



Reflexão

ISSN: 0102-0269

ISSN: 2447-6803

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

PRADO, Patrícia Simone do  
Nomear e estigmatizar: inferências sobre as implicações do uso do termo  
fundamentalismo como categorizador de identidade dos seguidores do Islã  
Reflexão, vol. 42, núm. 1, 2017, Janeiro-Junho, pp. 45-57  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

DOI: 10.24220/2447-6803v42n1a3801

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576561911005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

redalyc.org  
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa  
acesso aberto

# Nomear e estigmatizar: inferências sobre as implicações do uso do termo fundamentalismo como categorizador de identidade dos seguidores do Islã

*Naming and stigmatizing: Inferences on the implications of the use of the term fundamentalism as an identity categorizer for Islam followers*

Patrícia Simone do PRADO<sup>1</sup>

## Resumo

A proposta deste artigo é apresentar os resultados da pesquisa realizada entre os anos de 2011-2012 no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Tendo como ponto de partida o questionamento se o uso do termo “fundamentalismo” aplicado ao Islã estigmatizaria e fixaria a identidade performativa de seus seguidores, procurou-se compreender as nomeações e categorizações aplicadas a esses e as implicações na construção identitária dos mesmos. O interesse encontrava-se na ideia de que essas categorias e nomeações interferem na imagem e nas relações sociais entre nomeados e nomeadores gerando reações distintas. Em *O Mundo Nos Nomeia: O fundamentalismo religioso no Islã e a categorização de uma identidade performativa*, título da pesquisa em questão, utilizou-se tanto de referencial teórico como de empírico. Os dados foram coletados a partir de entrevistas semiestruturadas com muçulmanos da vertente xiita residentes nas cidades de Curitiba e Foz do Iguaçu. As perguntas foram norteadas a partir de três eixos temáticos, a saber: a religião, o uso do termo fundamentalismo e as implicações que esse termo causa aos seguidores do Islã. Percebeu-se, neste estudo, que a identidade, a nomeação ou categorização de determinados grupos ou pessoas é um processo contextual, no qual intenções e ideologias distintas encontram-se interligadas em movimentos que ora tendem para a resistência ora para a radicalização. Concluiu-se que os muçulmanos se identificam como fundamentalistas, porém, desde que este termo passou a ser vinculado ao terrorismo, acreditam que não deve ser utilizado para nomeá-los.

**Palavras-chave:** Categorização. Fundamentalismo. Identidade. Islã.

## Abstract

*The purpose of this paper is to present the results of the research conducted by the Graduate Program in Religion Studies at the Catholic University of Minas Gerais between 2011 and 2012. First the paper addresses the question if the use of the term "fundamentalism" applied to Islam stigmatizes and reveals the performative identity of Islam followers. The aim of the research was to observe the names given to these followers, the classifications applied to them, and the implications for their identity construction. Those categories and given names interfere in the image and the social relations among the ones who do the naming and the ones*

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Departamento de Relações Internacionais, Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais. Av. Brasil 2023, 8º andar - Ed. Dom Cabral - Prédio 1 – Unidade Educacional Praça da Liberdade – Funcionários, 30140-002, Belo Horizonte, MG, Brasil. E-mail: <ppsprado@hotmail.com>. Apoio: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/PROSUP).

*being named, creating different reactions. In The World Names Us: Religious fundamentalism in Islam and the categorization of a performative identity, the title of the present research, theories have been investigated and experiments have been carried out. The data were collected from Shia Muslims, residents in the cities of Curitiba and Foz do Iguaçu, by means of semi-structured interviews. The questions were based on three themes, as follows: religion, the use of the term fundamentalism and the implications of this term to the followers of Islam. As a result of the study, it was observed that identity, naming or categorization of certain groups or individuals is a contextual process in which intentions and different ideologies are interconnected with movements that sometimes tend to lead to endurance or radicalization. It may be concluded that Muslims identify themselves as fundamentalists; however, since this term has come to be associated with terrorism, they believe that it should not be used to refer to them.*

**Keywords:** Categorization. Fundamentalism. Identity. Islam.

## Introdução

Na busca pela compreensão das implicações que o termo fundamentalismo causaria ao ser aplicado como categorizador de uma determinada identidade, construiu-se um caminho de pesquisa em que teórico e empírico fundamentaram este saber. Estruturado em três capítulos, este estudo teve como preocupação compreender, em primeiro lugar, o que seria identidade, afinal, a busca estava ligada a esse conceito tão utilizado, mas com tantas variações.

Por meio de estudos de autores como Agier (2001), Giddens (2002, 2005), Hall (2005, 2006), entre outros chegou-se à conclusão de que a identidade é uma construção social e individual. Desta forma, o conceito de identidade que perpassa este estudo diz sobre algo que é relacional, não fixo e contextual. Nesta construção, a religião surge como um dos elementos constituintes.

A segunda parte deste estudo centrou-se nas nomeações que a identidade islâmica recebe a partir do outro, nomeações essas como a de radicais, fundamentalistas, extremistas. Após um percurso histórico sobre essas nomeações e sua aplicação, constatou-se que elas apresentam, além de um aspecto ideológico, a manutenção do poder sobre o outro.

No entanto, para compreender tanto as implicações dessa nomeação, quanto a forma com que a resistência ao discurso dominante se forja, era preciso ouvir as fontes diretas. Deste modo, a última parte desta pesquisa se concentrou em ouvir aqueles que são nomeados, no caso os muçulmanos. Por meio de entrevistas semiestruturadas, foram ouvidos seguidores do Islã de vertente xiita das comunidades de Foz do Iguaçu e Curitiba (PR).

Importante ressaltar que a escolha por esta vertente não estava entre os objetivos iniciais da pesquisa, que se baseava em compreender as noções que o conceito identidade apresentava; estudar alguns tipos de categorizações e perceber como o termo fundamentalismo aplicado aos seguidores do Islã era percebido e recebido por eles. A vertente xiita, dentre outras, surgiu como uma opção.

