

## REDEFININDO O FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO DIANTE DO PROCESSO DE GLOBALIZAÇÃO: RASTREANDO ORIGENS<sup>1</sup>

### REDEFINING ISLAMIC FUNDAMENTALISM IN THE FACE OF THE GLOBALIZATION PROCESS: TRACKING ORIGINS

Victor Begeres Bisneto<sup>2</sup>

**Resumo:** Nas últimas décadas o termo “fundamentalismo” se popularizou por meio do uso que diversos veículos de comunicação fizeram dele para classificar grupos e organizações, principalmente islâmicos, envolvidos em ações ilícitas, ataques terroristas e de viés ultraconservador, que de certo modo usam a religião para justificar seus atos. Este capítulo de tese busca revisar, esclarecer e compreender as origens e os desdobramentos do fundamentalismo, especialmente quando vinculado à religião islâmica, o que confere complexidade na tarefa de “apurar” a conceituação desse sintagma, que amiúde se confunde com outras denominações, como Islam político, jihadismo, salafismo, entre outros. Para isso, propomos neste capítulo de tese uma discussão sobre os seus significados, uma periodização de seus usos e contextos e, por fim, sugerimos uma espécie de genealogia desses múltiplos termos a partir da análise das concepções de diversos autores sobre o tema.

**Palavras-chave:** Fundamentalismo islâmico. Jihadismo. Islam político.

**Abstract:** In recent decades, the term “fundamentalismo” has become popular through various communication vehicles, using it to classify groups and organizations, mainly Islamic, involved in illicit actions, terrorist attacks and ultraconservative bias, which in a way use religion for their actions. This article seeks to review, clarify and understand the origins and strands of fundamentalism, especially when linked to Islam, which makes the task of “fining out” the concept of this syntagm complex, which is often confused with other denominations, such as political Islam, jihadism, salafism among others. Therefore, we propose a discussion about their meanings, a periodization of their uses and contexts and, finally, we suggest a kind of genealogy of these multiple terms from the analysis of the conceptions of several authors on the subject.

**Keywords:** Islamic fundamentalismo. Jihadism. Political Islam.

## Introdução

Neste capítulo de tese serão destacados as origens e os significados do fundamentalismo, especialmente o islâmico. Esse termo, em razão dos elementos, fatos, contextos e sujeitos que o cercam, ativos ou passivos, adquiriu uma carga de significados que parecem estar atrelados às circunstâncias e a juízos de valor tão diversos, e muitas vezes subjetivos, que se tornou difícil validá-lo como uma categoria historicizada, isto é, conectada com o

1 Capítulo retirado da tese de doutorado: BEGERES BISNETO, Victor. *Fronts Islamistas no Brasil: prenúncios de uma radicalização incompleta face ao fundamentalismo existencial*. Tese de Doutorado (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019. Acesso em 11 de dezembro de 2023. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-12122019-170616/fr.php>.

2 Geógrafo formado pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), mestre em Geografia Humana e doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Também é professor de geografia no ensino fundamental e médio no Liceu Salesiano Nossa Senhora Auxiliadora de Campinas. Link para o currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/8373481291335146>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7828-9268>. Contato: [victor.bisneto@alumni.usp.br](mailto:victor.bisneto@alumni.usp.br) ou [victor.bisneto@gmail.com](mailto:victor.bisneto@gmail.com).

tempo e os contextos, um conceito que possa nos auxiliar a entender algumas situações e processos atuais (Gilles Granger, 2004) de forma mais objetiva, sem as interferências externas contaminadas por discursos políticos, religiosos e midiáticos.

Com a globalização e a veloz difusão das novas tecnologias, que deram ainda maior propulsão à difusão de notícias, a atualização de categorias e conceitos, bem como o surgimento de uma nova e poliglota gramática do terror e das agendas geopolíticas, se faz necessária uma releitura de algumas terminologias e sua aplicação no tempo e no espaço.

Ataques como aqueles perpetrados ao periódico Charlie Hebdo em janeiro de 2015, ou em Istambul, que mataram dezenas de pessoas em uma grande área turística da cidade, ou mesmo do massacre em uma universidade na cidade de Charsadda, norte do Paquistão, matando dezenas de estudantes, ambos em janeiro de 2016 – apenas para lembrar casos de grande repercussão – são descritos e amplamente divulgados pela mídia como atos de terrorismo promovidos por jihadistas, fundamentalistas islâmicos, extremistas, radicais islâmicos, milícias islâmicas, grupos islâmicos, entre outras denominações.

Os nomes são inúmeros e por vezes se sobrepõem. É evidente, contudo, que quando esse tipo de violência acontece na Europa as repercussões têm mais eco do que aqueles que se passam na Turquia ou no Sahel africano. Mas será que o uso indiscriminado desses termos, tratados quase sempre como sinônimos, não ajuda a reforçar alguns preconceitos e perigosas generalizações? Bernard Lewis (2004a: 129) assegura que

a maior parte dos muçulmanos não é composta de fundamentalistas, e a maior parte desses não é terrorista, mas a maior parte dos terroristas atuais é muçulmana e tem orgulho de se identificar como tal. Compreensivelmente, os muçulmanos reclamam que a mídia fala de movimentos e ações terroristas como ‘islâmicos’, e perguntam por que a mídia também não identifica os terroristas e o terrorismo irlandês e basco como ‘cristãos’. A resposta é simples e óbvia – eles não descrevem a si mesmos como cristãos.

Ibn Warraq (195: 185) é mais incisivo em sua leitura ao afirmar que

Muçulmanos – todos os muçulmanos – ainda tomam o Alcorão literalmente. Portanto, a meu ver, não há diferença entre o islamismo e o fundamentalismo islâmico. O Islam está profundamente enraizado em toda sociedade muçulmana, e o ‘fundamentalismo’ é simplesmente o excesso dessa cultura.<sup>3</sup>

A forma categórica em aceitar que a religião islâmica e o fundamentalismo são um só, sem uma distinção entre a religião e a forma como seus seguidores a praticam, como se fossem um corpo monolítico e homogêneo, não pode ser levada em conta sem a devida reflexão. Peter Demant (2015: 34) ressalta que “o dilema central parece residir na dificuldade em diferenciar a crítica da religião da crítica dos muçulmanos como um grupo. Nós precisamos distinguir dogmas, crenças e visões de mundo de um lado, de indivíduos e grupos

---

<sup>3</sup> No original: “Muslims—all Muslims—still take the Koran literally. Hence, in my view, there is no difference between Islam and Islamic fundamentalism. Islam is deeply embedded in every Muslim society, and “fundamentalism” is simply the excess of this culture”.

de outro”<sup>4</sup>. Igualmente, Malise Ruthven (2005: 5) acrescenta que “se todo fiel muçulmano é ‘fundamentalista’ nesse sentido da palavra, então o termo não tem significado, porque ele falha em distinguir entre os militantes obstinados que procuram islamizar sua sociedade e o quietista que evita a política completamente”<sup>5</sup>.

Ainda que a mídia nesses últimos episódios tenha tomado certo cuidado, em maior ou menor grau, em ressaltar que tais eventos violentos foram praticados por uma minoria dentro dos mais de 1,5 bilhão de muçulmanos no mundo, esses grupos que sequestram a religião em nome de uma ideologia e de interesses políticos acabam lançando sobre o Islam<sup>6</sup> e a grande maioria de seus seguidores um estigma perverso de intolerância, ressentimento e violência.

O fundamentalismo tem sido tratado como a face perversa da modernidade e comumente associada ao radicalismo, à intolerância e à violência, que tem tomado grande espaço nos noticiários. Na verdade, o termo em si evoca essas primeiras reações. Porém, quando se adjetiva essa palavra com o termo “islâmico”, reforça-se um estereótipo que há tempos vem sendo atrelado peremptoriamente aos muçulmanos de um modo geral e que poderia contribuir para aumentar a sensação de preconceito e receio dessas populações, que por sua vez podem reagir fechando-se ainda mais em seus grupos ou mesmo partindo para o enfrentamento, alimentando um ciclo vicioso.

Dentro desse contexto, buscaremos pontuar quais as raízes do fundamentalismo de forma geral e em quais contextos ele foi forjado, bem como a evolução (ou não) de seu significado no transcorrer do tempo e suas variantes semânticas. Para isso, será proposta uma breve periodização de suas prováveis origens, principalmente islâmicas, e, finalmente, com base em algumas entrevistas coletadas entre muçulmanos que vivem no Brasil<sup>7</sup>, será sugerido um novo entendimento desse termo que possa abrir novas perspectivas de compreensão sobre aquilo que o cerca.

### **Rastreando as origens do fundamentalismo**

Diversos autores concordam que o primeiro indício do fundamentalismo ocorreu no sul dos Estados Unidos e na Califórnia no final do século XIX e início do século XX, aproximadamente na década de 1910, entre os protestantes (Shmuel Eisenstadt, 1997). Eles foram os primeiros a usar o termo “fundamentalismo”, pois um grupo mais conservador queria

---

4 No original: “the central dilemma seems to lie in the difficulty to differentiate critique of religion from criticism of Muslims as a group. We need to distinguish dogmas, beliefs and worldviews on the one hand, from individuals and groups on the other”.

5 No original: “if all believing Muslims are ‘fundamentalists’ in this sense of the word, then the term is meaningless, because it fails to distinguish between the hard-edged militant who seeks to ‘Islamize’ his society and the quietist who avoids politics completely”.

6 A grafia adotada neste trabalho, usa a palavra “Islam” (com “m”) ao invés de “Islã”. Isso se deve por rigor à grafia original em árabe que termina com a letra “meem”.

7 As entrevistas que serão usadas neste trabalho foram feitas no período de julho de 2015 a janeiro de 2019 e foram realizadas com líderes e demais membros de comunidades islâmicas de Foz do Iguaçu (PR), de São Bernardo do Campo (SP), de Campinas (SP) e de São Paulo (SP).

## ■ capítulo de tese

se distinguir de outros mais liberais, já que estes distorciam a fé cristã (Karen Armstrong, 2009). O livro *The fundamentals – a testimony of truth*, editado por teólogos conservadores, considerava como “fundamental” a inerrância da Bíblia, contrastando com qualquer ideia contrária da criação, como a teoria darwiniana, que “estava levando os jovens a perderem a fé em Deus, na Bíblia e em doutrinas fundamentais do cristianismo” (Armstrong, 2009: 243). A autora recorda ainda a história de Charles Hodges, catedrático em teologia que em 1873 lançou o livro *Systematic Theology*, e para quem a Bíblia é fiel aos fatos porque “Deus inspirou cada uma das palavras da Bíblia, portanto era preciso levá-las a sério e não distorcê-las com exegeses alegóricas ou simbólicas” (Armstrong, 2009: 198).

O conceito de “fundamental” teve o acréscimo do sufixo “ista” por meio de Curtis Lee Laws, um editor batista conservador que definia fundamentalistas como “aqueles que estão prontos para a batalha real pelo The Fundamentals” (Ruthven, 2005: 12)<sup>8</sup>, ou “alguém que está disposto a recuperar territórios perdidos para o Anticristo e a lutar pelos fundamentos da fé” (Armstrong, 2009: 241).

Parece claro que o fundamentalismo protestante, em termos de significado, estaria mais preocupado com o progresso científico e com a possibilidade de a ciência suplantar as explicações religiosas. Se assim for, o que dizer da igreja católica durante a inquisição e os processos condenatórios de Galileu e a teoria heliocêntrica no século XVII? Nesse caso, ainda que não se usasse o termo fundamentalista, a obediência, a infalibilidade das escrituras e o rigor quanto a determinados princípios já se faziam presentes. Assim como o personagem Robert Langdon de *Anjos e Demônios*, de Dan Brown, se encontra em meio à disputa entre ciência e religião, cujo jogo de forças promete estremecer os alicerces da fé cristã, o fundamentalismo religioso se torna o cisma desse embate.

Se por um lado a origem do fundamentalismo cristão pode ser mais bem rastreada, assim como os motivos que o teriam forjado, o mesmo não pode ser dito com relação ao islâmico. Não há um consenso quanto à época e quanto aos contextos em que teria efetivamente se constituído, não podendo atrelá-los *a priori* única e exclusivamente ao embate entre ciência e religião, moderno e tradicional, razão e fé. Além disso, uma profusão de nomenclaturas para o mesmo fenômeno ou derivados dele são amplamente discutidos por diversos autores, muçulmanos ou não.

Entre o final dos anos 1980 e meados dos 1990, o governo estadunidense financiou estudos sobre o tema fundamentalismo. Daí surgiu o *Fundamentalism Project*, que, conduzido por Martin E. Marty e R. Scott Appleby, deu origem à coleção de livros em seis volumes. Investigaram não apenas a tradição islâmica, mas a cristã, a judaica, a hindu, a sikh e a budista, e a forma como os movimentos religiosos impactam na economia, ciência, relações familiares, educação, mídia entre outros fatores. Embora não tenham deixado muito claro uma definição precisa do termo, a obra aponta os diferentes aspectos dos diversos movimentos religiosos e que os mais extremistas são avessos à modernidade.

---

<sup>8</sup> No original: “those who were ready to do battle royal for The Fundamentals”.

## ■ capítulo de tese

Alguns autores podem oferecer pistas de quando e por que o fundamentalismo islâmico teria se deflagrado. Esse é o caso de Armstrong (2009), em cuja obra podemos apreender que esse período poderia ter coincido com o agressivo colonialismo europeu em meados do século XIX e se consolidado nos anos 1950-1960 com o egípcio Sayyid Qutb quando as discussões acerca da modernidade, da “ocidentalização” do mundo e com a emergência dos nacionalismos em diversas partes do Oriente Médio, especialmente no Egito, eram centrais na agenda islâmica.

Durante o período colonialista, Sayyid Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897) e seu discípulo, Mohammed Abduh (1849-1905), considerados reformadores islâmicos modernistas – que para Lewis (2002) teriam sido influenciados pela Revolução Francesa –, acreditavam que o Islam poderia ser tão eficaz quanto as ideologias ocidentais da sua época e que ele poderia ser moderno à sua maneira, sem apêndices externos. Eles ainda tentavam conciliar a ciência com a fé, o Ocidente com o Oriente, e aceitavam a modernização sem esquecerem-se da religião. Nesse sentido pode-se crer que a adoção da ciência moderna pelos fundamentalistas poderia ser interpretada como um ato de repossuir algo que já era deles e foi apropriado pelo Ocidente (Bassam Tibi, 2001).

Contudo essas ideias foram rechaçadas pelo orientalista francês Ernest Renan, que estudava o papel do Islam em relação à modernidade. Esse autor passou a destilar uma forte aversão ao Islam e tudo aquilo que lhe dizia respeito. Armstrong (2009: 221) afirma que “para Renan, o hebraico e o árabe eram idiomas corruptos [...]. O Islam era particularmente incompatível com a modernidade, conforme atestava a evidente inferioridade dos países muçulmanos, com seus governos decadentes e sua nulidade intelectual”. Said (2005: 158) diz que

Renan, ele mesmo o demonstrava por seu preconceito racista e notório ao olhar dos mesmos semitas orientais cujo estudo tinha criado seu renome profissional – um homem que separava duramente os homens em raças superiores e inferiores, uma crítica liberal na qual a obra abrigava noções das mais esotéricas de temporalidade, de origem, de desenvolvimento, de relações e de valor humano<sup>9</sup>.

Além de Renan, outras personalidades da época como os Lords Balfour e Cromer também ventilavam a superioridade Europeia em detrimento da fragilidade do Oriente Médio, justificando suas conquistas pela incapacidade de governos e das populações nativas, que seriam, como relembra Edward Said (2005: 54), “mentirosos inveterados, eles são letárgicos e suspeitos e se opõem com toda clareza à destreza e nobreza da raça anglo-saxã”<sup>10</sup>. Mas é importante ressaltar que Said (2005) parece levar em conta apenas os fatores externos

---

9 No original: “Renan, lui-même le démontrait par son préjugé raciste notoire à l’égard de ces mêmes Sémites orientaux dont l’étude avait fait sa renommée professionnelle — un homme qui séparait durement les hommes en races supérieures et inférieures, un critique libéral dont l’oeuvre hébergeait les notions les plus esotériques de temporalité, d’origine, de développement, de rapports et de valeur humaine”.

10 No original: “des menteurs invétérés, ils sont ‘léthargiques et soupçonneux’ et s’opposent en tout à la clarté, à la droiture et à la noblesse de la race anglo-saxonne”.

## ■ capítulo de tese

ao suposto atraso e inferioridade dos muçulmanos e do Oriente Médio de forma geral, desprezando possíveis fraquezas internas.

Tendo em vista esse panorama, Armstrong (2009: 222) resume que “o pensamento islâmico assumira uma postura defensiva, em face de uma ameaça bem real. A visão estereotipada e imprecisa que pensadores modernos como Renan tinham do Islam, justificaria a invasão colonial dos países muçulmanos”. Nesse sentido, o fundamentalismo ainda latente poderia ser considerado uma reação a essas pretensões, ainda que o ativismo político não fosse exacerbado como nos dias de hoje.

Ruthven (2005), por outro lado, sugere que o fundamentalismo islâmico teria sido cunhado por H.A.R Gibb, um orientalista escocês, em seu livro *Mohammedanism – an historical survey*, publicado em 1949, depois reintitulado *Islam – an historical survey*. Esse mesmo autor fez em 1945 uma conferência, intitulada *Modern trends in Islam*, que falava da “aversão dos muçulmanos aos processos intelectuais do racionalismo”<sup>11</sup> (Said, 2005: 125). Indicava então uma característica em comum com o fundamentalismo cristão: a negação do racionalismo.

