

42º Encontro Anual da Anpocs

SPG37 - Religião, mídias e política

**O fundamentalismo do Outro:
A criação de uma categoria política
na mídia brasileira e estadunidense**

Leandro de Paula Santos¹

¹ Instituto de Humanidades, Artes e Ciências | Universidade Federal da Bahia. E-mail: psleandro@ufba.br

1. Introdução

Em agosto de 2015, a filósofa brasileira Marcia Tiburi protagonizou um episódio controverso ao publicar um artigo na revista “Cult” intitulado “O Feminismo das Outras: para a crítica do fundamentalismo feminista”². No texto, Tiburi insistia na necessidade de autocrítica do movimento, ressaltando que não existiria um “feminismo puro”, nem “único”: caberia, às feministas, o exercício da assimilação dos diferentes modos de empreender a luta pelos direitos das mulheres.

O artigo da filósofa sugere que estaria disseminada hoje entre as feministas brasileiras uma espécie de sanha vigilante em torno do que seria ou não o feminismo verdadeiro. Para Tiburi, esse “fundamentalismo feminista, que julga o feminismo das outras, só prejudica o próprio feminismo”, já que, em vez de agregar novas forças à luta das mulheres, buscaria delimitar critérios de autenticidade para um movimento necessariamente diverso. Tiburi afirma que “a postura fundamentalista garante o gozo da verdade” e que “a pobreza de espírito que dela decorre está garantida também entre as feministas”.

Em resposta ao texto da filósofa, a ativista Natacha Orestes publicou uma carta aberta também em agosto de 2015, com o título “Marcia Tiburi, fundamentalista é você”³. No texto, Orestes protestava: “como ousa nos comparar com fundamentalistas, Marcia? Lésbicas fundamentalistas? Anti-pedofilia fundamentalista? (...) Como se nós fôssemos por demais exageradas, praticamente as crentelhas do feminismo?”. Segundo a autora, ao chamar certas militantes de “fundamentalistas”, Tiburi tentaria situá-las em posição de isolamento: “a senhora não ouve: acusa. Apenas acusa e sentencia sem dar o direito para que as acusadas se defendam”. Para a ativista, a filósofa seria representante de outra espécie de militância, “um feminismo pacifista, do jeitinho que macho publicitário gosta”.

² “O feminismo das outras: para a crítica do fundamentalismo feminista”, texto de Marcia Tiburi publicado pela revista “Cult” em 2 de agosto de 2015. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-feminismo-das-outras/>. Acesso em 10 de agosto de 2018.

³ Disponível em <https://milfwtf.wordpress.com/2015/08/13/carta-aberta-a-filosofa-marcia-tiburi/>. Acesso em 22 de agosto de 2018.

Este trabalho não visa a debater dissidências do movimento feminista, menos ainda a relativizar a importância de suas diferentes expressões em nossa atualidade política. A reflexão pretendida aqui resgata o caso envolvendo Marcia Tiburi com o objetivo pontual de destacar seu método: ao classificar de “fundamentalistas” as mulheres que advogam por um modelo do bom feminismo, o artigo da filósofa parece ter sido bem-sucedido em denunciar posturas que trairiam os princípios emancipatórios que guiam o movimento. A inflamada resposta da ativista Natacha Orestes demonstra o potencial acusatório do adjetivo, que seria capaz de sugerir uma conduta “exagerada”, “crentelha”, e de encerrar o debate a partir de sua enunciação.

Suposta contradição, a etiqueta “feminista fundamentalista” cumpre, portanto, a função de enquadrar parte da militância em um perfil sociopolítico que deveria ser sua antítese. A performatividade do enunciado, a eficácia de sua provocação, consiste em não classificar o feminismo divergente meramente de “radical”, mas de apontar nas oponentes a “pobreza de espírito” que seria característica dos fundamentalistas.

O objetivo deste texto é mapear, em meio à produção discursiva da grande imprensa, alguns dos fenômenos que concorrem para a naturalização desse expediente acusatório em nosso vocabulário político: o *fundamentalismo*. O texto defende que a expansão dos usos dessa ideia, capaz de influenciar diferentes arenas do debate público hoje, é um fato revelador de nossa sensibilidade política e das condições que franqueia às práticas de sociabilidade. Nesse sentido, interessa debater aqui a serventia dessa figura discursiva, que, encontrando na produção midiática o veículo privilegiado de sua propagação social, situa determinados discursos e pleitos em uma espécie de realidade paralela ao campo do enfrentamento político legítimo.

