religião, foi a forma como a mensagem islâmica era transmitida pelos *rappers* negros estadunidenses. Isso despertou o interesse de Maajid em relação à sua própria origem e à religião islâmica. Ao escutar a mensagem islâmica na voz de jovens negros, Maajid passou a refletir sobre sua própria identidade e, por consequência, a se reconectar com o islã (Nawaz, 2016). Percebemos então, que não foi apenas Nasir que atuou como um avaliador ao apresentar o *hip-hop* aos sobrinhos, uma vez que os *rappers* negros que Maajid passou a escutar atuaram também como avaliadores, pois rerepresentaram o islã para ele.

A partir do *hip-hop*, Maajid passa então a acessar uma nova interpretação da mensagem islâmica, que lhe deu elementos para se recusar a oferecer a outra face, como podemos perceber em sua fala: “A fé que eu tinha herdado já não era uma retrógada religião de aldeia da qual devia me envergonhar ou pela qual pedir desculpas. Fora reformulada como uma forma de resistência, como uma identidade desafiadora e de autoafirmação” (Nawaz, 2016, p.50).

Aos 11 anos, após ingressar no ensino secundário, Maajid já havia decidido que não seria mais intimidado por ninguém. Na nova escola, havia outros rapazes negros com os quais

⁷ Líder responsável por dirigir as orações conjuntas na mesquita.

ele acabou por formar uma pequena comunidade, centralizada na raça e na cultura *hip-hop*. Daí em diante, as vivências de racismo se tornariam cada vez mais recorrentes e violentas.

6.2 Legítima defesa

Como vimos, desde o início o racismo teve um efeito segregador para Maajid. Por ser negro, ele se viu obrigado a se afastar de seus amigos brancos na escola primária e teve seu convívio social prejudicado, a ponto de sequer lhe ser permitido jogar futebol. Essa segregação se estendeu ao longo de toda a sua adolescência, ficando seu convívio social restrito ao seu grupo de amigos negros. Por segurança, ele e os amigos nunca andavam sozinhos. Circulavam pela cidade sempre em grupo, de cinco a sete pessoas. Essa união se tornou uma necessidade após o surgimento do grupo neonazista Combat 18, no Reino Unido, no início da década de 1990. Maajid conta que em Southend havia um grupo de pessoas mais velhas que eles que era ligado ao Combat 18, e sempre que eles os viam, os perseguiram armado com facas, com o objetivo de agredi-los. De forma a se defender, Maajid conta que aos 14 anos passou a andar armado com uma faca. Definitivamente, o contexto enfrentado por ele não era o mesmo que fora enfrentado por seus pais (Nawaz, 2016). Sobre isso, ele diz que, na época dos seus pais,

[...] as ameaças eram resolvidas com murros e talvez um ou outro pontapé – não era bonito, mas não havia o mesmo nível de perigo de ferimentos graves. Tudo isso mudou com os *skinheads* e a chegada do Combat 18: as facas deixaram de ser uma exceção e passaram a ser a regra. A forma de ataque preferida deles era com martelos e chaves de parafusos, mas também andavam com tacos e facas. Isso deu origem a uma busca localizada por armas, com todos se equipando em resposta aos demais. De repente, todo mundo em Essex andava armado de um modo que não se via os durões andarem quinze anos atrás. Amigos meus foram feridos com gravidade – Moe, por exemplo, foi agredido com um martelo na cabeça, e foi pura sorte ter sobrevivido. Era esse clima que os não brancos enfrentavam em Southend, por isso andávamos com facas. Éramos perseguidos em nossas ruas pelo C18 por divertimento; eles tinham até um nome para isso: maltratar *pakis*. Amigos eram esfaqueados e agredidos com martelos e tacos, só por causa da cor de sua pele (Nawaz, 2016, p. 60).

Maajid relata que presenciou e sentiu na pele tais violências. Conta que, aos 15 anos de idade, foi encurralado por *skinheads* em um parque de uma feira popular. Ele já tinha se convencido de que essa seria a hora de sua morte, quando um transeunte branco se meteu no conflito. Matt, o homem branco de aparência intelectual, se dirigiu aos *skinheads* e tentou convencê-los a deixar Maajid em paz. Porém, tal intervenção somente serviu para deixá-los ainda mais enfurecidos. Matt ainda tentou argumentar, acreditando que seria possível resolver o conflito através do diálogo. Maajid reflete que talvez Matt não fizesse ideia da dimensão daquele conflito nem de como ele poderia de fato ser solucionado. O resultado de sua

intervenção foi trágico, apesar de ter salvo a vida de Maajid: os *skinheads*, enfurecidos com o fato de um homem branco defender um adolescente negro paquistanês, se dirigiram a Matt e o atacaram de forma violenta, com facadas, golpes de taco e soqueiras. Maajid sabia que, se tentasse defendê-lo, morreria também. Quando ouviu as sirenes da Polícia, Maajid relata ter sentido algum alívio, pois isso apartou os *skinheads* e, conseqüentemente, evitou que ele fosse atacado. Porém, o alívio não durou muito, pois a Polícia o tratou como suspeito, mesmo ele tendo apontado em direção aos *skinheads* brancos que fugiam. Maajid foi interrogado pela polícia e quando, por fim, se convenceram de que ele era inocente, os *skinheads* já haviam evadido do local.

Esse incidente contribuiu para que Maajid se afastasse ainda mais dos seus amigos brancos e fortalecesse seu posicionamento contra o poder estatal, especialmente por conta da atitude inadequada e racista dos policiais (Nawaz, 2016):

Perdi a conta do número de ataques a faca que sofremos por racistas, e vários amigos meus foram esfaqueados, mas a polícia quase nunca conseguia fazer uma detenção e era raro investigar queixas. Os bandos racistas passavam a vida se gabando dos contatos que tinham na polícia. Não faço ideia se era mesmo verdade, mas o que importa é que não estávamos protegidos. E, na ausência de um incentivo para mudar nosso mantra, continuamos a cantar bem alto: *Fuck tha Police* (Nawaz, 2016, p. 68).

Ciente de que o racismo decorria da própria estrutura social e institucional, Maajid sabia que não poderia contar com a proteção do Estado, o que levou a que ele e seus amigos negros providenciassem sua própria proteção. Entretanto, quanto mais eles se fortaleciam enquanto grupo, maior era o nível de violência que enfrentavam. Os ataques aconteciam de repente e sem motivo aparente. Eles começaram então a revidar e, ao fazerem isso, a fama do grupo começou a se espalhar. Maajid justifica a violência empreendida contra os racistas como necessária para a autodefesa. Ao se mobilizarem e espalharem a mensagem de sua força enquanto grupo, ele se dava conta do poder alcançado por eles e se sentia satisfeito por não ter que oferecer a outra face. Apesar disso, ele percebia que revidar só contribuía para a perpetuação da violência:

Devido à cor de nossa pele, todo o nosso corpo é um alvo em movimento. E não podemos deixar a pele em casa nem fingir que ela não existe. A todo momento, *hooligans* de martelos em punho podem nos usar para praticar tiro ao alvo. Em circunstâncias tão extremas, a autodefesa tem de ser um direito sagrado; a filosofia de “dar a outra face” teria resultado em nossas cabeças sendo esmagadas. No entanto, a triste realidade é que, de modo geral, a autodefesa acaba aumentando o ciclo de violência (Nawaz, 2016, p. 71, grifo do autor).

Quando Nasir apresentou a Maajid e a Osman a narrativa antirracista presente no *hip-hop*, ele atuou como um avaliador. Maajid já tinha se deparado com o racismo, o preconceito,

a discriminação e a segregação, em decorrência da sua origem, da sua religião e da cor da sua pele. Tendo tido acesso a uma educação secular, vivendo em um contexto moderno e afastado da religião, podemos argumentar que ele já vivenciava o vazio deixado pelo Nome-do-Pai na sociedade moderna. Soma-se a isso o vazio sentido e nomeado por ele como solidão após ser agredido e descobrir que não era igual às outras crianças, pelo fato de não ser branco. Assim, ele estava aberto a uma nova narrativa que lhe pudesse preencher o vazio de sentido e lhe oferecer as respostas que buscava. Ao escutar *Fuck Tha Police*, Maajid encontra finalmente um significante que o representa, que o reconhece como igual e por esse motivo, se identifica prontamente com ele.

