



ISSN: 2230-9926

Available online at <http://www.journalijdr.com>

IJDR

International Journal of Development Research

Vol. 12, Issue, 07, pp. 57522-57529, July, 2022

<https://doi.org/10.37118/ijdr.24963.07.2022>



RESEARCH ARTICLE

OPEN ACCESS

O “GIRO EMOCIONAL” NAS CIÊNCIAS SOCIAIS E POLÍTICAS: RESSENTIMENTO E TERRORISMO ISLÂMICO ANTIOCIDENTAL

*Bruno Heringer Júnior

Doutor e mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS/RS). Professor dos cursos de Graduação em Direito e do Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Fundação Escola Superior do Ministério Público (FMP/RS). Porto Alegre, RS, Brazil

ARTICLE INFO

Article History:

Received 06th April, 2022

Received in revised form

20th May, 2022

Accepted 11th June, 2022

Published online 28th July, 2022

Key Words:

Giro emocional. Ressentimento.
Extremismo islâmico. Terrorismo.

*Corresponding author:

Bruno Heringer Júnior

ABSTRACT

Nos últimos tempos, alguns pesquisadores têm chamado a atenção para o que definiram como um giro para as emoções no estudo dos conflitos sociais e políticos, inclusive no âmbito internacional, abordagem que tenta esclarecer como alguns afetos influenciam as decisões dos indivíduos e mesmo definem estados de ânimo coletivos. Uma das emoções a que se reconhece uma destacada dimensão moral ou política é o ressentimento, sentimento que, desde Nietzsche, passando por Scheler, foi sendo delimitado semanticamente e analisado fenomenologicamente. Considerando a origem geográfica (diásporas no Ocidente) e social (membros da elite social em regiões muçulmanas) de alguns terroristas islâmicos de viés antiocidental, pode-se suspeitar de que a radicalização deles decorra em boa medida de alguma forma de ressentimento.

Copyright © 2022, Bruno Heringer Júnior. This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Citation: Bruno Heringer Júnior. “O “giro emocional” nas ciências sociais e políticas: ressentimento e terrorismo islâmico antiocidental”, *International Journal of Development Research*, 12, (07), 57522-57529

INTRODUCTION

O Século XXI teve início sombrio. No dia 11 de setembro de 2001, no território da maior potência militar e econômica do planeta – os Estados Unidos –, dezenove fundamentalistas islâmicos, usando como armas aeronaves comerciais que haviam sequestrado, promoveram o maior ataque terrorista da história. Nos anos que se seguiram, atentados violentos também impactantes ocorreram na França, na Bélgica, na Espanha, na Inglaterra, na Alemanha, na Suécia, entre outros países ocidentais, indicavam que, mesmo com a eliminação, em 2011, de Osama bin Laden – líder e fundador da al-Qaeda, grupo terrorista que planejara e executara o atentado do 9/11 –, a violência fundamentalista não desapareceria tão cedo. E tais indícios se confirmariam em seguida com o aparecimento do Estado Islâmico, grupo terrorista que passou a protagonizar a “guerra contra os novos cruzados” com a intenção declarada de criar um novo califado mundial. O alardeado conflito entre o Ocidente e o resto do mundo (*the West and the Rest*) parecia definitivamente instalado na arena política internacional. Assistia-se a um choque de civilizações cujo desfecho não se podia antever, mas que certamente não seria pacífico. Aos poucos, porém, algumas informações coletadas acerca do perfil dos agentes radicalizados revelaram aspectos insuspeitos de sua

origem geográfica e social. Diferentemente do que se pensava, muitos deles eram oriundos de países ocidentais, da Europa e até dos Estados Unidos. Outros, apesar da origem árabe, pertenciam à elite social de seus países e muitos inclusive estudavam no Ocidente. Esse dado, tomado isoladamente – e sem prejuízo de outras abordagens teóricas –, apresenta um novo desafio às Ciências Sociais e Políticas tradicionais. Como explicar que indivíduos bem menos vulneráveis que aqueles verdadeiramente “deixados para trás” (*left behind*) se radicalizem a ponto de cometer suicídio durante o ataque terrorista? Existe algum fator emocional a impulsionar esse comportamento? Qual? Nos últimos tempos, alguns pesquisadores têm chamado a atenção para o que definiram como um giro para as emoções no estudo dos conflitos sociais e políticos, inclusive no âmbito internacional, abordagem que tenta esclarecer como alguns afetos influenciam as decisões dos indivíduos e mesmo definem estados de ânimo coletivos. A análise da programação estratégica realizada por atores racionais, que sempre dominou nesse campo acadêmico, não consegue dar conta desses fatores emocionais que escapam à sua lógica. Por isso, essa nova perspectiva pode enriquecer a pesquisa. Uma das emoções a que se reconhece uma destacada dimensão moral ou política é o ressentimento, sentimento que, desde Nietzsche, passando por Scheler, foi sendo delimitado semanticamente e analisado fenomenologicamente. Hoje, mais do que nunca, o ressentimento

pode ser considerado um afeto amplamente disseminado, interferindo em muitos aspectos das interações sociais, a ponto de insinuar-se que se trataria de uma Era do Ressentimento o período histórico que vivemos. O objetivo do presente trabalho, portanto, é desvendar e articular a eventual interconexão entre ressentimento e terrorismo islâmico de viés antiocidental (jihadista) em um momento em que as Ciências Sociais e Políticas passam a preocupar-se também com o aspecto emocional dos conflitos humanos.

Nova Perspectiva nas ciências sociais e Políticas: O giro emocional:

As disciplinas que integram as chamadas Ciências Sociais e Políticas ainda vêm sendo dominadas pelo individualismo metodológico, o qual parte de algumas pressuposições que conferem consistência a suas análises e predições: a autonomia do indivíduo e sua capacidade de agência. Segundo esse paradigma, são os indivíduos ou os grupos de indivíduos, atuando como agentes racionais, que produzem os fatos sociais e políticos (FARNETTI, 2015, p. 4). Outrossim, privilegia-se uma abordagem que apresenta fundamentos normativos, já que concentra sua atenção em significados e valores, como a contestada noção de justiça da filosofia kantiana (PROTEVI, 2013). No mundo moderno, apesar de o protagonismo político ter sido assumido pelos Estados, o modelo racional-individualista continua a ser o referencial teórico dominante, no qual pouco ou nenhum espaço é deixado para as emoções. Mesmo apresentando esse modelo considerável rendimento teórico, muitos aspectos dos conflitos humanos restam negligenciados pelo viés limitado que disponibiliza, prejudicando a completa compreensão dos fenômenos estudados e, o que é pior, obliterando uma visão mais ampla das possíveis estratégias a serem adotadas para seu equacionamento. Cada vez mais, porém, as pesquisas nas Ciências Sociais e Políticas vêm sendo direcionadas para as dimensões afetivas do comportamento humano no cenário sociopolítico. Sugere-se a ocorrência inclusive de um *emotionalturn*¹ (LEMMINGS; BROOKS, 2014), um giro para as emoções, que revela essa preocupação dos cientistas por expandir os limites das abordagens tradicionais. Talvez ainda seja cedo para afirmar a emergência de um novo paradigma. Mais provavelmente se está diante de uma perspectiva complementar, que pode ajudar a enriquecer e aprofundar o tema dos conflitos sociais e políticos, mas que ainda necessita demonstrar a sua efetiva capacidade explicativa e preditiva².