Ao longo das últimas décadas, a noção do fundamentalismo passou a ser empregada na tematização pública de eventos tão distintos quanto atentados terroristas ou a atuação de grupos religiosos na política institucional. Atravessados por particularidades dos contextos de origem, esses acontecimentos parecem tornar-se explicáveis, no fluxo de trocas informacionais que marca o capitalismo avançado, por meio de uma mesma solução descritiva, responsável, toda vez que posta em jogo, por denunciar atitudes incompatíveis com o senso democrático corrente.

O ponto comum que faz esses diferentes eventos convergirem sob a etiqueta do “fundamentalismo” poderia ser assim provisoriamente sintetizado: o desprezo por premissas liberais de organização do espaço público - que têm nas ideias de liberdade e

tolerância máximas axiológicas -, com vistas ao atendimento de alguma reivindicação de cunho religioso. “Fundamentalista” seria um comportamento de exceção à normalidade democrática, desde ataques a civis até projetos de lei de perfil sectário, assim nomeado pela perturbação ao espaço público causada por atos, atores e movimentos do campo religioso.

Contudo, aprendemos com Asad (2003), Casanova (1994), Montero (2015) e outros autores a desconfiar da existência de algo como um “espaço público” imune à questão religiosa, da forma como postularam alguns dos arquitetos do pensamento iluminista. Entendemos hoje que a linha que separa o “religioso” do “secular” não é fixa ou autoevidente, e sim o resultado de negociações que plasticamente definem a extensão de cada campo em uma dada experiência sócio-histórica. Nesse sentido, delineamos um primeiro escopo para nossa investigação: verificar tendências hegemônicas do uso do “fundamentalismo” pela imprensa, como forma de acessar a mútua configuração do religioso e do secular por meio de seus embates públicos.

Há mais de uma década se deflagrou, no ambiente acadêmico estadunidense, um acalorado debate sobre a impertinência do emprego do termo “fundamentalismo” para a descrição sociológica de movimentos e fenômenos religiosos distintos. Como apontou a pesquisa de Almond, Appleby e Sivan (2003), esse termo já teria abandonado suas conotações originárias e se tornado analiticamente genérico. Ao mesmo tempo, quando contraposto a outras categorias sinônimas da intransigência política - como “radicalismo”, “extremismo” ou “autoritarismo” - o “fundamentalismo” continuaria a guardar uma carga semântica que o vincularia ao dado religioso.

Por esse motivo, instiga o fato dessa noção poder comparecer hoje em dinâmicas acusatórias que definem posições no interior de movimentos seculares - a exemplo do feminismo. Parece-nos que a expansão de sua utilidade descritiva no jargão liberal indica não apenas uma reação secular à intromissão do religioso no “público”, mas também um ideal normativo de moderação a regular formas de mobilização política. Acreditamos assim que a crescente serventia do termo pode revelar alguns impasses que seguem a rondar a esfera pública no que tange à *institucionalização positiva do desacordo*, a fonte da reflexividade social moderna na ótica de Bertrand Binoche (2012).

A fim de debater alguns dos dividendos da difusão do fundamentalismo como chave discursiva, nosso texto se estrutura em três movimentos que buscam apresentar diferentes camadas da problemática em foco. Na primeira seção, justificaremos nossas

escolhas heurísticas e teóricas, que definem as condições para que tomemos a produção midiática como foco prioritário de análise. No segundo bloco do texto, resgataremos a história do termo e as vicissitudes de seus usos públicos, a partir do que nos apontam os conteúdos da grande imprensa. Por fim, o “fundamentalismo” será pensado à luz das relações entre o raciocínio político liberal e a experiência da crença, na reflexão que conclui o texto.

2. A construção discursiva do público

Como assinala Carly Machado (2015, p. 141), nas pesquisas sobre o campo religioso os “aspectos relacionados à mídia religiosa e à presença da religião na mídia de massa frequentemente se fazem presentes, (...) mas poucas vezes são assumidos como questão central de análise”. Na perspectiva da autora, em geral a relação entre o religioso e as mídias é investigada em sua dimensão instrumental, ou seja, por meio da observação dos usos que atores e movimentos religiosos fazem de recursos midiáticos para propagar ideias, angariar fiéis ou posicionar-se no mundo público.

Frente a esse quadro, salienta Machado, caberia atentar para a maneira como as mídias são capazes de impactar a própria configuração fenomênica do religioso, acarretando em uma necessária “desontologização” de suas ideias e práticas, como mostram os estudos desenvolvidos por Birgit Meyer, por exemplo. Seria preciso considerar as mídias não apenas como canal de divulgação de mensagens a elas pré-existentes, mas como uma experiência que media e mediatiza os sentidos do religioso, transformando suas possibilidades de afecção.