Com o desenvolvimento dos estudos, percebeu-se que optar por essa vertente tornou-se uma das escolhas mais acertadas, pois o termo fundamentalismo, dentro do contexto histórico, começou a ser aplicado como categoria ao Islã em um dos maiores eventos contemporâneos vivenciados por ela: a Revolução Iraniana de 1979. Objetivar a análise de um termo, a partir do grupo que primeiro o recebeu, contribuiu para a organização das ideias que seriam trabalhadas, além de facilitar a compreensão do que se propunha a pesquisar.

Pontuar essa diferença na pesquisa, a da presença do xiismo, é importante ao se pensar que os estudos sobre esse ainda são pequenos, e a expectativa é de que o estudo, ora apresentado,

surja como contribuição para este campo de pesquisa. Contudo, é importante frisar que esta pesquisa não é sobre xiismo, mas traz a contribuição do xiismo que poderá ser encontrada nas entrevistas com seus seguidores e na análise de alguns fatos que ocorreram dentro desta vertente como, por exemplo, a Revolução Iraniana de 1979.

E assim, o que se espera com a apresentação dos resultados dessa pesquisa é esclarecer algumas categorias que são aplicadas ao Islã e seus seguidores, e como elas podem influenciar a construção da imagem identitária sobre eles. A relevância deste tipo de discussão encontra-se não somente no esclarecimento sobre os termos, mas, acima de tudo, na possibilidade de abertura para um diálogo, que se baseie no respeito à diferença e na convivência pacífica entre os “outros” e “eles”.

## A construção da identidade

Falar sobre identidade não é uma tarefa simples. Giddens (2005) diz que, ao abordar esse tema na Sociologia, encontrar-se-ão vários conceitos em distintas abordagens. Neste trabalho optou-se por aquele que comprehende a identidade como uma construção que começa a partir do nascimento e se estende por toda a vida do indivíduo, pois a identidade é uma construção social e individual. Dubar (2009, p.13), representante da Sociologia francesa, diz que a identidade:

[...] não é o que permanece necessariamente ‘idêntico’, mas o resultado de uma ‘identificação’ contingente. É o resultado de uma dupla operação lingüística: diferenciação e generalização. A primeira é aquela que visa a definir a diferença, o que constitui a singularidade de alguma coisa ou de alguém relativamente a alguém ou a alguma coisa diferente: a identidade é a diferença. A segunda é a que procura definir o ponto comum a uma classe de elementos todos diferentes de um mesmo outro: a identidade é o pertencimento comum.

A reflexão de Dubar (2009) sobre o processo e o significado de identidade revela que esta se dá em campos em que a linguagem toma forma concreta trazendo à existência um sujeito que passa a atuar em um campo sócio-político-cultural. Pode-se dizer, então, que “o conceito de identidade opera, assim, no plano de uma estrutura macrossocial, e é um fenômeno que envolve, necessariamente, considerações no nível sociopolítico, histórico e semiótico” (NOVAES, 1993, p.27).

O interessante nesse processo é que, apesar de ser algo que ocorre em um campo básico – o social –, ele se manifesta de forma distinta. Quanto à identidade social, por exemplo, Giddens (2005) diz que esta faz surgir identidades compartilhadas, o que leva a uma identificação coletiva: o indivíduo não é visto como um ser individual, mas como participante de um grupo. A auto-identidade, por sua vez, forma-se em contextos específicos, nas relações concretas em que a individualidade e a subjetividade demarcam a identificação do eu como ser individual.

Por ser um processo contextual e dinâmico, impossível seria definir identidade, mas é possível dizer como é construída, e um dos pontos centrais é a sua interdependência com o “outro”. Seja pela resistência, seja pela identificação “[...] o ponto de partida das buscas de identidade individuais ou coletivas é o fato de que somos sempre o outro de alguém, o outro de um outro” (AGIER, 2001, p.9). Logo, ao falar de identidade entra-se em um caminho de busca pelo olhar do outro, um olhar que revela, que reflete como espelho (NOVAES, 1993). A identidade é, antes, uma produção externa e intencional.

O estudo desenvolvido levou a inferir que as implicações referentes à construção de uma

identidade estão para além do simples ato de nomear ou dizer algo sobre alguém. A ação que começa no discurso ganha legitimidade por meio do uso de instrumentos que refletem o uso do poder por aquele que nomeia. Nomear é um ato de poder, e a única forma de quebrar essa égide é resistindo. As prisões conceituais geram, assim, um contradiscurso que nasce do fortalecimento da identidade coletiva, que se alimenta da tradição.

Outro ponto importante a se ressaltar é que a identidade é uma construção discursiva, e quando se diz discursiva não está a tratar, aqui, de linguagem como campo palavra, signo, mas como o conjunto de significantes que ganha vida no discurso intencional. Esse ponto é de fundamental importância na compreensão da construção da identidade imagética sobre o outro, pois, nessa ação, as palavras ganham significado e significante atuando de forma direta no social.

Assim, pode se dizer que a identidade é, antes de tudo, uma construção imagética discursiva e reflexiva, que surge da interação do “eu” com o “outro” e demarca uma diferença, tendo como objetivos o categorizar, incluir ou excluir, identificar. Esta ação, que ocorre a partir das interações do “eu” e o “outro” “[...] surge como recurso para a criação de um *nós coletivo*” (NOVAES, 1993, p.24, grifo do autor).

Recorrendo à metáfora do jogo de espelhos, poderia se dizer que, como um espelho, o outro reflete uma imagem, imagem essa que pode ser uma identidade real ou virtual (NOVAES, 1993). Além disso, o próprio eu, que se vê refletido no outro, cria uma imagem de si mesmo, o que revela a importância e o poder do outro na construção identitária. “No jogo de espelhos, cada imagem refletida corresponde a uma possibilidade de atuação” (NOVAES, 1993, p.109).