A despeito de tomar a narrativa que lhe foi apresentada pelo *hip-hop* como uma verdade, não podemos considerar que até essa fase de sua vida, Maajid era um fundamentalista. Até passar pela primeira avaliação, não havia de sua parte uma reivindicação de absolutismo ou uma busca de capitalização de poder. Tratava, antes, de uma defesa legítima em relação às violências racistas direcionadas a ele e a seus amigos, que, embora individuais e institucionais, resultavam do racismo estrutural presente na sociedade britânica. Não havia no grupo de Maajid, até então, um desejo de acumulação de poder para fins de mobilização política, muito menos uma postura antimoderna. Há que se considerar, porém, que foi essa a base que possibilitou a radicalização de Maajid, posto que foi nesse contexto que se viabilizou seu consentimento com uma segunda avaliação, dessa vez, operada por um radical islamita.

6.3 Segunda avaliação e adesão ao fundamentalismo

Segundo Nawaz (2016), os muçulmanos britânicos e europeus passaram a se isolar de forma mais efetiva a partir do caso Salman Rushdie⁸ e do assassinato em massa de muçulmanos ocorrido durante a Guerra da Bósnia (1992-1995), mais conhecido como *Massacre de Srebrenica*. O fato de pessoas serem assassinadas na Bósnia, por simplesmente serem muçulmanas soou como alerta e levou a que muçulmanos europeus se unissem para reafirmar sua identidade, o que fizeram operando uma separação mais demarcada entre a cultura islâmica de suas comunidades e a cultura ocidental, na qual estavam inseridos. Outra reação foi a defesa, por grupos que se identificavam como islamitas, de um islã politizado. Isso contribuiu para que

⁸ Escritor britânico condenado à morte em 1989, pelo aiatolá Khomeini, líder da Revolução Islâmica do Irã, acusado de ridicularizar o Alcorão e o profeta Maomé em seu romance “Os Versos Satânicos”.

os muçulmanos passassem a ignorar suas nacionalidades, em detrimento de uma identidade muçulmana (Nawaz, 2016).

Apesar de vários rappers que Maajid escutava serem muçulmanos, ele só se interessou de fato pelo islamismo quando percebeu que essa identidade o protegeria mais do que a de *B-Boy*⁹, que ele adotou após aderir ao *hip-hop*. Sobre essa mudança, ele conta que estava no parque com seus amigos e que, de repente, o grupo neonazista de Mickey os localizou e os perseguiu. Eles se separaram e fugiram inicialmente. Após a fuga, se prepararam para o confronto e se encontraram em um local previamente combinado, próximo da casa de Maajid. Do grupo que fugiu, apenas Maajid, seu irmão Osman e mais um amigo retornaram. Já no local de encontro, eles foram novamente surpreendidos por Mickey e seu bando em flagrante superioridade numérica. Os três, que já tinham se habituado aos confrontos, não fugiram dessa vez, permaneceram firmes. Maajid conta que percebeu certo nervosismo em Mickey, o que não era comum. Pontua que talvez o fato de não terem recuado dessa vez fez Mickey questionar sua superioridade. Maajid conta que o trio estava pronto para o confronto, mas, para sua surpresa, Mickey pediu uma trégua e propôs o diálogo. Havia sido a primeira vez que Mickey lhes dirigia alguma palavra não ofensiva. Após se reorientarem diante da confusão causada, por terem que se deparar com uma versão mais humana de Mickey, Osman deu sinal positivo e tanto ele quanto Mickey atravessaram a rua para se encontrarem. Foram 10 minutos de tensão sentidos pelos demais que aguardavam o desenrolar da conversa. Todos estavam a postos, caso a conversa não resultasse em nenhum acordo e o confronto fosse inevitável. Porém, após cerca de 10 minutos de conversa, Osman e Mickey atravessaram a rua de volta, apertando as mãos no meio do caminho. Mickey deu então a ordem para que seus pares não atacassem e que não causassem mais confusões. Em seguida, Maajid perguntou a Osman o que ele havia dito a Mickey. Osman respondeu que havia dito que eles eram muçulmanos e que não tinham medo da morte. Portando uma mochila e dando a entender que havia uma bomba dentro dela, disse a Mickey que eles eram homens-bomba e que, caso Mickey e seu bando tentassem fazer algo, eles explodiriam tudo (Nawaz, 2016).

Mickey acreditou nas palavras de Osman. Segundo Maajid, essa conversa foi o fim dos problemas deles com os *skinheads* racistas do Combat 18. Para ele, Mickey acreditou que os “*pakis*” eram perigosos demais e, por isso, decidiu que não iriam mais persegui-los. Maajid aproveitou então a trégua estabelecida naquele momento para interrogar Mickey e lhe perguntou porque ele havia começado a persegui-los. Mickey respondeu: “estamos cansados de

⁹ Praticante do estilo de dança *breakdance*, que é parte da cultura hip-hop.

que vocês roubem nossas mulheres” (Nawaz, 2016, p. 78). Maajid conta que se surpreendeu com a resposta, por achá-la simplesmente patética. Isso desconstruiu sua percepção do conflito, o qual, para ele, tinha razões puramente racistas (Nawaz, 2016). Nesse momento, o Outro tornou-se menos invasivo e sua demanda, um pouco mais compreensível para Maajid.

Cabe ressaltar que Maajid interpretou a resposta de Mickey de forma literal e por isso, não percebeu que ela carrega uma forte motivação racista, e não apenas “[...] um simples ciúme fora de hora, com toque racista” (Nawaz, 2016, p. 79), como ele propõe. A resposta de Mickey aponta para o medo que ele e os supremacistas brancos têm de uma eliminação da raça branca. De forma a lutar contra essa suposta eliminação em curso, eles apontam os não brancos como responsáveis por essa conspiração e se voltam contra eles. Para os supremacistas brancos, a miscigenação nada mais é do que uma estratégia dos judeus e não brancos para eliminar a raça branca (Dias, 2018). Percebe-se desse modo, que Mickey e os supremacistas brancos são também fundamentalistas. A raça é o fundamento, a verdade absoluta que responde a todas as questões. Trata-se de uma postura antimoderna, posto que os neonazistas rejeitam o pluralismo e a democracia.

Maajid ficou então bastante afetado com a força do blefe de Osman, que, a essa altura, já era um islamita. Ele se deu conta de que aquele blefe foi muito mais poderoso do que qualquer arma ou todas as pessoas que ele conhecia e às quais poderia recorrer na hora do conflito. Nada disso havia impedido que Mickey os perseguisse anteriormente e, de repente, ele estava assustado e sugerindo uma trégua. Maajid logo percebeu como aquela nova narrativa poderia mudar sua vida. Ele conta que até esse momento, nunca tinha levado o islamismo a sério e que ainda enxergava o mundo com as lentes do *hip-hop* (Nawaz, 2016).

Ao ver Mickey sendo derrotado pelas palavras do irmão, Maajid finalmente compreendeu o que ele vinha lhe falando há algum tempo. Tal acontecimento foi crucial para a sua decisão de aderir ao islamismo e nele se aprofundar:

A violência a que tinha me sujeitado, a discriminação policial, a maior consciência dos conflitos estrangeiros como o da Bósnia – tudo isso me tornara muito receptivo à mensagem islamita. Eu procurava por respostas desesperadamente. Porém, embora tudo isso fosse um contexto essencial, foi aquela tarde no parque e o medo que vi nos olhos de Mickey que me fizeram decidir por levar as coisas mais longe (Nawaz, 2016, p. 79).

A partir dessa fala, podemos perceber que a Palavra-mestra *hip-hop* vinha perdendo efeito. Havia um ponto de real ao qual a narrativa antirracista e a narrativa *hip-hop* não conseguiam recobrir com seu sentido. Essa dispersão se organiza quando ele indaga Mickey acerca do motivo do início da perseguição e entende erroneamente, que a resposta oferecida

não tinha ligação direta e consistente com a questão racial. Nesse exato momento, a Palavra-mestra antirracista perde consistência para Maajid e, conseqüentemente, os enunciados sustentados por ela, o que provoca uma mudança na sua realidade. Não dizemos com isso que o racismo era uma ilusão ou que ele deixa de existir. Ocorre que o efeito alcançado pela Palavra-mestra *Islã*, de pôr fim ao conflito, fez com que Maajid a validasse, acreditasse nela e se engajasse. O ponto crucial para sua decisão foi a segurança que tal Palavra-mestra lhe garantiu, uma vez que ela se mostrou capaz de fazer cessar a violência racista que ele vinha sofrendo a anos. O ponto chave para o seu engajamento foi a garantia que essa nova Palavra-mestra lhe deu, de que não precisaria mais dar a outra face. A partir desse acontecimento, Maajid se deu conta de que o Islã conseguiria fazer por ele, em uma conversa, o que o *hip-hop* não conseguiu em muito tempo; de que, ao evocar Alá, Osman os concedeu a vitória. Esse foi o ponto de virada que o faz relegar a ideologia antirracista e *hip-hop* para segundo plano e a aderir efetivamente ao islamismo:

O islamismo estava vivo, pulsando no coração dos homens, e eu estava disposto a sacrificar tudo para recuperar minha dignidade perdida. Não estava interessado em cantar *Fuck tha Police*. Do alto das montanhas, o islamismo gritava: “Que se fodam todos!” E eu queria uma dose dessa coragem (Nawaz, 2016, p. 80).