Se essa orientação de pesquisa é válida para o estudo do religioso, parece-nos igualmente premente considerá-la na investigação de sua contraparte, o secular, dimensão da experiência social que se constituiu a partir da fundação de ideais de *racionalidade e publicidade*. Ao mirarmos especificamente o registro da transmissão de mensagens jornalísticas pelas mídias de massa, um aspecto fundamental merece ser lembrado: o imperativo da comunicação com amplas audiências se viabiliza, historicamente, de maneira sobrecodificada, por meio da suspensão de particularidades e da busca por formas de abordagem universais da informação.

O mito da “neutralidade jornalística” exemplifica o fato de que, em nossas sociedades, os discursos modelares da experiência do comum devem dessubjetivar-se e obedecer ao princípio da objetivação (PÊCHEUX, 1995). Esse será um critério nuclear

para a participação na arena de negociação de argumentos à qual damos o nome de *esfera pública*, fenômeno sociopolítico cujo aparecimento foi devedor da contração normativa do religioso ao mundo privado.

O que buscamos ressaltar aqui é a aliança de origem entre a produção das mídias massivas e o que poderíamos chamar de uma *experiência secular*. Desde Kant (2010) até Habermas (2003), encontramos explícita a ideia de que, no quadro político moderno, a publicidade se conjura pela circulação de discursos que submetem a validade universal de determinados argumentos à crítica, em busca da racionalização e do aperfeiçoamento da vida coletiva⁴. As controvérsias de cunho metafísico se tornarão elementos estranhos ao espaço público e ao discurso jornalístico, com os temas e debates que versam sobre a questão religiosa, por exemplo, sendo parametrizados por uma apreciação idealmente alheia às disputas ideológicas e teológicas que os animam.

Em resumo, podemos inferir dessa conexão de base que o *ethos* secular não consolidaria sua condição de universalidade à margem da vigilância exercida pela imprensa em torno do “interesse público”⁵; ao mesmo tempo, a comunicação de massa tampouco seria possível como ambiente de livre troca de argumentos se tutelada pelo religioso, historicamente recolocado como um particularismo entre outros.⁶

Dito isso, cabe então resgatar o debate atual sobre a constituição relacional do religioso e do secular a fim de colocar sob suspeita a qualidade neutra e objetiva dos “discursos modelares da experiência do comum” no que diz respeito à representação da questão religiosa. Pois, se aceitarmos que o secular é determinado não apenas por normas ou princípios, mas também por um sensorio (HIRSCHKIND, 2011), ou um *regime sensível*, haveremos de reconhecer a centralidade das mídias de massa para a criação de

⁴ Escapa às possibilidades deste trabalho a discussão pormenorizada das contradições da ideia e da consecução histórica da *esfera pública*. Para nossos objetivos, bastaria lembrar que o surgimento de uma imprensa comercial já em meados do século XIX, tanto no continente europeu quanto nos EUA, expandiria as possibilidades dessa arena, ao mesmo tempo em que a colonizaria por interesses privados. Para mais sobre esse tema, ver: CALHOUN, Craig (Org.). *Habermas and the public sphere*. Massachusetts: MIT Press, 1992.

⁵ Sobre a noção de “interesse público” e sua relação com as mídias de massa, ver: CHAPARRO, Manuel Carlos. *Pragmática do jornalismo: buscas práticas para uma teoria da ação jornalística*. São Paulo: Summus, 1994.

⁶ Certamente, alguns particularismos religiosos serão mais universais do que outros em sua representação midiática, a depender da configuração do secularismo de cada contexto e de sua porosidade a diferentes expressões de fé: basta termos em mente a caracterização alteritária do Islã em comparação aos cristianismos feita por grande parte da mídia dos EUA, por exemplo. Para mais sobre esse debate, ver: WINSTON, Diane. “Back to the Future: Religion, Politics, and the Media”. In: *American Quarterly*, Volume 59, Number 3. September 2007.

percepções sobre o ambiente público, por meio das quais construímos disposições e juízos também a respeito do domínio do religioso. À luz da crítica contemporânea, seria, portanto, possível questionar até que ponto os discursos produzidos pela grande imprensa sobre os fatos religiosos são uma tradução de acontecimentos de natureza bem delimitada, ou uma leitura de recortes da vida social condicionada por um filtro secular mais ou menos condescendente à expressão do religioso.