A identidade, portanto, pode ser entendida como construção e também fabricação. Quando o outro diz quem sou, há nessa construção uma fabricação imagética que não necessariamente diz sobre o eu verdadeiro. A interação entre os diferentes permitirá essa verificação, e ao verificar, reclassificar, renomear ou nomear. O interessante é que toda fabricação imagética, ou não, tem um modelo, um padrão que se segue, o que coloca a identidade diante de intenções distintas.

Mesmo que o sujeito seja livre para aceitar ou não essa “construção” representativa de si, sua liberdade encontrará desafios. Por estar no núcleo complexo, o social, a construção da identidade se dará por meio de embates entre o psico e o social. Sobre isso, há o caso do Islã: uma religião que carrega no próprio nome o sentido de paz, mas tem sido categorizada, por alguns, como a religião que leva o terror. Essa imagem, que influencia na construção da identidade, desde os eventos do 11 de setembro de 2001, parece ter ganhado mais força, e a mídia seria um dos responsáveis por isso:

A crise internacional desencadeada a partir dos atentados ao *World Trade Center* de Nova Iorque, perpetrados no dia 11 de setembro de 2001, colocou o mundo islâmico no centro da opinião pública. Ao redor do mundo, os meios de comunicação “noticiaram” o Islã com intensidade comparável à abordagem jornalística da revolução islâmica no Irã em 1979 (MONTENEGRO, 2002, p.63).

[...] a maneira de agir dos fundamentalistas islâmicos só vem confirmar a visão estabelecida no senso comum, a de um islã por natureza belicoso, hegemônico, conquistador, politicamente violento [...] tais acontecimentos obscurecem nossa compreensão do islã como fenômeno histórico complexo. Eles nos afastam de suas potencialidades e possibilidades e confirmam o estereótipo que o fixa no papel de inimigo (MEDDEB, 2004, p.172).

Logo, pode-se inferir que, quando o assunto é identidade, o desejo e necessidade de fixar uma imagem sobre essa se faz presente. Essa ação tem implicações diretas sobre quem recebe a nomeação dessa identidade e aquele que a nomeia, pois, ao nomear ou fixar uma imagem,

uma ideia sobre determinada identidade se fundamenta e, assim, as relações passam a ser estabelecidas a partir dessa nomeação, dessa imagem sobre o outro.

Na construção da identidade, elementos como cultura e poder permeiam o processo que envolve a demarcação da diferença e semelhança entre os indivíduos, o que o torna mais tenso e propenso à fragmentação, quando se está a falar em sociedades complexas. Nessas, a luta pela legitimização diante do outro, que sempre estará a diferenciar, surge como força antagônica a uma ação que tenta categorizar, marcar.

Em definitivo, a identidade está no ponto de intersecção entre dois irredutíveis: o irredutível psíquico, que se baseia num desejo de ser, e o irredutível social, que está na base da existência individual a partir do seu lugar numa linhagem (na diacronia) e da sua posição na sociedade (na sincronia). [...] A partir do momento em que o lugar de cada um não é atribuído a priori, cada indivíduo tem a liberdade de mudar, mas também corre o risco de a perder. Em consequência, as tensões aumentam entre a identidade herdada, aquela que nos vem do nascimento e das origens sociais, a identidade adquirida, fortemente ligada à posição socioprofissional, e a identidade esperada, aquela a que se espera para ser reconhecido (LÉVY et al., 2005, p.106).

Percebe-se que nesse jogo de diferenças e igualdades, o que se procura é demarcar uma posição de dominação. Ao se pedir que todos sejam iguais, não seria tal ideal, além de uma utopia, uma forma de anular, enfraquecer a diversidade? Não estaria por trás dos discursos da igualdade uma ideologia totalitária? E quando não se responde a essa ideologia, que tipo de imagem se fará sobre os que não se adéquam a igualdade? É possível manter a diferença sem ser categorizado negativamente?

## O Islã na construção de uma identidade distinta

O percurso teórico feito até aqui revela que a identidade é uma construção contextual e interacional, que tem como característica a demarcação da diferença. A religião, como um dos elementos que perpassa essa construção, entra neste momento da discussão como categoria de análise, a fim de compreender que tipo de identidade será formada por ela. Para tanto, centrar-se-á em uma religião – o Islã – e em uma de suas vertentes – o xiismo.

Nascido no século VII na península Árabe, as raízes do Islã encontram-se na cidade de Meca, atual Arábia Saudita, no Oriente Médio. Uma tradição religiosa conhecida como árabe, mas que abarca uma multiplicidade de etnias e povos, o que lhe confere um status de universal. Com um número de adeptos estimados em 1,5 bilhões, o Islã tem se tornado “a denominação mais numerosa da Terra” (PINTO, 2010, p.21).

O Islã, como as demais religiões monoteístas, funda-se na doutrina da revelação, a qual Deus, entre os anos de 610 a 632 d.C., reafirmou sua mensagem à humanidade através de seu Profeta Muhammad<sup>2</sup>. A mensagem revelada a Muhammad uniu os povos de língua árabe em um sistema de crenças e de organização social baseado nos preceitos da mensagem revelada – o Alcorão. Se outrora, os povos árabes eram divididos em tribos sem uma unidade

<sup>2</sup> Considerado pelos muçulmanos como o Selo da profecia, Muhammad Bin Abdullah Bin Abdul Mutalib Bin Hachim Bin Abd Manaf Bin Kussay ou Maomé (em português) nasceu em 570 d.C. em Meca, e foi o profeta da religião do Islã, além de líder político da comunidade que surgiu a partir de suas pregações. Faleceu em Medina no ano 632 d.C. Após sua morte, houve uma disputa interna para nomear seus sucessores. Um grupo entendia que os descendentes sanguíneos do Profeta deveriam ser os sucessores, em contrapartida, outros entendiam que a escolha deveria ser feita de forma eletriva. O primeiro grupo que defendia a sucessão familiar ficou conhecido como xiitas, e o segundo, como sunitas, o maior grupo na disputa pela sucessão.

política, com o advento dessa mensagem profética, os fundamentos de uma comunidade foram erguidos dando origem a uma unidade sócio-política-religiosa.