Para Tibi (2001), o contexto aludido é mais recente, especialmente da década de 1970, com o aumento das incertezas e conflitos no Oriente Médio, que acabara de assistir à Guerra dos Seis Dias em Israel, à Revolução Islâmica iraniana de 1979 e ao petróleo saudita, que poderia alavancar o wahabismo, aumentando a polaridade entre xiitas e sunitas. Tibi (2001: 14) alega que no Ocidente “as pessoas acreditam que a guinada para o crescimento do fundamentalismo islâmico que objetivava restaurar a ordem foi a Revolução Islâmica no Irã em 1979”<sup>12</sup>. Entretanto, foi categórico em negar essa ideia ao dizer que “isto está errado. De fato, a derrota árabe na Guerra dos Seis Dias foi a guinada”<sup>13</sup>.

A Guerra dos Seis Dias, em junho de 1967, que surpreendeu o mundo com uma vitória avassaladora de Israel, colocando os árabes em uma condição humilhante, contribuiu para fortalecer grupos mais radicais que reforçaram seu engajamento contra a fracassada fórmula de governos nacionalistas e apóstatas, que sucumbiam a cada conflito que se sucedia ou que eram coniventes com os interesses ocidentais, sendo permissivos demais a eles. Concordando com Tibi (2001) nesse aspecto, Peter Demant (2008: 200) afirma que “desde essas derrotas consecutivas – morais tanto quanto políticas e militares – o mundo árabe se encontra numa crise que se aprofunda ano a ano. É na fenda dessa crise que surgiu o islamismo, ou seja, o fundamentalismo islâmico”.

Apesar disso, Tibi (2001) ainda faz questão de considerar que o ano de 1928 possa também ter sido um marco na ascensão do fundamentalismo com o surgimento da Irmandade

---

11 No original: “l’aversion des musulmans pour le processus intellectuel du rationalisme”.

12 No original: “people believe that the turning point for the rise of Islamic fundamentalism aimed at restoring Islamic order was the Islamic revolution in Iran in 1979”.

13 No original: “this is wrong. In fact, the crushing Arab defeat in the Six-Day-War in 1967 was that turning point”.

## ■ capítulo de tese

Muçulmana no Egito pelas mãos de Hassan Al-Banna, que, como uma hidra, espalharia seus pólipos em outras partes do mundo, como na Palestina, com o Hamas.

Gilles Kepel (2003) considera que movimentos islamistas foram germinados pelas mãos de Sayyid Qutb, Mawdudi e Khomeini, e teria se destacado nos anos 1970, especialmente com o conflito de Yom Kippur em 1973, quando a Arábia Saudita e outros exportadores de petróleo no Oriente Médio teriam apoiado os árabes nesse momento. Já a Revolução Islâmica no Irã teria fornecido o élan necessário para o desenvolvimento de outros movimentos nas décadas seguintes.

Concordando com essa possibilidade, John Esposito (2002: 83) complementa dizendo que

a Revolução Islâmica do Irã de 1978-1979 abruptamente desviou a marcha em direção à modernização do Ocidente. Os governos que lideravam a modernização no Irã, Egito e Líbano pareciam ter experimentado a vingança de Deus. Eles não estavam sozinhos. O revivalismo islâmico produziu uma onda de movimentos fundamentalistas do Egito, Sudão e Irã ao Paquistão, Afeganistão e Malásia. As causas do ressurgimento variam entre país e região, mas elas têm temas comuns: sentimentos generalizados de fracasso e perda da identidade em muitas sociedades islâmicas, como também sistemas políticos e econômicos fracassados<sup>14</sup>.

Enquanto Tibi (2001) é mais assertivo em colocar a guerra de julho de 1967 como o marco na emergência do fundamentalismo islâmico, e não a Revolução Islâmica de 1979, Esposito (2002) expõe uma variedade de causas e motivos para a erupção de movimentos islamistas, inclusive considerando a Revolução Iraniana. Talvez não tenhamos que nos preocupar em identificar a data e os eventos precisos do surgimento do fundamentalismo, mas sim observá-lo como parte de um processo, partes de “ondas” fundamentalistas, conforme propõe Demant (2008). Para esse autor seria possível periodizar, grosso modo, em três momentos:

**1.** 1950-1960, com a cristalização da ideologia fundamentalista sunita com Sayyid Qutb e Abu al-Ala Mawdudi, época que também coincide com a Guerra dos Seis Dias, comentada anteriormente, e que serviria também de pretexto a tal corrente;

**2.** 1970-1980, período de maturação do fundamentalismo com as experiências no mundo xiita com a Revolução Iraniana e o Hezbollah libanês, e com novos e malfadados conflitos como Yom Kippur e os acordos de paz de Camp David, que escandalizou muitos egípcios pela acomodação de seu país diante de Israel;

**3.** Pós 1980, quando o islamismo confronta crises econômicas e políticas e se difunde, apoiado pela mesma globalização que rejeitam, mas que possibilita novos contatos, novas articulações – agora em rede global – e permite lançar sua ideologia não apenas em alguns

---

<sup>14</sup> No original: “Iran’s Islamic Revolution of 1978-1979 abruptly detoured the march toward Western modernization. Leading modernizing governments in Iran, Egypt, and Lebanon seemed to be experiencing the revenge of God. They were not alone. Islamic revivalism produced a wave of fundamentalist movements from Egypt, Sudan and Iran to Pakistan, Afghanistan, and Malaysia. The causes of resurgence vary by country and region, but there are common threads: widespread feelings of failure and loss of identity in many Muslim societies, as well as failed political systems and economy”.

## ■ capítulo de tese

enclaves territoriais, como o Hamas na Faixa de Gaza, mas em escala global, haja visto o processo de migração cada vez mais frequente. O Islam passa definitivamente ao Ocidente, como sugere Roy (2008), por meio dos processos migratórios engendrados por conflitos no Oriente Médio e melhores condições de vida e trabalho na Europa, especialmente pós II Guerra Mundial.

Roy talvez incluísse um novo período aos momentos listados acima, que seria datado pelo início dos anos 1990. Em seu livro *L'Échec de l'islam politique*, de 1992, ele alertava para o possível fracasso do Islam político (ou islamismo), oferecendo como exemplo países como o Irã, Afeganistão e Argélia, onde a islamização da sociedade de “cima para baixo” começava a demonstrar sinais de esgotamento, ao mesmo tempo ocasionando o surgimento do chamado neofundamentalismo, que, contrariamente, islamizaria a sociedade de “baixo para cima”, de porta em porta. A busca por um Estado Islâmico para então conduzir esse processo já não era mais premente, marcando o afastamento da política pelos neofundamentalistas conservadores.

Além disso, crises econômicas e a própria marginalização de grupos islâmicos por outros foram determinantes fatores dessa crise. Olivier Roy (1994: IX) resume esse fracasso ao afirmar que “o islamismo tem se transformado em um tipo de neofundamentalismo, preocupado somente em reestabelecer a lei islâmica, a *sharia*, sem inventar novas formas políticas”<sup>15</sup>. Mas é questionável abraçar essa formulação sem o devido cuidado, visto que há grupos extremistas que têm uma agenda política ativa e em processo de elaboração, tal como o do Estado Islâmico (*Daesh*)<sup>16</sup>.

Esse pensamento corrobora com a tese de Kepel (2003) sobre o declínio dos movimentos islamistas nesse período em razão das fissuras internas nesses movimentos, dos conflitos entre países no Oriente Médio, da perda de fôlego em islamistas conquistarem Estados e mesmo dos reveses que alguns grupos tiveram quando enfim chegaram ao poder, como na Argélia e Afeganistão.

Entretanto, é provável que seja um exagero falarmos do fracasso do Islam político. Talvez seja mais prudente pensarmos em uma mudança no perfil desses movimentos islamistas que não necessariamente signifique sua derrocada. Se um dos argumentos para esse declínio pudesse ser a falta de eventos espetacularmente trágicos, pela pouca efetividade com que as ideologias islamistas eram propagadas e executadas, o fim dos anos 1990 e início dos anos 2000 – e mesmo atualmente – testemunharam o contrário. Basta pensar nas ações da Al-Qaeda, que promoveram a queda das torres gêmeas nos Estados Unidos, ou nos atentados em trens de Madri em 2004, deslançando uma “guerra contra o terror” que teve o Afeganistão e o Iraque como grandes alvos, e a erupção do Estado Islâmico na Síria e no Iraque a partir de 2010.

---

15 No original: “islamism has been transformed into a type of neofundamentalism concerned solely with reestablishing Muslim law, the *sharia*, without inventing new political forms”.

16 *Daesh* é acrônimo para *Al-Dawlah al-Islamiyah fi'l - `Iraq wal-sham*, também chamado de Estado Islâmico do Iraque e do Levante – EIIL (tradução para o português) ou ISIS (em inglês).



Observando tempos mais remotos e com base nas diversas fontes consultadas, que indicavam, segundo seus pontos de vista, marcos importantes no surgimento e evolução do chamado fundamentalismo islâmico, é possível sugerir outra periodização que de forma geral reuniu pontos em comum entre os diversos autores que se debruçaram sobre esse tema. Para Akbar Ahmed (2007: 12), “um caminho óbvio para entender melhor a sociedade islâmica, ao que parece, foi procurar quem inspirou seus membros e moldou seus valores do passado até o presente”<sup>17</sup>. Dessa forma, podemos nos remeter a três grandes períodos:

### **1º Período: séculos XIII e XIV, com Ibn Taymiyya (1268-1328)**

O contexto em questão é da Europa medieval feudal, de instabilidades políticas e orientação cristã, que inaugurava a inquisição como sistema jurídico católico de combate ao sectarismo e à heresia, e, posteriormente, de ataque aos avanços da ciência. Esse período assistiu o desequilíbrio populacional gerado pela Peste Negra, que assolou a Europa e os avanços do Império Mongol, que havia posto fim ao califado árabe abássida. Ao mesmo tempo, o Império Turco-Otomano tomava contornos cada vez mais importantes.

A imagem que se fazia dos muçulmanos nesse período pode ser exemplificada por Dante Alighieri (2002 [1321]: 116) em sua viagem ao inferno com o poeta Virgílio, em que narra seu encontro com Maomé, que residia na nona vala do oitavo círculo infernal, reservado aos que “desencadeavam cismas religiosos, e os que semearam o ódio e a discórdia”. A punição era a perpétua mutilação, em que se regenerava a pele para, em seguida, ocorrer nova dilaceração. Ainda segundo Alighieri (2002 [1321]: 117), lê-se a seguinte passagem:

repara como tenho lacerado o peito! Vê quão estropiado ficou Maomé. Precede-me na marcha e nos lamentos Ali, que traz desfeito o rosto, do mento à testa. E todos os mais que por aqui percebes foram em vida semeadores de cismas e de escândalos. Somos perseguidos por um demônio cruel, que nos mutila sem descanso. Ao fim de giro completo desta dolorosa estrada, as feridas se fecham antes que se volte a defrontá-lo.

Em outra obra, a loucura, personificada por Erasmo de Rotterdam (2005: 96)<sup>18</sup>, assume que “os turcos e uma multidão de demais povos bárbaros como eles, gabam-se de possuírem a única e verdadeira religião, criticando com piedade as crenças dos supersticiosos cristãos”.

Se qualquer um dos trechos fosse ilustrado na capa do *Charlie Hebdo* seria de se esperar reações temerárias dos grupos jihadistas. Mas na época vivida por Ibn Taymyyyia esses trechos poderiam ter tido algum tipo de repercussão? Enquanto a igreja perseguia aqueles que se afastavam dela, no meio islâmico esse importante precursor dos fundamentalistas modernos atacava atitudes conformistas, a corrente esotérica dos sufis, xiitas e tudo aquilo

17 No original: “one obvious way to better understand Muslim society, it seemed, was to find out who has inspired its members and shaped their values from the past to the present”.

18 Em versão e-book da editora Atena, Rotterdam (2002) afirma: “turcos e todos os outros povos semelhantes, que não passam de um ajuntamento de bárbaros, se jactam de serem os únicos que vivem no seio da verdadeira religião, ridicularizando as superstições e a idolatria dos cristãos”.

## ■ capítulo de tese

que desviasse da Sunnah. Também pregava a indissociabilidade entre religião e Estado, pois só uma autoridade poderia conduzir o “bem” e afastar o “mal” (Roy Jackson, 2006). Além disso, estabelecia distinções entre domínios de paz e domínios de guerra (*Dar Al-Salam* e *Dar Al-Harb*).

Esse pensador, segundo Roy (2004: 153), “serve de referência tanto aos islamistas quanto aos neofundamentalistas”<sup>19</sup>. Assim, Wahhab, Sayyid Qutb, Hassan Al-Banna entre outros tiveram grande influência de Ibn Taymiyya. Para Esposito (2002: 45-46)

Ibn Taymiyya apelou a uma interpretação literal e rigorosa das fontes sagradas (o Alcorão e a Sunnah, e o exemplo da comunidade muçulmana inicial) para a crucialidade necessária para a renovação islâmica e a reforma de sua sociedade [...]. Ele considerava a comunidade de Medina como a modelo para um estado islâmico. Seu objetivo era a purificação do Islã. Um retorno à pureza imaculada do período de Maomé e dos Quatro Primeiros Califas Justos, acreditava ele, era necessário para restaurar o poder e a grandeza do passado da comunidade islâmica<sup>20</sup>.

Jackson (2006: 129) corrobora com essa ideia ao afirmar que

Ibn Taymiyya também estava refletindo a fé dos muçulmanos comuns do período inicial do Islã, que, na maior parte dos casos, foram encorajados a aceitar uma interpretação literal da fé sem se aprofundar nos possíveis significados ocultos. Em parte isso era um mecanismo de defesa contra a possibilidade de o Islam ser diluído ou submerso pelas várias outras religiões que os muçulmanos encontraram à medida que se expandiam<sup>21</sup>.

Com uma opinião um tanto distinta e que pode soar contraditória em relação aos últimos autores citados, Ahmed (2007: 135) ressalta que Ibn Taymiyya

“enfaticaram a necessidade de manter a lei islâmica o mais flexível possível dentro do conceito de ijtihad (raciocínio independente baseado no Alcorão ou em textos acadêmicos). A lei islâmica, argumentava ele, estava aberta à reinterpretação e precisava levar em conta o contexto em que a sociedade funcionava. Ijtihad deve permanecer ativo, disse ele, pois de outra forma a própria lei islâmica se tornaria ossificada e irrelevante<sup>22</sup>.”

---

19 No original: “qui sert donc autant de référence aux islamistes qu’aux néo-fundamentalistes”.

20 No original: “Ibn Taymiyya called on a rigorous, literalist interpretation of the sacred sources (the Quran and Sunnah, and the example of the early Muslim community) for the cruciality needed Islamic renewal and reform of his society [...] he regarded the community of Medina as the model for an Islamic state. His goal was the purification of Islam. A return to the pristine purity of the period of Muhammad and the First Four Righteous Caliphs, he believed, was necessary to restore the Islamic community’s past power and greatness”.

21 No original: “Ibn Taymiyya was also reflecting the faith of the ordinary Muslims of the early period of Islam who were for the most part encouraged to accept a literal interpretation of faith without delving into the possible hidden meanings. In part this was a defense mechanism against the possibility of Islam becoming watered down or submerged by the various other faiths the Muslims encountered as they expanded”.

22 No original: “stressed the need to keep Islamic law as flexible as possible within the concept of ijtihad (independent reasoning based on the Quran or scholarly texts). Islamic law, he argued, was open to reinterpretation and needed to take into account the context in which society functioned. Ijtihad must remain active, he said, for otherwise Islamic law itself would become ossified and irrelevant”.

## ■ capítulo de tese

Nesse contexto, Ibn Taymiyya não queria deixar o Islam “engessado” no tempo, aceitando uma abertura à *ijtihad*. Talvez em um primeiro momento o literalismo fosse necessário para solidificar os alicerces islâmicos, que estavam sob ameaça das invasões mongóis e da lei yasa<sup>23</sup>, de Genghis Khan. Uma vez vencida a batalha com os mongóis, a *ijtihad* seria aberta, adquirindo leituras mais pessoais do Alcorão e das *ahadith*, mas sem renunciar ao exemplo da comunidade de Meca nos tempos de Maomé.

É importante ressaltar que uma de suas grandes inovações foi usar como critério para definir um bom muçulmano não apenas o fato de que o indivíduo deva cumprir os cinco pilares do Islam, mas que possa obedecer e seguir a *sharia* (Emmanuel Sivan, 1985). Nesse caso, os mongóis que abraçaram o Islam e que, apesar de cumprirem com os preceitos de sua nova religião, continuassem sob a égide da Yasa, estariam desviados da Sunnah e se tornariam infiéis. O mesmo critério pode ser aplicado aos governantes muçulmanos, como explica Sivan (1985: 99):

[...] para ele, um legislador sunita se torna ilegítimo se ele não aplica uma parte substancial da *sharia*. A ilegitimidade é definida nos termos do ulemá: o legislador que negligencia ou transgride a lei islâmica é *ipso facto* um infiel, ou ainda um apóstata, ainda objeto de jihad<sup>24</sup>.

Nesse sentido, nos dias de hoje ainda é possível ver essa orientação reverberar entre grupos de fundamentalistas com relação a governos, como no caso do Egito ou da Líbia pré-primavera árabe.

### **2º Período: século XVIII com Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792)**

Influenciado por Ibn Taymiyya, especialmente em relação à *sharia*, Jackson (2006: 162) explica que

[...] al-Wahhab enfatizou a importância da obediência à *sharia*, e era importante que a *sharia* pudesse estar de acordo com o Alcorão, que é a palavra de Deus, e isso requer um grau de interpretação. Al-Wahhab não queria que os muçulmanos seguissem a *sharia* simplesmente porque é uma lei, mas sim porque estava em sintonia com a palavra de Deus<sup>25</sup>.