Essa discussão nos interessa tendo em vista que, de forma crescente, as religiões se constituem pela participação em um circuito ampliado de julgamentos, que as projeta para além dos limites de seus espaços de culto. No quadro do pluralismo democrático, sua visibilidade não se resume a ritos e tradições incorporados ao repertório cultural mais abrangente, mas se dá, como sabemos, via inclusão ativa de lideranças e seguidores em debates públicos que definem contornos da moralidade e da cidadania. Assim se desencadearia um exercício permanente de relativização e justificação do religioso, como “modo correto de sancionar a convivência entre diferenças” (MONTERO, 2015, p. 13) através de negociações que não parecem poder prescindir de sua representação na arena discursiva das mídias massivas.

Trabalhos como os de Nikki Keddie (1998) e Almond, Appleby e Sivan (2003) já sinalizaram a impropriedade do emprego do “fundamentalismo” como categoria analítica na pesquisa em Ciências Sociais. Dada a sua abrangência, o termo pode vir a ser utilizado para definir tanto comportamentos religiosos dogmáticos, mas indiferentes à questão da representação política, como também formas de militância pública em torno de determinado conjunto de valores doutrinários. Do debate intelectual sobre o tema, portanto, herdamos uma espécie de ceticismo quanto ao uso do termo como ferramental descritivo.

Ao mesmo tempo, precisamos reconhecer que esta batalha foi perdida no campo mais amplo do debate público. O termo fundamentalismo informa hoje uma gama de conversações públicas na cena internacional, fato que devemos, ao que tudo indica, à produção midiática: “o que a maioria de nós sabe sobre eles [os fundamentalismos], sobre as verdades que proclamam ou sobre como supostamente desafiam nossas próprias verdades, nós sabemos por meio da mídia”. (HOOVER & KANEVA, 2009, p. 3)

É nesse ponto que podemos circunscrever melhor nosso objeto: interessa-nos verificar a produção do fundamentalismo como *atualidade*, ou seja, a transformação dessa ideia em um objeto de interesse geral no plano da opinião pública. Como define a sociologia de Gabriel Tarde (2005), uma atualidade seria uma manifestação da sociabilidade, sob a forma de uma invenção (como modas, termos, comportamentos) capaz de contagiar, de forma consciente ou irrefletida, as crenças e os desejos dos atores sociais. É assim que aventamos que a disponibilização sistemática do termo pela imprensa não resulta de um acaso, mas do desempenho de funções que o tornam atual e conveniente a certo estado da situação.

Nesse empenho, reconhecemos uma genealogia singular do fenômeno em questão, que necessariamente nos conduz ao contexto estadunidense do início do século XX. Sabemos que formas sociais de sectarismo religioso datam de muito antes⁷, mas foi nos EUA de um século atrás que o fundamentalismo surgiu como movimento religioso específico e despontou pela primeira vez como atualidade midiática.

O esforço de pesquisa nos leva a observar os desdobramentos discursivos desse fato com o intuito de atingir a cena histórica mais recente, considerando que, dada a ampla área de influência da cultura estadunidense, a produção midiática daquele país pode ser caracterizada como um *mercado de tendências discursivas*. Noutros termos, assumimos que a construção do fundamentalismo como atualidade é um fenômeno próprio do ambiente social dos EUA, mas cuja funcionalidade política repercute também em outros contextos, impactando, por exemplo, o debate público brasileiro em razão de fatores que serão descritos na próxima seção.

Compreendemos que, para ambos esses panoramas, a naturalização dos usos do fundamentalismo pode ser analisada por aquilo que Noëlle-Neumann (1995) definiu como o *controle social* da opinião pública. Essa ideia aponta para uma *função latente* de toda comunidade humana, a indicar a existência de níveis de consenso social a respeito de valores e objetivos comuns. A autoridade desse controle social procederia da ameaça de isolamento que se apresenta a toda forma de desvio: sua regulação se dá pelo medo de que um posicionamento, uma decisão, uma palavra resultem na quebra da adesão social. Para tal visada da opinião pública, assim, “o fator decisivo é qual dos lados de uma

⁷ Ver, por exemplo: ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

controvérsia tem força suficiente para ameaçar o lado contrário com o isolamento, o rechaço e o ostracismo”. (NOËLLE-NEUMANN, 1995, p. 201)

A acepção da opinião pública como controle social corresponderia a um fenômeno trans-histórico, a sugerir *atmosferas cognitivas e morais variáveis* frente à presença de determinados objetos e experiências. Um exemplo pode aclarar:

Ao demonizarem publicamente outras formas de devoção recorrendo a noções de “verdade” e “pecado”, alguns setores do movimento neopentecostal apelam a uma linguagem dogmática semelhante àquela empregada pelos padres católicos em suas campanhas contra a Umbanda na década de 1950, visando a estabelecer fronteiras religiosas e expandir seu próprio domínio simbólico sobre as manifestações afro-brasileiras. Mas o que era então aceito pela opinião pública sem muito escândalo causa hoje um profundo confronto de opiniões. (MONTERO, 2014, p. 310)