A expansão desta mensagem influenciou não apenas o modo de vida de quem a recebeu, mas também a própria religião. Presente nos cinco continentes, não se pode dizer do Islã sem pensar nos “islãs”, que surgem do encontro deste com os diferentes contextos que o recebem. Há aqui um dado importante que desmistifica a ideia de que o Islã é um bloco uno, monolítico. O Islã é plural, no sentido de adequar-se a diversos, mas é uno em sua mensagem.

Assim, apesar das diferenças culturais, em diversos contextos históricos, muitos muçulmanos reconheceram-se nas práticas e discursos de muçulmanos de outras sociedades e construíram suas subjetividades religiosas com elementos retirados de realidades religiosas tanto locais quanto supralocais. Esses processos implicaram um constante debate sobre os limites e o conteúdo do que se pode definir como islã [...]. Tradições religiosas, como o islã, estão em um constante processo de atualização e recriação de seus modelos normativos, cujos elementos constitutivos podem ser ressignificados e modificados em cada momento histórico e contexto cultural (PINTO, 2010, p.31).

Compreendido como um sistema (*din*), que abarca toda a vida do crente, o Islã permite a construção de identidades distintas e, ao mesmo tempo, consegue manter a sua identidade como sistema. Pensar essa possibilidade para um sistema de fé, vivido em sociedades complexas, revela um poder que desafia a proposta contemporânea da secularização. Não apenas a vida social se submete aos preceitos no Islã, mas também a subjetividade do indivíduo. O Islã é, assim, um sistema religioso e identitário:

O equilíbrio é essencial ao Islão, e mais do que nunca em sociedade; e o equilíbrio crucial é entre *din* (religião) e *dunya* (mundo); trata-se de um equilíbrio entre os dois, e não de uma separação. O muçulmano vive, no momento, o mundo real, mas dentro do enquadramento da sua religião, com o espírito na vida futura. Portanto, quer seja um homem de negócios, um académico (sic) ou um político, não pode esquecer as leis morais do Islão (AHMED, 1992, p.68).

É fato que a religião tem um papel preponderante na construção da identidade. Como elemento unificador, ela demarca não apenas a diferença entre os grupos, mas as similaridades em uma identificação do tipo étnica. Como elemento que agrupa, a religião tem um papel importantíssimo na reconstrução do mundo ideal, pois a sua linguagem simbólica traz elementos que respondem a anseios e expectativas que se não forem para esta vida será no porvir (BOURDIEU, 1982)

No caso da identidade religiosa islâmica, talvez um dos maiores problemas, quando se tenta construir uma imagem sobre a mesma, seja a ideia da homogeneidade. O Islã é antes de tudo uma unidade multifacetada, o que significa dizer que ao falar de Islã está a se falar de uma unidade que se constrói na diversidade. “Falar do Islã é falar de vários Islãs, com suas coerências ou não, mas principalmente falar de um só e único Islã, em seu modo peculiar de transformar o cotidiano, a vida e o corpo de seus seguidores” (FERREIRA, 2007, p.20).

Mesmo um olhar superficial não pode deixar de perceber a enorme diversidade histórica, cultural e política do mundo muçulmano. Para além das divisões sectárias entre sunitas (cerca de 85% dos muçulmanos) e xiitas (15%) há uma enorme diversidade nas formas de se interpretar, praticar e vivenciar o islã que existe nos diferentes grupos sociais e tradições culturais, que compõem o mundo muçulmano [...]. A ideia de que o islã teria uma essência fixa que seria reproduzida independentemente do contexto histórico e cultural, no qual ele se constitui como fenômeno social, é empiricamente falsa (PINTO, 2010, p.24).

Assim, a identidade religiosa vai se ressignificando em nuances que tendem a cada vez

mais refletir o novo, que faz ponte entre a tradição e a releitura da tradição. Nesse trânsito de significações, o sentimento de pertença se organizará não mais a partir da identificação nacional, mas sim da identificação étnica que é o sentido de pertença independente da origem: é negro quem se sente negro, é muçulmano quem se identifica como muçulmano. E desta forma, os grupos se fortalecem e ao mesmo tempo precisam se organizar, para que haja uma identificação comum dentro das diferenças (CARNEIRO, 2009).

Entre os movimentos diáspóricos, a identificação promovida pela ideia de etnicidade será um importante meio de fortalecimento da identidade coletiva além de gerar o sentimento de lugar, pois a ideia de identidade étnica transfere para os novos espaços parte do hábito vivencial. O sentimento de pertença vai se configurando, e assim uma “nação” imaginada vai se constituindo nesses espaços onde as identidades são multilocalizadas.

## O discurso dos “outros” e a resposta “deles”

A busca pela unidade em meio à diversidade tem sido um dos caros anseios dos grupos étnicos, das comunidades em geral. Diante do multiculturalismo e do pluralismo, que se manifesta em várias esferas ideológicas, permanecer fiel aos princípios tem sido um desafio em meio à modernidade, o que, para Giddens (2002, p.11), reflete “[...] uma cultura do risco”.

Para entender, basta pensar que, ao propor uma nova forma que se pauta na mobilidade e mutabilidade das instituições, “a modernidade reduz o risco geral de certas áreas e modos de vida, mas ao mesmo tempo introduz novos parâmetros de riscos, pouco conhecidos ou inteiramente desconhecidos em épocas anteriores” (GIDDENS, 2002, p.11), gerando assim, um misto de certezas e incertezas.