O campo potencial de estudos aberto por essa abordagem afetiva, porém, afigura-se amplo e promissor. Basta pensar no ódio que mobiliza grupos racistas, na indignação da população frente à corrupção, na ansiedade de grupos de trabalhadores em decorrência de situações de crise, no medo pela presença de imigrantes e refugiados, na raiva gerada por alguma injustiça manifesta, no entusiasmo coletivo decorrente de alguma conquista social, na admiração ou, ao contrário, no desprezo entre membros de diferentes civilizações. Todos são fenômenos sociais e políticos impregnados de emoção e dos quais esse traço não pode ser artificialmente destacado sem comprometer sua própria significação e valor. Como afirmam Szanto e Slaby (2020), a política é afetiva porque fundamentalmente trata do que importa ou diz respeito a nós ou do que nós valorizamos, tememos ou desejamos como comunidade política; e, inversamente, a afetividade também não deixa de ser política, pois as emoções não constituem apenas um assunto privado, mas, sim, são governadas por regras e moduladas por valores compartilhados ou conflitivos, sempre envolvendo a negociação sobre o quê, como e com (ou contra) quem nós deveríamos sentir. Essa preocupação com as emoções, porém, não constitui algo inteiramente novo no pensamento político. Com efeito, indicações acerca de sua importância para a compreensão dos fenômenos sociais podem ser rastreadas até Aristóteles e Platão, passando por Hobbes, Spinoza e Hume (PROTEVI, 2013). Nos últimos anos, vários campos de pesquisa têm explorado essa vertente emocional, particularmente no âmbito dos Estudos Culturais, da Teoria Política, da Psicologia Política, da Sociologia e da Psicologia Social (SZANTO; SLABY, 2020), a revelar a importância crescente desse viés afetivo para o pensamento político e social. Mas o que é

uma emoção? Dixon (2012), tentando traçar a história desse termo, refere que, desde que William James escrevera seu influente artigo “What Is an Emotion?”, em 1884, pouco consenso científico se alcançou na resposta a essa questão, a ponto de sugerir-se que a palavra não teria nenhuma importância teórica, devido a sua ambiguidade e eventual origem folclórica ou popular. De qualquer forma, dada a corrente utilização dela pelas mais diversas Ciências Sociais e Políticas, um conceito de emoção cientificamente aceitável precisa ser encontrado, nem que seja de modo estipulativo para o campo de pesquisa em que será utilizado. Para auxiliar esse empreendimento, o autor esclarece que a palavra foi acolhida na língua inglesa no início do Século XVII, tendo sido importada do francês, e indicava, a essa época, alguma agitação física do indivíduo. No decorrer do Século XVIII, o termo passou a ser usado, de modo indefinido e generalizado, para denotar estados de sentimento mental. Por fim, durante os Séculos XIX e XX, esse termo, originalmente empregado na vida ordinária por pessoas comuns, passou a gozar de *status* científico, com aplicação na Psicologia, na Medicina, na Sociologia e na Antropologia. Mesmo nesses campos, porém, a palavra permaneceu sem precisa delimitação semântica, carecendo principalmente de um melhor esclarecimento acerca das relações entre mente e corpo e entre pensamento e sentimento, bem como apresentando um alcance tão amplo que praticamente abarcava toda a vida mental humana.

Desde então, as discussões avolumaram-se, mas as controvérsias persistem. Na busca por um conceito cientificamente fundamentado para a emoção, Izard (2010) selecionou trinta e cinco reconhecidos pesquisadores para responder a um questionário composto de seis questões acerca do tema, cujas respostas foram, após, analisadas por ele e por outros *experts*. As respostas dos cientistas mostraram que o termo “emoção” pode apresentar significados diferentes, todos aparentemente heurísticos. As referências feitas pelos pesquisadores, no entanto, permitiram ao autor delimitar a palavra da seguinte forma: as “emoções” consistem de circuitos neurais, sistemas de resposta e um estado ou processo de sentimento que motiva e organiza a cognição e a ação. As emoções, em verdade, decorrem de “processos interpessoais” (PROTEVI, 2013), ou seja, correspondem a sentimentos que se produzem no seio das interações sociais. Segundo Athena, Pothiti e Kostas (2008), “a noção de afeto comporta as conotações de intensidade e dinamismo corporais que energizam as forças da sociabilidade”. Nas Ciências Sociais e Políticas, alguns autores distinguem a emoção do afeto. Enquanto a emoção é entendida como um estado mental com um conteúdo intencional específico direcionado a alvos significativos, o afeto constitui uma categoria ontologicamente mais ampla e menos específica, anterior aos processos emocionais (SZANTO; SLABY, 2020). De qualquer forma, na maioria dos textos científicos, utilizam-se os termos indistintamente³.

Da perspectiva do pensamento político pós-fundacional (MARCHART, 2009), por outro lado, costuma-se diferenciar o Político da política ordinária, aquele se referindo ao momento do acontecimento político transformador – a emergência de novas formas políticas – e este à atividade institucionalizada de governo tal como consolidada em um dado regime histórico. Sob as rotinas das disputas políticas ordinárias, assim, pulsaria o Político como o contingente quase sempre imprevisível. Segundo Slaby e Bens (2019), as emoções atuam de modo diverso em cada um desses níveis. No âmbito do Político, o afeto funciona como uma noção reflexiva acerca do “ponto” (*point*) último desse fenômeno. Em uma leitura arendtiana, *affectsof allegiance* (afetos associativos) prevalecem, enquanto, em um viés schmittiano, *affectsof antagonism* (afetos dissociativos) regem esse campo. Já na esfera da política institucionalizada, o papel do afeto deve ser buscado em sua influência sobre as práticas e rotinas de governo (*affective governance*) e de oposição (*affective resistance*). Dada a intencionalidade das emoções, costuma-se distinguir o alvo (*target*) do foco (*focus*) delas (SZANTO; SLABY, 2020). O alvo das emoções

¹ Ou *affectiveturn*, na expressão sugerida por Clough (2007).

² Para uma crítica dessa nova abordagem, ver Leys (2011).

³ Alguns autores relacionam o afeto ao Político e as emoções à política institucionalizada (SLABY; BENS, 2019).

é o objeto provocador da reação emocional, como, por exemplo, eventos políticos, políticas públicas, os políticos, a mídia, os refugiados, o sistema (*establishment*), o Outro. Já o foco das emoções diz respeito à real ou imaginária comunidade política atingida que se encontra por trás, como, por exemplo, algum movimento social, as vítimas de determinados crimes, uma cidade, um bairro, os trabalhadores em geral. Protevi (2013) fornece um exemplo esclarecedor: um grupo de pessoas pode estar indignada com a inflação que eles temem que resulte de uma reforma econômica imposta pelo governo (alvo), mas o foco desse receio podem ser apenas os planos de aposentadoria deles. Como se vê, para a manutenção da ordem social vigente, dinâmicas afetivas são cruciais, seja para mobilizar os cidadãos, seja para reforçar a obediência às regras. Contudo, toda e qualquer organização política sofre a resistência de indivíduos e grupos de indivíduos, o que também não prescinde do recurso às emoções. Nesse cenário, ser contra ou a favor de algo, considerar algo justo ou injusto, avaliar uma ação como correta ou incorreta implicam processos políticos que ocorrem em contextos em que a criação, a mobilização e a transformação de emoções são indispensáveis (SLABY; BENS, 2019). Esse *emotive power* opera, basicamente, na forma discursiva (HUTCHISON; BLEIKER, 2014).