A atual escandalização da opinião pública brasileira frente a tais atos de intolerância sintomatizaria a mudança da compreensão sobre a legitimidade religiosa das manifestações culturais afro-brasileiras. Essa guinada no controle social sobre o tema colocaria a parcela do movimento neopentecostal responsável pela perseguição aos adeptos das religiões de matriz africana sob inéditos escrutínio e ameaça de rechaço, podendo eventualmente vir a ser caracterizada como *fundamentalista*⁸, em contraste com o que acontecia com as lideranças católicas em meados do século XX.

Para Noëlle-Neumann, o controle desempenhado pela opinião pública está intrinsecamente relacionado aos discursos que ganham corpo na imprensa: a oferta de temas, ideias ou pesquisas de opinião nos interpelaria quanto ao grau de nossa aderência a uma *comunidade imaginada*, já que somos diariamente convidados a escolher lados e nos situar perante as tendências que moldam o pertencimento à atualidade. Tal concepção da opinião pública sinaliza um tribunal tácito, existente em toda sociedade humana, que predispõe a *equalização implícita de padrões de juízo*. Assumindo com a comunicação mediada uma feição modelar, essa função latente forneceria assim parâmetros para as formas de cidadania e sociabilidade, na medida em que expressa valores centrais - ainda que transitórios e nunca totalizantes - de uma experiência comum.

⁸ Ver, por exemplo: “Levantamentos mostram perseguição contra religiões de matriz africana no Brasil”, matéria publicada pelo jornal “O Globo” em 10 de agosto de 2014; “Ódio religioso solapa a democracia”, editorial do jornal “Folha de São Paulo”, publicado em 7 de janeiro de 2018.

O emprego midiático do fundamentalismo como um recurso discursivo seria capaz, a nosso ver, de colocar o objeto descrito sob ameaça de isolamento frente à opinião pública. Lembremos que, em reação à ideia de um “feminismo fundamentalista”, a ativista Natacha Orestes queixara-se justamente da impossibilidade do contraditório: “a senhora não ouve: acusa. Apenas acusa e sentencia sem dar o direito para que as acusadas se defendam”. Por classificar o outro como Outro, essa denúncia exigiria em resposta uma acusação simétrica: “Marcia Tiburi, fundamentalista é você”.⁹

Uma opção analítica para enfrentar esse tipo de fenômeno alude à dinâmica específica dos embates em que as categorias são mobilizadas, como nos trabalhos de Dullo e Montero (2014) sobre controvérsias entre religiosos e ateus, e Dullo e Quintanilha (2015) sobre manifestações do secular durante o processo eleitoral de 2014. Em ambos esses esforços, podemos encontrar uma análise atenta às posições ocupadas por atores de campos sociopolíticos a princípio opostos, e que no entanto valem-se de recursos discursivos e/ou jurídicos semelhantes para denunciar o autoritarismo do lado contrário, que estaria em busca de impor determinado conjunto de valores à sociedade.

Contudo, ao mirarmos aquilo que definimos como opinião pública em busca de verificar o aparecimento de uma atualidade, precisamos nos valer de um ferramental distinto, que permita o exame de usos mediados e massivos de uma dada categoria. Com base nos estudos já mencionados sobre a permissividade descritiva do termo, assumimos que, hoje, o fundamentalismo não existe enquanto fenômeno social devidamente circunscrito, cujas representações midiáticas poderiam ser analisadas tendo por referência um modelo conceitual. Por outro lado, não afirmamos com isso que o fundamentalismo corresponde a uma mera criação retórica das mídias, desprovida de ancoragem no real. O que buscamos sugerir é que o fundamentalismo se produziu como solução descritiva difusa por seu emprego midiático crescente, que teria feito do termo um signo equívoco, mas prenhe de efeitos no mercado político.

⁹ Disponível em <https://milfwtf.wordpress.com/2015/08/13/carta-aberta-a-filosofa-marcia-tiburi/>. Acesso em 8 de setembro de 2018.