Neste cenário em que os diversos atores revezam seu discurso a fim de o adaptarem a nova realidade, a ideia sobre o Sagrado passa também pela prova da adaptação que tem como resultado o fortalecimento dos novos movimentos religiosos como, por exemplo, os encabeçados por aqueles de cunho fundamentalista. Mas o que é o fundamentalismo, e quando este passa a ser usado como categoria de nomeação do Islã? Essas perguntas devem ser respondidas antes de se chegar, de fato, à resposta que deu origem a essa pesquisa.

Historicamente, o fundamentalismo de cunho religioso é um fenômeno com raiz no protestantismo americano. Na linha do contradiscurso, os protestantes militaram contra a Teologia Liberal<sup>3</sup>, que propunha uma leitura contextual das Escrituras. A resposta veio em forma de um documento redigido em Niagara Falls, o qual cunhou o nome do grupo. O fundamentalismo religioso pode ser entendido como

[...] um movimento intensamente antimodernista, que se manifesta em todas as religiões especialmente nas chamadas religiões do *livro*: cristianismo, islamismo, judaísmo. [...] faz alusão à reação das religiões

<sup>3</sup> “Utilizando-se do método histórico-crítico, os defensores da Teologia liberal acreditavam que o cristianismo deveria buscar os valores positivos da modernidade, como o conhecimento científico, o racionalismo moral e a democracia política. Para esses teólogos, a utilização de métodos como o histórico-crítico e as modernas ciências humanas era necessária, a fim de purificar o texto sagrado das mitologias que, com o tempo, sedimentavam-se no texto; para os teólogos conservadores, essa ação alteraria a integridade da verdade do escrito, por isso se opunham a tais métodos” (PRADO, 2010, p.1164).

em face aos processos de modernização, reação provocada pelo medo produzido pelos câmbios culturais e sociais e pela perda de referentes simbólicos e míticos do sistema de valores. Em qualquer caso, propicia uma ideologia da intolerância e do fanatismo (RUIZ, 2000, p.363, grifo do autor).

Pace e Stefani (2002) chamam a atenção para um novo tipo de fundamentalismo ou neofundamentalismo, que faria ponte entre a questão religiosa e política com sua atenção voltada para a questão moral, apresentando-se, assim:

[...] não só como um movimento de tipo religioso, mas, também, como verdadeiro sujeito político, cuja intenção é reagir contra a presumível perda de valores da sociedade [...] contra a degeneração da democracia, inquinada pela tolerância laxista da moralidade, pela fragilização do papel tradicional da família [...] (PACE; STEFANI, 2002, p.36).

Buscando mais precisamente o momento em que o termo fundamentalismo religioso passa a ser usado como categoria descritiva de ações dentro do Islã, pode-se pontuar o seu início na década de 70 com os eventos da Revolução no Irã<sup>4</sup>. Mas somente após os eventos do 11 de setembro, quando ocorre o ataque ao *World Trade Center* nos Estados Unidos, que este termo ganha força e retorna como categoria estigmatizante sobre um grupo. Chauí (2004, p.149) comenta que:

Depois desta data, islamismo e barbárie identificaram-se e a satanização do bárbaro consolidou-se numa imagem universalmente aceita e inquestionável. Fundamentalismo religioso, atraso, alteridade e exterioridade cristalizaram-se na nova figura da barbárie e, com ela, o cimento social e político trazido pelo medo.

Encontra-se neste fragmento da reflexão de Chauí, o grande problema na categorização do Islã com o termo fundamentalismo, pois este perderá todo o seu significado primeiro revelando, assim, que o próprio termo passará pela invenção da tradição: se fundamentalismo era uma categoria de análise, se tornou, hoje, sinônimo de terror. Para Kepel (1991, p.13) essa transposição do termo ocorre porque:

[...] o costume é partir do estudo das religiões ocidentais e elaborar as noções ou conceitos de que nos servimos para pensar no que surge em outros lugares. Visto de Paris ou de Nova York, os acontecimentos no mundo islâmico geralmente são reduzidos ao “integrismo<sup>52</sup> muçulmano” ou ao *muslim fundamentalism*, sem que nem sempre nos demos conta de que o integrismo e o fundamentalismo são duas categorias nascidas, respectivamente, nos universos católico e protestante e não adquirem valor universal simplesmente por um jogo metafórico. Eu, pelo contrário, creio que são as categorias simplificadoras e oblíquas que atrapalham o conhecimento que temos desses fenômenos como um todo.

Assim, chamar de “fundamentalismo” os movimentos que ocorrem no Islã, além de usar uma categoria “estrangeira” leva ao generalismo das ações. Para compreender o que ocorre entre os vários grupos que surgem e são formados por seguidores do Islã, “[...] é preciso entendê-los no contexto de sua prática social e esclarecer um através do outro, num vaivém contínuo” (KEPEL, 1991, p.23).

<sup>4</sup> Segundo Pierucci (1999, p.177), o termo fundamentalismo começou a ser aplicado ao Islã em 1979 com a Revolução Iraniana. “A confusão terminológica veio à tona, quando o aiatolá Khomeini derrubou o Xá. [...] Para desafio das classificações correntes na mídia e nas ciências sociais, o clero tomara poder político central de um país estratégico do Oriente Médio, além disso, para apertar ainda mais na peculiaridade, eram clérigos intransigentes [...] as categorias ocidentais correntes no comentário político não conseguiam dizer bem o que era aquilo que a muitos de nós parecia um enorme retrocesso”. A demarcação do 11 de setembro no presente texto não está ligada ao deslocamento do termo para o Islã, mas ao crescimento da aplicação do termo sobre essa religião.