Nem todas as emoções, porém, são compartilhadas socialmente com o mesmo impacto. Szanto e Slay (2020) distinguem três níveis de intensidade desse sentimento coletivo: a) emoções políticas fracamente compartilhadas: nessa forma menos intensa, o compartilhamento baseia-se em avaliações sociais e trocas de informação, fazendo com que os indivíduos sejam influenciados reciprocamente, como se dá quando os medos de pessoas xenófobas são reforçados pelo debate polarizado com seus pares; b) emoções políticas baseadas em grupo: nesse nível, o compartilhamento tem por base o pertencimento a e a identificação do indivíduo com algum grupo autocategorizado como político, o que faz com que as emoções se intensifiquem; c) emoções políticas coletivas: trata-se da mais intensa forma de sentir politicamente; aqui se está diante de emoções robustas compartilhadas e sentidas coletivamente (*shared and jointly felt*), as quais pressupõem a existência de uma verdadeira comunidade política de base e a efetiva interação entre seus membros. Mais intensas ou menos intensas, as emoções impregnaram os eventos políticos ou as práticas e rotinas da política institucionalizada, razão pela qual não há como deixar de considerá-las na análise dos fenômenos sociais.

Genealogia do Ressentimento: Nietzsche e Scheler: Dentre as emoções, talvez tenha sido o ressentimento o primeiro a ter reconhecida articuladamente sua dimensão moral e política, impulso que se deve particularmente a Friedrich Nietzsche e Max Scheler. Uma das questões que mais preocuparam Nietzsche em sua trajetória de pensador é, sem dúvida, a relativa à origem da moral. Como aponta Safranski (2005, p. 168), a moral foi a “obsessão” do filósofo durante toda a sua vida, tema a que dedicou especial atenção nas obras “Humano, Demasiado Humano”, “Aurora” e “Genealogia da Moral”. Nietzsche voltava-se particularmente contra a moral judaico-cristã. Apesar de seu pai ter sido um superintendente da Igreja Luterana (YOUNG, 2014, p. 4) e de, por isso, ter tido uma sólida formação religiosa⁴, em sua maturidade o filósofo questionou radicalmente as bases da religiosidade e os fundamentos da moral correspondente. Nietzsche entendia que, considerando a diversidade de códigos morais existentes no mundo, variáveis no tempo e no espaço, afigura-se inútil a busca por algum fundamento para esse fenômeno. Em “Aurora”, ele afirma, enfaticamente, que a moral não é outra coisa senão a obediência aos costumes; onde a tradição não atua, não existe comportamento moral ou imoral; em consequência, quanto menor a força da tradição, tanto mais reduzido se encontra o círculo da moralidade (NIETZSCHE, 2008, Livro 1, § 9). Em sendo assim, é possível rastrear a história dos sentimentos morais. Em “Humano, Demasiado Humano”, o filósofo resume-a do seguinte modo (NIETZSCHE, 2000, § 39):

A história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos, ou seja, a história dos chamados sentimentos morais, tem as seguintes fases principais. Primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de “bom” ou “mau” é inerente às ações, sem consideração por suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra com dureza, a árvore como verde — isto é, apreendendo o que é efeito como causa. Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno. Demaneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. E afinal descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio.

Em sendo a moralidade conformada pelos costumes, é natural que, originalmente, ela tenha sido determinada pelos indivíduos mais fortes ou nobres, os quais, por sua posição dominante, puderam impor aos demais membros da comunidade sua visão de mundo e modo de ser, fazendo com que os subordinados, paulatinamente, introjetassem as ordens e as tomassem como imperativos comportamentais. É dessa relação entre senhor e servo que nasce a ideia de bem e mal (NIETZSCHE, 2000, § 45):

O conceito de bem e mal tem uma dupla pré-história: primeiro, na alma das tribos e castas dominantes. Quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo, é chamado de bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau. Sendo bom, o homem pertence aos “bons”, a uma comunidade que tem sentimento comunal, pois os indivíduos se acham entrelaçados mediante o sentido da retribuição. Sendo mau, o homem pertence aos “maus”, a um bando de homens submissos e impotentes que não têm sentimento comunitário. Os bons são uma casta; os maus, uma massa como o pó. Durante algum tempo, bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo. Mas o inimigo não é considerado mau: ele pode retribuir... Não aquele que nos causa dano, mas aquele desprezível, é tido por mau. Na comunidade dos bons o bem é herdado: é impossível que um mau cresça em terreno tão bom. Apesar disso, e um dos bons faz algo que seja indigno dos bons, recorre-se a expedientes; por exemplo, atribui-se a culpa a um deus: diz-se que ele golpeou o bom com a cegueira e a loucura.

Nietzsche vai encontrar até mesmo na origem etimológica da palavra “bom” sua referência à nobreza ou à aristocracia (NIETZSCHE, 1998, Primeira Dissertação, § 4). Inicialmente, a casta guerreira tinha proeminência social, razão pela qual os valores apreciados na comunidade correspondiam a seu *ethos*: valentia, honra, astúcia, força, coragem. Paulatinamente, porém, a visão sacerdotal vai impondo-se, promovendo a “transvaloração” dos valores até então dominantes (NIETZSCHE, 1998, Primeira Dissertação, § 7):

Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente. O modo de valorização nobre-sacerdotal — já o vimos — tem outros pressupostos: para ele a guerra é mau negócio! Os

⁴ Tanto que, aos 13 anos de idade, manifestava o desejo de seguir os passos do pai (YOUNG, 2014, p. 20).

sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos — por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa.

O filósofo constata na decadência da civilização ocidental essa transformação dos valores aristocráticos na moral dos fracos e impotentes, fato que se deve à tradição judaico-cristã. Para ele, a mensagem da Bíblia e do Novo Testamento teria alçado à condição de atributos morais exatamente aquilo que, no mundo greco-romano, era sinal distintivo da falta de virtude: obediência, humildade, compaixão, reverência e temor ao desconhecido. Em sua avaliação final, o legado do cristianismo é funesto (NIETZSCHE, 2009, § 62):

Homens demasiado incultos e rudes para cinzelar a estátua humana, homens débeis e hipertrópicos, carentes da necessária abnegação para estabelecer a lei fundamental de que devem perecer os degenerados e abortivos; homens demasiado plebeus para ver o insondável abismo da escala entre homem e homem: tais homens com sua “igualdade perante Deus” dirigiram até hoje os destinos da Europa e logram formar uma espécie anã, uma variedade ridícula, um animal de rebanho, bonachão, enfermo, medíocre, o moderno europeu...

Segundo Nietzsche, a emoção por trás da reação moral dos servos e, também, da tradição judaico-cristã seria o ressentimento. Enquanto as virtudes aristocráticas teriam sido criadas pela elevada autoestima dos nobres (YOUNG, 2014, p. 570), a nova moralidade ocidental decorreria do sentimento de impotência e inveja da plebe, a qual, em um processo conduzido pela igreja, teria transformado sua fraqueza em virtude. Na “Genealogia da Moral”, assim é descrita essa mudança (NIETZSCHE, 1998, Primeira Dissertação, § 10):

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” — e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores — este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si — é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto exterior, para poder agir em absoluto — sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu posto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão.