Nossa primeira aposta para verificar essa hipótese recorre aos instrumentos de pesquisa quantitativa em Análise de Conteúdo¹⁰, no empenho de confirmar ou não a produção da atualidade midiática do fundamentalismo por meio de uma amostragem significativa. A adequação dessa escolha tem a ver com a possibilidade de se manejar um número restrito e controlado de variáveis, que poderiam ser apreendidas em uma formulação binária (sim ou não). “Na análise quantitativa, o que serve de informação é a frequência com que surgem certas características do conteúdo” (BARDIN, 1977, p. 21), em oposição aos modelos qualitativos, que se ocupam da presença ou da ausência de uma dada característica de conteúdo em um fragmento da comunicação sob exame. A pergunta que orienta essa etapa de pesquisa busca a correspondência entre a conjectura de partida e a realidade dos fatos, podendo ser assim resumida: em perspectiva histórica, é expressiva a oscilação nos usos do termo fundamentalismo pela mídia impressa?

Os achados da pesquisa quantitativa de conteúdo são desdobrados através de seu cotejamento com outros elementos que põem à prova as deduções em jogo. Para tanto, lançamos mão da descrição de conteúdos que dão exemplaridade ao que indica a bibliografia já acumulada sobre a relação entre mídias e fundamentalismo, buscando sondar possíveis significados das tendências encontradas.

Sob inspiração do enfoque analítico de Michel Foucault (1997), insistimos que os usos aparentemente aleatórios da noção do fundamentalismo podem ser aproximados entre si não por conta de um propósito escuso comum, que caberia a nós desvendar. A atualidade midiática do fundamentalismo interessa pela constatação mesma do aparecimento de um *campo discursivo*, e não pela responsabilização de agentes coprodutores do fenômeno.

Seguindo Foucault, aceitamos que os objetivos e sentidos táticos que atravessam as relações de poder não devem ser atribuídos essencialmente à ação de um autor, mas a interesses dispersos que cortam uma época e que se visibilizam em suas regularidades discursivas. Noutras palavras, tais intenções ancoram-se “não na ‘mentalidade’ ou na consciência dos indivíduos, mas no próprio discurso; elas se impõem, por conseguinte,

¹⁰ “Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando a obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição de conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens.” (BARDIN, 1977, p. 42)

segundo um tipo de anonimato uniforme, a todos os indivíduos que tentam falar nesse campo discursivo”. (*Ibid.*, 1997, p. 69)

Tais pressupostos nos orientam a dispensar qualquer tentativa de desvelar uma estratégia deliberada de jornalistas, formadores de opinião ou da “mídia” em geral para a fixação do fundamentalismo como categoria acusatória. Buscamos, antes, inquirir condições culturais e políticas que viabilizam a estabilização do termo no vocabulário corrente, como recurso descritivo que, de forma crescente, engendra uma forma anônima de legitimidade perante a opinião pública secular.

3. Origens e destinos do fundamentalismo

Se “fundamentalista” tornou-se essencialmente um expediente de denúncia, cabe lembrar que o termo nasceu como uma afirmação positiva e autorreivindicada, nos EUA do início do século XX. Foi ali que o termo fundamentalismo surgiu em uma querela entre seminários teológicos protestantes, como forma de designação de práticas de hermenêutica que pleiteavam uma adesão estrita ao texto bíblico como parâmetro doutrinário. Em 1920, o termo viria a ser utilizado pela primeira vez para autodescrever um coletivo de pessoas, em um artigo publicado no jornal batista “The Watchman-Examiner”.

Curtis Lee Laws, pastor que editou o periódico entre 1913 e 1938, ecoava no texto as teses defendidas em “The Fundamentals of Faith”, série de livretos lançada ao longo dos anos 1910 e repercutida entre mais de 300 mil assinantes, em torno de princípios como a ideia da Trindade, a deidade de Jesus Cristo e sua concepção virginal. Ao pleitearem uma *teologia fundamentalista*, seminaristas, pastores e fiéis buscavam distanciar-se das correntes liberais do cristianismo então em crescimento no contexto estadunidense.

Como mostra Gloege (2015), o espaço conquistado pela corrente fundamentalista se deveu, sobretudo, à criação de uma *impressão de ortodoxia* junto a conservadores de diferentes denominações. Em termos teológicos estritos, os “Fundamentos” eram muito mais genéricos do que viriam a deixar transparecer as lideranças que reivindicavam a identidade fundamentalista; o êxito do movimento parece ter decorrido, pois, da criação

de uma marca clara, que comunicava, no interior da cristandade, a oposição ao imaginário liberal.¹¹

Nessa disputa por hegemonia no panorama protestante dos EUA de um século atrás, os fundamentalistas não tinham pretensões inatas de ocupação do espaço público: seu campo de batalha eram as próprias igrejas e sua doutrina. Mas, ao entenderem ser preciso fazer frente ao evolucionismo darwinista que começava a integrar os currículos escolares no país, acabariam por protagonizar um insólito episódio da história dos EUA: o julgamento do professor de ciências John Thomas Scopes, levado a júri por ensinar a Teoria da Evolução. Scopes era funcionário de uma escola secundária na pequena cidade de Dayton, no Tennessee, onde vigorava uma lei que proibia a abordagem didática de qualquer ideia que negasse a narrativa bíblica.