As categorias de grupos ou ações a partir de algumas características como, por exemplo, o retorno à tradição ou o literalismo do texto Sagrado como suficientes para nomeá-los, pode levar ao erro de homogeneizar o todo a partir de uma parte. O fato é que, o termo fundamentalismo, ao ser aplicado ao Islã ou aos movimentos que são encabeçados por seguidores do Islã, não é um termo fácil de trabalhar nem o melhor para se dizer sobre o que ocorre entre os seguidores dessa religião, mas o seu uso nesta pesquisa deve-se à disseminação pela mídia. Uma vez que fora lançado e apregoado por esta, procura-se, aqui, verificar as consequências que este deslocamento semântico trouxe a uma das religiões que mais cresce no mundo: o Islã.

Os muçulmanos entrevistados nessa pesquisa também concordam que o termo perdeu sua validade ao se tornar sinônimo de terror. Contando com a ajuda de alguns muçulmanos brasileiros, revertidos e nascidos no Islã, do sexo masculino, da vertente islâmica xiita, residentes nas cidades de Foz do Iguaçu e Curitiba, os ouvimos a fim de verificar as implicações que o uso do termo fundamentalismo, aplicado aos seguidores do Islã, causaria na construção da identidade. Utilizando-se da técnica de entrevistas semiestruturadas as entrevistas foram guiadas por três eixos temáticos, a saber: (1) A respeito da religião do Islã (2) A respeito do *fundamentalismo* religioso; (3) A respeito das consequências que o uso do termo fundamentalismo causa ou pode vir a causar nos adeptos da religião do Islã.

Sobre o termo “fundamentalismo”, o que se percebeu pelas entrevistas foi que, para eles, este não é pejorativo se for pensado e usado como sinônimo de *fundamentos*. Por serem seguidores de uma religião que se pauta em um livro Sagrado, era essa a resposta esperada, porém, quando se pensa no contexto histórico do termo fundamentalismo, percebe-se que falta uma contextualização.

A contextualização dita aqui vai além da origem do termo, mas diz respeito, também, a como este se tornou pejorativo logo no início de seu surgimento. Como dito, para os muçulmanos entrevistados, o termo não é considerado pejorativo, no entanto, ao serem questionados se esse termo poderia ser aplicado aos seguidores do Islã nos dias atuais, a resposta foi não, pois o mesmo se vincula, hoje, a terrorismo, radicalismo:

*Essa palavra agora significa terrorismo infelizmente, através de que? Através da influência da mídia, o papel, a força maior agora, mais forte que a economia, para mim, a mídia modifica mentalidades, significa transforma um país; significa a filosofia de um país para outra filosofia, de uma ideologia para outra ideologia através da mídia. Através da propaganda, através dessas coisas. Por isso agora eu, essa palavra fundamentalista, eu não gosto de ser chamado; agora é sinônimo de terrorismo infelizmente<sup>6</sup>*

Interessante é que, hoje, a não vinculação com o termo está mais ligada ao que a mídia dissemina do que ao contexto da palavra, da origem, do que significa o termo. Na entrevista ficou claro o entendimento de que, para eles, a mídia é a responsável pela distorção do termo, algo que Pierucci (1999) confirma ao narrar o momento em que esse vocábulo fora deslocado para categorizar o movimento revolucionário que acontecia no Irã em 1979<sup>5</sup>.

Apesar de religião e questões sociais estarem presente na vivência dos muçulmanos, quando o assunto é Islã e sua relação com o modo de vida em sociedades modernas, uma

<sup>5</sup> Conforme descrito na nota 4.

<sup>6</sup> (Transcrição literal da resposta de um dos entrevistados).

das críticas que se faz à religião, é a de que não haveria diálogo entre essa e os pressupostos da modernidade. A causa no distanciamento destes se daria pela não contextualização do texto Sagrado que os levaria, assim, a um radicalismo intolerante. Mas não parece ser esse o pensamento de alguns de seus seguidores. Segundo um dos entrevistados:

*Quem fala esse tipo de coisa primeiro não entende o que é modernidade. O que é a modernidade? Modernidade é ter acesso aos bens tecnológicos? A Evolução da tecnologia? Modernidade é isso ou a modernidade é o que diz respeito aos valores humanos, éticos, morais. O que quê é a modernidade? Ser moderno é sair nu na rua ou seminu? Isso é modernidade? Eu vejo muitas vezes a crítica por esse viés. Não os muçulmanos não permitem que as mulheres se desnudem porque eles têm ódio a modernidade. Modernidade não significa degradação muito menos desrespeito a valores de ordem moral. Nesse sentido, a gente pode dizer que os muçulmanos em sua grande parte, em sua maioria são conservadores. Por quê? Porque existem valores que devem ser conservados. O valor da família, o valor do respeito à esposa [...]. o islamismo não é contrário, intrinsecamente avesso, adversário da modernidade [...] mesmo porque, se o conhecimento humano é o resultado sucessivo da evolução e da descoberta das gerações, muito desse desenvolvimento tecnológico e científico que hoje o ocidente goza se deve as descobertas e os estudos dos cientistas muçulmanos. Álgebra, a medicina, a química [...]. Essa ideia ou essa intenção essa tentativa de dizer que o islamismo é contrário à modernidade, primeiro parte de quem não entende muito nem o que é essa modernidade, em segundo lugar é uma tentativa simplista de fortalecer um preconceito entre muitos outros que se procura criar contra os muçulmanos. [...] agora existem outras sociedades, especialmente sociedades árabes que querem que acham até mesmo influenciadas por essa campanha midiática que modernidade é descuidar desses valores.*

Percebe-se que a religião reconfigura a identidade individual e coletiva do crente por meio da identificação étnica religiosa que ocorre na apreensão dos fundamentos. Nesse sentido, o fundamentalismo agregaria ou separaria os grupos? Qual a real contribuição do fundamentalismo na (re)construção da identidade religiosa no Islã?