Nietzsche, como ele mesmo afirmava, filosofava “com o martelo”. O objetivo do pensador era realmente causar mal-estar em seus leitores, fazê-los sofrer por suas convicções, provocar-lhes a resistência (HAASE, 2011, p. 18). Seus textos são fragmentários; seu estilo pode ser considerado alegórico; sua forma privilegia os aforismos ou máximas. Disso tudo resulta um texto que, por vezes, parece contraditório e que, por isso, facilmente pode ser mal compreendido. Não é por outra razão que as leituras de sua obra tenham sido tão díspares (SAFRANSKI, 2005, p. 291-320). Com ele, o ressentimento passa definitivamente a ser considerado uma emoção moral e até mesmo política, lançando as bases para os debates científicos posteriores. Max Scheler, inspirando-se nas lições de Nietzsche, dedicou ao tema uma obra monográfica: “O ressentimento na moral”. Scheler (1938, p. 80) discorda de Nietzsche quanto à origem do ressentimento: para ele, a semente desse estado afetivo não seria a tradição judaico-cristã, mas a moral burguesa, a qual passa a estruturar-se a partir do Século XIII e consolida-se com a Revolução Francesa. O ressentimento, palavra de origem francesa, em sua acepção natural, apresenta, segundo Scheler (1938, p. 10-11), dois significados básicos. Em primeiro lugar, o ressentimento corresponde a uma determinada reação emocional frente a outrem, reação que sobrevive e é revivida repetidamente, penetrando cada vez mais no centro da personalidade do indivíduo, ao mesmo tempo em que vai se distanciando de sua zona expressiva e ativa; não se trata de uma mera

recordação intelectual; é um voltar a viver a emoção mesma, “ressenti-la”. Em segundo lugar, o ressentimento caracteriza-se por ser uma emoção com qualidade negativa, expressando um movimento de hostilidade ou rancor. O ressentimento promove uma “autointoxicação psíquica” que surge ao reprimir-se a descarga de certos afetos, em si mesmos normais, o que gera, por consequência, propensões permanentes a determinadas classes de enganos valorativos e juízos de valor correspondentes (SCHELER, 1938, p. 15).

Na base do ressentimento, encontram-se o impulso de vingança e os sentimentos de inveja e ódio. Por isso, estaria circunscrito aos “servos e dominados” (SCHELER, 1938, p. 20). A dinâmica do ressentimento é a seguinte: a inveja relativamente à posição ou aos atributos de alguém⁵, acompanhada da percepção da própria impotência ou inferioridade, conduz a um impulso difuso à vingança, o qual é intensificado por eventual gravame, real ou imaginário, sofrido. A sede de revanche transforma-se efetivamente em ressentimento quanto mais se converte em um estado permanente subtraído da voluntariedade do ofendido (SCHELER, 1938, p. 24). A descarga dessa tensão resistente é difícil, podendo dar margem a um sentimento de ódio contínuo, que, aos poucos, pode até mesmo desligar-se do objeto original para alcançar inimigos mais imprecisos ou etéreos (o sistema, os capitalistas, o Ocidente, o governo). Uma forma de resolvê-la, muito comumente utilizada, parte de certo “engano estimativo” que é característico do ressentimento: ou bem o indivíduo ressentido rebaixa enganosamente (ou “cega-se” para) as qualidades valiosas do objeto da comparação, ou bem mistifica ou falseia os valores mesmos (SCHELER, 1938, p. 37-38). O contato permanente, direto ou indireto, com a fonte do ressentimento, porém, pode tornar insuportável a existência de alguns. Essa emoção, que geralmente é compartilhada por muitos indivíduos que vivem em situação assemelhada, pode também ser reforçada pela presença de um sentimento de orgulho por um passado em que não havia ou de esperança por um futuro comum em que não haverá humilhação e fraqueza.

Como sugere Tomelleri (2013, p. 147, tradução livre), o ressentimento “não vive dentro de nós, mas entre nós”. Quando se chega a esse ponto, a dimensão mais profundamente política do ressentimento assoma. Nos últimos tempos, o interesse acadêmico pelo ressentimento nas Ciências Sociais e Políticas acentuou-se, tendo-se produzido farta literatura sobre esse aspecto psicológico dos conflitos humanos. Tomelleri (2015, p. 82-90), com base na hipótese mimética de René Girard⁶, critica a abordagem de Nietzsche e Scheler, os quais teriam adotado uma concepção essencialista e individualista do ressentimento, desconsiderando o seu caráter relacional. Não apenas as pessoas “fracassadas” ou “inferiores” podem vir a ser tomadas por esse sentimento, mas qualquer uma, independentemente de sua posição social. Como os desejos humanos são moldados pela imitação, mais ou menos intensa, daquilo que os modelos indicam, ninguém está livre desse afeto. O ressentimento, assim, seria a expressão de uma configuração social que toma forma a partir de ações humanas recíprocas, as quais, na contemporaneidade, estariam conformadas por um sentimento de frustração constante decorrente de fracassos na competição diária orientada pela expectativa de tratamento isonômico que orienta o *ethos* democrático. Livre concorrência e princípio igualitário, assim, constituiriam o fermento desse estado de espírito. Em termos éticos, Tomelleri (2015, p. 131-132) sustenta que o ressentimento apresentaria um caráter ambivalente, dependente do tipo de vínculo forjado entre os agentes sociais. Por isso, talvez a contribuição mais interessante que tenha resultado dos estudos recentes sobre o assunto seja a da diferenciação entre uma forma politicamente positiva e outra negativa de ressentimento. Entre alguns pesquisadores de língua inglesa, estabeleceu-se a distinção entre *resentment* e *ressentiment*, termos que, para a sua versão para o português, talvez se tenha que recorrer a palavras compostas: ressentimento-injustiça e ressentimento-inveja. O

⁵Até mesmo a mera *fortuna* (sorte) da pessoa invejada pode provocar o ressentimento (BEN-ZE'EV, 2002).

⁶Sobre a teoria mimética de René Girard, ver Palaver (2013, *passim*).

primeiro decorreria de um sentimento individual ou coletivo de que a ordem social, em sua estrutura última ou em manifestações específicas, trata seus membros de modo diverso do alardeado em discursos de legitimação ou do consagrado na legislação, favorecendo alguns em detrimento de outros⁷. O *resentment*, aqui, representaria emocionalmente a revolta diante de alguma injustiça, estrutural ou pontual, sendo útil para a mobilização em busca de melhores condições para a vida em comunidade (URE, 2015). Já o segundo manteria a carga negativa sugerida por Nietzsche e Scheler⁸, denotando o sentimento de inveja relativamente a outros indivíduos ou grupos, independentemente do mérito de suas conquistas. O *ressentiment*, assim, seria próprio de pessoas que ficaram para trás nas disputas ordinárias da vida, mesmo vivendo em um ambiente social em que as oportunidades e os recursos estariam relativamente bem distribuídos ou em que elas, ao menos, não estariam limitadas em suas potencialidades. É entre esses ressentidos que opera mais frequentemente o já referido fenômeno do “engano estimativo”, fazendo com que eles transfiram a responsabilidade pela situação existencial própria a uma fonte externa que passa a ser odiada e que, por isso, precisa ser vingada de alguma forma. Brighi (2016, tradução livre) assim estabelece a diferença entre ambas asemoções:

Enquanto o *resentment* é entendido como denotando um sentimento legítimo de raiva e um desejo de justiça em face de um agravo, o *ressentiment* indica a dobra perniciosa e autodestrutiva dessa emoção sobre si mesma. *Ressentiment* é vingança suspensa, retardada ou frustrada.

A partir da consideração dessa dicotomia, talvez se consiga oferecer uma interpretação diferente do fenômeno da radicalização de algumas pessoas em decorrência da influência do fundamentalismo islâmico de feição terrorista antiocidental.