É importante ressaltar a diferenciação que Nawaz (2016) estabelece entre islã – religião – e islamismo – ideologia. Para ele, o islamismo é “[...] o desejo de impor à sociedade, como lei, determinada interpretação do islã” (Nawaz, 2016, p. 81). Trata-se, segundo ele, de uma ideologia totalitária, pois ao que ela visa realmente é o poder. O *Hizb al-Tahrir* (HT), grupo ao qual Maajid aderiu após a segunda avaliação, era, nesse sentido, um grupo islamita, posto que tinha por objetivo a unificação de todos os países de maioria muçulmana em um único Estado Islâmico, denominado *Khilafah* (Califado). Sendo um grupo islamita, seu objetivo era a imposição de sua leitura do islã, como uma verdade absoluta, a toda a sociedade (Nawaz, 2016). Nesse sentido, o *Hizb al-Tahrir* era um grupo fundamentalista, posto que defendia a existência de uma verdade absoluta, empreendia uma estratégia ofensiva de dominação e de capitalização de poder e desse modo, era antimoderno.

A fala de Maajid “compreendi que o islamismo podia me dar o respeito que eu desejava desde a escola primária” (Nawaz, 2016, p. 80) pode ser lida sob a ótica de Lacadée (citado por Miller, 2016), como se tratando de uma demanda desarticulada do Outro. Para o autor, não se sabe quem poderia satisfazer essa demanda dos adolescentes por respeito, dada a flagrante inconsistência do Outro na modernidade. Para Miller (2016), por sua vez, os adolescentes

padecem da derrocada dos grandes referenciais e do enfraquecimento do Nome-do-Pai, o que produz efeitos de profunda desorientação. Assim, quando Maajid diz que compreendeu que o islamismo poderia lhe dar o respeito que ele procurava, na verdade ele está dizendo que, finalmente, encontrou um Outro capaz de atender a sua demanda de não mais oferecer a outra face.

O Outro consistente, real, que desejava sua morte, de repente se curva diante da narrativa islamita. Não se trata de uma narrativa qualquer, de uma história qualquer, e sim da História, que passa a ser validada por Maajid como Palavra-mestra. O Outro para Maajid deixa de ser o Outro do discurso hipermoderno, cuja verdade é mentirosa, e passa a ser o Outro do discurso fundamentalista, cuja verdade é absoluta. Esse efeito, como nos diz Miller (2016), decorre do fato de Alá não ser um Pai e sim, o Um absoluto. Ao se identificar e validar a Palavra-mestra islamita, ela passa a organizar a realidade de Maajid. É isso o que possibilitou que ele saísse do estado de desorientação em que se encontrava:

Eu tinha pouquíssimos amigos paquistaneses. Quase todos os meus amigos de infância eram ingleses brancos não muçulmanos e, depois, quando o racismo se impôs, nos juntamos em um grupo de indianos. Não me sentia verdadeiramente ligado ao Paquistão ou à Grã-Bretanha, e sabia que não era indiano. Por isso, havia um verdadeiro vazio em relação ao que eu era, e esse era o lugar ideal para alguém estar antes de ser recrutado para uma organização islamita. Eles puderam me oferecer uma identidade que antes estava ausente (Nawaz, 2016, p. 95).

Maajid diz que o que o levou a se juntar ao HT foi o racismo que ele havia sofrido desde a infância. Entendemos que, por ter nascido no Reino Unido e ter tido acesso a uma educação moderna, ele conhecia os seus direitos. Porém, a ausência de proteção por parte do Estado, que não reconhecia de fato os seus direitos pelo fato dele ser negro, o levou a recorrer à violência para sobreviver. Seu desejo por respeito se deve justamente à consciência que ele tinha de seus direitos. A sua recusa em oferecer a outra face, decorre de sua inconformidade com o racismo estrutural e com a sua destituição do lugar de igual na sociedade britânica.

Para Miller (2010b), não é possível explicar o racismo apenas a partir de suas causas sociais, econômicas e geopolíticas. É preciso levar em consideração o que resta dessa análise e que não é considerado pelo discurso da ciência. Ocorre que este discurso é universalizante, e isso é desagregador, no sentido de que desfaz as solidariedades comunitárias e familiares, o que, por sua vez, promove uma reação baseada na busca pela sustentação dessas solidariedades, a partir da segregação do outro diferente. Ocorre que a universalização promovida pelo discurso da ciência desmonta os contextos locais, que passam a lidar com outros diferentes, que deixam de ser externos. De forma a reverter essa universalização, que causa insegurança, as

comunidades reagem reforçando suas identidades e segregando o outro a partir de suas diferenças, sendo uma delas a raça. É nesse sentido que Miller (2010b) nos diz, que o discurso universalizante da ciência encontra resistência no particular, nos modos de gozo. É esse o motivo, segundo o autor, para a ineficácia do discurso biológico de que, do ponto de vista genético, não há raças.

Ao desmontar os discursos locais e tradicionais, a modernidade e a ciência tinham a esperança de implantar um discurso universal, capaz de nivelar os modos de gozo. Essa esperança fracassa e gera nos sujeitos um desejo de retorno à segurança do passado, onde o saber tradicional os conectava ao seu gozo particular. O retorno do discurso da tradição é, nesse sentido, uma reação à universalização e surge do anseio de respostas e de reconhecimento do que é particular. Sem um referencial simbólico que enquadre o gozo para o sujeito, ele permanece real, intrusivo (Miller, 2010a).

Miller (2010b) propõe que o ódio é a constante de agressividade que visa o real no Outro. Esse real é justamente o gozo intrusivo, e o que se odeia é o gozo do Outro, por se tratar de um gozo diferente. Sob essa perspectiva, para Miller (2010b), o racismo moderno resulta do ódio à maneira particular como o Outro goza, o que é claramente percebido na resposta de Mickey à Maajid: “estamos cansados de que vocês roubem nossas mulheres” (Nawaz, 2016, p. 78). A fala de Mickey escancara o medo de aniquilação perante o outro diferente, e é esse medo que o leva a segregar e violentar esse outro, com base na cor de sua pele, sua origem e seu modo específico de gozo. A partir da fala de Mickey podemos perceber claramente, que sua luta é justamente contra a universalização, que ele acredita estar em curso a partir da miscigenação.

Ante o que foi exposto, podemos argumentar que o que está em causa no racismo é a disputa do objeto. A agressividade surge quando o sujeito se depara com uma demanda do Outro para a qual não tem resposta (Lacan, 1962-63/2005) e se ele não tem resposta, não tem lugar no desejo do Outro. Se o outro diferente tem a resposta, terá um lugar no desejo do Outro em detrimento de nós, que pensamos diferente, e é isso que gera o ódio. O que incomodava Mickey e seus comparsas não era o simples fato de Maajid e seus amigos supostamente terem o que as mulheres, inclusive as mulheres brancas, supostamente desejavam. O ódio direcionado à Maajid e seu grupo não se resume ao gozo sexual e sim, ao gozo de terem uma chance maior de perpetuarem sua “espécie” em detrimento de Mickey e seus comparsas brancos. Apesar de Maajid não ter compreendido exatamente o que Mickey disse, não há como discordar de que de fato é uma resposta simplesmente patética.

A causa do racismo é então a disputa do objeto de gozo, que nesse caso eram não apenas as mulheres em si, mas a possibilidade de perpetuação de sua raça. Foi esse o motivo que levou Mickey a adotar uma postura racista e fundamentalista e a atacar os não brancos. Sem conseguir explicar seu ressentimento, ele adota uma narrativa racista e, com base nela, uma postura de combate entre nós (brancos) contra eles (não brancos). Trata-se, literalmente, de uma disputa de vida ou morte, que só é interrompida quando Mickey se dá conta de que ele próprio poderia morrer. A postura de resistência do grupo de Maajid de não fugir e confrontar Mickey fez com que este duvidasse do absolutismo de sua verdade. É possível, entretanto, que tenha sido a pergunta de Maajid o que fez de fato Mickey refletir, se dar conta de que aquela disputa não fazia sentido e deixá-los em paz. Quando Maajid interpela Mickey sobre o motivo da perseguição, os pretextos se desmontam e o que aparece é justamente o ódio ao gozo do Outro diferente.