Essas ideias foram abraçadas por governantes sauditas desde o início da consolidação do reino saudita, com Abdul-Aziz Ibn Saud, nos anos 30 a 50 do século XX, e seus contextos locais, mas também como resposta à influência Ocidental. As ideias wahhabitas descrevem

23 Lei que continha contribuições cristãs, judaicas e islâmicas, além de outras tradições, e por isso era vista como panteísta e incompatível com a *sharia* e, portanto, deveria ser combatida (Sivan, 1985).

24 No original: “for him, a Sunni ruler becomes illegitimate if he does not apply a substantial part of the Shari’a. The illegitimacy is defined in ulama terms: the ruler who neglects or transgresses Islamic law is ipso facto an infidel, or rather an apostate, hence object of jihad”.

25 No original: “al-Wahhab emphasised the importance of obedience to shari’a, it was also important that shari’a should be in accordance with the Qur’an, that is the word of God, and this required a degree of interpretation. Al-Wahhab did not want Muslims to follow shari’a merely because it is the law, but rather because it was in tune with the word of God”.

## ■ capítulo de tese

um ramo mais puritano, ultraconservador, literalista, rígido e exclusivista, segundo Espósito (2002), e que pretendia, como afirma Lewis (2004a: 116), “lançar uma campanha de purificação e renovação. Seu objetivo declarado era retornar ao puro e autêntico Islam do fundador, removendo e, onde necessário, destruindo todos os posteriores acréscimos e distorções”.

Com uma visão literalista das escrituras, Jackson (2006: 162) afirma que o “wahhabismo permitiu que qualquer coisa que não fosse explicitamente proibida no Alcorão ou na Sunnah fosse, portanto, permitida”<sup>26</sup>. Era proibido celebrar o aniversário do profeta Maomé, cortar a barba, visitar túmulos e decorar mesquitas. A música, a dança e a poesia eram banidas nos tempos de Wahhab. Todos os ensinamentos deviam ser transmitidos à sociedade, como o são até os dias atuais, de “baixo para cima”, por meio da educação e de programas culturais e educacionais patrocinados pela monarquia saudita ao redor do mundo.

Apesar das características desse movimento, o termo “fundamentalista” não era usado na época em que foi criado. Ruthven (2005), entretanto, afirma que as origens do fundamentalismo poderiam ser encontradas mais adiante nos anos de 1930, por meio desse mesmo wahhabismo imposto pelo rei Abdul-Aziz Ibn Saud, quando o ministro britânico Reader Bullard se refere a ele pela primeira vez como um forte “fundamentalista”.

### **3º Período: século XX com Hasan Al-Banna (1906-1949), Sayyid Qutb (1906-1966) e Abdu Ala Mawdudi (1903-1979). Pela corrente xiita, Aiatolá Khomeini (1902-1989)**

Os períodos em questão e os contextos vivenciados por esses atores são bastante complexos e sofreram grandes transformações. A Índia de Mawdudi, importante referência entre os fundamentalistas, passava pelo jugo do domínio britânico e todos os embates entre a população hindu e a muçulmana, que a partir de 1947 têm o Paquistão como lar dos muçulmanos, mesmo ano de independência da Índia britânica após um grande período de ebulição social, étnica e religiosa no país. Um aspecto importante no pensamento de Mawdudi é sua visão peculiar sobre a *ijtihad*, a interpretação das escrituras sagradas. Para ele, isso deve ser feito apenas por aqueles que têm tal capacidade para interpretar. Mas entre essas pessoas apenas uma minoria dos muçulmanos teria essa autoridade (Jackson, 2006).

A “governança divina” ou a “teodemocracia” não deveriam ser contestadas. Aqui há um indício muito forte de que qualquer tentativa de se instaurar a democracia ou qualquer outro modelo importado deveria ser evitado. Sobre isso, Jackson (2006: 192) explica que “Mawdudi temia pelo estilo ocidental de democracia, que ele acreditava ser nada mais do

---

26 No original: “Wahhabism allowed that anything that is not explicitly forbidden in the Qur’an or in the sunna was therefore permitted”.

## ■ capítulo de tese

que a lei da maioria, se suas visões estão certas ou erradas: a lei da maioria não era a moral imperativa, mas meramente a tirania da maioria”<sup>27</sup>.

Outro ponto a ser lembrado é que para muitos estudiosos o conceito de *jahiliyya*, que é bastante desenvolvido por Sayyid Qutb, teria sido cunhado por Mawdudi, porém com significado diferente, remetendo ao paganismo hinduísta. Mas não há consenso quanto a isso, segundo John Calvert (2013), já que há indícios de que Qutb tenha já falado do assunto nos anos 1930, portanto antes de Mawdudi. De qualquer forma, essa ideia se mostra central no pensamento de ambos, assim como a admiração e respeito mútuos.

No Irã, Khomeini, que exilado assiste a queda do xá nos anos 1970, retorna ao país e comanda a revolução islâmica, que rompe laços econômicos e políticos com o Ocidente e coloca o país sob a égide de uma rigorosa lei islâmica. O Irã está cada vez mais atuante na agenda geopolítica regional no caso da guerra da Síria, em decorrência de sua parceria com a Rússia, no auxílio aos *houthis* do Iêmen e especialmente no tocante ao desenvolvimento de seu programa nuclear, que, em meio a muitas controvérsias e críticas de Israel, teve um acordo com o Ocidente. No entanto, em 2018 os Estados Unidos de Donald Trump romperam sua participação e reforçaram suas críticas à teocracia do aiatolá Khamenei ao se referir, entre outros temas, ao patrocínio do terrorismo no mundo e por ferir direitos humanos, algo que elevou a tensão entre os dois países.

O Egito de Banna e Qutb foi aquele da independência do país ainda que com a influência inglesa no governo do rei Farouk I, em que se lutava contra a submissão de parte da população aos interesses britânicos. Também é o momento em que o país se torna uma república, especialmente sob o comando do nacionalismo de esquerda de Gamal Abdel Nasser, avesso aos islamistas em seu país.

Esse período parece ser crucial no desenvolvimento do fundamentalismo islâmico, no sentido de inicialmente se contrapor ao colonialismo europeu em vigor, e posteriormente em se salvaguardar de todo o avanço ocidental em termos bélicos, políticos, econômicos e científicos.

O temor de que o Egito pudesse emular o Ocidente já era expresso nos textos de Qutb dos anos 1930, assim como o apelo à jihad para libertar o país dessa possibilidade. A identidade islâmica deveria estar acima de tudo.

Os pensadores islâmicos desse período foram influenciados por aqueles representantes do primeiro, pois, como afirma Ahmed (2007: 36),

Taymiyya é a inspiração para uma larga gama de estudiosos muçulmanos, como Sayed Qutb e Maulana Mawdudi, escolas de pensamento como a Deobandi, e ativistas como Bin Laden e os líderes da Irmandade Muçulmana. Hoje, a mensagem de Taymiyya tem sido reduzida a dois preceitos: a necessidade ativa de

---

27 No original: “Mawdudi greatly feared Western-style democracy, which he believed to be nothing more than majority rule, whether its views are right or wrong: majority rule was not a moral imperative, merely the tyranny of the majority”.

defender o Islam e, simultaneamente, de lutar para recriar a pureza das primeiras sociedades islâmicas<sup>28</sup>.

Se Qutb havia se impressionado com a permissividade e depravação do Ocidente a partir de sua visita aos Estados Unidos, Banna, fundador da Irmandade Muçulmana, em 1928, notou parte dessa realidade no próprio país, o Egito, ainda sob influência britânica. A desigualdade e aparente inferioridade e fragilidade dos muçulmanos face aos estrangeiros era gritante. Banna então percebia que a política era um fator de desunião entre seus conterrâneos muçulmanos e fonte de desequilíbrios. Desde então, a irmandade muçulmana passa a atuar como um “estado dentro de outro estado” (Jackson, 2006), construindo uma rede de infraestrutura e equipamentos para a população, despertando olhares dos líderes do país, que aos poucos passaram a marginalizar o grupo e seus membros, culminando com a passagem à ilegalidade pelas mãos de Gamal Abdel Nasser nos anos 1950. A questão colocada de que Banna desaprovava a política, segundo Jackson (2006), afasta os termos “Islam político” ou “islamismo” do fundamentalismo – como defendem alguns autores que veremos em breve –, mas, por outro lado, aproxima o perfil de Banna ao salafismo, tal como assumiu ser (Jackson, 2006). Portanto, o resgate do orgulho e de suas riquezas deveria ser um objetivo a ser perseguido, com o aproveitamento de tecnologias oferecidas pela modernidade desde que no contexto islâmico, para não incorrer nas temidas ocidentalização e secularização da sociedade.

A periodização proposta por mim é uma entre tantas possíveis segundo os mais diversos autores, mas ajuda a melhor visualizar como o chamado “fundamentalismo” tomou forma e sob quais contextos e lideranças. Tendo encontrado alguns elementos forjadores desse movimento, cabe agora esmiuçar seus significados e variantes. À medida que o tempo passa, o Islam passa a ser conhecido cada vez mais por movimentos, grupos, organizações e seus seguidores, que passaram a moldar a religião segundo visões de mundo bastante peculiares e carregando novas conotações.

### **O fundamentalismo e seus significados**

Ao se fazer uma consulta no dicionário Aurélio<sup>29</sup> sobre o termo “fundamentalismo”, a definição encontrada remete à “doutrina que defende a fidelidade absoluta à interpretação literal dos textos religiosos. Atitude de intransigência ou rigidez na obediência a determinados princípios ou regras” (Fundamentalismo, XXXX). Com base nesse enunciado, veio-me à mente o décimo romance de Charles Dickens, *Hard Times* [Tempos Difíceis], de 1854. Escrito em tons cinzentos e esfumaçados pelas fábricas e suas chaminés em meio

---

28 No original: “Taymiyya is the inspiration for a wide range of Muslim scholars such as Sayed Qutb and Maulana Maududi, schools of thought such as Deoband, and activists like bin Laden and the leaders of the Muslim Brotherhood. Today, Taymiyya’s message has been reduced to two precepts: the need to actively defend Islam and, simultaneously, to strive to re-create the purity of early Muslim society”.

29 . FUNDAMENTALISMO. In Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. X ed. São Paulo: Positivo, XXXX.

## ■ capítulo de tese

ao processo de industrialização que vigorava na Inglaterra vitoriana, o autor produz uma forte crítica àquela sociedade, clivada entre a rica burguesia industrial e a pobreza extrema de grande parte da população. O domínio de um pelo outro se dava por meio da educação de crianças, da disciplina, da massificação do corpo e do espírito moldados à obediência. Aspectos sintetizados no personagem principal, Thomas Gradgrind, “um homem de realidades. Um homem de fatos e cálculos. Um homem que procede segundo o princípio de dois e dois são quatro, e nada mais”<sup>30</sup> (Dickens, 2012: 5). A imaginação, a criatividade e o pluralismo não são aceitáveis e eram prontamente censurados e corrigidos, como tantas vezes o foram Sissy Jupe e Louisa, que aos poucos sucumbem à mecânica da disciplina.

Além desse, outro paralelo pode ser feito com o filme austríaco *Das weisse Band* [A Fita Branca], de 2009. Dirigido por Michael Haneke e ambientado em uma vila alemã pouco antes da Primeira Guerra Mundial, ele mostra a forma como os jovens dessa vila eram educados: com estrito rigor, emoções reprimidas e castigos como aqueles impostos pelo pastor local aos seus filhos, obrigando-os a usar uma fita branca no braço como sinal de vergonha pelos pecados cometidos, mostrando os germes do totalitarismo religioso e político. Isso marcaria uma geração que anos depois faria parte da sociedade que vivenciou o regime nazista. A disciplina, a obediência e a ausência de traços de remorso ou de culpa são flagrantes.

Desse ponto de vista os fundamentalistas também vestiriam a carapuça da obra inglesa e do longa-metragem austríaco. Se os fatos, sejam eles quais forem, religiosos ou até mesmo científicos, são colocados acima de tudo, com interpretações tão rigorosas que não caberiam devaneios que pudessem contemplar outros aspectos da realidade presente, aqueles que creem na infalibilidade da Bíblia, do Alcorão, das leis da termodinâmica e da natureza, e que vivessem na elite da fictícia Coketown, de Dickens, ou no sul da Alemanha pré-Grande Guerra, seriam então todos fundamentalistas.

Se na Bíblia é possível ler, em Levíticos 24:16, que “aquele que blasfemar o nome do Senhor, certamente morrerá; toda a congregação certamente o apedrejará; assim o estrangeiro como natural, blasfemando o nome do Senhor, será morto”, e no Alcorão Sagrado 9:29 igualmente pode-se ler “combatei aqueles que não creem em Allah e no Dia do Juízo Final, nem abstêm do que Allah e Seu Mensageiro proibiram, e nem professam a verdadeira religião daqueles que receberam o Livro, até que paguem de bom grado a *jizya* [taxa ou tributo pago pelos não-muçulmanos dentro do Estado Islâmico] e se sintam submissos”, adquirimos uma noção sombria do fundamentalismo, qualquer que seja o credo.

Igualmente, se citássemos versículos e suratas com mensagens aprazíveis de boa convivência e tolerância, divulgar-se-ia um fundamentalismo positivo, como na poesia dos Salmos 133:1: “oh! Quão bom e quão suave é que os irmãos vivam em união!”, e no Alcorão 5:32, em: “[...] que quem matar uma pessoa, sem que esta tenha cometido homicídio ou semeado

---

30 No original: “a man of realities. A man of fact and calculations. A man who proceeds upon the principle that two and two are four, and nothing over [...]”.

## ■ capítulo de tese

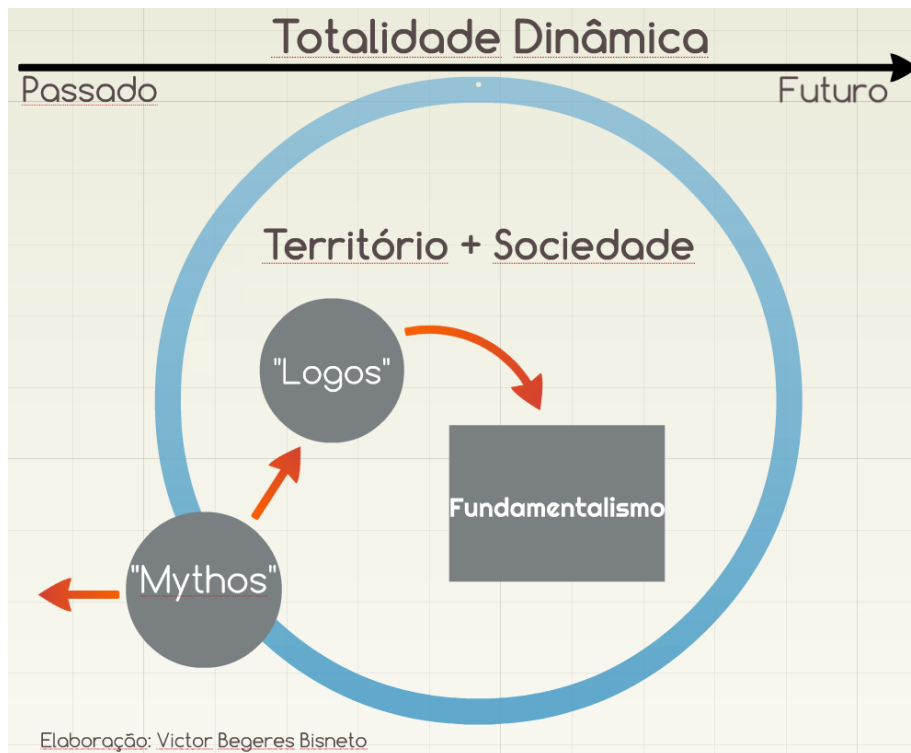
a corrupção na terra, será considerado como se tivesse assassinado toda a humanidade; quem a salvar, será reputado como se tivesse salvado toda a humanidade [...]”. O que não muda, entretanto, é que em ambos os casos se mantêm no caminho da obediência, rigidez e disciplina aos preceitos das escrituras. O caminho é o mesmo, mas a paisagem é diferente.

Quando Armstrong (2009: 191) afirma, também apoiada em Dickens, que “descreveu a cidade industrializada como um inferno e mostrou que o moderno racionalismo pragmático poderia destruir a moralidade e a individualidade”, é possível imaginar como alguns grupos criaram alternativas para, 150 anos depois, com o advento de novas tecnologias e dos modernos meios de comunicação e transporte, cada vez mais invasivos e capilares, evitar que modernização (ocidental), a ciência e a uniformização das sociedades, suplantando os valores religiosos sagrados. O “racionalismo científico era uma nova religião secular”, escreve Armstrong (2009: 139). Era preciso combatê-lo. A autora justifica o fundamentalismo a partir da divisão do mundo regido pelo *logos*, que contempla o moderno, o racional, o secular e mesmo o ocidental, e o *mythos*, mais ligado ao plano espiritual das emoções, tradições, constância e observância do passado. O *mythos*, falso e supersticioso, seria algo que Thomas Gradgrind evitaria.

O diagrama abaixo tenta resumir a relação entre esses dois conceitos apontados por Armstrong (2009).

**Diagrama 1**

*Síntese a partir das ideias de Karen Armstrong*





## ■ capítulo de tese

O fundamentalismo seria a tentativa de alguns grupos em transformar em *logos* o *mythos* de sua fé, isto é, buscar explicações e soluções racionais a partir da sua religião. Seria um retorno ao “fundamental” face às influências perniciosas do mundo secular e moderno, que negligencia o *mythos*. Tais grupos se revelam como produtos da modernidade, mas que reivindicam a volta ao passado, às origens da religião islâmica como modelo civilizatório a ser vivido no presente. Contudo essa anacronia não é completa, justamente porque muitos desses grupos fazem uso de atributos modernos para alcançar seus objetivos ou combater aqueles que consideram ter se desviado do caminho.