Analizando os fatos históricos relacionados tanto ao primeiro momento do uso do termo fundamentalismo quanto ao momento de seu deslocamento para outra religião distinta, no caso o Islã, infere-se que a modernidade, através de seus veículos de comunicação de massa, tenta deslegitimar ou banalizar as ações produzidas pela religião. A verdade, entretanto, revela que a vivência política, na comunidade muçulmana xiita, está ligada à própria origem do grupo. Isso significa que discutir e atuar politicamente estão presentes no dia a dia, nos discursos nas mesquitas, na construção da ideia de irmandade de fé que luta por justiça social, na própria identidade coletiva e individual do crente.

Outro fato interessante, quando se analisa o Islã xiita, é o de que a questão da justiça está ligada à da paz. Sem justiça não há paz, e esse é um conceito caro ao Islã, e pode ser percebido a partir da nomeação de religião:

A raiz da palavra Islam [...] é formada pelas letras “s” (sin) “l” (lam) e “m” (mim). Trata-se da mesma que compõe as palavras Salam (paz) e muslim (aquele que se submete à vontade de Deus). Esta relação etimológica é importante porque explica um ponto fundamental do islamismo: a crença de que somente a partir do momento em que o ser humano se submete incondicionalmente à vontade divina, revelada por intermédio dos profetas, ele pode atingir a paz em sua máxima plenitude (KHALIL; NASSER FILHO, 2003, p.17).

Mas se o Islã é uma religião ligada ao conceito de paz, e o que se percebe é a sua imagem sendo relacionada à ideia de violência e intolerância, cabe, então, nessa discussão, a pergunta: por que esse tipo de vinculação à religião do Islã? O conceito de paz que o Islã

carrega seria diferente do conceito promulgado por aqueles que o categorizam? Um dos entrevistados responde:

*Por quê? Porque nós temos que invadir um país que é muçulmano, no caso dos EUA invadiu o Iraque, a troco de nada porque nós temos que derrubar o regime de um país ou outro então eu tenho, eu preciso que em primeiro lugar desconstruir o Islã, a desconstrução da palavra Islã. Eu tenho que substituir essa palavra por algo que imediatamente seja assim maléfico, ou seja, terrorismo islâmico. Ora quando eu digo que é terrorismo islâmico eu estou trocando a etnia da palavra pela religião. Porque? Porque poderia dizer terrorismo árabe, terrorismo africano...porque por exemplo o terrorismo que existe no Egito, no Marrocos, na África ele é antes de mais nada localizado. [...] mas não. Eles insistem no terrorismo islâmico para fazer com que a palavra Islã seja realmente e absolutamente desconstruída no seu conceito verdadeiro que é uma religião da paz. Segundo para que haja no mundo hoje uma islamofobia; terceiro prá eu poder agredir um país muçulmano legitimando a minha agressão porque ele é um terrorista (Transcrição literal da resposta de um dos entrevistados).*

Desta forma, a religião islâmica demarca sua diferença no que tange a ser uma religião que prega a paz, mas uma paz ligada a uma busca por um mundo justo aqui e agora, e é nesse momento que o *jihad*<sup>7</sup> vai tomando forma, seja no esforço individual – que se manifesta na prática diária do muçulmano –, seja no coletivo – no qual, caso seja necessário, a última consequência seria a resistência armada.

A paz que os muçulmanos buscam, e na qual acreditam, só é possível de ser alcançada se houver justiça, e justiça é diferente de subserviência. Talvez neste ponto esteja a dificuldade que muitos têm de compreender o Islã: a justiça não se esquiva ao combate, para que, de fato, reine a paz:

*A pessoa alcança a paz quando ela se submete a vontade de Deus quando ela passa viver dia a dia aqueles preceitos de ordem religiosa [...]. Os movimentos de resistência não tem só na Palestina no Líbano; partem dessa percepção, quer dizer eu quero a paz. O islamismo é uma religião de paz não tenha dúvida, mas essa paz tem que ser uma paz justa. [...]. Essa tentativa de atrelar o termo jihad ao terrorismo é mais uma tentativa ideológica dos grandes poderes do ocidente secundados pela mídia de criar um preconceito contra os muçulmanos, mesmo porque o conceito de jihad ele é um conceito muito caro a religião, muito importante no Islã. Ele é considerado um dos pilares da religião islâmica. Por quê? Porque a jihad ela não é só um combate armado, a jihad não é pegar uma arma para defender sua casa [...] infelizmente a gente vê que a religião historicamente ela é manipulada ela é distorcida seus conceitos são trabalhados prá atender a determinados interesses, interesses de determinados grupos (Transcrição literal da resposta de um dos entrevistados).*

Quando o assunto são ações radicais e/ou terroristas, mesmo que as ações empreitadas sejam geograficamente direcionadas, os resultados são sentidos por toda a comunidade muçulmana; de forma e intensidades diferentes, toda a comunidade recebe as nomeações, os estigmas, e uma imagem sobre a mesma começa a surgir, e é nesse momento, também, que a identidade de resistência se ergue, e o sentido da *ummah* se fortalece.

Compreender esse sentimento passa pela nomeação que a religião carrega e agraga. No caso desta pesquisa, a questão era verificar até que ponto nomear os seguidores do Islã como fundamentalistas interferia na construção de sua identidade. As entrevistas revelaram que o termo “fundamentalismo” ou “fundamentalista” não fora aplicado diretamente sobre

<sup>7</sup> A palavra *jihad* (esforço) tem como significado prático o esforço individual e coletivo que o crente muçulmano, como fiel, deve empreitar em sua jornada. Esse esforço se divide em grande (*jihad*) e pequeno (*jihad*). O grande *jihad* pode ser compreendido como aquele que se tem diariamente na busca por uma melhor observância da vida religiosa e como crente em Deus; e o pequeno *jihad* seria aquele que se faz quando a *ummah* é ameaçada.

eles. A categoria fundamentalista/fundamentalismo estaria restrita à mídia. O senso comum, por sua vez, apropria-se deste termo midiático e o interpreta como sinônimo de terrorista/terrorismo e assim, mais uma vez, o ressignifica.