Para Miller (2016), só é possível aceitar o Outro na condição de ele ser ou se tornar o mesmo. Podemos, então, argumentar que até os 8 anos de idade, Maajid não se deparou com o ódio do Outro, pelo fato de que, até essa idade, o Outro era o mesmo. Quando o racismo entra em cena, a proximidade de Maajid se torna uma ameaça e os amigos brancos o afastam. A segregação de Maajid leva a que ele se junte a um grupo de indianos, unidos pela raça e pelo *hip-hop*. Eles estabelecem um modo próprio de gozo que chama a atenção das mulheres, inclusive de mulheres brancas, e que, por isso, desperta o ódio de homens brancos. Esses homens não se conformam com o sucesso de Maajid e de seus amigos, e passam a odiá-los, utilizando a raça e a origem deles como pretexto para ações violentas. Alvo do ódio fundamentalista dos *skinheads* neonazistas, Maajid busca se defender e acaba adotando uma postura também fundamentalista como resposta.

Todo esse contexto expôs Maajid desde a infância a uma situação de extrema violência, onde ele tinha que lutar pela sua sobrevivência. O racismo estrutural, manifesto no racismo individual dos *skinheads* e institucional da Polícia e do Estado, de modo geral, contribuiu para reforçar em Maajid uma visão de mundo de combate, de nós contra eles. O fato de não ter um lugar na sociedade britânica igualmente contribuiu para reforçar o vazio que ele sentia e como ele próprio diz, facilitou seu recrutamento para o islamismo. Sem a proteção do Estado, que operava a partir do racismo estrutural, Maajid se viu destituído de um lugar no desejo do Outro, uma vez que esse Outro real visava a sua aniquilação. Isso muda quando ele se depara com uma demanda do Outro a que ele é capaz de responder. Sua adesão ao islamismo é uma consequência da proteção que lhe é ofertada contra o racismo e a violência, do seu reconhecimento como

igual pelo grupo e também, da construção de uma nova sociedade (*Khilafah*) capaz de garantir que ele não precisasse mais oferecer a outra face.

Diante do exposto, podemos concluir, então, que uma das causas da escolha de Maajid pelo fundamentalismo foi a inoperância do Estado Democrático de Direito. Por operar a partir do racismo estrutural, o Estado britânico não se empenhava em garantir efetivamente os direitos fundamentais dos imigrantes e das pessoas negras. A omissão da Polícia reforçava a exclusão social, uma vez que ela não intervia de forma a fazer cessar a violência contra Maajid e a população negra. Assim, o lugar ocupado por Maajid era o da exclusão, o lugar de quem corre constantemente o risco de ser aniquilado. Como vimos anteriormente, o risco de aniquilação é o ponto de partida para o fundamentalismo. Vimos que isso se aplica também ao caso estudado, uma vez que Maajid luta contra o ódio do outro, que visa a sua aniquilação, e se recusa a oferecer a outra face, sendo essa a principal razão da sua radicalização.

CONCLUSÃO

Ao longo do nosso percurso, buscamos refletir e teorizar acerca das condições que conduzem ao surgimento do fundamentalismo enquanto fenômeno e à adesão dos sujeitos a ele. Nosso ponto de partida foi a natureza lacunar da história e a impossibilidade de acesso à verdade absoluta. Enquanto narrativa, a história é sempre semblante, ou seja, uma tentativa de dar sentido ao real. Como o real é irreduzível ao simbólico, não é possível traduzi-lo totalmente em uma narrativa. Portanto, a defesa da História ignora a dimensão do real, ignora a persistência de um resto, impossível de traduzir. Por não ser total, a história não apresenta um sentido em si mesma. Seu sentido é sempre estabelecido pelo homem através de uma construção discursiva, que não conduz, portanto, ao conhecimento verdadeiro ou à verdade absoluta.

Demos sequência buscando compreender o que leva o fundamentalista a validar uma história como sendo a História. Sobre a origem do fundamentalismo islâmico, percebemos, a partir de Armstrong (2009), que a imposição da modernidade ao Oriente Médio se configurou como uma ameaça à sua cultura, ordenamento social e religião, além de ter sido uma forma violenta de dominação e exploração. As mudanças impostas pelos europeus deixaram os habitantes locais desorientados e desamparados, pois, além de terem sido forçados a se adaptarem à nova cultura, foram excluídos dos benefícios da modernidade. Isso gerou uma cisão nas sociedades islâmicas, que passaram a ser coabitadas, simultaneamente, por muçulmanos e ocidentais. A tentativa de desconstrução dos mitos islâmicos e seu rechaço da política, assim como sua substituição pelos mitos seculares, acarretou uma crescente sensação de niilismo. Excluídos da nova sociedade, os muçulmanos se voltaram, cada vez mais, para a religião e para os ulemás em busca de orientação. Ameaçados pelas novas leis seculares e destituídos até mesmo do direito de manifestação pacífica, deram-se conta de que, caso não reagissem, seriam aniquilados, juntamente com sua cultura e sua religião. O fundamentalismo islâmico surge então dessa consciência de que precisariam se opor, com todas as suas forças, ao projeto moderno e à dominação estrangeira.

Ao buscarmos as origens do fundamentalismo enquanto conceito, percebemos que, mesmo nas sociedades modernas, o niilismo se fez sentir. A desconstrução dos mitos e tradições empreendidas pela razão reflexiva somada ao descumprimento das promessas do iluminismo levaram as sociedades modernas ocidentais a vivenciarem, de forma cada vez mais intensa, um profundo vazio. A Revolução Industrial e as duas Guerras Mundiais mostraram a face destrutiva da modernidade e da ciência. Ao desmontar os referenciais tradicionais, a razão reflexiva

ameaçava destruir as bases sólidas sobre as quais as sociedades ainda se sustentavam. Isso gerou, nos cristãos estadunidenses, uma sensação de ameaça de aniquilação de suas crenças. Um sentimento de que uma guerra se aproximava, de que alguém queria eliminá-los e de que, desse modo, seria necessário reagir. Por consequência, os cristãos protestantes conservadores estadunidenses se fecharam em suas trincheiras, com o objetivo de se fortalecerem em torno de suas crenças e se prepararem para contra-atacar.

O fundamentalismo surge, nesses contextos, como uma reação ao perigo de aniquilação sentido pelos sujeitos, o que os leva a validarem uma determinada história como sendo a História. Esse perigo vem se tornando mais frequente com a expansão do niilismo, que surgiu como consequência do imperativo iluminista de que nada deveria escapar à razão. Esse imperativo decorria da crença de que a razão era a única forma de acesso à verdade e que desse modo, tornar-se-ia necessária a destruição dos véus da tradição para que a verdade pudesse vir à tona. Com esse imperativo, o iluminismo inaugurou a era da crítica, na qual todos os âmbitos da vida humana passaram a ser submetidos ao crivo da razão. A reorganização da sociedade sob esse novo ponto de vista deu origem à era moderna, que tem por principal característica o seu elevado dinamismo.

Ao empreender a desconstrução das crenças e valores tradicionais, a razão reflexiva pluralizou o Nome-do-Pai e, conseqüentemente, desvelou a inexistência do Outro. Ao demonstrar que a realidade não possui referência em si mesma, a razão reflexiva desmontou os semblantes da tradição que se colocavam, até então, em condições de proteger os sujeitos do real. Como a ciência opera no sentido inverso, ou seja, escancarando o real, ela não conseguiu ofertar a mesma proteção aos sujeitos. Como consequência dessa inaptidão, o real acabou por se tornar uma questão para todos os sujeitos modernos.

A segurança sentida pelos sujeitos antes da desconstrução empreendida pela razão reflexiva era decorrente da “existência” do Outro e do Nome-do-Pai. A sua pluralização teve como consequência a pluralização dos semblantes, estabelecida a partir da multiplicidade de sentidos que passaram a se estabelecer em relação ao desejo do Outro. A constatação da inexistência de um Outro do Outro jogou por terra a possibilidade de existência da História, de um sentido que abarcasse a totalidade do desejo do Outro. Sem esse sentido, o real passou a se apresentar de forma desvelada para todos os sujeitos, acarretando uma generalização da angústia e da loucura. A generalização da forclusão se dá, então, como uma consequência da modernidade, como um efeito da operação da razão reflexiva.

Com a generalização da forclusão, os sujeitos passaram a se deparar, de forma mais recorrente, com o real e com o risco de aniquilação que ele comporta. O fundamentalismo representa, nesse contexto, um contraponto à pluralização dos semblantes e à insegurança da liberdade de escolha. Ele se coloca como uma reação à razão reflexiva, como o seu avesso, uma vez que ele atua no sentido contrário, em direção a um sentido único. O fundamentalismo busca se colocar em condições de oferecer segurança aos sujeitos, uma vez que ele oferta um saber que se propõe absoluto e, portanto, detentor de todas as respostas. Esse sentido absoluto protege os sujeitos do real, pois possibilita uma regulação simbólica ao Outro. Sob essa ótica, o fundamentalismo se apresenta como um “antídoto” para a forclusão generalizada, uma vez que ele “restaura” o Nome-do-Pai a partir do estabelecimento de um sentido único e absoluto para o desejo do Outro.