Nesse contexto de globalização e modernização, que contribuíram não só para mudar o perfil de atuação dos grupos islamistas, mas também para publicizar suas causas, Roy (2008: 26) explica que o fundamentalismo islâmico “é a forma do religioso mais bem adaptada à mundialização, porque ela assume sua própria desculturação e o real instrumento de sua pretensão à universalidade”<sup>31</sup>.

Nesse caso, o autor estabelece como premissa o processo de separação entre a cultura e a religião, chamado por ele de “desculturação”. Assim, o embrião do neofundamentalismo estaria nos processos migratórios, na penetração de outros povos em culturas distintas, no caso os árabes, os turcos, os paquistaneses entre outros, que vão em direção à Europa vivendo sua religiosidade em um ambiente dominado por uma cultura diferente da sua, elemento primordial para o aprofundamento de seu contato com a religião e com a busca pelo “fundamental”.

Lewis (2004a: 126) também ancora os elementos que caracterizam o fundamentalismo na modernização ao afirmar que

em termos amplos, fundamentalistas muçulmanos são aqueles que sentem que os atuais problemas do mundo muçulmano resultam não da modernização insuficiente, mas de excessiva modernização, que veem como uma traição aos autênticos valores islâmicos.

Eisenstadt (1997) faz uma interessante reflexão sobre o fundamentalismo como uma espécie de revolução, e que, sendo assim, partilha de algumas características presentes nas grandes revoluções, como a Americana e a Francesa (e seu componente jacobino), que pressupunham que as mudanças políticas e sociais seriam obtidas a partir da violência, na ideologização da política, numa visão total de mundo e na habilidade do homem em reconstruir a sociedade de acordo com algumas visões transcendentais. Contudo, o que distingue as grandes revoluções do fundamentalismo é que este possui um componente religioso mais exacerbado do que a própria política, embora saibamos que outros autores associam o fundamentalismo islâmico a uma forma de politização da religião (Nazih Ayubi, 1991; Demant, 2006).

---

31 No original: “est la forme du religieux la mieux adaptée à la mondialisation, parce qu’il assume sa propre déculturation et en fait l’instrument de sa prétention à l’université”.

O Islam político e o islamismo são tratados como sinônimos por Ayubi (1991), Demant (2008), Roy (1994, 2004) e Tibi (2001). Seriam eles fenômenos diferentes do fundamentalismo, ou apenas faces de uma mesma moeda? Em geral, para os autores citados, esses termos seriam uma ideologia que faz uso do discurso cultural para fins políticos. O Islam, quando politizado, sequestra a sociedade e a própria religião para a consecução de seus projetos, que por sua vez ampliam as lacunas entre o Islam e o Ocidente. Para Tibi (2001: 1) “não é o Islam, mas sua politização que resulta na criação de ‘lacunas’ entre as pessoas do Islam e aqueles de outras civilizações”<sup>32</sup>.

Ayubi (1991) associa o termo “Islam político” ao fundamentalismo. Para o autor, esse seria um sintoma de uma crise social perpetrada pelo Ocidente, mas que não tem um plano para solucioná-la. Sua ideologia pode até consolar a alma, mas não os conflitos sociais, econômicos e culturais. O slogan da Irmandade Muçulmana, “o Islam é a solução”, não passaria de uma retórica vazia de conteúdo prático. A ressalva quanto ao raciocínio de Ayubi (1991) é que os termos e os movimentos islamistas mudaram bastante desde quando se discutiu essa questão. É possível que naquela época o maior exemplo de movimento islamista fosse o Irã, mas atualmente os analistas devem incluir em seus trabalhos a profusão de grupos e suas ideologias nem sempre similares, como o Boko Haram, Al Shabbab, Irmandade Muçulmana e o Estado Islâmico (Daesh).

Lewis (2004b: 329), ao afirmar que “em última análise, a luta dos fundamentalistas é contra dois inimigos, o secularismo e a modernidade”<sup>33</sup>, acaba concluindo o mesmo que Demant (2008: 201), para quem

o islamismo é uma ideologia antimoderna, anti-secularista, anti-ocidental, cujo projeto é converter o indivíduo para que se torne um muçulmano religioso observante, é transformar a sociedade formalmente muçulmana em uma comunidade religiosa voltada ao serviço a Deus e estabelecer o reino de Deus em toda a Terra. A tendência fundamentalista é provavelmente a vertente predominante no islã atual.

Ayann Hirsi Ali (2015), uma das mais contundentes críticas do Islam, para quem essa religião, por meios de seus textos sagrados, justificam e conclamam a violência, subdivide os muçulmanos (e não o Islam) em três categorias: a dos muçulmanos dissidentes que buscam uma reforma do Islam; a dos muçulmanos de Meca (maior grupo), considerados fieis às escrituras e que praticam com fervor sua fé, mas sem inclinação para a violência; e, por fim, os fundamentalistas, ou o chamado grupo dos muçulmanos de Medina<sup>34</sup>, para os quais um regime só pode ser baseado na *sharia* e sua fé deve imposta a todos os demais. Além disso, defendem um Islam idêntico ao inaugurado por Maomé e não toleram outros credos.

32 No original: “it is not Islam, but its politicisation that results in creating ‘faultlines’ between the people of Islam and those of other civilisations”.

33 No original: “ultimately, the struggle of the fundamentalists is against two enemies, secularism and modernism”.

34 Em oposição à Meca, Medina seria o local onde as principais *suratas* que depõem a favor da violência teriam sido reveladas.

Enquanto os modernistas islâmicos buscavam um caminho de conciliação entre a religião e a ciência, podendo naquele momento chegar a admirar e a emular a civilização ocidental em alguns aspectos, e os salafis, contrariamente, se fechavam em torno da imutabilidade da religião diante do tempo e seus contextos, o fundamentalismo islâmico (ou islamismo), de acordo com Demant (2008), seria uma corrente que teria como fórmula a combinação das outras duas e possuiria um vínculo maior com a política. Essa corrente, produto dos novos tempos, faz uso da modernidade contra aquele que a teria criado e expandido, o Ocidente, justificando suas ações com base na religião. Tal situação vai ao encontro do que pensa Armstrong (2009), ao propor a apropriação dos *logos* da razão pelo *mythos* da fé. Nesse sentido, o multiculturalismo, o assimilacionismo e mesmo o integracionismo seriam formas de convivência que não seriam aceitas.

Ian Buruma e Avshai Margalit (2006), ainda que não se dediquem a explicitar as origens do fundamentalismo islâmico, estabelecem outra divisão dentro do islamismo. De um lado haveria o ramo dos islamistas políticos, e de outro dos puritanos islâmicos. Enquanto os primeiros estão interessados no poder, na criação de Estados Islâmicos, na política e na construção desses estados sobre as “ruínas” do estado da *jahiliyya* (ignorância), como Maomé fez em sua época, os outros são mais engajados em reforçar a moral coletiva. Estes seriam fundamentalistas na visão dos autores. Roy (1994: 80) complementa que esse puritanismo

é caracterizada pela rejeição de toda distração, da música, teatro, e toda diversão no sentido Pascal da palavra, e o desejo de erradicar lugares de prazer e lazer (cafés, vídeo e discotecas, cinemas, certos clubes esportivos). Rezar foca no retorno do essencial: a prática da religião e o medo de Deus<sup>35</sup>.

Ambos, islamistas políticos e puritanos, enxergam o mundo ocidental como o grande responsável por impor dificuldades à realização de seus projetos, ora agindo contrariamente à criação de Estados Islâmicos, ora submetendo os valores islâmicos aos costumes e práticas ocidentais, criando assim uma espécie de ocidentalismo, isto é, uma visão negativa do Ocidente. Para estes fundamentalistas o Ocidente seria arrogante e pecaminoso, uma universidade com apenas uma faculdade, a razão, que visa se impor ao mundo.

Mas essa visão que distingue islamistas políticos de puritanos fundamentalistas não é partilhada por alguns autores como Bassam Tibi, Nazih Ayubi, Peter Demant e Olivier Roy, que consideram o fundamentalismo islâmico como sinônimo de islamismo, que por sua vez também pode ser chamado de Islam político. As duas vertentes apresentadas por Buruma e Margalit (2006) são atualmente quase indissociáveis. É possível que a diferença esteja implícita nessa pretensa separação é forma como esses grupos agem. Os critérios como a forma como esses movimentos lidam com a modernidade e com o ativismo político podem distinguir um do outro.

---

35 No original, “is characterized by the rejection of all distraction, of music, theater, and all diversion in the Pascalian sense of the word, and the desire to eradicate places of pleasure and leisure (cafes, video and dance clubs, cinemas, certain sports clubs). Preaching focuses on a return to the essentials: religious practice and fear of God”.

## ■ capítulo de tese

Dito de outra forma, o termo fundamentalismo acaba sendo um invólucro que compreende muitas interpretações. Ele passa a ser usado sob tantas formas que acaba mais confundindo do que esclarecendo. Por isso consideramos que as nomenclaturas mais consistentes para caracterizar esses grupos hostis ao Ocidente, à modernidade, ao secularismo, e que se engajam em um projeto político-religioso, são o jihadismo e o Islam político.

*Jihad* é um termo que carrega algumas interpretações. A primeira, e menos difundida ou esclarecida, é que em árabe ela se traduz como “esforço”, “resistência”, “perseverança” e uma luta interior de disciplina moral e dedicação à Allah. Esse seria o grande *jihad*. Porém também é verdade que o Islam sanciona levantes e rebeliões contra aqueles que consideram injustos (muçulmanos ou não) ou que os agridam, caso das recentes incursões estrangeiras no Oriente Médio por potências ocidentais, mobilizando assim uma luta política, social e mesmo militar, apelidada de “guerra santa”.

A capa da revista *Aventuras na História* de abril de 2016 mostra a figura do clérigo sudanês Muhammad Ahmed bin Abd Allah (1844-1895), conhecido como *Mahdi*, o “primeiro jihadista da história”. Fabio Marton (2016) diz que ele empregou seu carisma e suas ideias de um Islam puro, com a observância de uma interpretação literal do Alcorão, dos valores islâmicos e aplicação da *sharia*, na condução de um *jihad* anti-imperialista contra os britânicos e seu protetorado egípcio, assim como os otomanos, a quem considerava corruptos e incapazes de liderar uma verdadeira comunidade islâmica. Para John Voll (apud Eisenstadt, 1997),

o caso de Muhammad Ahmad, o líder sudanês que proclamou sua missão como Mahdi e conduziu as forças otomanas-egípcias fora de seu país nos anos de 1880 [...], o Mahdi sudanês rejeitou as práticas de corrupção dos governantes turco-egípcios e lutou contra os britânicos, mas ele não rejeitou a moderna tecnologia militar<sup>36</sup>.

Sobre a questão do *jihad*, os xiitas Ayatullah Al-Odhma Assayed e Mohammad Fadlullah (2005: 47) escrevem:

o Islam confia ao homem a responsabilidade de conduzir o Jihad e de combater, com todos os seus bens e até com sua vida, àqueles que lutam contra os Caminhos de Deus e planejam ações contra os fiéis em Deus. Nada além destes caminhos devem animar as energias do homem, pois esse é o sentido da fé, sua verdade e sua realidade. Essa é a base moral que justifica o combate do homem e que pode conduzi-lo a reagir para se defender.

Isso configura o chamado pequeno *jihad*. Não obstante, tal assertiva não significa de um modo geral que essa interpretação legitime a matança indiscriminada, pois na tradição muçulmana condena-se massacres contra inocentes independentemente do credo ou etnia. O próprio Alcorão, conforme passagem descrita anteriormente, atesta esse princípio.

36 No original: “the case of Muhammad Ahmad, the Sudanese leader who proclaimed his mission as Mahdi and drove the Ottoman-Egyptian forces out of his country in the 1880s [...] the Sudanese Mahdi rejected the corrupt practices of the Turko-Egyptian rulers and fought the British, but he did not reject modern military technology”.

Entretanto, temos visto que grupos como o Estado Islâmico (Daesh) são uma exceção, uma vez que se baseiam em interpretações enviesadas para justificar os assassinatos e massacres de minorias religiosas ou daqueles que não concordam com seus atos.

A “guerra santa” e o pequeno *jihad*, entretanto, são mais comumente veiculados pelos canais de comunicação e se tornaram parte do vocabulário usado em relação aos acontecimentos violentos de grupos islâmicos. Para Esposito (2002: 65), “*jihad* é amiúde simplesmente traduzida e equacionada com a agressiva guerra santa. Para muitos no Ocidente isso simboliza o Islam como a religião da violência e do fanatismo”<sup>37</sup>.

O predomínio desse significado se justifica pelos apelos de radicais islâmicos conclamando os muçulmanos a combater o Ocidente, os cruzados, sionistas e infiéis. Não é difícil encontrar referências como essa nas falas de islamistas como Osama bin Laden, que em uma de suas gravações publicadas pelo jornal inglês *The Independent*, em janeiro de 2009, dizia: “a jihad de seus filhos contra a coalização cruzada-sionista é uma das razões chave para esses efeitos destrutivos entre nossos inimigos”<sup>38</sup>. Kepel (2003: 486) nos recorda que em 1996 o mesmo Bin Laden teria difundido uma “declaração de jihad contra os americanos que ocupavam a terra entre os dois ‘lugares santos’, mais conhecidos pelo seu subtítulo ‘expulsem os politeístas da península arábica’”<sup>39</sup>.

Estudando especialmente os movimentos islamistas na Ásia Central em países como Casaquistão e Uzbequistão, Ahmed Rashid (2003: 32-33) analisa o conceito de *jihad* e os grupos que fazem parte dessa ideologia, e afirma em tom de crítica que

os novos grupos de jihad não têm nenhum manifesto econômico, nenhum plano para um governo melhor ou para a formação de instituições políticas, nenhum projeto para gerar participação democrática no processo decisório e de seus futuros Estados Islâmicos. Dependem antes de um único líder carismático, um amir, do que de uma organização ou partido constituído mais democraticamente para governar. Acreditam que são mais as virtudes de caráter, devoção e pureza do líder do que suas habilidades políticas, educação, ou experiência que o habilitarão a conduzir a nova sociedade. Assim surgiu o fenômeno dos cultos ao mulá Muhammad Omar, do Talibã, a Osama Bin Laden, Al-Qaeda e a Juma Namangani, do Movimento Islâmico do Uzbequistão. Os novos grupos do jihad são igualmente obcecados pela implementação da chariá (lei islâmica). Entretanto, consideram a chariá, não como um caminho para criar uma sociedade justa, mas simplesmente como um meio para controlar o comportamento pessoal e os códigos de vestuário dos muçulmanos – um conceito que distorce séculos de tradição, cultura, história e a própria religião islâmica.

Recentemente o grupo que mais destila essa concepção e esse projeto de sociedade é o Estado Islâmico (Daesh) na Síria e no Iraque, liderado pelo então autoproclamado califa

37 No original: “jihad is often simply translated and equated with aggressive holy war. For many in the West, it has come to symbolize Islam as a religion of violence and fanaticism”.

38 No original: “the *jihad* [grifo nosso] of your sons against the Crusader-Zionist coalition is one of the key reasons for these destructive effects among our enemies”. Disponível em: <https://ind.pn/2KG7unY>. Acesso em: 10 maio 2023.

39 No original: “Déclaration de jihad contre les Américains occupant la terre des deux ‘Lieux Saints’, plus connue par son sous-titre ‘Expulsez les polythéistes de la péninsule Arabique’”.

## ■ capítulo de tese

Abu Bakr al-Baghdadi<sup>40</sup>, mas que, contrariando parte do exposto acima, possui um plano econômico, político e social para os territórios e habitantes que legisla.

O *jihad*, visto desse ponto de vista, é uma variável importante do fundamentalismo que hoje seleciona entre os elementos modernos aquilo que pode ajudar em sua difusão contra a própria modernidade, se apropriando de tecnologias, especialmente dos meios bélicos e de comunicação, como as redes sociais e sites, para poder se articular em rede, aumentando a capilaridade de sua ideologia. Patrick Cockburn (2015: 160) reforça essa ideia ao desvendar:

“metade do jihad é mídia” é um slogan postado num website jihadista [...] as ideias, ações e objetivos dos jihadistas fundamentalistas sunitas estão difundidos diariamente por estações de TV via satélite, YouTube, Twitter e Facebook. Enquanto tais meios poderosos de propaganda existirem, grupos similares à Al-Qaeda nunca sofrerão por falta de dinheiro ou recrutas.

A Al-Qaeda teria sido a pioneira no uso desse recurso para internacionalizar sua causa, como afirma Abdel Atwan (2008: 144):

a internet tornou-se um elemento-chave no treinamento da Al-Qaeda, em seu planejamento e sua logística, e o ciberespaço acabou por se transformar em um campo de batalha. Alguns comentaristas foram ainda mais longe, ao declarar que a Al-Qaeda é a primeira rede de guerrilha direcionada à rede.

Esse “*cyberjihad*” é servido de uma profusão de páginas na internet em múltiplos idiomas, que transmitem desde *fatwas* de diversos líderes religiosos<sup>41</sup>, passando pela existência de um Alcorão digital com instruções de leitura, até *websites* de perguntas e respostas sobre diversos aspectos da vida social, da religião e da relação entre muçulmanos e não muçulmanos<sup>42</sup>. Atwan (2008) argumenta que há mais de 4.500 sites jihadistas, e muitos deles ensinam como preparar minas, fazer explosivos, manipular veneno etc. Isso não significa apenas um ativismo virtual, mas, principalmente, expõe a desterritorialização do Islam político do atual período.