Ocorrido em 1925, esse fato, que ficou conhecido como “Monkey Trial”, chamou as atenções da imprensa e de movimentos da sociedade civil dos EUA, levando os fundamentalistas, por outro lado, a mobilizarem-se para o fortalecimento de sua posição na disputa judicial. Advogados de prestígio se dispuseram a defender ambos os lados, e o caso tem importância crucial para entendermos como o fundamentalismo veio a ser notabilizado para além do âmbito das igrejas conservadoras estadunidenses.

A antropóloga Susan Harding (1991) apontou que, ao ampliar a visibilidade daquela forma de hermenêutica, o caso do professor Scopes teria transformado uma corrente teológica em um distintivo social. A partir do circuito de juízos ali estabelecido, o fundamentalismo deixaria de ser uma espécie de observância ciosa de preceitos religiosos para ser percebido essencialmente como uma conduta intelectual e moral anacrônica.¹²

Para Harding, essa foi a ocasião do aparecimento do fundamentalista como Outro, um processo definido sobretudo pelo tratamento dado pela imprensa dos EUA ao caso:

¹¹ Para Gloege (2015), o autor da façanha teria sido Henry Parsons Crowell, empreendedor cristão que patrocinou a série de livretos “The Fundamentals of Faith” e é considerado o pai das modernas técnicas de *branding*. O faro de Crowell para os negócios teria possibilitado detectar uma brecha no mercado religioso estadunidense do início do século XX, fazendo com que o fundamentalismo se tornasse um ambiente de defesa aos excessos revolucionários das lideranças populistas, bem como ao caráter desencantado e relativista da postura liberal.

¹² O julgamento de John Scopes esgarçou as históricas contiguidades entre o religioso e o secular nos EUA, proporcionando um espetáculo que contou com a presença de mais de duzentos repórteres do país para a cobertura das sessões. A pequena cidade de Dayton foi tomada por uma atmosfera carnavalesca, e os dois lados em disputa lotearam o espaço urbano defendendo suas posições, incluindo a performance de dois chimpanzés no tribunal, como se fossem testemunhas do evento. Ver: Harding (1991)

“muitos jornalistas eram cristãos, mas nenhum deles se identificou com a causa fundamentalista. Suas reportagens compuseram uma implacável, apaixonada, capitulação ao lado moderno da disputa” (1991, p. 382, tradução nossa). Assim, um século atrás, o fundamentalismo surgia não só como fenômeno social concreto, mas também como uma criação discursiva:

na véspera do julgamento, o “The New York Times” definiu o enquadramento da narrativa pública ao descrever Scopes como “uma mera figura sobre a qual vão competir as forças da evolução e da religião. Fundamentalismo e modernismo, liberalismo e conservadorismo”. A maior parte da cobertura jornalística, contudo, não estava interessada nessas grandes questões, mas antes em fazer minuciosas representações dos pastores “pregando para gente simples nas montanhas de Dayton”, bem como dos “excêntricos e malucos que se reuniram na cidade” para o julgamento. (p. 382-383, tradução nossa)

A produção do “The New York Times” nos anos seguintes ao julgamento revela interessantes desdobramentos do caso, sugerindo que a polarização encenada no tribunal contagiou a opinião pública do país. Por um lado, começam a ganhar maior visibilidade as correntes conservadoras de dentro do próprio protestantismo, como mostra a cobertura da Conferência da Igreja Metodista Episcopal de 1927. Ali, o Reverendo Howard Sloan, conhecido por sua atuação no que o jornal chama de “Fundamentalist-Modernist issue”¹³, acusou as publicações e os seminários da denominação de ensinarem “doutrinas destrutivas”, em referência à abordagem liberal da teologia.

Por outro lado, a produção da atualidade midiática foi capaz de convocar também posicionamentos de outras tradições religiosas. No trigésimo encontro da União das Congregações Hebraicas, as principais lideranças presentes no evento manifestaram-se como defensoras do livre ensino das ciências, expressando “o que os judeus liberais de hoje pensam e em que lado estão em relação à controvérsia Fundamentalismo-Modernismo”.¹⁴

Mais além, também passam a ganhar repercussão movimentos que buscam uma “terceira via” no interior do campo religioso, como exemplifica uma reportagem sobre a abertura da primeira Sociedade Humanista de Nova York, em 1929. O movimento era liderado por Charles Francis Potter, ex-pastor de uma igreja protestante que anunciava

¹³ Cf. “Foe of Modernists carries on attack”, matéria publicada pelo “The New York Times” em 14 de março de 1927.