Outro dado interessante é que, apesar de receberem, de alguma forma, a categorização pejorativa, a maioria dos entrevistados não se sentiu afetada no sentido de prejudicar a construção identitária individual, mas sim a coletiva, o que demarca mais uma vez o senso de unidade intrínseco no conceito da *ummah*.

Além disso, percebe-se, claramente, a construção de uma identidade étnica, que consegue resistir às categorizações. Quando um dos entrevistados diz que “*a população aqui já está acostumada, já faz mais de 30 anos que os muçulmanos vieram pra cá e nunca tiveram problemas maiores [...]*”, é um indício de que a identidade étnica demarcou sua posição neste contexto que lhe é estrangeiro.

As entrevistas aconteceram em áreas de fronteira, na quais o fluxo migratório é grande; logo, a maneira como essa identidade étnica se define e consegue ser percebida faz toda a diferença nas relações e na construção da identidade dos entrevistados, frente aos fatos que os envolvem direta ou indiretamente.

Ao final da pesquisa, chega-se à conclusão de que, para os mulçumanos, o termo fundamentalista não é pejorativo, desde que esteja ligado à ideia de busca dos fundamentos. No entanto, desde que foi apropriado pela mídia e aplicado ao Islã, este termo tomou outra conotação, a de sinônimo de terrorismo e, por isso, não seria um termo apropriado para se nomear um seguidor da religião islâmica. Diante dessa constatação, é possível afirmar que o uso do termo fundamentalismo, aplicado aos seguidores do Islã, categoriza e interfere na construção da imagem sobre o grupo.

## Considerações Finais

Se toda vez que se ouvir sobre identidade estiver a se falar de embates, pode-se constatar que, estará a se falar de fundamentalismo, falamos de uma categoria carregada de sentidos e estigmas. É por isso que o estudo das categorias discursivas deve ser compreendido como algo importante e sério no sentido de que leva à reflexão sobre os significantes e seus significados. Mais do que compreender as palavras, passa-se a compreender os valores ideológicos nelas incrustados, e como esses podem influenciar na construção imagética sobre o outro, sobre um grupo, sobre uma sociedade.

A construção identitária passa pelo discurso, passa pelas relações, pelas interações. Logo, não se pode desprezar nenhum desses passos; pelo contrário, deve-se analisar cada um deles de forma a procurar: Quem diz? Por que diz? Como diz? Afinal, ao se falar em identidade, todas estas perguntas se fazem presentes.

A crítica que se faz nesta pesquisa é a de que, por ser ela de uma categoria que carrega um histórico contextual e de exclusão, deve-se ter em mente que, ao categorizar um grupo que foge a esse contexto, há uma intencionalidade por trás, e descobri-la faz toda a diferença, não somente para sua compreensão, como também para as ações que responderão a essa nomeação.

## Referências

- AGIER, M. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, v.7, n.2, p.7-33, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v7n2/a01v07n2.pdf>>. Acesso em: 17 fev. 2012.
- AHMED, A.S. A pós-modernidade e o Islão. In: AHMED, A.S. *Pós-modernismo e Islão: situação presente e futura*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- BOURDIEU, P. *Economia das trocas simbólicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- CARNEIRO, M. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CHAUÍ, M. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. In: NOVAES, A. (Org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.149-169.
- DUBAR, C. *A crise das identidades: a interpretação de uma mutação*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- FERREIRA, F.C.B. *Entre arabescos, luas e tâmaras: performances islâmicas em São Paulo*. 2007. 372f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GIDDENS, A. *Sociologia*. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: D&PA, 2005.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- KEPEL, G. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- KHALIL, M.J.; NASSER FILHO, O. *Um diálogo sobre o islamismo*. Curitiba: Criar Edições, 2003.
- LÉVY, A.; ENRIQUEZ, E.; BAURUS-MICHEL, J. (Coord.). Identidade. In: LÉVY, A.; ENRIQUEZ, E.; BAURUS-MICHEL, J. (Coord.). *Dicionário de psicossociologia*. Lisboa: Climepsi, 2005. p.104-108.
- MEDDEB, A. O islã entre civilização e barbárie. In: NOVAES, A. (Org.). *Civilização e barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.171-196.
- MONTENEGRO, S.M. Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil. *Mana*, v.8, n.1, p.63-91, 2002.
- NOVAES, S.C. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EdUSP, 1993.
- PACE, E. STEFANI, P. *Fundamentalismo religioso contemporâneo: raízes islâmicas, protestantes, hebraicas, hinduístas, leituras fundamentalistas da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2002.
- PIERUCCI, A.F. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- PINTO, P.G.H.R. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida: Editora Santuário, 2010.
- PRADO, P.S. Fundamentalismo religioso: uma análise sobre a religião no Islã e os desafios ao diálogo inter-religioso. In: CONGRESSO INTERNACIONAL SOTER, 23., 2010, Belo Horizonte. *Anais eletrônico... Belo Horizonte: PUC-Minas*. Disponível em: <[http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia//wpcontent/uploads/2010/11/23\\_Congresso\\_Internacional.htm](http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia//wpcontent/uploads/2010/11/23_Congresso_Internacional.htm)>. Acesso em: 4 dez. 2012.
- RUIZ, M.G. Fundamentalismo. In: DICIONÁRIO de pensamento contemporâneo. São Paulo: Paulus, 2000. p.363-365.