Apesar dessa densidade de conteúdos ligados ao *jihad*, que passa a ser conhecida apenas por um viés, Francirosy Ferreira (2016) oferece uma visão mais otimista e corajosa, porque enfrenta um estereótipo criado por uma leitura parcial do termo. Para ela, todos os muçulmanos são jihadistas, uma vez que tomam o grande *jihad* como referência, aquele que é pouco divulgado e esclarecido entre a população em geral e a mídia. Ferreira (2016: 4) afirma que

todos os muçulmanos são jihadistas, pois é obrigação de todos o esforço, a dedicação e o empenho em suas atividades. Se se perguntar a um professor muçulmano qual é a sua jihad, ele dirá que é ser um professor melhor a cada dia. Se se perguntar a um médico, advogado, pedreiro, agricultor, todos vão dizer que a

40 Morto em outubro de 2019 durante uma operação militar dos Estados Unidos na Síria.

41 Disponível em: <http://bit.ly/2z5nKNX>. Acesso em: 11 jun. 2023.

42 Disponível em: <https://bit.ly/2KG6obQ>. Acesso em: 11 jun. 2023.

sua jihad é se dedicar em fazer sua atividade cada dia melhor e se empenhar em serem seres bons muçulmanos. Esta é a jihad maior de todo muçulmano.

Há que se ponderar que a primeira frase da citação acima induz a um sofisma que impossibilita a análise do *jihad* sob o viés da violência, que também pode engendrar determinados casos.

Menos engajado politicamente, temos o salafismo, cujo radical *salafi*, oriundo da palavra *salafiyya*, é muitas vezes tido como sinônimo de fundamentalismo islâmico (Ayubi, 1991), não apenas pelas suas qualificações, mas também porque em árabe é usada no lugar de “fundamentalista” (Ruthven, 2005). O termo de fato não é comum em árabe, mas um ramo dos estudos islâmicos chamado de *usul al-din* (fundamentos da religião).

Buruma e Margalit (2006), como vimos, sugerem que puritanos islâmicos seriam fundamentalistas. Porém, pela definição dada, se enquadrariam mais no termo *salafi*. Tibi (2001: 62), por outro lado, discorda dessas interpretações ao afirmar que “no Islam contemporâneo, salafiyya é um tradicionalismo”<sup>43</sup>. O tradicionalismo, tomado como salafismo, nesse caso diz respeito a uma corrente rígida do Islam, porém a mais “quieta”, que se isolaria do mundo e da ignorância (*jahiliyya*, pré-islâmica). Pregam que a religião deveria permanecer imutável porque é perfeita. Assim, são menos simpáticos à *fiqh* (jurisprudência), às livres interpretações das escrituras e a próteses geográficas e culturais que possam forçar uma adaptação da religião a elas.

Entretanto, se analisarmos a concepção de Olivier Roy, percebemos que pode haver mais de uma interpretação para o salafismo. Em *L'échec de l'Islam Politique*, de 1992, se assume que no islamismo, portanto no Islam político, “os islamistas geralmente adotam a teologia salafista: eles pregam o retorno ao Corão, à *sunnah* e à *sharia*, e rejeitam comentários que têm sido parte da tradição”<sup>44</sup> (Roy, 1994: 35-36).

Em outro período, mais recente, nota-se uma mudança em sua linha de pensamento:

A valorização dos primeiros tempos em detrimento da história se encontra no Islam entre aqueles que veem em uma primeira comunidade muçulmana o paradigma intransponível de toda sociedade muçulmana, e que consideram que o sucesso da devoção é a imitação do profeta (como na época dos tablighs e os salafistas), e não o saber teológico<sup>45</sup> (Roy, 2008: 240).

Nessa visão, o islamismo teria grande influência do salafismo ou até mesmo se confundiria com ele, o que vai ao encontro do pensamento de Lewis (2004a: 126), ao alegar que para o fundamentalismo islâmico “a solução é um retorno ao verdadeiro Islam, incluindo

43 No original: “in contemporary Islam, salafiyya is a traditionalism. In contrast, political Islam being a variety of fundamentalism differs greatly from traditionalism”.

44 No original: “the Islamists generally adopt Salafist theology: they preach a return to the Quran, the Sunna, and the *sharia* and reject the commentaries that have been part of the tradition”.

45 No original: “valorisation des premiers temps au détriment de l'Histoire se retrouve en islam parmi ceux qui voient dans la première communauté musulmane le paradigme indépassable de toute société musulmane, et qui considèrent que l'achèvement de la dévotion est l'imitation du Prophète (comme chez les tablighs et les salafistes), et non le savoir théologique”.

## ■ capítulo de tese

a abolição de todas as leis e de outros arranjos sociais tomados emprestados do Ocidente, com a restauração da lei sagrada islâmica, a sharia, como a efetiva lei da terra”.

Tibi (2001) alertava que salafismo é o mesmo que tradicionalismo, e, por sua vez, está na contramão do islamismo. O que intriga nesse jogo de palavras é que Roy (1994: 3) parece concordar com Tibi, assumindo que o islamismo não é tradicionalismo, pois

eles vivem com os valores da moderna cidade-consumista e mobilidade social ascendente; eles deixaram para trás as velhas formas de convivência, respeito pelos mais velhos e por consenso quando deixaram suas aldeias. Esses seguidores são fascinados pelos valores do consumismo, transmitidos pelas vitrines das grandes metrópoles; vivem em um mundo de cinemas, cafés, jeans, vídeos e esportes, mas vivem precariamente de empregos subalternos ou permanecem desempregados em guetos de imigrantes, com a frustração inerente a um mundo consumista inatingível<sup>46</sup>.

Comparando as afirmações acima com obras mais recentes do autor é possível obter ao menos duas conclusões: a) que na versão original de 1992 e na tradução inglesa de 1994 há uma clara contradição em se afirmar que islamismo não é tradicionalismo, mas posteriormente assumir que islamismo se confunde com salafismo, tido por muitos autores como a manifestação da corrente tradicionalista; b) se observarmos outras obras mais contemporâneas do autor, percebe-se que há uma mudança no pensamento ou na forma como concebe esses termos. Considerando-se o fundamentalismo islâmico como sinônimo de islamismo, Roy (2004: 33) afirma que são chamados de “islamistas os movimentos que veem no Islam uma ideologia política e consideram que a islamização da sociedade passe pela instauração de um Estado Islâmico, e não somente com a implementação da *sharia*”<sup>47</sup>.

Nesse caso, Abu Ala Mawdudi, Sayyid Qutb e Hasan Al-Banna fariam parte desses movimentos. Os islamistas aqui são aqueles que deixam o isolamento e procuram formas de islamizar a sociedade. Em termos teológicos, há resquícios do salafismo, mas em termos práticos faz uso de objetos modernos que sirvam aos propósitos do seu ativismo.

Roy (2004) também distingue entre os grupos islamistas duas vertentes: o islamismo nacionalista, ainda preocupado com a política externa, e o islamismo reacionário, que teria abandonado o internacionalismo da “causa” com o passar do tempo e assumido um caráter mais nacional, menos preocupado com o mundo externo e mais com as questões envolvendo suas lideranças, combinando forças contra a corrupção, contra os “falsos muçulmanos” e a favor do conservadorismo. Para Roy (2008: 236)

os grupos radicais islâmicos, inspirados pelo pensamento de Said Qutb, rompem com o Islam majoritário declarando apóstatas os dirigentes muçulmanos que

46 No original: “they live with the values of the modern city-consumerism and upward social mobility; they left behind the old forms of conviviality, respect for elders and for consensus, when they left their villages. These followers are fascinated by the values of consumerism imparted by the shop windows of the large Metropolises; they live in a world of movie theaters, cafes, jeans, video, and sports, but they live precariously from menial jobs or remain unemployed in immigrant ghettos, with the frustration inherent in an unattainable consumerist world”.

47 No original: “islamistes, les mouvements qui voient dans l’islam une idéologie politique et qui considèrent que l’islamisation de la société passe par l’instauration d’un État Islamique, et pas seulement par la mise en oeuvre de la charia”.



não seguem uma linha de ruptura em relação ao Ocidente e os regimes existentes: isso se traduz inicialmente pelo assassinato de muitos dignatários religiosos muçulmanos no Egito<sup>48</sup>.

Interessante notar que para o autor esse é o momento em que há uma ruptura entre o fundamentalismo clássico, ancorado nas escrituras, bastante ideologizado, etnicamente mais homogêneo, territorializado e imerso em contextos variados, e o chamado neofundamentalismo, que para Roy (2004: 57) surge como uma “consequência da crise do estado, islâmico ou não, mas também da desterritorialização do Islam, sob efeito, entre outros, de sua passagem ao oeste”<sup>49</sup>.

Roy (2004: 83) acrescenta que “eles vivem sobre uma visão defensiva de uma comunidade muçulmana que seria levada à destruição, mas sobretudo à assimilação”<sup>50</sup>, e que também estariam em busca do verdadeiro Islam, tal como os salafistas. Mas as semelhanças entre os termos estão restritas a esse ponto. Esse verdadeiro Islam residiria na conciliação da tradição com a modernidade, mas selecionando aquilo que pode ser apropriado. Assim, Roy (2008: 30) esclarece que o neofundamentalismo é definido como

estruturas familiares modernas (isto é, casais de idade e educação semelhantes), mas valores conservadores, lobby político para promover valores morais, mas indiferença à ideologia política e à forma de estado, mulheres ambos militantes e confinados a papéis tradicionais (as novas mulheres veladas estão se exibindo como tais), profissões modernas (engenheiros, funcionários públicos), mas discursos de “tradição”<sup>51</sup>.

O autor ainda cita como exemplo o movimento wahhabita, os movimentos como o *Jama'at ut-tabligh* (fundado em 1926), os talibãs afegãos e os movimentos qutbistas egípcios nascidos em meados dos anos 1980, como o *Takfir wal hijra*, como sendo neofundamentalistas (Roy, 2004: 151). Roy (2008: 162) conclui dizendo que

é claro que o neofundamentalismo luta contra todas as formas de assimilação e ocidentalização nas mesmas bases em que se opõe aos islãs tradicionais. É importante ver que sua hostilidade à ocidentalização está na extensão de seu projeto de purificação e refundação do Islam<sup>52</sup>.

48 No original: “des groupes radicaux musulmans, inspirés par la pensée de Said Qutb, rompent avec l’islam majoritaire en déclarant apostats les dirigeants musulmans qui ne suivent pas une ligne de rupture envers l’Occident et les regimes existants: cela se traduit d’abord par l’assassinat de plusieurs dignitaires religieux musulmans en Egypte”.

49 No original: “conséquence de la crise de l’État, islamique ou non, mais aussi de la déterritorialisation de l’Islam, sous l’effet, entre autres, de son passage à l’Ouest”.

50 No original: “vivent sur une vision défensive d’une communauté musulmane qui serait menacée de destruction, mais surtout d’assimilation”.

51 No original, “structures familiales modernes (c’est-à-dire couples d’âge et d’éducation similaires) mais valeurs conservatrices, lobbying politique pour promouvoir le valeurs morales, mais indifférence à l’idéologie politique et à la forme de l’État, femmes à la fois militantes et cantonnées à des roles traditionnels (les nouvelles femmes voilées s’exhibent comme telles), professions modernes (ingénieurs, fonctionnaires) mais discours de la ‘tradition”.

52 No original, “il est clair que le neo-fondamentalisme lutte contre toute forme d’assimilation et d’occidentalisation sur les mêmes bases qu’il s’oppose aux islams traditionnels. Il est important de voir que son hostilité à l’occidentalisation est dans le prolongement de son projet de purification et de refondation de l’islam”.

## ■ capítulo de tese

Rashid (2003) vai além e diz que o neofundamentalismo seria um desvirtuamento do *jihad* como forma de justificar o massacre de inocentes, algo que vai ao encontro do que pensa Ayubi (1991: 52), que também menciona o mesmo termo e o define como “grupos das grandes correntes fundamentalistas, e geralmente são mais radicais ou militantes na orientação”<sup>53</sup>.

Seja como for, o neofundamentalismo de faceta jihadista seria a forma mais moderna de reação do Islam político à modernização, ao Ocidente e às crises econômicas e sociais vividas por parte da comunidade muçulmana. É também a manifestação da passagem do Islam ao Ocidente, em particular para a Europa.

Roy (2004, 2008) apregoa que há o processo de separação entre a cultura e a religião naquilo que ele denomina como desculturação, seguido de um processo de aculturação ou inculturação, isto é, quando busca adaptar-se à cultura dominante e a espaços em sua maioria laicos. O Islam e os muçulmanos constituídos como minorias fora de seu país de origem e de seu conformismo social e cultural permitem-se voltar a um Islam mais genuíno, em que o indivíduo se liga ainda mais à sua religiosidade, proporcionando uma reconstrução da identidade, ou uma “neo-etnicidade”. Para Roy (2004: 90) “alguns autores chegam ao ponto de valorizar essa passagem, paradoxalmente tornando a emigração um paralelo invertido da *hijra* do Profeta: emigrar para terras não-muçulmanas pode retornar melhor a um Islam autêntico”<sup>54</sup>.

Tal situação faz com que diversos grupos étnicos, quando dispersos, se unissem pela religião. A prefeitura de Foz do Iguaçu<sup>55</sup>, nesse sentido, se orgulha em divulgar que abriga mais de 80 nacionalidades, das quais grande parte é de árabes libaneses e muçulmanos de correntes distintas, e que, de acordo com a vereadora Anice Ghazzawi<sup>56</sup>, eles se conformam harmonicamente na cidade. Quando a globalização e o atributo da modernidade rompem com o híbrido de religião e cultura, fazendo o marcador religioso se sobressair, o (neo) fundamentalismo toma forma.

É sabido que no Islam não há um clérigo, não existe uma figura central que possa comandar os caminhos da religião, uma vez que não há mais o califa para conduzir a *umma* (comunidade islâmica), ainda que hoje possam existir pseudocalifados, como o Estado Islâmico (Daesh) centrado na figura enigmática de Abu Bakr al-Baghdadi. Lewis (2002: 116) corrobora com este pensamento ao afirmar que “o Islam não reconhece nenhuma ordenação, nenhum sacramento, nenhuma mediação sacerdotal entre o crente e Deus. O chamado clérigo é percebido como um mestre, um guia, um estudioso da teologia e da lei, não como

---

53 No original, “groups from the larger fundamentalist gatherings, and are usually more radical or militant in orientation”.

54 No original, “certains auteurs vont jusqu’à valoriser ce passage, faisant paradoxalement de l’émigration un parallèle inversé de la hijra du Prophète: émigrer vers des terres non musulmanes permet de mieux revenir à un islam authentique”.

55 Disponível em: <https://bit.ly/2MGkRoT>. Acesso em: 2 jul. 2018.

56 Entrevistada em 8 de julho de 2015, à época era vereadora pelo Partido dos Trabalhadores (PT) em Foz do Iguaçu (PR) e atualmente integra o Partido Liberal (PL).

um sacerdote”. Assim, são os *sheikhs* ou *imames* que orientam as comunidades islâmicas locais. A partir do momento em que os muçulmanos deixam seu local de origem para viver em outro país, seja como refugiados – seja como imigrantes, ou já como cidadãos daquele novo lugar como descendentes de segundas e terceiras gerações –, perde-se o quadro de referência cultural e social. A crise de identidade que se produz cria uma lacuna pela qual se manifesta o marcador religioso. Mas este já não tem mais o amparo da antiga comunidade e de seus “guias”.

Todo esse contexto se torna um terreno fértil para uma crise de autoridade já bastante combatida pela ausência de um líder ou uma figura central, a exemplo do Papa para o catolicismo, que mesmo assim enfrenta múltiplas dificuldades. A crise se amplia à medida que o Islam passa a ser seguido por novos autodidatas da religião, que sem orientação adquirem uma perigosa liberdade de interpretar as escrituras sagradas, podendo, em casos mais extremos, atribuir a si mesmos o direito de proclamar *fatwas*, ainda que não sejam reconhecidos na comunidade islâmica. Roy (2002: 19) confirma esse raciocínio ao dizer que “a crise de autoridade e a fragmentação que caracterizam o Islam de hoje não são favoráveis à difusão de uma nova teologia”<sup>57</sup>.

Roy (2004: 99) também assevera que essa crise de autoridade

leva a um fenômeno de autodidatismo e autoproclamação, e essa liberdade, tomada com tradição e com autoridades acadêmicas, raramente leva a um discurso crítico e a uma busca de compreensão, mas mais frequentemente à afirmação dogmática de princípios intangíveis<sup>58</sup>.

A questão do autodidatismo e da autoproclamação como “sábio” do Islam repercutem na fala do *sheikh* Jihad Hammadeh<sup>59</sup>, que considera esse processo perigoso, pois o Islam é um só justamente porque tem apenas uma interpretação, e muitos

não têm conhecimento, interpretam à sua maneira, sem estudos corânicos. Quem poderia ajudar seriam apenas os *sheikhs*, os eruditos. Mas como é que o erudito se torna erudito? Com conhecimento. Só que aqui o conhecimento não é restrito aos eruditos, está aberto para todos. Cada muçulmano tem que ter um *sheikh* como consultor.

Essa questão também é abordada pelo *sheikh* Ahmad Abdul, que afirma:

---

57 No original: “la crise de l’autorité et la fragmentation qui caractérisent l’islam d’aujourd’hui ne sont pas favorables à la diffusion d’une nouvelle théologie”.

58 No original: “conduit à un phénomène d’autodidactisme et d’autoproclamation, et cette liberté prise avec la tradition comme avec les autorités savantes débouchent rarement sur un discours critique et une recherche de la compréhension, mais plus souvent sur l’affirmation dogmatique de principes intangibles”.