Terrorismo Islâmico de Viés Antiocidental e Ressentimento: O Perfil do Agente Radicalizado

Impérios muçulmanos dominaram o mundo por séculos desde que os sucessores de Maomé decidiram expandir o Islã e conquistar os povos infieis. Por muito tempo, a riqueza material, o poderio bélico, o conhecimento científico e filosófico, as inovações tecnológicas, as manifestações artísticas e a supremacia política constituíam traços distinguíveis da civilização islâmica. Os Impérios Omíada, Abássida e Otomano destacaram-se na arena internacional do Século VII ao XIX (DEMANT, 2004, p. 40-61), tendo o domínio ou a influência muçulmana alcançado praticamente todo o mundo conhecido, do Extremo Oriente à Península Ibérica e à África. E, somente após a Primeira Grande Guerra, o último desses impérios – que se estendia por todo o Oriente Médio – ruiu para dar origem à Turquia moderna e, mais tarde, a diversos países que ainda hoje não se estabilizaram ou modernizaram completamente: Iraque, Síria, Líbano, Jordânia, Arábia Saudita, entre outros. Com a derrota na guerra, os territórios que pertenciam ao Império Otomano, pelo acordo secreto de Sykes-Picot, foram divididos pelas potências ocidentais vencedoras e transformados em protetorados sob o controle político da França e da Inglaterra (DEMANT, 2004, p. 88), o que promoveu a desvalorização da cultura local devido ao novo *status* – negativo – atribuído a seus povos – derrotados. E até mesmo a Turquia, que conseguira manter sua soberania sob a liderança de Mustafá Kemal, conhecido como Atatürk (Pai dos Turcos), decidiu espontaneamente seguir o modo de vida europeu, com a secularização do Estado e a adoção de um alfabeto com caracteres latinos (DEMANT, 2004, p. 90). Após cem anos do fim do último império muçulmano, porém, os países islamizados parecem não ter conseguido alcançar ou acompanhar as transformações socioculturais, científico-tecnológicas e econômico-políticas ocorridas no Ocidente⁹. Muitas dessas nações apresentam

economias dependentes da produção do petróleo, contam com governos autoritários e são culturalmente determinadas pela religião. Os resultados têm sido reduzida participação política, elevada concentração de renda, baixo nível educacional, insegurança social e falta de perspectiva de futuro. Em algumas áreas, os Estados existentes simplesmente faliram (*failed States*), levando ao surgimento de modos de organização tribais. O fracasso da modernização e da estabilização política no Oriente Médio, assim como aconteceu na África, em muito decorre da partilha artificial dos territórios conquistados pelas potências ocidentais no curso dos Séculos XIX e XX¹⁰, o que provocou, nos processos de descolonização levados a cabo nos últimos 70 anos, a formação de Estados instáveis ou mesmo inviáveis, com acentuadas divisões étnicas (árabes, curdos, turcos, persas, armênios, gregos) ou religiosas (sunitas, xiitas, cristãos, judeus). A democracia plena, a economia de mercado e a autonomia científica, por exemplo, jamais conseguiram vingar integralmente nesses países.

Paralelamente, a presença tutelar de potências ocidentais na região tem sido vista com desconfiança pela população local, indicando a existência de alguma aliança inconfessável entre elites locais e governos ou empresários estrangeiros. Para agravar ainda mais a situação, os meios de comunicação de massa veiculam diariamente imagens e informações acerca do modo de vida ocidental, o qual, ao menos em aparência, contrasta radicalmente com a realidade da maioria dos habitantes desses países: economia da fartura e do luxo, liberdade política, flexibilização dos costumes, autonomia científica, proteção social adequada. Tais circunstâncias concorrem para o surgimento de uma atitude ambígua de admiração e revolta, a qual, por sua vez, contribui para a generalização de um sentimento de impotência e de fracasso. A memória de um passado de glória e esplendor intensifica ainda mais o anseio por uma retomada do protagonismo político, econômico e cultural que, porém, não se apresenta realizável no horizonte temporal da geração existente.

Esse é o tipo de ambiente propício ao ressentimento.

Malograda a tentativa de modernização secular e nacionalista de alguns governos durante o Século XX, em muito devido à reação abortiva das próprias potências ocidentais¹¹, interessadas em preservar seus interesses geopolíticos na região, já na década de 1950, mas mais decisivamente a partir dos anos 1980, o processo de islamização da revolta da população toma corpo. O ponto de partida parece ter sido a Irmandade Muçulmana, criada em 1928 no Egito por Hasan al-Banna, a qual se tornou um sucesso imediato entre o povo empobrecido. Em 1939, a entidade converteu-se em organização política e, após 1945, aderiu ao terror e à violência, visando à derrubada da monarquia egípcia. Seu líder criticava a divisão do mundo muçulmano em Estados independentes, postulando o retorno à unidade tradicional do califado. Em 1948, a Irmandade Muçulmana foi posta na clandestinidade, seus bens foram confiscados e al-Banna acabou assassinado por agentes secretos do rei. A morte dele, porém, não surtiu o efeito esperado pelo governo. À época, a entidade já contava com milhões de simpatizantes, e muitos militantes marcharam pelas ruas do Cairo bradando: “Nós não temos medo da morte; nós a desejamos”. Em 1950, o movimento voltou à legalidade, mas foi novamente considerado subversivo por Gamal Abdal-Nasser, o qual sofrera um atentado contra a sua vida após se recusar a implantar a *Sharia* como exigido pelo grupo. A reação do novo governo foi severa: prendeu ou expulsou do país milhares de simpatizantes. Mas talvez esse tenha sido o seu maior erro: não aceitos no Egito, esses indivíduos seguiram para outros países da região, notadamente Síria, Arábia Saudita, Jordânia e Líbano, onde criariam outras seções da Irmandade Muçulmana e disseminariam sua mensagem de ódio (KAMEL, 2007, p. 185-190).

sociedade de consumo e a ética do trabalho.

¹⁰ Como afirma, com razão, Maalouf (2011, p. 54), o Ocidente “tem as próprias cegueiras históricas e as próprias falhas éticas”.

¹¹ Um dos casos mais emblemáticos foi o do governo de Mossadegh no Irã, na década de 1950, o qual, devido a sua intenção de nacionalizar o petróleo, foi derrubado por interferência dos Estados Unidos e da Inglaterra (ALI, 2002, p. 189).

⁷ Para Kehl (2020, p. 170), diferentemente, “os casos em que os injustiçados não foram coniventes com as causas da injustiça que sofreram nem se deixaram prejudicar passivamente” refugiram à lógica do ressentimento.

⁸ Preserva-se, por isso, a redação francesa do termo utilizado por Nietzsche.

⁹ Segundo Ferguson (2016), a supremacia da civilização ocidental decorreria de seis novos sistemas de instituições e das ideias e comportamentos a eles associados: a competição, a ciência, os direitos de propriedade, a medicina, a

Coubé, porém, a Sayyid Qutb, o mais destacado ideólogo da Irmandade Muçulmana após a morte de al-Banna, radicalizar ainda mais o discurso do grupo, a ponto de poder-se considerá-lo como o principal mentor dos atuais terroristas. Qutb ingressou na entidade em 1951, passou a maior parte de sua vida na cadeia, onde escreveu sua doutrina (em cerca de trinta volumes), e acabou sendo enforcado pelo governo em 1966, acusado de conspiração e traição (KAMEL, 2007, p. 191-195). A morte fez dele um mártir. O ódio ao Ocidente constitui a grande marca da obra de Qutb. Como afirma Kamel (2007, p. 196): “Ele é o responsável pela principal transformação do movimento radical islâmico: se antes a luta era para devolver ao Islã a sua forma original e reunir todos os muçulmanos num só califado, depois de Qutb a meta passou a ser a conversão de todo o mundo ao Islã, sem exceção”.