Enquanto laço social, o fundamentalismo só pode se constituir de forma coletiva. Ele opera pela mesma estrutura do discurso universitário. O sujeito fundamentalista se dirige ao outro a partir do saber (S2), que ele adquiriu a partir da validação da verdade absoluta (S1) que lhe fora revelada. Ele não se dirige ao outro como sujeito, e sim como objeto (*a*), uma vez que, para ele, o outro não tem escolha possível além de reconhecer sua verdade. O que o fundamentalista busca produzir é um novo sujeito fundamentalista (\$), ou seja, recrutar o outro para sua seita. Trata-se, nesse sentido, de um discurso que opera como um mecanismo de avaliação. Cabe ressaltar que nem toda avaliação conduz ao fundamentalismo, apenas a avaliação que busca ofertar aos sujeitos, uma verdade absoluta.

Ao se submeter à avaliação e validar a verdade absoluta que lhe é apresentada, o sujeito se torna então um fundamentalista, passa a fazer parte da massa e a compartilhar a sua realidade. A partir dessa validação, ele alcança então proteção, uma vez que a massa se estrutura a partir de um S1 elevado ao estatuto de verdade absoluta. Esse S1 é a ideia, que é justamente o que possibilita o surgimento e a sustentação da massa, dado que o objeto com o qual os sujeitos se identificam não é a figura do líder e sim a ideia. Desse modo, o que possibilita o surgimento e sustentação da massa é a Palavra-mestra, sendo o papel do líder apenas o de fazer falar a Palavra-mestra. O efeito de verdade é então alcançado pelo dizer e enquanto a Palavra-mestra puder ser dita, seu efeito de verdade absoluta será sustentado.

Esse sentido absoluto estabelecido para o desejo do Outro “restaura” o Nome-do-Pai e, dessa forma, coloca-se em condições de domesticar o gozo intrusivo. A partir dele, o sujeito passa a enxergar a sociedade sob o prisma da divisão entre “bons” e “maus” e, por conseguinte, o outro diferente como uma ameaça, um inimigo a ser combatido. Essa percepção decorre da

agressividade que se estabelece em decorrência do desejo do sujeito ser desejo do desejo do Outro (Lacan, 1948/1998). Como, para o fundamentalista, só existe um objeto, ou seja, uma única verdade possível, validar a história do outro diferente seria assumir que a sua não é verdadeira. Como sua realidade se sustenta na crença de que só existe uma verdade possível, validar outra verdade acarretaria em dispersão. Assim, de forma a evitar a sua aniquilação e a fragmentação do corpo social estabelecido a partir da Palavra-mestra, o fundamentalista se fecha em sua trincheira e luta até a morte em defesa de sua verdade.

O fundamentalista é então um sujeito aprisionado no eixo imaginário, que assume uma postura débil, posto que se aliena ao sentido dado pelo Outro e não se questiona sobre seu próprio desejo. Sua agressividade decorre da ameaça de destituição de seu lugar seguro no desejo do Outro, que se coloca sob a forma de ameaça de dispersão. Por se identificar ao que ele supõe ser o objeto de desejo do Outro, qualquer confronto com a lei, isto é, com uma narrativa que ameace destituí-lo desse lugar, pode resultar em uma passagem ao ato. Assim, de forma a evitar qualquer questionamento ao seu desejo, o fundamentalista rechaça a razão reflexiva e se refugia na reflexividade tradicional, uma vez que ele busca fixar o real através de um retorno ao passado e de uma atualização constante do sentido através dos rituais. Essa atualização reforça seu posicionamento débil e o protege da dispersão, o que, somado à sua postura agressiva, mantém qualquer questionamento de sua verdade fora dos muros que protegem a massa.

Percebemos, nesse sentido, que o fundamentalismo funciona como um semblante que busca esconder o que não funciona, ou seja, o real. Para Lacan (2005) esse modo de funcionamento é a razão do triunfo da religião sobre a ciência. Isso decorre do fato de que a expansão do real provocada pelo avanço da ciência produz insegurança e angústia para os sujeitos. Com isso, os sujeitos tendem, cada vez mais, a se aproximarem da religião, já que ela se apresenta como um refúgio capaz de lhes oferecer segurança. O fundamentalismo, por ser sempre religioso, se coloca do mesmo modo, porém, de forma mais radical.

Cabe ressaltar que, para muitos sujeitos, a crença religiosa é o único refúgio possível, a única alternativa para alcançarem alguma segurança. Podemos supor que, quanto maior o sofrimento e desamparo experimentados, quanto maior a crise do real vivenciada pelos sujeitos, mais susceptíveis eles se tornam ao discurso religioso e fundamentalista. A segurança oferecida pelo discurso fundamentalista é tentadora, pois ele opera a partir de um sentido único, capaz de mitigar a angústia dos sujeitos. Ele torna o Outro menos invasivo e assegura a existência de um

lugar em seu desejo esperando pelos sujeitos. Essa segurança é tão tentadora, que faz com que um sujeito se dirija até mesmo à morte, em nome de Alá.

Como pudemos constatar ao longo de nosso percurso, o fundamentalismo é sempre precedido por uma crise do real e, nesse contexto, os sujeitos que se percebem ameaçados a ponto de temerem sua aniquilação são suscetíveis à adoção de posturas fundamentalistas visando o contra-ataque. Foi assim com os muçulmanos no Oriente Médio e com os protestantes conservadores nos Estados Unidos da América. No caso estudado, pudemos perceber esse mesmo funcionamento no nível do sujeito.

A crise do real vivenciada por Maajid desde sua infância foi provocada pelo racismo estrutural. Por conta da cor de sua pele, ele perde o lugar que acreditava ter no desejo do Outro, perde sua realidade. Por conta do racismo, ele passa a ser excluído pelos colegas brancos e a se dar conta de que o lugar que a sociedade britânica lhe direcionava era um lugar de exclusão e discriminação. Ao se deparar com o racismo de forma desvelada, aos 11 anos de idade, Maajid vivencia uma dispersão que o obriga a reestruturar sua realidade sob a égide de uma nova Palavra-mestra. Ele a encontra no *hip-hop*, que trazia, em suas músicas, uma narrativa antirracista e de luta por direitos e igualdade racial. Por já ter nascido no Reino Unido e ter consciência de seus direitos, Maajid se recusa a agir como seus pais, que, na condição de imigrantes, o orientavam a não revidar, a oferecer a outra face.

Quando Maajid se depara com o racismo, ele se vê diante da existência de uma divisão na sociedade entre brancos e não brancos. Percebemos isso quando ele diz que “com aquele gesto, ele havia mudado o menino que eu era, me fazendo distinguir cores quando, antes, eu via apenas seres humanos” (Nawaz, 2016, p. 69). Ele diz isso sobre o soco que o amigo branco lhe dera quando ele tinha 11 anos de idade, pelo simples fato de ele ser um menino negro. Logo, nessa fase da vida, se estabelece para Maajid o gérmen do fundamentalismo, uma vez que ele se depara com uma divisão da sociedade entre “bons” e “maus”. Por ser negro, ele é colocado pelo outro diferente como mau, como o culpado pela disseminação da AIDS. Porém, ele não consente com esse lugar e decide se defender não só das acusações, mas também das violências que lhe eram direcionadas.

Pudemos perceber que o racismo estrutural teve um efeito segregador, de discriminação, exclusão e violências na vida de Maajid. Na adolescência, ele e seus amigos negros precisaram se defender dos ataques violentos perpetrados por *skinheads* neonazistas. Esses ataques se configuravam como tentativas de homicídio, que eram viabilizadas pela negligência e omissão do Estado, que nada fazia para impedi-las. Assim, a crise do real vivenciada por Maajid na

infância e na adolescência era provocada também pelo Estado, cujas instituições eram igualmente racistas em sua atuação. Para Maajid, o sentimento de que o Outro desejava sua aniquilação não era meramente subjetivo. Na divisão estabelecida por ele entre “bons” e “maus”, o Estado se apresentava como mau, posto que seu *modus operandi* era racista e, portanto, consentia com sua aniquilação. Tal compreensão dos fatos fez com que Maajid passasse a encarar o Estado também como um inimigo e, por conseguinte, a lutar contra seu poder, tendo como foco maior a Polícia.