59 Entrevistado em 29 de julho de 2015 em São Bernardo do Campo, na sede da World Assembly of Muslim Youth (WAMY). À época era vice-presidente da WAMY e líder da comunidade islâmica de São Bernardo do Campo, vice-Representante da Comunidade Islâmica no Brasil e Presidente do Conselho de Ética da União Nacional Islâmica (UNI). A WAMY é uma organização internacional e não-governamental criada em 1973, com sede na Arábia Saudita. Está a serviço dos muçulmanos em geral e da juventude islâmica em particular, atuando por meio de uma série de programas sociais, culturais e educacionais. Atualmente o *sheikh* Jihad é presidente do Instituto Cinco Pilares e da Centro Árabe Latino de Cultura e Estudos Estratégicos (CALCEE).

O que eu quero dizer pra você, meu amigo: esses grupos radicais que estão no mundo islâmico hoje, por ignorância não querem ficar com os *sheikhs*. Eles querem um *sheikh* deles. Não estudam nada! [se exalta]. Bota barba, pega um pouquinho do Alcorão e procura alguns lugares lá. Olha! Aqui diz que pode fazer *jihad*! [exclama].

Fica muito evidente nessas falas, assim como de outros *sheikhs* entrevistados, que não aceitam margem para considerar o Islam passível de diversas interpretações. A manutenção de um Islam pétreo e uniforme não condiz com a realidade com a qual nos deparamos.

O *sheikh* Jihad ainda acrescenta, especialmente entre aqueles que se tornam jihadistas e constantemente emitem *fatwas* para justificar seus programas e ataques ao redor do mundo, que elas

são sentenças que só os eruditos renomados e reconhecidos, com bagagem de conhecimento para dá-las. *Fatwa* de *jihad*, só um grupo de eruditos podem fazer isso. Não é qualquer *sheikh* ou qualquer pessoa que pode fazer isso. Então tem um nível de *fatwas* que só um grupo de eruditos renomados é que pode emití-las. Aí aparece um cara do Estado Islâmico que nunca escreveu, Bin Laden, que nunca li um texto dele sequer, não sei onde ele nasceu, onde ele se formou. Não tem reputação dentro dos eruditos islâmicos, não é reconhecido como *sheikh*. A *fatwa* dele nem pode ser lida, nem pode ser considerada.

Concordando com esse raciocínio, o *sheikh* Abdo Nasser<sup>60</sup>, da Mesquita Omar Ibn Al-Khattab, de Foz do Iguaçu, diz que “não aceita interpretações que pregam a guerra ou o terror, uma vez que o Alcorão não tem esse objetivo. E quem faz isso, faz uso de versículos isolados fora de contexto para que atendam interesses particulares”. Mais uma vez estamos diante da iminência do autodidatismo, que pode levar a caminhos perigosos.

Outro informante que mencionou esse assunto é o turco Fatih Ozorpak,<sup>61</sup> que faz uma crítica aos que distorcem os ensinamentos do Islam e aos que se alegam autoridades islâmicas que podem lançar mão de *fatwas* para promover conflitos. Ele diz:

Hoje não existe um país que pode declarar guerra para outros muçulmanos entrarem. Então isso praticamente não existe. Uma pessoa que sai e declara guerra em nome da religião, ou seja, guerra sagrada [*jihad*], ele não tem uma justificativa religiosa. Todo mundo está sabendo disso. E a gente acredita que quando uma pessoa se envolve com esse tipo de atividade [terrorista], a religião manda que ele nunca sairá do inferno. Então existe uma contrapartida desse ponto. Quando uma pessoa vai matar alguém em nome da religião, na verdade ele está enganado, ou então voltamos no mesmo assunto de ignorância, falta de ensino e manipulação, que levam as pessoas a praticarem atividades violentas. Eu acredito que muitos que estão envolvidos ou são criminosos, ou são mal orientados, ou drogados. Então ninguém vai se matar na frente de todos, ou seja, a religião proíbe o suicídio. Então, aceitar que uma pessoa vai matar alguém, não tem justificativa [...]. E outro ponto, muito importante também: a pessoa não fez estudo islâmico, não conhece a vida do profeta, não conhece como vieram as revelações, o que aconteceu e como que veio parar aqui a revelação. A pessoa deve conhecer toda aquela história. Além disso, a tradução do Alcorão não é Alcorão. O árabe é uma língua muito avançada, muito complicada, às vezes uma parte

60 Entrevistado em 7 de julho de 2015 em Foz do Iguaçu, na Mesquita Omar Ibn Al-Khattab.

61 Entrevistado em 13 de junho de 2016 em São Paulo, no Centro Cultural Brasil-Turquia (CCBT). À época era diretor do Centro Islâmico e de Diálogo Inter-religioso e Intercultural, e hoje atua como professor de língua e cultura Turca no centro de extensão da Universidade de São Paulo.

gramatical cria outro sentido. Então a pessoa que vai conhecer a religião dessa maneira, é impossível. Alguém vai falar que a religião islâmica é extremismo. Precisa de uma pessoa que entenda o Alcorão. Alguém que tenha uma habilitação. Da mesma forma: você vai para um médico não habilitado? Ele vai matar você! Nós temos um ditado em turco que diz: “desabilitado um médico que tira sua vida, desabilitado um *sheikh* que tira sua outra vida”. Então, dessa maneira, nós precisamos ter muito cuidado [...].

Eu complemento empregando a palavra autodidatismo, algo que é confirmado pelo professor Fatih, que continua:

Você vê uma pessoa que não lê, não estuda, só de falar o que ele está ouvindo ele é a pessoa mais perigosa de todos. Então a religião não tem problema, os muçulmanos têm culpas. Em outro artigo, que foi dado pelo Sr. Gulen, diz que os muçulmanos precisam, necessitam, devem fazer autocrítica. Por que nós estamos chegando nesse ponto? Como isso aconteceu? Porque um muçulmano que as pessoas estão vendo, estão colocando no lugar de um terrorista. Ou seja, se você falar para qualquer pessoa “fecha seu olho, imagina um muçulmano”, e ele vai ver Osama Bin Laden ou Baghdadhi.

Como exemplo disso, em seguida o *sheikh* Mohammed Khalil<sup>62</sup> cita a seguinte passagem do Imam Ali.

Certa vez teve um problema muito grande na história islâmica quanto a um grupo de rebeldes, Muawiya e seus simpatizantes. O Imam Ali chegou para a nação islâmica inteira e entregou para ele o poder. Mas milhares foram à casa de Ali e se manifestaram democraticamente a favor dele, pedindo para ele assumir o poder, por isso ele ser o 4<sup>o</sup> califa. Mas ¼ do mundo islâmico estava em Damasco e quem estava lá era Muawiya, e pediu para ele desistir. E fez uma guerra contra Ali. Ali mandou seu primo e ministro para conversar antes das batalhas, para pelo menos explicar algumas coisas. Ali recomendou ao seu primo Abdullah: ‘ô meu primo, não utilizo o sagrado Alcorão nos teus argumentos, nas tuas provas contra eles, porque o sagrado Alcorão tem a possibilidade de ser interpretado de maneiras diferentes’.

Por fim, com relação à interpretação do Alcorão, Mustafa Goktepe<sup>63</sup> também afirma que não deve haver múltiplas interpretações para o livro sagrado; elas são pétreas. A questão é saber adequar as escrituras ao contexto histórico, que é mutável. O grande complicador para ele é que essas interpretações não devem prescindir da existência de um sábio, de alguém com grande conhecimento do Islam. Ele explica:

Tem a realidade de 1400 anos e tem a realidade de hoje. Como na nossa crença o Islam é a última religião, não tem uma adaptação, uma interpretação para hoje, para amanhã, para sempre, vamos dizer. Você colocou bem o dedo. Muitos interpretam. Mas não são só imames, pessoas [leigas] também. Até imames interpretam. Não deveriam, não podem.

62 Entrevistado em 8 de julho de 2015 na Mesquita Xiita Imam Al-Khomeini, de Foz do Iguaçu.

63 Entrevistado em 13 de junho de 2016 no Centro Cultural Brasil-Turquia (CCBT). À época, Mustafá Goktepe era presidente do CCBT, e atualmente é Presidente do Instituto pelo Diálogo Intercultural e professor visitante na Universidade de São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Universidade de Brasília.

Então eu questiono se não há problema com o fundamentalismo, isto é, no sentido de ler o “fundamento” da religião. Mustafá responde:

Isso é errado! Pode ler, mas não pode agir com o que leu lá. Até árabe, mesmo que a língua do Alcorão seja árabe. Porque não é só a língua o negócio. O negócio é o conhecimento total. Inclusive a fé. Tem também uma expressão interna. Você ser muçulmano não é só “nasceu dos pais, ler o corão, falar árabe”, não é isso. É essa série de fatores que falta em muitas pessoas que orientam muçulmanos, que fazem com que as pessoas interpretem dessa forma, inclusive os *sheikhs*. E todos eles acham justificativas pelo que fazem. Todas acham, justamente por falta de conhecimento, por falta dessa atualização na própria vida, na própria consciência, formação, conhecimento, inspiração, podemos dizer tudo isso. O fundamentalismo é para se fundamentar no Alcorão. Justamente, é o que eles fazem. Mas eles entendem ao pé da letra, literalmente! Mas não é isso, porque aquilo não são simplesmente palavras, como alguém qualquer escreveu. Você tem uma realidade de 1500 anos, tem a realidade de lá, porque se eu não precisasse de interpretação, não precisaríamos de profeta! [se exalta]. Deus simplesmente deixaria o Alcorão e todo mundo leria e interpretaria. Aí sairia uma religião por cabeça. O profeta viveu 23 anos durante a revelação para interpretar da forma que Deus mandou. A vida do profeta, as palavras dele, justamente, são a interpretação completa do Alcorão sagrado. O que ele fez justamente é o que era a palavra naqueles tempos, para aquela realidade. No [Império] Otomano teve um bom tempo que tinha pessoas que poderiam interpretar. Tivemos quase três séculos completos com total tranquilidade na representação do Islam muito bem feito e com admiração total do mundo muçulmano, e inclusive um envolvimento muito grande com a Europa, com os ocidentais. Até meados de 1800, talvez século XVII, mas isso não existe hoje. Tem pessoas, logicamente, que possam interpretar, ler, atualizar, só que o efeito deles é limitado, porque uma ação dessas, um muçulmano mal interpretando, mata 50 pessoas num bar. O Fethullah Gulen tenta fazer já há 40 anos um Islam moderado como a gente vive aqui e apresenta um Islam, não vou dizer pacífico, pois o Islam já é uma religião pacífica, como qualquer outra religião na realidade. O Islam moderado, o Islam atualizado ou interpretado para esse tempo vivido por milhares de pessoas, talvez milhões de pessoas, como meus amigos aqui e em muitos lugares do mundo, mas o efeito disso é demorado.

O perfil dos *sheikhs* entrevistados indica o fechamento da *ijtihad* aos leigos, que pouco conhecem ou estudaram o Alcorão e demais fontes, concentrando nas autoridades religiosas o dever de orientar os fiéis e em algumas universidades teológicas a missão de formá-los. Se por um lado a difusão do autodidatismo é vista com perigo em decorrência do risco de interpretações equivocadas e até mesmo convenientes para certos fins e grupos, por outro a exclusividade da interpretação caber apenas aos *sheikhs* e imames culminaria em uma possível doutrinação.

Um pouco disso foi percebido nas falas de alguns fiéis que entrevistei, cujas respostas e reflexões convergiam para os mais diversos assuntos, especialmente quanto ao cenário internacional, as ingerências de países ocidentais no Oriente Médio e sobre a mídia brasileira e internacional no trato para com os muçulmanos. O *sheikh* Abdul Nasser entende que o termo “fundamentalismo islâmico” soa como pejorativo, pois está associado sempre à violência, tal como veiculado pelos meios de comunicação.

Alternativamente, o *sheikh* xiita Mohammed Khalil, apesar de concordar com a afirmação acima, faz uma ressalva apontando que isso pode induzir a um erro, pois para ele “quando Deus deixou o texto, deixou também ao ser humano fazer uma conclusão do Islam”. Nesse caso, existe a possibilidade de uma abertura à *ijtihad*, mas condicionada ao estudo das escrituras orientada pelos *sheikhs* e imames.

Quando entrevistei o *sheikh* Jihad Hammadeh também procurei saber sua opinião sobre o assunto e o instiguei ao mencionar se o discurso daqueles que acusam os muçulmanos de fundamentalistas é justamente devido à separação entre fé e Estado, religião e ciência, ou apenas sobre a questão envolvendo a forma de interpretar o Alcorão. Nesse caso, perguntei se haveria outras possibilidades para definir o fundamentalismo, ou seja, se ele é a leitura literal das escrituras ou a pessoa é fundamentalista porque ele deixou de ser secular e se voltou exclusivamente à sua religião.

O *sheikh* então explica que na primeira visão, da leitura literal,

se você não for fundamentalista, automaticamente você é fanático. Significa o quê? Por que o fanático se torna fanático, extremista? Porque ele não segue os fundamentos da religião! [E a voz se altera] [...] que é a paz, o amor a Deus, seguir a Deus. Então ele se torna, porque ele vai seguir a opinião dele, o entendimento dele, e não mais o entendimento que Deus quer colocar. Então ele largou o fundamentalismo, o fundamental da religião, e ele se tornou um pecador. Então, se ele não segue os fundamentos da religião, ele não é religioso! Nem fundamentalismo e nem radical são palavras ruins. O que é ruim? Extremismo e fanatismo. Isso é que nós temos que usar. Agora, na outra visão, da separação entre ser religioso e não ser, é uma ideia errada da religião. Pelo contrário. Se eu sou fundamentalista, eu tenho que ter essa visão equilibrada entre razão e fé, entre o secular e o religioso, porque eu não vivo só no religioso e eu não vivo só no secular. Eu vivo nos dois. Quando eu estou na mesquita, eu tenho valores islâmicos. Quando eu saio da mesquita eu não tenho mais valores islâmicos? Quais são os valores islâmicos? Ser honesto, ser uma pessoa correta, solidário, ser respeitoso, incorruptível [pausa]. São valores religiosos. Quando eu sou presidente, quando eu sou ministro, deputado, político, comerciante, empresário, gari, eu deixei esses valores na mesquita? Por que eles só fazem parte da minha fé? Eu me isolei deles? Eu tirei a camisa da honestidade e agora eu sou secular? Ou o secular também fala para ser honesto? Esse indivíduo que é dentro da mesquita, se ele está se lapidando como pessoa, esse benefício será visto, será distribuído e terá frutos na sociedade secular

Esse trecho é bastante enriquecedor, pois traz elementos que também ajudam a definir o que é ser fundamentalista: aquele que segue rigorosamente os valores e princípios religiosos ao mesmo tempo em que tenta descolar a palavra daqueles que usam a religião para práticas violentas, para o terrorismo. Então ele sugere dois termos, o fanatismo e o extremismo. Fundamentalista e radical não seriam problemas, pois significam, na visão dele, os fundamentos, a “raiz” da religião.

Argumentei com ele que muitos muçulmanos de grande influência entre os “extremistas” – para usar a denominação por ele sugerida – veem que o secularismo, baseado na separação igreja e Estado, não é compatível com o Islam. Sobre isso, Jackson (2006: 192) lembra que

Nos escritos de Mawdudi, o termo empregado para traduzir secular significa literalmente “sem religião”: ele acreditava que uma sociedade secular, como a que seria prevista para uma Índia independente, seria realmente um opressor de grupos minoritários (isto é, muçulmanos) e partidários em relação à maioria religiosa (ou seja, hindu)<sup>64</sup>.

Mas a visão do *sheikh* é mais aberta à sociedade secular. Para ele, os valores religiosos são compatíveis com a vida secular, e afirma:

de novo, vamos voltar à análise simplista do Ocidente quando ele fala sobre isso. Então quando se diz sobre separar a religião do que é secular, do que é a ciência, aqui é a falta do entendimento da religião de novo. Porque está se julgando o Islam a partir de uma ideia que se tem do cristianismo, da igreja. O que eu percebo é que o Ocidente ele ainda... ele saiu de um extremo e caiu em outro extremo... ele está precisando buscar o equilíbrio. Saiu da extremidade de uma fé, totalmente contrária à ciência, para ir para a ciência totalmente contrária à fé. E não estão conseguindo se entender, e não vão se entender enquanto não juntar esses dois. O ser humano, ele não é feito só de um nem só do outro. Nós somos feitos de fé e de ciência, de teoria e de prática, de oculto e de presente, de algo factível. Por exemplo, a alma e o corpo. Eu toco no corpo e não toco na alma! Você pode discutir 300 mil anos aqui e a gente não vai chegar numa solução sobre o que é a alma, mas sobre o corpo a gente chega em dois segundos. Corpo é isso [e aponta para uma parte do corpo]. E a alma? Onde está? A alma é fé. Inteligência? Eu quero tocá-la, eu só acredito vendo. Onde está a minha inteligência? Coloque na palma da minha mão! Conhecimento? Eu vou ter que acreditar, vou ter que ter fé que existe. Nem tudo que eu não vejo, não quer dizer que não exista. Então imagine que fala-se de uma religião – eu tiro de você, de qualquer pessoa que esteja ouvindo essa conversa amanhã – “ah, os muçulmanos terroristas gostam de matar, degolar e tal, e não sei o que lá” [exclama]. Tudo bem, mas por que falam tanto desses muçulmanos e ao mesmo tempo é a religião que mais cresce no mundo? O que acontece? “Sabe de uma coisa? Eu vou parar, vou dar uma lida. Já estou com ódio desses muçulmanos. Eu vou ler para buscar mais informações a respeito desse bando de fanáticos”. Aí ele começa a ver essa conversa nossa, e fala: “calma aí! O que é isso? Como assim?” Não é lógico? No mínimo vai provocar uma reflexão. Você tem o muçulmano como bicho-papão, e de repente você conhece um muçulmano, ele sorri pra você e você fala: “mas o bicho não é tão feio assim não”.