Durante o governo de Anwar Sadat no Egito, os irmãos muçulmanos foram novamente libertados, mas, diante do não cumprimento da promessa de instituir a *Sharia* no país pelo presidente, fanáticos assassinaram-no no ano de 1981 (KAMEL, 2007, p. 207). Perseguida em toda a região, a Irmandade Muçulmana, apesar de continuar ativa, acabou dando origem a inúmeras dissidências (KAMEL, 2007, p. 209). Assim como muitos outros grupos terroristas, como o Hamas e AlJihad Islâmica, também aal-Qaeda é consequência da Irmandade Muçulmana. Bin Laden teve contato com a organização e sua mensagem em sua terra natal, a Arábia Saudita, onde conheceu Abdullah Azzam, fundador da seção palestina da entidade, de quem se tornou discípulo e com quem se dirigiu ao Afeganistão para auxiliar na luta contra os soviéticos. A al-Qaeda, que significa “a base”, foi criada no final dos anos 1980, após o término da *jihad* afgã, com os seguintes objetivos: “Estabelecer a verdade, livrar o mundo de todo o mal e fundar uma grande nação islâmica” (KAMEL, 2007, p. 209-217).

Essa radicalização, porém, não pode ser considerada como algo generalizado nos países muçulmanos¹². Com efeito, o ódio ao Ocidente parece um traço característico mais destacado apenas de alguns integrantes das elites religiosas (Qutb, por exemplo) e sócio-econômicas (bin Laden, por exemplo) dos países islâmicos, algo muito distante do alardeado choque de civilizações¹³, tão caro a Huntington (2010). Em regra, pode-se considerar que o povo simples e miserável – a grande maioria – aproxima-se das organizações extremistas porque encontram disponíveis serviços públicos (saúde, escola, alimentação, trabalho) não fornecidos pelo governo¹⁴. Se alguns deles são cooptados para ações violentas, isso se deve mais à situação de dependência que se estabelece do que a alguma convicção ideológica arraigada. O atentado do 9/11 pode esclarecer alguns aspectos desse quadro. Quem eram os terroristas que sequestraram aviões comerciais em pleno solo norte-americano e promoveram o mais espetacular ato terrorista de todos os tempos? Lankford (2013, *passim*), em monografia sobre o tema, escancara aquilo que ele chama de mito do mártir. A descrição que ele faz do Mohamed Atta, um dos terroristas suicidas que atuaram naquela ocasião, é esclarecedora. Aos 33 anos de idade, a vida desse egípcio era uma farsa. Apesar de não ter tido nenhuma namorada até então, seu pai já havia providenciado uma esposa. Sua relação com as mulheres, porém, era problemática e hostil, tendo, inclusive, em uma ocasião, deixado registrado que não queria nenhuma mulher em seu enterro. Tendo ido residir nos Estados Unidos para cursar doutorado, ele sequer chegou a inscrever-se, mas não teve coragem de contar para a família. Simplesmente ele não tinha habilidades acadêmicas, pois até mesmo o mestrado ele havia concluído com extrema dificuldade. Diante de um pai dominador e que não admitia fracasso (suas irmãs e

cunhados eram doutores e bem sucedidos profissionalmente), a depressão e a ansiedade acompanhavam-lhe a existência. Enquanto estudava na Alemanha, seus companheiros achavam-no estranho e solitário. Aliás, desde pequeno, o pai fazia questão de enfatizar para ele que a família era bem-sucedida e, portanto, não devia misturar-se com qualquer um. Sem qualquer perspectiva de futuro, exceto frustração e vergonha, desde 1996 pelo menos, ideias suicidas passaram a atormentá-lo. A causa islâmica ofereceu a ele uma razão suportável para matar-se.

Os demais terroristas que acompanhavam Mohamed Atta têm histórias semelhantes. Não se trata de indivíduos marginalizados, imersos em um ambiente de pobreza do qual não encontram vias de escape. São integrantes de famílias da elite social em seus países de origem, com condições, inclusive, de cursar universidades na Europa ou nos Estados Unidos. Há uma particularidade interessante no fenômeno do *ressentimento* – aspecto negligenciado por Nietzsche e Scheler, mas enfatizado pela hipótese mimética. A inveja e a raiva dela decorrente surgem com maior intensidade entre pessoas próximas ou vizinhas. Se a distância entre o ressentido e aquele que é o objeto do ressentimento é muito grande, a dinâmica do ressentimento não opera. É preciso que, de alguma forma, o ressentido se veja em condições de ocupar o lugar cobijado. Somente quem pode comparar-se com paridade mínima desenvolve a intensidade de emoção suficiente para que o ódio aconteça. É por isso que, nos países muçulmanos, a radicalização ocorre de maneira mais acentuada entre os membros privilegiados do regime, exatamente porque têm contato mais intenso e frequente com o estilo de vida ocidental, o qual muitas vezes os atrai, mas do qual não podem se aproximar pelas restrições culturais e religiosas. Somente quem se sente em condições de também usufruir desse mundo tido por pecaminoso é capaz de, voluntariamente, tentar destruí-lo com o empenho da própria vida. Nessa linha, encaminha-se a conclusão de Krueger e Maleckova (2002, tradução livre):

Existem suficientes evidências acumulando-se de que é frutífero começar a conjecturar por que a participação no terrorismo e na violência política aparentemente não está relacionada, ou está positivamente relacionada, à renda e à educação dos indivíduos. O modelo econômico padrão de crime sugere que aqueles com o menor valor de tempo deveriam se envolver em atividades criminosas. Mas poderíamos supor que, na maioria dos casos, o terrorismo é menos um crime contra a propriedade e mais uma forma violenta de engajamento político. Pessoas mais educadas de origens privilegiadas têm maior probabilidade de participar da política, provavelmente em parte porque o envolvimento político requer algum nível mínimo de interesse, experiência, compromisso e esforço, todos os quais são mais prováveis se as pessoas forem educadas e ricas o suficiente para se preocupar com mais do que a mera subsistência econômica. Esses fatores podem compensar o efeito do custo de oportunidades nas decisões dos indivíduos de se envolverem no terrorismo. O lado da demanda por terroristas deve ser considerado, assim como o lado da oferta. As organizações podem preferir indivíduos com alto nível de escolaridade a outros com menor, mesmo para ataques suicidas a bomba. Além disso, indivíduos educados, de classe média ou alta, são mais adequados para realizar atos de terrorismo internacional do que os analfabetos empobrecidos, porque os terroristas devem se encaixar em um ambiente estrangeiro para ter sucesso. Essa consideração sugere que os terroristas que ameaçam países economicamente desenvolvidos serão desproporcionalmente retirados das fileiras dos relativamente ricos e com alto nível de educação.

A emergência do Estado Islâmico, no entanto, agregou uma nova característica ao movimento extremista islâmico¹⁵. Napoleoni (2015, p. 11) assim resume o desenvolvimento dessa organização:

¹⁵ Atualmente, talvez a principal fonte de divulgação de mensagens extremistas seja o fundamentalismo wahabista que orienta a doutrina islâmica na Arábia Saudita, a qual influenciou decisivamente a formação do Estado Islâmico (ARMASTRONG, 2014; CROOKE, 2017; SELLS, 2016).

¹² Pesquisas de opinião revelam a baixa popularidade de organizações e líderes terroristas em vários países muçulmanos após a série de atentados praticados ao longo da primeira década do Século XXI (JORDÁN, 2010).

¹³ O *Global Terrorism Index 2020*, aliás, aponta que os atentados e as mortes associadas ao terrorismo islâmico vêm reduzindo no Ocidente, estando, hoje, concentradas no sul da Ásia e na África subsaariana, principalmente em países conflagrados por conflitos internos, como o Afeganistão e a Nigéria (INSTITUTE FOR ECONOMICS & PEACE, 2020).