O primeiro processo de avaliação, que levou à validação da Palavra-mestra *hip-hop*, foi fundamental para Maajid reestruturar sua realidade. A partir dela ele conseguiu contornar minimamente o real, que se colocava de forma indecifrável, dado que o desejo de aniquilação por parte do Outro não faz nenhum sentido. Além disso, a narrativa antirracista presente no *hip-hop* lhe possibilitou ferramentas para se defender das violências que já vinha sofrendo, as quais passaram a ser compreendidas por ele, como sendo de cunho racista. Porém, apesar da divisão estabelecida entre “bons” e “maus” com base na raça, Maajid não pode ser considerado um fundamentalista até passar pela segunda avaliação.

Vimos a partir de Schäfer (2005) que o fundamentalismo busca operar uma dissociação entre os indivíduos e a crise social vivenciada. Propomos que essa dissociação decorre da oferta de uma nova Palavra-mestra, que estabelece uma nova realidade, distinta da realidade em crise. Essa Palavra-mestra, que é reivindicada como sendo a verdade absoluta, é tomada como justificativa para a centralização de poder, com o objetivo de pôr fim à crise social. Havendo uma dissociação entre a “verdade” e a “mentira” que produz a crise social, esta passa a ser culpa do outro diferente, dado que ele se recusa a reconhecer a verdade.

A adesão de Maajid ao discurso fundamentalista só ocorre, de fato, a partir do segundo processo de avaliação, operado por seu irmão Osman. A validação da Palavra-mestra islamita que o irmão vinha lhe apresentando só é efetivada por Maajid quando ele percebe, na prática, a força de sua verdade. Nesse episódio, percebemos o potencial fundamentalista da Palavra-mestra islamismo, uma vez que ela consegue operar uma dissociação radical entre Maajid e seu grupo e a crise social provocada pelo racismo violento perpetrado pelos *skinheads*. Ao se dar conta do medo nos olhos de Mickey, provocado pela identidade muçulmana de seu grupo, ele passa a compreender que, enquanto estivesse amparado por Alá, não teria mais que oferecer a outra face. Esse episódio é o momento exato da radicalização de Maajid. Sua adesão ao fundamentalismo já vinha sendo preparada pela discriminação e exclusão social que sofria por

ser negro e filho de imigrantes. Sua decisão de não oferecer, jamais, a outra face era, até então, uma luta legítima contra o desejo de sua aniquilação por parte do Outro.

Ocorre que para Maajid, oferecer a outra face é validar a história do outro. Por essa razão, desde o início, Maajid se recusava a validar a narrativa que desejava sua aniquilação. Sua radicalização foi potencializada pela omissão e negligência do Estado, que não se colocou para ele como um Estado promotor de segurança e direitos. Entendemos, diante desse contexto, que o fracasso do Estado de Direito contribuiu para que Maajid buscasse proteção no fundamentalismo islâmico. Ao se tornar fundamentalista, a recusa de oferecer a outra face deixa de ser legítima defesa e se transforma em uma recusa radical da existência de outra história possível. A narrativa islâmica passa então a ser validada por ele como sendo a História.

Além da omissão do Estado, o outro ponto central para a radicalização de Maajid foi então a sua discordância com a postura de muitos imigrantes e pessoas negras de consentirem com o lugar de inferioridade ao qual eram relegados. Ele não concordava com a postura de oferecer a outra face, de não questionar esse lugar. Como posto por Forbes (2006), uma das formas de se evitar a angústia é através da reivindicação de ser reconhecido como igual aos outros. Como Maajid não era reconhecido como igual pelo Estado britânico, que era negligente e omissivo com relação às violências sofridas pelas pessoas negras, ele passou a ir contra o poder estatal. Esse abandono e desproteção por parte do Estado, somado à garantia ofertada pela narrativa islamita de que ele não teria mais que oferecer a outra face, é o que viabiliza a adesão de Maajid ao fundamentalismo. Seu consentimento com a segunda avaliação passa, desse modo, pelo seu reconhecimento como um igual por parte do Outro, que lhe oferece garantias de respeito e proteção.

Retomando a discussão em sua dimensão mais ampla, vimos, na Seção 5.2, que Miller (2005) propõe que o discurso hipermoderno e o discurso do analista convergem. Concluimos ainda que o fundamentalismo é o avesso da razão reflexiva, causa do discurso hipermoderno. Não podemos com isso propor que o discurso fundamentalista seja o avesso do discurso do analista, posto que o discurso fundamentalista tem a mesma estrutura do discurso universitário. Porém, considerando que o fundamentalista é um sujeito que se petrificou no significante (S1) advindo do mestre, enquanto o analisando é um sujeito que escolheu se perguntar sobre seu desejo e assim, construir um sentido próprio sobre ele, podemos propor que há oposição no nível da verdade. No discurso do analista, o saber (S2) está no lugar da verdade, ou seja, o analista sabe que a verdade nunca se diz toda. Já no discurso fundamentalista, o significante mestre (S1) ocupa o lugar da verdade, uma vez que o fundamentalista defende a existência da

verdade absoluta. Assim, percebemos que, diferentemente do analisando, o fundamentalista é um sujeito que se recusa a fazer a travessia da fantasia, que, segundo Fink (1998, p.86), “[...] envolve que o sujeito assuma uma nova posição em relação ao Outro como linguagem e ao Outro como desejo”. O fundamentalista permanece alienado ao discurso do Outro e, desse modo, não consegue responder a partir de seu próprio desejo. Ele permanece aprisionado na menoridade mental, não se responsabiliza por suas escolhas e não faz uso de sua própria razão. O fundamentalista abdica então de sua autonomia e de sua liberdade ao colocar as decisões nas mãos dos tutores, que fazem falar a Palavra-mestra. Sua posição prioriza, portanto, a proteção em detrimento da liberdade.

Cabe ressaltar que a alienação e a conseqüente posição de debilidade assumida pelo fundamentalista não são uma escolha consciente. Ao longo do nosso percurso pudemos perceber que ela se dá como uma forma de sobrevivência. Quando a crise do real alcança uma dimensão tamanha a ponto de fazer com que os sujeitos sintam o perigo de sua aniquilação, o fundamentalismo pode se colocar como alternativa de sobrevivência. Assim, quando não há alternativas possíveis à crise, a alienação a uma Palavra-mestra se coloca para o sujeito como uma forma possível de tratamento para a angústia e a dispersão. Nesse sentido, temos que levar sempre em consideração o que levou o sujeito a se recusar a assumir os riscos de se perguntar acerca de seu próprio desejo e a construir um sentido próprio sobre ele. Da mesma forma, temos que nos perguntar sobre o lugar que os sujeitos ocupam em relação ao Outro nas sociedades hipermodernas.

A perda de confiança nas Palavras-mestras não pode ser lida simplesmente como desconfiança por parte dos sujeitos. Para Giddens (1991), o oposto de confiança não é desconfiança, e sim angústia. O fracasso do projeto iluminista, e, mais recentemente, da racionalidade de mercado, levam a uma perda de confiança dos sujeitos, que se manifesta na forma de angústia. Sem referenciais que possam ser alvos de sua confiança, sem a validação de uma Palavra-mestra, a realidade se desfaz. Ao se perceberem entre a cruz e espada, ou seja, entre a ausência de referências do discurso hipermoderno e a Palavra-mestra capitalista, que conduz muitos sujeitos à aniquilação, os fundamentalismos podem se colocar de fato como alternativa. Entendemos, nessa linha de raciocínio, que a ausência de alternativas aos sujeitos que sofrem com as crises do real provocadas pela racionalidade do mercado pode favorecer o surgimento de novas formas de fundamentalismo.

Embora não seja a única causa, podemos então concluir que a proliferação dos fundamentalismos na hipermodernidade é decorrente, em primeiro lugar, do fracasso do projeto

iluminista e, em segundo lugar, do fracasso da racionalidade de mercado, que, sem regulamentação estatal, produz desproteção e barbárie. Sendo o mercado a Palavra-mestra por excelência que estrutura nossa realidade social, quando os sujeitos são privados de seus direitos e de sua dignidade, expostos a sofrimento, injustiças sociais, exclusão econômica e social, miséria, desemprego, entre tantas outras formas de violências, eles acabam por perder a confiança na ordem social vigente. Consequentemente, essa perda de confiança causa dispersão, pois acarreta perda de efeito da Palavra-mestra. De forma a tratar a angústia que acompanha a crise do real, os sujeitos se voltam novamente para a religião e até mesmo para as diversas formas de fundamentalismo, dado que tanto a religião quanto o fundamentalismo ainda se apresentam em condições de lhes ofertar segurança metafísica. Por esta razão, concluímos que, em contextos onde a crise do real é persistente e nada é feito pelo Estado para solucioná-la, o fundamentalismo se torna uma alternativa possível de sobrevivência, sendo muitas vezes, o único meio de que os sujeitos dispõem para lutar contra a dispersão.