A prova de que o termo fundamentalismo é muitas vezes confundido com radicalismo, mas em um sentido pejorativo, foi quando tive contato com um refugiado sírio chamado Alaa el-Deen e pude perguntar sobre sua visão acerca desse assunto. Intermediado por Nader, secretário da Sociedade Islâmica de Campinas, que ajudou com a tradução, Alaa – como prefere ser chamado – afirma que “não pode generalizar. Nem todo muçulmano é radical. Não gosto e não aceito, eles são minoria”.

A primeira impressão é que não passou em sua mente o sentido da leitura estrita, como se costuma pensar, mas que o fundamentalismo se liga ao *jihadismo* e à violência, atribuindo um sentido negativo ao termo. Isso vai de encontro com a assertiva do *sheikh*

---

64 No original: “in Mawdudi’s writings, the term employed to translate “secular” in fact literally means ‘religionless’: he believed that a secular society, such as was envisaged for an independent India, would really be an oppressor of minority groups (i.e. Muslims) and partisan towards the religious majority (i.e. Hindu)”.



## ■ capítulo de tese

Jihad, para quem fundamentalismo e radicalismo não são ruins. Eis como esses conceitos, até mesmo por suas eventuais traduções, são difíceis de serem classificados de forma objetiva.

O *sheikh* Mohammed Khalil<sup>65</sup> faz um alerta com relação às traduções. Ele diz:

Não recomendo dar o sagrado Alcorão traduzido para qualquer pessoa. Porque o sagrado Alcorão é um código! Como um código da justiça, vamos dizer assim, um código de direito. Se você não é especialista não vai compreender. Ao contrário, vai compreender ao contrário. Vai compreender coisas erradas do Islam.

O termo fundamentalismo implica muitas formas de interpretação. Com elas surgem novos termos, que, como uma *matrioska* russa, se abrem em outros novos sentidos, até que corremos o risco de perder o fio inicial desse intrincado novelo. Trata-se de um conceito que parece mudar suas características para se adaptar ao meio e aos seus contextos para sobreviver, mas que, estando em mãos erradas, pode tomar uma forma mais agressiva.

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

Da simples e mera leitura literal das escrituras, passando pelo quietismo salafista e seu extremismo jihadista, até o chamado neofundamentalismo, que seria a resposta mais recente ao período em que vivemos, marcado pelas crises identitárias, o geógrafo francês Claude Raffestin (1993: 124) oferece um ponto de vista em que

as grandes religiões são aquelas que conseguem controlar porções importantes do invólucro espaço-temporal das coletividades. Pode-se afirmar que sejam relações religiosas puras? Não, de fato essas relações estão subentendidas por relações políticas e é sem dúvida nisso que a relação sagrado e profano alcança todo seu valor. Valores profanos e valores sagrados, valores religiosos e valores políticos estão em estreita relação.

Desse modo, o fundamentalismo, apesar de seu genótipo plural, possui um gene que sugere uma relação de poder entre a coisa divina e a coisa humana, reforçando a tese de Armstrong (2009) do *mythos* e *logos*, que permeou parte das discussões deste capítulo. Os debates sobre o *ijtihad*, a livre interpretação dos textos islâmicos, e se ela deve estar aberta a todos ou restrita aos líderes das comunidades islâmicas, também podem subjazer às relações de poder. De um lado, caso esteja aberta à livre interpretação, pode formar um perigoso autodidatismo que justifique determinados objetivos escusos. Por outro, enquanto monopolizada pelos *sheikhs* e imames, pode incutir em seus fiéis visões de mundo coniventes com seus interesses, além da possibilidade de forjar e disseminar teorias conspiratórias que

65 Sheikh xiita da Mesquita Imam Al-Khomeini.

## ■ capítulo de tese

envolvem o Islam, a geopolítica do Oriente Médio e o mundo muçulmano de forma geral. Por fim, devemos considerar que o *ijtihad* também pode oferecer leituras mais progressistas, ainda que sejam pouco aceitas pelos líderes religiosos em muitos casos.

Em todas as situações essa microfísica do poder está embutida, sejam quais forem os caminhos. Assim como o Islam não é único e monolítico, também não o é o fundamentalismo. Se o fundamentalismo é difícil de ser definido em poucas linhas, talvez seja mais fácil encontrar outro denominador comum ao se referir aos muçulmanos de forma geral para que não sejam todos uniformizados segundo determinadas visões, especialmente aquelas produzidas pela mídia, tanto nacional quanto internacional.

### **Ensaio de uma genealogia do Islam político**

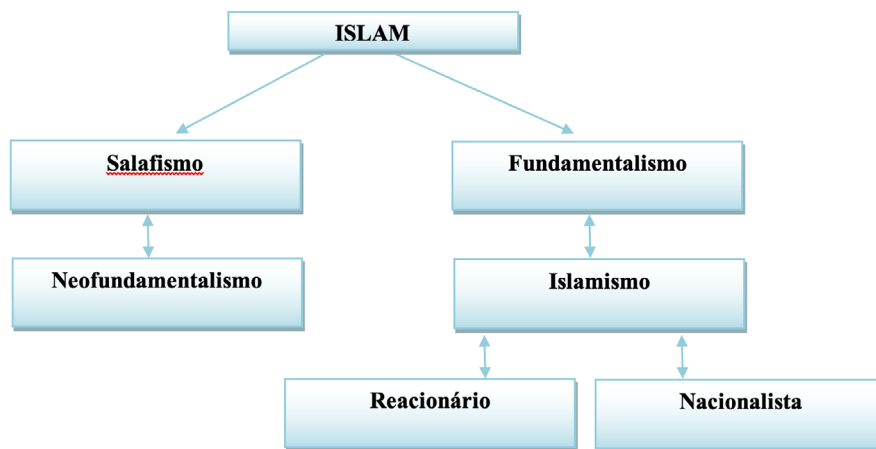
Se antes era possível delinear três grandes caminhos ou respostas à modernização, secularização e ocidentalização do mundo, especialmente o muçulmano, sejam elas o tradicionalismo, que procurava o isolamento e a repulsa a tudo que era estranho ao Islam; o modernismo, que ensaiava conciliar a ciência e a fé, aceitava apêndices externos à religião, desde que não ferisse alguns de seus preceitos e o fundamentalismo, a corrente que politiza a religião, se apropriando de instrumentos e meios modernos para fazer deles a condição de sua resistência aos valores ocidentais, agora, contudo, esse termo apresenta outras designações, que para alguns autores são tratados como sinônimos e para outros como novas denominações com características e perfis diferentes.

Inspirando-se em Demant (2008), que elaborou uma genealogia do islamismo, apontando as principais correntes e grupos com seus respectivos líderes e países, serão feitos alguns apontamentos sobre determinados autores que em suas obras lidaram com a questão do fundamentalismo e seus correlatos, e sobre a forma como organizam esses conceitos. Serão apresentados diagramas que contemplarão os termos mais utilizados por sete importantes autores: Olivier Roy, Bassam Tibi, Nizah Ayubi, Malise Ruthven, Peter Demant e Ian Buruma e Avishai Margalit. O intuito é mostrar as correlações feitas entre certos termos usados.

O primeiro caso é de Olivier Roy. Com base em três de suas publicações, *L'échec de L'Islam Politique* (1992), *L'Islam Mondialisé* (2004) e *"a Sainte Ignorance* (2008), foi possível traçar o seguinte diagrama.

**Diagrama 2**

*Olivier Roy*



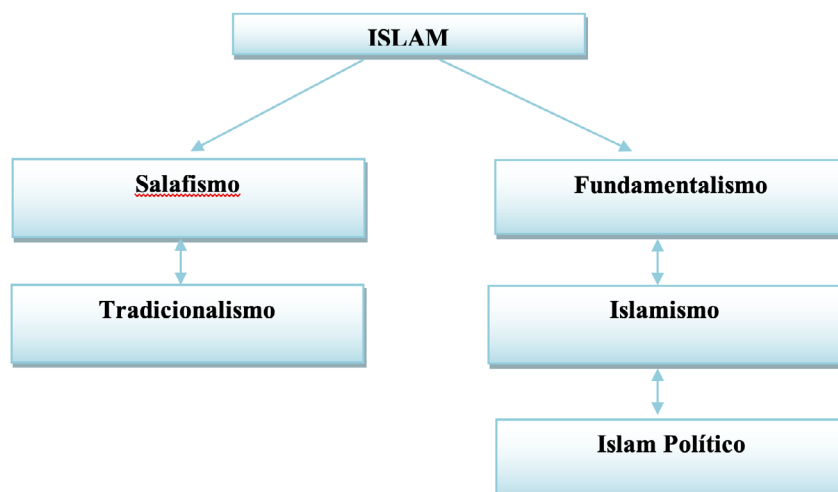
Nota-se que o autor faz uso de seis termos, dos quais “salafismo” e “neofundamentalismo” têm uma correlação mais estreita, enquanto “fundamentalismo” e “islamismo” são aparentemente sinônimos, mas situam-se em lados díspares, apontando características diferentes daqueles na coluna esquerda. Observa-se que do termo “islamismo” há ainda duas vertentes, que especificam ainda mais a corrente fundamentalista. Outra questão que se coloca é quanto ao nacionalismo: ainda que certos islamistas combinem Islam com nacionalismo, a exemplo do Hamas palestino, a princípio essa é uma ideologia secular.

A dúvida que resta e que tentaremos mitigar posteriormente é quanto às diferenças entre o fundamentalismo e o neofundamentalismo. Uma seria o desdobramento da outra? Quais as nuances desse caso? Que critérios foram usados para essa divisão?

A situação abaixo retrata a posição de Bassam Tibi em seu livro *Islam Between Culture and Politics*, de 2001.

**Diagrama 3**

*Bassam Tibi*



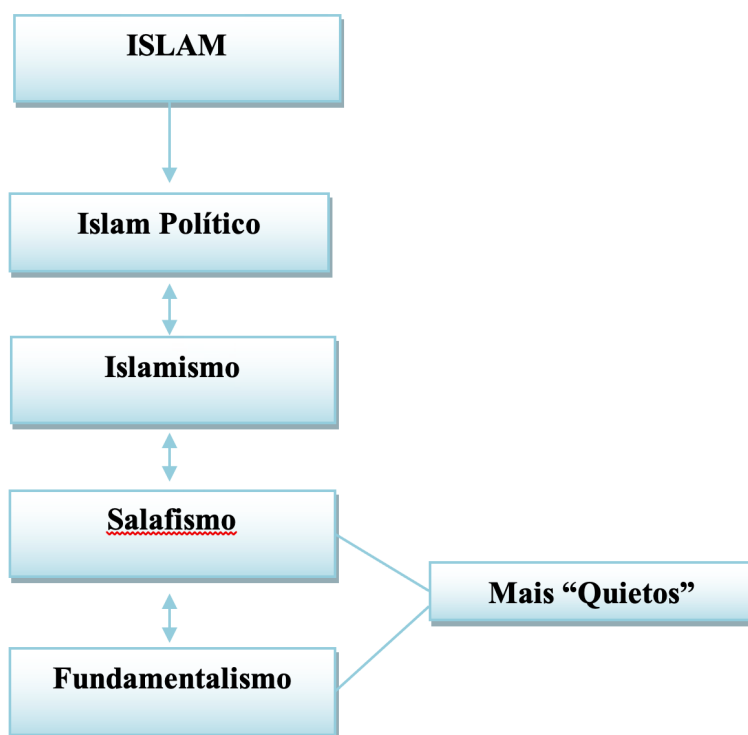
## ■ capítulo de tese

Aqui já é possível notar algumas diferenças em relação a Olivier Roy. “Salafismo” é tratado como sinônimo de “Tradicionalismo”, que por sua vez difere-se de “Fundamentalismo”, “Islamismo” e “Islam Político”, todos com a mesma característica. Fica claro que o componente político denota um engajamento e um ativismo mais amplo do que a vertente à esquerda, que pressupõe um maior afastamento das esferas estatais e dos possíveis usos tecnológicos pela comunidade em questão. Aqui se encontram duas respostas claras de como a comunidade islâmica, no ponto de vista desse autor, se porta de modo geral.

Continuando com essa breve demonstração terminológica dos diversos autores, o próximo é Nazih Ayubi, a partir do livro *Political Islam, Religion and Politics in the Arab World*, de 1991.

**Diagrama 4**

*Nazih Ayubi*

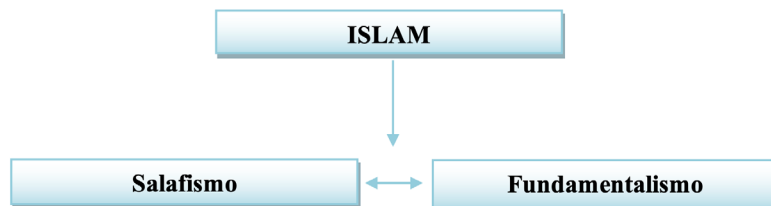


Como se percebe, esse diagrama, mais linear, indica que o autor aceita que os diversos termos sejam lidos como pertencentes à mesma categoria de conceitos. A diferença a ser ressaltada é que os salafistas e fundamentalistas seriam mais “quietos”, menos engajados politicamente e mais avessos aos aspectos da modernidade e do Ocidente do que seus “irmãos” islamistas políticos, para quem a transformação da sociedade islâmica deve passar pela política e muitas vezes pelo enfrentamento. Aqui, portanto, há um ponto que converge com o raciocínio de Bassam Tibi.

Malise Ruthven apresenta uma proposta mais enxuta em seu livro *Fundamentalism: the search for meaning*, de 2005, conforme podemos ver no diagrama abaixo.

**Diagrama 5**

*Malise Ruthven*

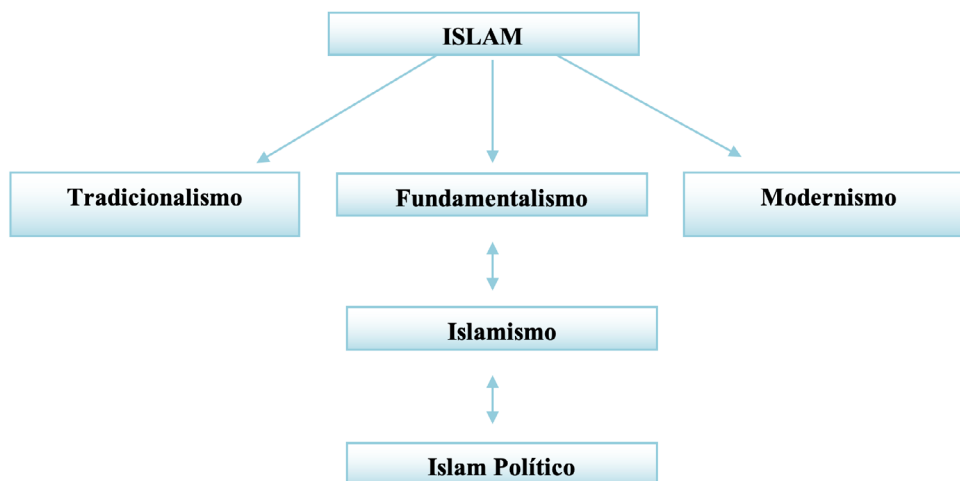


Para o autor, o fundamentalismo e o salafismo seriam faces de uma mesma moeda, uma vez que em árabe a palavra *salafi* existe e tem um significado, enquanto “fundamentalismo” não é usual nesse idioma. Mas, partindo do pressuposto de que *salafis* são aqueles que buscam o retorno ao Islam “original”, o fundamentalismo, se não carrega o mesmo conteúdo, como para muitos autores, pelo menos tem suas origens e influências no *salafismo*. A princípio, essa relação fica mais nítida em Ayubi (1991), para quem os termos se equiparam, mas têm um sentido menos ativista.

Baseando-se no livro *O mundo muçulmano*, de autoria de Peter Demant, cuja primeira edição foi publicada em 2004, identifica-se a seguinte ideia:

**Diagrama 6**

*Peter Demant*



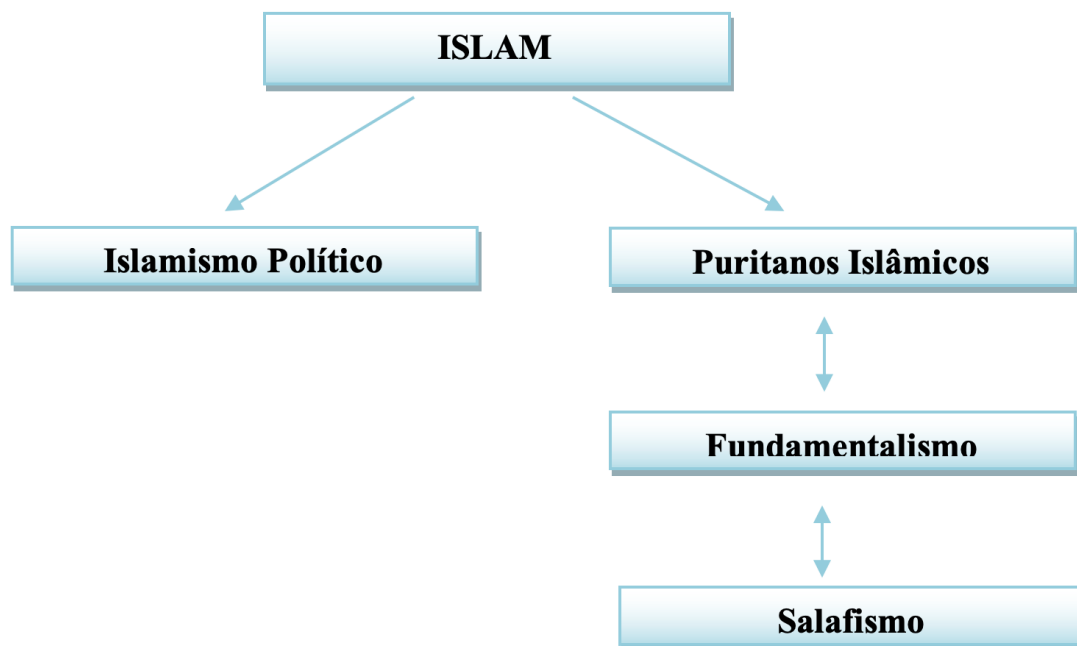
Indo ao encontro do raciocínio de Bassam Tibi, para Demant o ponto central na correlação entre fundamentalismo, islamismo e Islam político é o ativismo de certos grupos contra a modernidade, o Ocidente, o secularismo, a laicidade dos Estados e em muitos casos ao culto ao nacionalismo. Paralelamente, ainda há o tradicionalismo, que poderia estar associado ao salafismo, como uma resposta igualmente antiocidental e antimoderna, mas sem o enfrentamento e engajamento dos fundamentalistas. Por fim, o modernismo seria uma vertente que busca estabelecer laços entre a religião e a ciência, aceitando elementos da modernidade sem abandonar os preceitos islâmicos, que agora “justificam” e “legitimam” as conquistas da ciência.