¹⁴ Sobre a atividade de ajuda comunitária do Hamas, por exemplo, ver Roy (2011).

Originalmente parte da organização al-Tawhidwal-Jihad, comandada por Abu Musab al-Zarqawi, tornou-se depois o Estado Islâmico do Iraque (EII), grupo que acabou se fundindo com a facção da Al-Qaeda no Iraque. Em 2010, quando Abu Bakral-Baghdadi se tornou seu líder, o grupo voltou a usar sua antiga denominação de Estado Islâmico do Iraque. Em 2013, após uma fusão com um braço da Frente Jabhatal-Nusra, um grupo jihadista sírio ligado à Al-Qaeda, a organização mudou seu nome para Estado Islâmico do Iraque e do Levante (al-Sham), mais conhecido pelo acrônimo EIIL (ISIL ou ISIS, nas siglas em inglês). Por fim, pouco antes do anúncio da criação do Califado por seus líderes, o EIIL tornou-se o Estado Islâmico. Na Síria, contudo, desde o início e atualmente no Iraque também, o grupo é conhecido como al-Dawlat, ou o Estado.

A novidade da *modus operandi* do Estado Islâmico é o uso intensivo das novas tecnologias de comunicação e informação inauguradas pela rede mundial de computadores. “Metade da *jihad* é mídia”, consta de um *website* islâmico (COCKBURN, 2015, p. 142). Por meio da difusão pelas redes sociais de sua doutrina, a organização busca cooptar simpatizantes em todo o planeta, mobilizando-os para ataques terroristas, principalmente em território ocidental. Aos poucos, formou-se uma estrutura em rede, de difícil detecção e controle, que atua de modo independente, apenas recebendo orientação e apoio das lideranças do movimento. Campo fértil para o recrutamento de “soldados” foi encontrado principalmente na Europa, continente em que legiões de imigrantes ou refugiados muçulmanos encontram-se marginalizadas nos países de acolhida, sem conseguir alcançar a desejada integração na cultura e na economia locais¹⁶. Principalmente os indivíduos da segunda ou da terceira gerações das diásporas se encontram mais vulneráveis à cooptação, em vista da expectativa mais pronunciada de inclusão social e da maior distância relativamente aos motivos da acolhida original. Como aponta Brighi (2016, tradução livre), “a auto-radicalização não é mais excepcional, mas cada vez mais frequente e possível. Os movimentos terroristas de hoje, como a al-Qaeda e o ISIS, contam com um grupo diaspórico e horizontal de voluntários que muitas vezes é encorajado a agir de forma independente, às vezes apenas sob a direção mais tênue” Nesse processo, muito frequentemente, “ressentimentos pessoais podem concretizar, ressoar ou reverberar os ressentimentos coletivos” (BRIGHI, 2016, tradução livre).

Aqui, porém, diferentemente da dinâmica de radicalização daqueles que ainda vivem em regiões muçulmanas, o *resentment* deriva de um genuíno e até legítimo sentimento de injustiça, fomentado pelos discursos oficiais do Ocidente centrados em igualdade e fraternidade e por regras legais que os consagram, mas que não se efetivam no mundo real¹⁷. Os imigrantes e refugiados, vendo frustradas suas tentativas de integração social, recorrem ao *ethos* de seus antepassados, encontrando na adesão ao movimento islâmico extremista um sentido existencial que os valoriza e que os ajuda a canalizar o ódio e a raiva acumulados. O recurso à religião é, assim, um caminho natural, considerando que a sua força reside exatamente em oferecer a seus adeptos uma base identitária durável (AL RAFFIE, 2013). Frustrações pessoais, difíceis de serem digeridas individualmente, acabam encontrando significação suportável em contextos de insatisfações coletivas, vivenciadas por outras pessoas em situação semelhantes, as quais se reforçam mutuamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O extremismo islâmico de feição terrorista antiocidental é um fenômeno complexo, provocado por inúmeros fatores: herança colonial perversa, condições socioeconômicas precárias, regimes autoritários de governo, interesses geopolíticos ocidentais, divisões étnicas e religiosas, entre outros, concorrem para a radicalização

violenta em algumas regiões muçulmanas. O giro emocional nas Ciências Sociais e Políticas, porém, destaca o papel das emoções na emergência, na persistência e na intensificação dos conflitos humanos. Como uma perspectiva complementar às abordagens tradicionais, pode ser capaz de fornecer novas luzes sobre os fenômenos estudados e sugerir novas formas para o seu enfrentamento. A respeito do terrorismo jihadista, a análise do impacto do ressentimento na conformação das atitudes e dos estados de ânimo dos indivíduos e grupos de indivíduos radicalizados revela que a dicotomia teórica ressentimento-inveja (*ressentiment*) e ressentimento-injustiça (*resentment*) pode ser produtiva para a sua compreensão. Da população de onde se arregimentam os terroristas suicidas, dois grupos principais podem ser identificados: integrantes das elites religiosas ou socioeconômicas dos países islamizados ou integrantes das legiões de refugiados e imigrantes acolhidas em países ocidentais. Em relação àqueles, o processo de radicalização parece ser impulsionado pela inveja e por frustrações pessoais (*ressentiment*); já em relação a estes, a associação a organizações extremistas decorre da incapacidade de integração cultural e socioeconômica dos membros das diásporas nos locais de acolhida, acompanhada de um sentimento de humilhação, os quais conferem certa justificação à sua revolta (*resentment*). Evidentemente, para fins preventivos, as medidas de enfrentamento indicadas para cada um dos grupos são diversas¹⁸. Para os agentes tomados pelo ressentimento-inveja, a detecção, o monitoramento e a punição eventual em caso de comprovado envolvimento com organizações terroristas parecem ser as medidas mais adequadas. Já para os agentes tomados pelo ressentimento-injustiça, mais aconselhável se afiguram programas de inclusão social, voltados à sua integração ao ambiente em que vivem. De qualquer forma, permanece sempre válida a observação de Maalouf (2011, p. 285): “Ensinar os homens a viver juntos é uma longa batalha que nunca pode ser considerada completamente ganha. Exige uma reflexão serena, uma pedagogia habilidosa, uma legislação apropriada e instituições adequadas”.

REFERÊNCIAS

- AL RAFFIE, Dina 2013. Social Identity Theory for investigating Islamic extremism in the diaspora. *Journal of Strategic Security*, vol. 6, nº 4, Tampa, USA, p. 67-91.
- ALI, Tariq 2002. Confronto de fundamentalismos: Cruzadas, jihad e modernidade. Rio de Janeiro: Record.
- ARMSTRONG, Karen 2014. Wahhabism to ISIS: How Saudi Arabia exported the main source of global terrorism. *New Statesman*, London, UK, Edição digital de 27 nov. 2014. Disponível em: <https://www.newstatesman.com/world-affairs/2014/11/wahhabism-isis-how-saudi-arabia-exported-main-source-global-terrorism>. Acesso em: 01 nov. 2020.
- ATHENA, Athanasiou; POTHITI, Hantzaroula; KOSTAS, Yannakopoulos 2008. Towards a new epistemology: The “affectivum”. *Historiein*, vol. 8, Athens, Greece, p. 5-16.
- BEN-ZE'EV, Aaron 2002. Are Envy, Anger, and Resentment Moral Emotions? *Philosophical Explorations*, vol. V, nº II, Colchester, UK, p. 148-154.
- BRIGHI, Elisabetta 2016. The globalisation of resentment: Failure, denial and violence in world politics. *Millennium – Journal of International Studies*, vol. 44, Issue 3, London, UK, p. 411-432.
- CLOUGH, Patricia Ticineto 2007. Introduction. In: CLOUGH, Patricia Ticineto; HALLEY, Jean Ed. *The affectivum: Theorizing the social*. Durham/London: Duke University Press, p. 1-33.
- COCKBURN, Patrick 2015. A origem do Estado Islâmico: O fracasso da guerra ao terror e a ascensão jihadista. São Paulo: Autonomia Literária.
- CROOKE, Alastair 2014. You can't understand ISIS if you don't know the history of Wahhabism in Saudi Arabia. *The Huffington Post*, New York, USA, Edição digital de 27 ago. 2014 atualizada em 30

¹⁶ Formando verdadeiras “sociedades paralelas” (MULAS, 2018).