O sentimento de aniquilação que precede a adesão dos sujeitos ao fundamentalismo decorre da impossibilidade de significação do desejo do Outro, quando ele surge em sua dimensão real. Quando o Estado ignora a miséria e o sofrimento das pessoas, omite-se e privilegia o mercado, em detrimento das necessidades humanas, resta apenas um sentido possível. Esse sentido é a meritocracia, que é adotado pelo sujeito cuja realidade é orientada pela Palavra-mestra mercado. A segunda opção é o sem sentido vivenciado como aniquilação, que é efeito da perda de confiança do sujeito nas Palavras-mestras mercado e Estado. Essa vivência conduz os sujeitos em busca de novos sentidos e pode então levá-los à validação de uma nova Palavra-mestra, que, sendo uma verdade absoluta, os conduz em direção ao fundamentalismo.

A vivência da aniquilação por parte dos sujeitos pode, então, surgir da falência da política e da inoperância do Estado Democrático de Direito. Como o fundamentalismo de mercado detém enorme capital de influência política, econômica, cultural e social, eles empreendem uma estratégia ofensiva de dominação do espaço público e político. Seu posicionamento fundamentalista, que busca impor a verdade absoluta do mercado a toda a sociedade, assassina a política, posto que impossibilita o debate e o estabelecimento de novos consensos. Essa dominação se faz presente mesmo nos espaços políticos institucionais, razão pela qual o Estado acaba por privilegiar o mercado em detrimento do bem-estar social. A partir do estudo de caso, pudemos compreender os efeitos do assassinato da política para o sujeito. A inexistência de um caminho possível pela via democrática deixou apenas duas opções para

Maajid: aceitar o que era imposto pelo Outro (dar a outra face), ou lutar de forma violenta contra seu desejo de aniquilação.

Compreendemos a dominação do Estado pelo fundamentalismo de mercado, ou qualquer outro tipo de fundamentalismo, como um perigo para toda a sociedade, pois o fundamentalismo é incompatível com a política e com o espaço democrático, posto que ele rechaça o debate, a razão reflexiva e a hermenêutica, recusando, desse modo, qualquer consenso que não seja a validação de sua verdade absoluta. Nesse sentido, faz-se urgente o estabelecimento de um ordenamento social que garanta, de fato, um lugar de proteção para todos os sujeitos, isto é, um ordenamento que respeite a diversidade, a pluralidade religiosa, de orientação sexual, racial e ideológica etc. Para isso, também se faz necessária a defesa e o fortalecimento do Estado Democrático de Direito e a defesa da política. Ademais, entendemos que esse ordenamento só será possível a partir da separação entre a razão reflexiva e a racionalidade de mercado; que a relativização das crenças e valores, a efetivação da tolerância pluralista e a liberdade de pensamento não são pontos a serem combatidos; e que é urgente possibilitar aos sujeitos a construção de formas singulares de posicionamento em relação ao Outro, bem como de respostas singulares ao seu desejo. Nesse sentido, defendemos que a psicanálise tem uma valiosa contribuição a oferecer para toda a sociedade.

Faz-se necessário, igualmente, trabalhar pela retomada da confiança dos indivíduos na política, de forma a construirmos um ordenamento social que não seja pautado na exclusão e aniquilação do outro diferente. Essa reconstrução é urgente, pois a perda de confiança precipita os sujeitos em angústia e leva ao despedaçamento do corpo social. No fim do texto “A agressividade em psicanálise”, Lacan (1948/1998, p. 126) fala do despedaçamento do homem moderno e de sua condenação a uma “assustadora galé social”. Essa galé, diz o autor, precisa ser acolhida quando vem a nós, psicanalistas, com o objetivo de que possamos reabrir a via do sentido e reafirmar, assim, nossa fraternidade de desiguais. Faz-se urgente a presença de portos acolhedores onde os sujeitos desbussolados, à deriva no oceano do real, possam atracar e construir sentidos singulares capazes de guiá-los. A ausência dessa possibilidade os lança em direção a portos “seguros” onde o sentido já está dado, e, não sendo um sentido singular, recusa a fraternidade de desiguais. Essa recusa é perigosa, pois conduz ao fundamentalismo, ao totalitarismo e à barbárie.

REFERÊNCIAS

- Almeida, S. (2013). *Os bastidores dos crimes de ódio: dimensões sociais e identitárias*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Braga. Recuperado em 29 de setembro de 2022, de <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/29294>
- Almeida, S. (2021). *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra.
- Almeida, R.; Toniol, R. (2018). Introdução. In Almeida, R.; Toniol, R. (orgs). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. pp. 7-13. Campinas: Editora da Unicamp.
- Armstrong, K. (2009). *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo* (H. Feist Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Brodsky, G. (2013). A loucura nossa de cada dia. *Opção Lacaniana Online, Ano 4, n.12*, pp. 1-42. Recuperado em 27 de março de 2022, de http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_12/a_loucura_nossa_cada_dia.pdf
- Brousse, M. H. (1997). A pulsão II. In Feldstein, R.; Fink, B.; Jaanus, M. (orgs). *Para ler o seminário 11 de Lacan* (D. D. Estrada Trad.). pp. 125-133. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Calligaris, C. (1986). *Perversão - um laço social?* Salvador: Cooperativa Cultural J. Lacan.
- Campos, B. M. (2013). The Fundamentals: ontem, hoje e sempre. *Protestantismo em Revista*, 30, pp. 124-141. Recuperado em 10 de setembro de 2019, de <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/668/853>
- Chauí, M. (2006). Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. In Boron, A. (org.). *Filosofia política contemporânea: controvérsias sobre a civilização*. 1. ed. pp.125-144. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; São Paulo: Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- Dias, A. A. M. (2018). *Observando o ódio: entre uma etnografia do neonazismo e a biografia de David Lane*. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. Recuperado em 29 de setembro de 2022, de <http://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1060866?guid=1644277786827&returnUrl=%2Fresultado%2Flistar%3Fguid%3D1644277786827%26quantidadePaginas%3D1%26codigoRegistro%3D1060866%231060866&i=2>
- Dreher, M. N. (2006). *Fundamentalismo*. São Paulo: Sinodal.
- Dubiel, H. (1995). O fundamentalismo da modernidade. In De Boni, L. A. (org.). *Fundamentalismo*. pp. 9-27. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Dunand, A. (1997). O término de análise II. In Feldstein, R.; Fink, B.; Jaanus, M. (orgs). *Para ler o seminário 11 de Lacan*. pp. 267-273. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Erikson, E. (1971). As oito idades do homem. In Erikson, E. *Infância e sociedade*. pp. 227-253. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Falcon, F. J. C. (1994). *Iluminismo*. São Paulo: Editora Ática.

Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano* (M. L. S. Câmara Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Forbes, J. (2006). Prefácio. In Miller, J.-A.; Milner, J. –C. *Você quer mesmo ser avaliado? Entrevistas sobre uma máquina de impostura* (V. L. Besset Trad.). pp. ix-xii. Barueri: Manole.

Freud, S. (1915/2010). A recalque. In Freud, S. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)* (P. C. de Souza Trad.). pp. 82-98. São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1919/2010). O inquietante (P. C. Souza, Trad.). In Freud, S. *Obras Completas Volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio de prazer e outros textos (1917-1920)*. (pp.329-376). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1920/2010). Além do princípio do prazer. In Freud, S. *História de uma neurose infantil, “o homem dos lobos”, além dos princípio do prazer e outros textos (1917-1920)* (P. C. de Souza Trad.). pp. 161-239. São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1921/2011). Psicologia das massas e análise do eu. In Freud, S. *Obras Completas Volume 15: Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)* (P. C. de Souza Trad.). pp. 13-113. São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1924/2011). A perda da realidade na neurose e na psicose (P. C. Souza, Trad.). In Freud, S. *Obras Completas Volume 16: O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. (pp. 214-221). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1926/2014). Inibição, sintoma e angústia (P. C. Souza, Trad.). In Freud, S. *Obras Completas Volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. (pp. 13-123). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1927/2014). O futuro de uma ilusão (P. C. Souza, Trad.). In Freud, S. *Obras Completas Volume 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. (pp. 231-301). São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S. (1930/2010). O mal-estar na civilização (P. C. Souza, Trad.). In Freud, S. *Obras Completas Volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. (pp.13-122). São Paulo: Companhia das Letras.

Fukuyama, F. (1992). *O fim da História e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco.