## ■ capítulo de tese

Por fim, Ian Buruma e Avishai Margalit, em *Ocidentalismo: o Ocidente aos olhos de seus inimigos*, de 2006 – título que nos remete à lembrança do “orientalismo” de Edward Said – nos permite traçar o seguinte perfil.

**Diagrama 7**

*Buruma e Margalit*



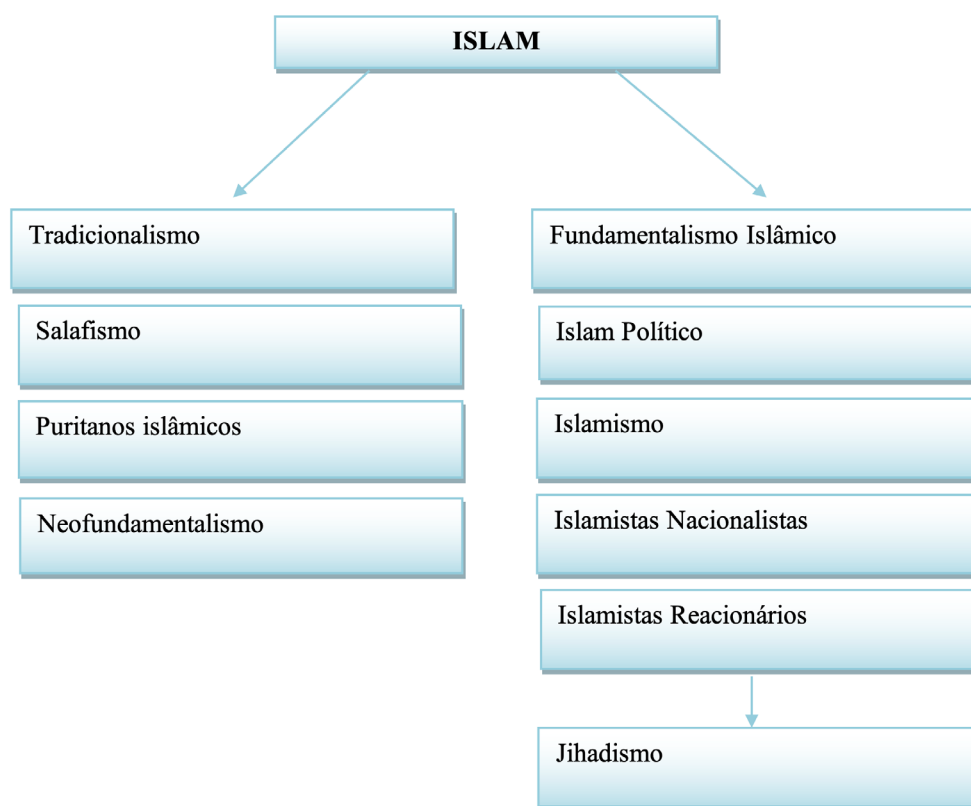
Diferentemente de Demant, o “islamismo político”, algo que soaria como redundante para esses autores, visto que o islamismo é político, se distingue do fundamentalismo. Enquanto o primeiro termo reflete o ativismo político, o segundo se identifica como “quietismo”, que também se apresenta como uma característica do *salafismo* e do *puritanismo islâmico*, leitura, aliás, muito parecida com a de Nazih Ayubi. Enquanto os assim chamados puritanos islâmicos – fundamentalistas – salafistas se preocupam com a moral e a preservação dos costumes, os islamistas políticos têm como projeto a edificação de estados islâmicos para a imposição da *sharia* e na conversão, de “cima para baixo”, dos “domínios de guerra” (*Dar al-Harb*) em “domínios de paz” (*Dar al-Salam*).

Sintetizando as múltiplas possibilidades apresentadas e defendidas pelos autores citados, é proposto a seguir um esboço de como esses termos e seus afins poderiam minimamente se entrelaçar, tendo como denominador comum as semelhanças semânticas, que serão discutidas no próximo item deste capítulo.

Assim, o Islam apresentaria, grosso modo, dois grandes eixos (Diagrama 8) como respostas aos desafios engendrados pela modernização, grandemente produzida e difundida pelo Ocidente.

**Diagrama 8**

*Síntese Terminológica das Correntes Fundamentalistas*



Como se percebe, a reação mais “conservadora” é aquela traduzida pelo tradicionalismo, salafismo, puritanismo islâmico e o neofundamentalismo, que não perde de vista a infalibilidade das escrituras, “desterritorializada” e representada por aqueles que muitas vezes vivem fora de seu conformismo social e religioso original, que os faz viver a religiosidade de forma mais intensa e que visa islamizar a sociedade de “baixo para cima”.

Diferentemente, a alternativa mais engajada politicamente e com maior diversidade de grupos que dela participam é aquela representada pelo fundamentalismo islâmico, Islam político e seus derivados. Ela seleciona elementos da modernidade como instrumentos de seu ativismo, visando criar “estados islâmicos” com base na lei islâmica, a *sharia*, em oposição às leis seculares, à democracia que afronta a soberania de Deus, aos aparelhos de Estado e suas superestruturas laicas, e às sociedades corroídas pela imoralidade. O jihadismo seria uma derivação violenta desse eixo, dividido entre aqueles que advogam a luta de longo prazo contra os inimigos da fé e os que pensam que já é possível estabelecer o califado agora.

## Considerações Finais

Se por um lado as nomenclaturas e definições oferecidas por diversos autores corroboraram a porosidade semântica do fundamentalismo, de outro membros de comunidades

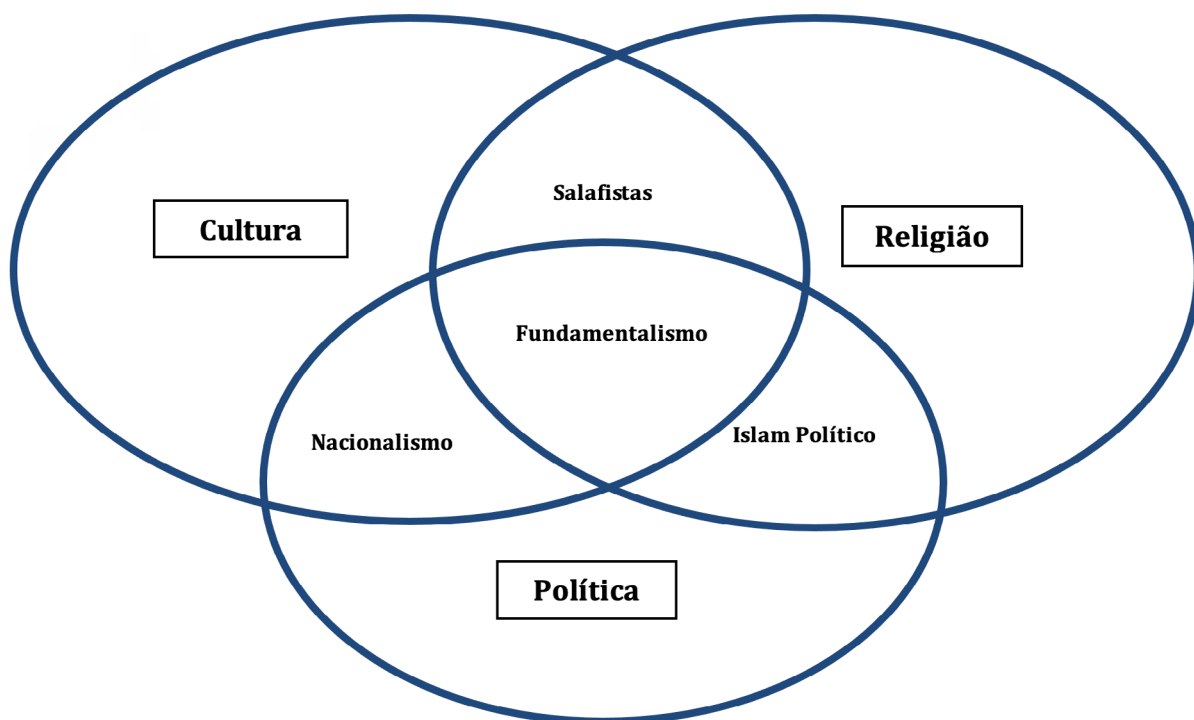
islâmicas entrevistados parecem enxergá-lo sob as lentes originais de quando o termo foi cunhado pelos cristãos estadunidenses nos anos 1920, que falavam sobre a inerrância da Bíblia e dos fundamentos da religião, suscitando uma discussão sobre a rigidez ou flexibilidade na interpretação das escrituras sagradas.

Diante dessas múltiplas visões, em muitas ocasiões em que a mídia noticia algum evento envolvendo muçulmanos – geralmente trágico – acaba por empregar determinados termos sem o devido rigor, tornando-os tão abrangentes quanto genéricos, incorrendo no risco de se produzirem estigmas e estereótipos que respingam em toda a comunidade islâmica.

Com o intuito de contribuir para sua melhor compreensão, foram reunidas e integradas no diagrama abaixo três grandes instâncias sociais: religião, cultura e política. Elas seriam “denominadores comuns”, sob as quais diversos autores examinam o Islam segundo suas orientações filosóficas e metodológicas.

**Diagrama 9**

*As instâncias sociais e sua combinação no espectro islâmico*



Algumas possibilidades podem ser extraídas desse diagrama, as quais coincidem com o pensamento dos autores que investigamos anteriormente. O Islam político, ou islamismo, se baseia na união da política com a religião, tendo como resultado um ativismo e um maior engajamento, objetivando a consecução de um estado islâmico regido sob as leis da *sharia*.

Se acrescentarmos a instância cultural nesse *melting pot*, aflora-se o fundamentalismo: politizado, mas que entra em conflito com a cultura e todos os tipos de acréscimos e próteses locais, querendo voltar-se para a religião em estado puro. Por outro lado,



se o fator religioso enfraquece ao passo que o cultural ganha destaque, ele pode adquirir contornos nacionalistas ou reacionários, dependendo do lugar e seus contextos.

O choque com outras culturas e civilizações, a exemplo do que sugere Samuel Huntington (1998), passa a ser percebido com maior frequência. Roy (2004, 2008) vai além ao afirmar que a “desculturação” seguida de uma “inculturação”, ou seja, o momento em que um muçulmano deixa seu local de origem, em seu conformismo social, e passa a viver como minoria em terras não muçulmanas – e em muitos casos tem de se adaptar à cultura dominante –, há a transição do fundamentalismo para o neofundamentalismo. Os marcadores religiosos e culturais saem de uma zona de estabilidade e devem, portanto, se reajustar à nova realidade. Mas se o marcador religioso cede em benefício do cultural, nacionalismos podem aflorar e, em outros casos, serem assimilados à cultura dominante.

Mas há uma outra interpretação, que contraria essa leitura, a de que imigrantes muçulmanos que vão para países ocidentais não são, em geral, fundamentalistas e vivem uma religiosidade tradicional onde elementos culturais (por exemplo, a mutilação genital feminina, o uso de amuletos etc.) se misturam com o núcleo universal e imutável da religião, sem contar os muçulmanos menos religiosos. Nesse caso, as dificuldades relativas à exclusão social, alienação cultural e xenofobia por parte da sociedade ocidental que os acolhe em um dado momento levam certos imigrantes a se voltarem para a religião de uma forma mais “ortodoxa” do que eles conheciam em sua terra natal. O processo de radicalização que pode conduzir à forma *jihadista* é mais recente e atinge, em particular, as segundas ou terceiras gerações já nascidas em solo estrangeiro e parcialmente assimiladas, além de novos convertidos em busca de algo que a sociedade ocidental eventualmente não oferece.

Por fim, se apenas as instâncias cultural e religiosa se combinam, o salafismo seria um dos produtos dessa intersecção. Menos ativista e menos engajado politicamente, porém mais purista, tradicional e literalista, o salafismo, do qual emergiram grandes nomes, desde as correntes mais tradicionais, como Ibn Hanbal, Hasan Al-Banna e mesmo Sayyid Qutb, até modernistas, como Rashid Rida, seria o terreno fértil para o florescimento de outras versões que, com o atributo da política, tentaram mudar o mundo de uma forma mais contundente e por vezes com violência.

É importante ressaltar que essas combinações não são herméticas. Ao observar essas três “lentes” que representam suas respectivas instâncias, seus “aros” não são rígidos, mas sim porosos e permeáveis. Nesse sentido, tanto o salafismo como o fundamentalismo e o Islam político, por exemplo, apresentam influências mútuas em diversos casos. Esses tons de influência não apenas entre as “instâncias”, mas entre seus subprodutos, revelam a complexidade do estudo desse tema, tornando difícil a tarefa de qualificar de forma precisa e objetiva a miríade de significados que implicam o uso de cada terminologia.

Os discursos dos variados grupos e comunidades islâmicas se globalizam na mesma velocidade em que se fragmentaram sua compreensão e interpretação. Justamente por isso esse campo de discussão permanece aberto e convidativo a novas e futuras reflexões;

## Referências Bibliográficas

AHMED, Akbar. *Journey into Islam: The Crisis of Globalization*. Washington, DC: Brookings, 2007.

ALI, Ayaan Hirsi. *Herege: por que o islã precisa de uma reforma imediata?* São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. São Paulo: Nova Cultural, 2002 [1321].

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

ASSAYED, Ayatullah Al-Odhma; FADLULLAH, Mohammad Hussein. *O aspecto moral da força do Islam*. São Paulo: Edições Arresala, 2005. v. 3.

ATWAN, Abdel Bari. *A história secreta da Al-Qaeda*. São Paulo: Larousse, 2008.

AYUBI, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge, 1991.

BÍBLIA sagrada. São Paulo: Editora Vida, 1984.

BEGERES BISNETO, Victor. *Fronts Islamistas no Brasil: prenúncios de uma radicalização incompleta face ao fundamentalismo existencial*. Tese de Doutorado em História, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2019. Acesso em 11 de dezembro de 2023. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-12122019-170616/fr.php>

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

CALVERT, John. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Oxford University Press, 2013.

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

DEMANT, Peter Robert. "How to Criticize Islam?: 'Innocence of Muslims' and the War of Representations in the Mirror of the Clash between Radical Islam and Islamophobia". *Malala*, v. 3, n. 5, 2015. DOI: 10.11606/issn.2446-5240.malala.2015.107838.

DEMANT, Peter Robert. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2008.

DICKENS, Charles. *Hard Times*. London: Pinguin English Library, 2012 [1854].

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Fundamentalismo e modernidade: heteroxias, utopismo e jacobinismo na constituição de movimentos fundamentalistas*. Oeiras: Celta, 1997.

## ■ capítulo de tese

ESPOSITO, John L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. London: Oxford University Press, 2002.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa. “Jihadistas são todos muçulmanos”. *Instituto da Cultura Árabe*, 28 fev. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2VjqwF8>. Acesso em: 15 jun. 2023.

GRANGER, Gilles Gaston. *A ciência e as ciências*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

HUNTINGTON, Samuel. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1998.

JACKSON, Roy. *Fifty Key Figures in Islam*. New York: Routledge, 2006.

KEPEL, Gilles. *Jihad*. Paris: Gallimard, 2003.

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

LEWIS, Bernard. *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*. New York: Oxford University Press, 2004b.

LEWIS, Bernard. *O que deu de errado no Oriente Médio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

MARTON, Fabio. “Muhammad Ahmed”. *Aventuras na História*, n. 153, p. 29-39, abr. 2016.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RASHID, Ahmed. *Jihad*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. São Paulo: Sapienza, 2005.

ROY, Olivier. “L'Échec de l'islam politique”. *Politique étrangère*, v. 54, n. 4, p. 954-955, 1992.

ROY, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

ROY, Olivier. *L'islam mondialisé*. Paris: Édition du Seuil, 2004

ROY, Olivier. *La Sainte ignorance: le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil, 2008.

RUTHVEN, Malise. *Fundamentalism: The Search for Meaning*. New York: Oxford University Press, 2005.

SAID, Edward. *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. Paris: Seuil, 2005.

SIVAN, Emmanuel. *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan”. In: MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott (ed.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. p. 345-403.

WARRAQ, Ibn. *Why I Am Not Muslim*. New York: Prometheus, 1995.