¹⁷ Por isso, o ressentimento-injustiça não ocorreria de maneira tão frequente em sociedades estratificadas, nas quais as divisões de classe se apresentariam como que naturalizadas (KEHL, 2020, p. 162-163).

¹⁸ Comum a ambos os grupos devem ser os programas de monitoramento do ciberespaço, através da análise de *Big Data* e de *Smart Data*, com o objetivo de detectar e eliminar ou bloquear conteúdos de radicalização (LLINARES, 2018).

- mar. 2017. Disponível em: https://www.huffpost.com/entry/isis-wahhabism-saudi-arabia_b_5717157. Acesso em: 01 nov. 2020.
- DEMANT, Peter 2004. O mundo muçulmano. São Paulo: Contexto.
- DIXON, Thomas 2012. “Emotion”: The history of a keyword in crisis. *Emotion Review*, vol. 4, nº 4, Washington, USA, p. 338-344.
- FARNETI, Robert 2015. *Mimetic politics: Dyadic patterns in global politics*. East Lansing: Michigan State University Press.
- FERGUSON, Niall 2016. *Civilização: Ocidente X Oriente*. 2ª ed. São Paulo: Contexto.
- HAASE, Ullrich 2011. *Nietzsche*. Porto Alegre: Artmed.
- HUNTINGTON, Samuel 2010. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- HUTCHISON, Emma; BLEIKER, Roland 2014. *Theorizing emotions in world politics*. *International Theory*, vol. 6, nº 03, Cambridge, UK, p. 491-514.
- INSTITUTE FOR ECONOMICS & PEACE 2020. *Global Terrorism Index 2020: Measuring the impact of terrorism*, Sydney, 2020. Disponível em: <https://www.visionofhumanity.org/wp-content/uploads/2020/11/GTI-2020-web-1.pdf>. Acesso em: 05 mai. 2021.
- IZARD, Carroll E. 2010. The many meanings/aspect of emotion: Definitions, functions, activation, and regulation. *Emotion Review*, vol. 2, nº 4, Washington, USA, p. 63-370.
- JORDÁN, Javier 2010. La evolución del terrorismo yihadista global después del 11-S: Repercusiones sobre la seguridad europea y española. *In: JORDÁN, Javier; POZO, Pilar; GUINDO, Miguel G. Coord.. Terrorismo sin fronteras: Actores, escenarios y respuestas en un mundo global*. Pamplona: Aranzadi/Thomson Reuters, p. 17-39.
- KAMEL, Ali 2007. *Sobre o Islã: A afinidade entre muçulmanos, judeus e cristãos e as origens do terrorismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- KEHL, Maria Rita 2020. *Ressentimento*. São Paulo: Boitempo.
- KRUEGER, Alan B.; MALECKOVA, Jitka 2002. *Education, poverty, political violence and terrorism: Is there a causal connection?* Working Paper 9074. Cambridge: National Bureau of Economic Research.
- LANKFORD, Adam 2013. *The myth of martyrdom: What really drives suicide bombers, rampage shooters, and other self-destructive killers*. New York: Palgrave MacMillan.
- LEMMINGS, David; BROOKS, Ann 2014. The emotional turn in the Humanities and Social Sciences. *In: LEMMINGS, David; BROOKS, Ann Ed.. Emotions and social changes: Historical and sociological perspectives*. New York: Routledge, p. 3-18.
- LEYS, Ruth 2011. The turn to affect: A critique. *Critical Inquiry*, vol. 37, nº 3, Chicago, USA, p. 434-472.
- LLINARES, Fernando Miró 2018. La detección de discurso radical en Internet: Aproximación, encuadre y propuesta de mejora de los análisis de Big Data desde un enfoque de Smart Data criminológico. *In: RIMO, A. Alonso; ARNAU, M. L. Cuerda; HERNÁNDEZ, A. Fernández Dir.. Terrorismo, sistema penal y derechos fundamentales*. Valencia: Tirant lo Blanch, p. 617-648.
- MAALOUF, Amin 2011. *O mundo em desajuste: Quando nossas civilizações se esgotam*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- MARCHART, Oliver 2009. *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MULAS, Nieves Sanz 2018. *Las sociedades paralelas como canchales de yihadismo*. *In: CEPEDA, Ana Isabel Pérez Dir.; ARIAS, Miriam Ruiz Coord.. El terrorismo en la actualidad: Un nuevo enfoque político criminal*. Valencia: Tirant lo Blanch, p. 247-284.
- NAPOLEONI, Loretta 2015. *A fênix islamista: O Estado Islâmico e a reconfiguração do Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- NIETZSCHE, Friedrich 1998. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich 2004. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich 2005. *Humano, demasiado humano: Um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- NIETZSCHE, Friedrich 2009. *Além do bem e do mal*. Petrópolis: Vozes.
- PALAUER, Wolfgang 2013. *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press.
- PROTEVI, John 2013. *Political emotions*. *In: SCHEVE, Christian von; SALMELA, Mikko Ed.. Collective emotions: Perspectives from Psychology, Philosophy and Sociology*. Oxford: Oxford University Press, p. 326-340.
- ROY, Sara 2011. *Hamas and civil society in Gaza: Engaging the Islamist social sector*. Princeton: Princeton University Press.
- SAFRANSKI, Rüdiger 2005. *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial.
- SCHELER, Max 1938. *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- SELLS, Michael 2016. *Wahhabist ideology: What it is and why it's a problem*. *The Huffington Post*, New York, USA, Edição digital de 20 dez. 2016 atualizada em 22 dez. 2016. Disponível em: https://www.huffpost.com/entry/wahhabist-ideology-what-it-is-and-why-its-a-problem_b_585991f4e7c72ed86e. Acesso em: 01 nov. 2020.
- SLABY, Jan; BENS, Jonas 2019. *Political affect*. *In: SLABY, Jan; SCHEVER, Christian von Ed.. Affective societies: Key concepts*. New York: Routledge, p. 340-350.
- SZANTO, Thomas; SLABY, Jan 2020. *Political emotions*. *In: SZANTO, Thomas; LANDWEER Hilge Ed.. The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. New York: Routledge, cap. 41.
- TOMELLERI, Stefano 2013. *La società del risentimento*. Faenza: Homeless Books.
- TOMELLERI, Stefano 2015. *Ressentiment: Reflections on mimetic desire and society*. East Lansing: Michigan State University Press.
- URE, Michael 2015. *Resentment/ Ressentiment*. *Constellations*, vol. 22, nº 4, Chichester, UK, p. 599-613.
- YOUNG, Julian 2014. *Friedrich Nietzsche: Uma biografia filosófica*. Rio de Janeiro: Forense.