Giddens, A. (1991). *As consequências da modernidade* (R. Fiker Trad.). São Paulo: Editora Unesp.

Harari, Y. N. (2020). *Sapiens: uma breve história da humanidade* (J. Dauster Trad.). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Jorge, M. A. C. (2002). Discurso e liame social: apontamentos sobre a teoria lacaniana dos quatro discursos. In Rinaldi, D.; Jorge, M. A. C. (orgs.). *Saber, verdade e gozo: leituras de O Seminário, livro 17, de Jacques Lacan*. pp. 17-32. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.

Jorge, M. A. C. (2010). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Kant, I. (1783/1985). Resposta à pergunta: Que é «Esclarecimento»? («Aufklärung») (F. S. Fernandes Trad.). In Kant, I. *Textos Seletos: edição bilíngue*. pp. 100-117. Petrópolis: Editora Vozes.

Lacan, J. (1948/1998). A agressividade em psicanálise. In Lacan, J. *Escritos*. (V. Ribeiro Trad.). pp. 104-126. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1955-56/1988). *O Seminário: Livro 3: as psicoses* (A. Menezes Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1956-57/1995). *O Seminário: Livro 4: a relação de objeto* (D. D. Estrada Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1957-58/1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In Lacan, J. *Escritos*. (V. Ribeiro Trad.). pp. 537-590. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1958/1998). A significação do falo. In Lacan, J. *Escritos*. (V. Ribeiro Trad.). pp. 692-703. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1962-63/2005). *O Seminário: Livro 10: A angústia* (V. Ribeiro Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1964/1985). *O Seminário: Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (M. D. Magno Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1968-69/2008). *O Seminário: Livro 16: de um Outro ao outro* (V. Ribeiro Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1969-70/1992). *O Seminário: Livro 17: o avesso da psicanálise* (A. Roitman Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1971/2009). *O Seminário: Livro 18: de um discurso que não fosse semblante* (V. Ribeiro Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1972-73/1985). *O Seminário: Livro 20: mais, ainda* (M. D. Magno Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (2005). O triunfo da religião. In Lacan, J. *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos* (A. Telles Trad.). pp. 55-83. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Laurent, E. (1997). Alienação e separação I. In Feldstein, R.; Fink, B.; Jaanus, M. (orgs). *Para ler o seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (D. D. Estrada Trad.). pp. 31-41. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lejeune, P. & Vilain, P. (2014). Entrevista a Annie Pibarot: dois eus em confronto. In Noronha, J. (Org.). *Ensaio sobre a autoficção*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Lévi-Strauss, L. (1989a). História e dialética. In Lévi-Strauss, L. *O pensamento selvagem* (T. Pellegrini Trad.). Campinas: Papirus.

Lévi-Strauss, L. (1989b). A ciência do concreto. In Lévi-Strauss, L. *O pensamento selvagem* (T. Pellegrini Trad.). Campinas: Papirus.

Lima, M. L. C. (2009). Fundamentalismo: Escritura e Teologia entre fé e razão. *Atualidade Teológica*, ano XIII, n. 33, pp. 332-359. Recuperado em 7 de maio de 2022, de <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18282/18282.PDF>

Lustoza, R. Z. (2006). A angústia como sinal do desejo do Outro. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 6(1), pp. 44-66. Recuperado em 9 de junho de 2019, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v6n1/04.pdf>

Lustoza, R. Z.; Cardoso, M. J. E; Calazans, R. (2014). “Novos sintomas” e declínio da função paterna: um exame crítico da questão. *Ágora*, 17(2), pp. 201-213. Recuperado em 8 de janeiro de 2022, de <https://www.scielo.br/j/agora/a/9hDBzBX8gxmvmkjg4Y59Rw6S/?format=pdf&lang=pt>

Miller, J.-A. (1999). A psicose no texto de Lacan. *Revista Curinga*, n.13, pp. 78-86.

Miller, J.-A. (2005). Uma fantasia. *Opção Lacaniana*, n. 42.

Miller, J.-A. (2010a). Forclusão generalizada. In Batista, M. C. D.; Laia, S. *Todo mundo delira*. (pp. 15-32). Belo Horizonte: Scriptum Livros.

Miller, J.-A. (2010b). Racismo. In Miller, J.-A. *Extimidad*. (pp. 43-58). Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (2011). Nona Lição. In Miller, J.-A. *Perspectivas dos escritos e outros escritos de Lacan. Entre desejo e gozo* (V. Avellar Trad.). pp. 125-132. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Miller, J.-A. (2016). Em direção a adolescência. *Opção Lacaniana*, n. 72. pp. 20-30. São Paulo: Eolia.

Miller, J. -A. (2018). United Symptoms (N. González Trad.). In Miller, J. A. *El Otro que no existe y sus comités de ética: seminário en colaboración com Éric Laurent*. pp. 9-29. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A.; Milner, J. -C. (2006). *Você quer mesmo ser avaliado? Entrevistas sobre uma máquina de impostura* (V. L. Besset Trad.). Barueri: Manole.

Milner, J. –C. (2006). As Palavras-mestras. In Milner, J. –C. *Os nomes indistintos* (P. Abreu Trad.). pp. 55-61. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Nawaz, M. (2016). *Radical: uma jornada para fora do extremismo islâmico* (I. Veríssimo Trad.). São Paulo: LeYa.

Oro, I. P. (2002). *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus.

Pereira, M. B. (1992). Modernidade, fundamentalismo e pós-modernidade. *Revista Filosófica de Coimbra*, 1(2), pp. 205-263. Recuperado em 30 de julho de 2017, de <https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/publicacoes/modernidade>

Pierucci, A. F. (1992). Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. *Revista USP*, n. 13, pp. 144-156. Recuperado em 7 de maio de 2022, de <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25620/27360>

Pierucci, A. F. (2006). Estado laico, fundamentalismo e a busca da verdade. In BATISTA, Carla; MAIA, Mônica (Orgs.). *Estado laico e liberdades democráticas*. (pp. 5-7). Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras/Rede Nacional Feminista de Saúde/ SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia. Recuperado em 7 de maio de 2022, de http://biblioteca.clacso.edu.ar/Brasil/sos-corpo/20170920043624/pdf_951.pdf

Popper, K. (1980). *A miséria do historicismo* (O. S. Mota & L. Hegenberg Trad.). São Paulo: Cultrix, Edusp.

Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 4(2), pp. 329-348. Recuperado em 27 de julho de 2019, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v4n2/08.pdf>

Sales, L. S. (2010). A falta no Outro como subversão da estrutura na teoria lacaniana. *Psicologia em Estudo*, 15(1), pp. 197-203. Recuperado em 27 de março de 2022, de <https://www.scielo.br/j/pe/a/fcncxbQnjQmMMhBkKD8bhfN/?format=pdf&lang=pt>

Santiago, A. L.; Mrech, L. M. (2020). Semiologia da inteligência e da atenção: do retardo funcional à função lógica da debilidade mental. In Teixeira, A. & Caldas, H. *Psicopatologia Lacaniana. Volume 1: Semiologia*. pp. 187-199. Belo Horizonte: Autêntica.

Schäfer, H. (2005). Religious fundamentalism. In Ana, J. S. *Religious today: their challenge to the ecumenical movement*. pp. 271-292. Geneva: World Council of Churches.

Silva, R. F. (2010). Apresentação. In Batista, M. C. D.; Laia, S. *Todo mundo delira*. (pp. 9-10). Belo Horizonte: Scriptum Livros.

Soler, C. (1997). O sujeito e o Outro II. In Feldstein, R.; Fink, B.; Jaanus, M. (orgs). *Para ler o seminário 11 de Lacan*. pp. 58-67. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Souza, R. N. R. (2021). O sentido da história: considerações sobre o historicismo em Karl Popper. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, n. 12, pp. 103-129. Recuperado em 27 de julho de 2019, de <https://www.revistas.usp.br/revistaintelligere/article/view/194862>

Teixeira, A. (2000). Forclusão generalizada: como é possível não ser louco? *Revista Curinga*, n. 14, pp. 50-55.

Tomassi, B. C. T.; Ferreira, F. C. B. (2011). Dos primeiros aos últimos poetas: a intersecção Hip-Hop – Islã. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, 3(2), pp. 30-50. Recuperado em 27 de julho de 2019, de http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/Vol3no2_02.BIAFRANCIROSY.pdf

Türcke, C. (1995). Fundamentalismo. In De Boni, L. A. (org.). *Fundamentalismo*. pp. 9-27. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Vasconcellos, P. L. (2008). *Fundamentalismos: matrizes, presenças e inquietações*. São Paulo: Paulinas.

Veyne, P. (1998). *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história* (A. Baltar & M. Auxiliadora Trad.). Brasília: Editora Universidade de Brasília.