¹⁴ Cf. “Leaders outline Liberal Judaism”, matéria publicada pelo “The New York Times” em 18 de janeiro de 1927.

assim a originalidade de sua iniciativa: “uma aventura religiosa que difere não apenas do fundamentalismo, mas também do modernismo”.¹⁵

Vale assim destacar o papel desempenhado pela mídia impressa¹⁶ na composição da linha imaginária que, nesse momento histórico, divide as forças religiosas e sociais nos EUA em torno da “questão fundamentalista-modernista”. O caso Scopes precipita a tensão entre diferentes visões de mundo que ecoará pelos anos seguintes na opinião pública estadunidense. A ideia de uma polarização irreduzível servirá como medida de aderência àquela comunidade imaginada, indicando como o controle social sobre diferentes temas colocados em debate condicionará o pertencimento à atualidade.

Os EUA dos anos 1920 são marcados pelo aparecimento público do movimento fundamentalista e sua transformação em atualidade midiática, mas veremos que, com o passar do tempo e o arrefecimento dos ânimos em torno do caso Scopes, o termo passará a ser menos demandado pela imprensa. A categoria será empregada eventualmente nas páginas dos jornais como sinônimo do conservadorismo literalista protestante, viabilizando a caracterização de posturas e atores envolvidos em controvérsias: uma crise de perspectivas doutrinárias que dividiu a Igreja Presbiteriana¹⁷; a atuação de grupos religiosos no controle do currículo escolar¹⁸; as disputas entre entidades pela representação pública de segmentos religiosos.¹⁹

Se Harding (1991) assinala o tratamento alteritário ocorrido nos anos 1920, notamos nos materiais analisados que, ao longo das décadas seguintes, o termo fundamentalismo responderá pela descrição *não necessariamente pejorativa* de certas expressões da vida pública, como qualificação de um comportamento social aparentemente ordinário. Por significativo intervalo de tempo desde sua primeira

¹⁵ Cf. “Dr. Potter embarks on a ‘new religion’”, matéria publicada pelo “The New York Times” em 28 de setembro de 1929.

¹⁶ No período em foco, diversos conteúdos dos jornais “Los Angeles Times” e “The Washington Post” igualmente fazem referência a uma “questão” ou “controvérsia” fundamentalista-modernista.

¹⁷ Cf. “New Church designated: Bible Presbyterian is name chosen by fundamentalists”, matéria publicada pelo “The New York Times” em 8 de setembro de 1938.

¹⁸ Cf. “Educators debate school’s problems”, matéria publicada pelo “The New York Times” em 17 de março de 1940.

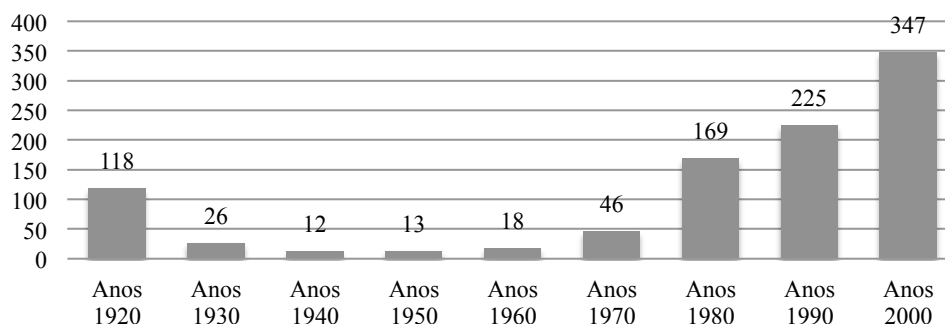
¹⁹ Cf. “Dulles attacked by Church Council”, matéria publicada pelo “The New York Times” em 30 de outubro de 1948.

emergência, a presença pública de “fundamentalistas” se apresenta como um fato social incontestável, assim como a de seus adversários, os “modernistas” ou “liberais”. Pelo que essas reportagens sugerem, o termo não se produziu ainda ali, discursivamente, como um *estigma*, mas como uma *escolha* frente à cisão pela qual a opinião pública filtrava o espectro das condutas religiosas.

Assim, durante boa parte do século XX o termo estará circunscrito pelo escopo semântico que o atrela ao conservadorismo protestante, vindo a se reconstituir como atualidade midiática apenas na década de 1980. Esse diagnóstico pode ser verificado quando observamos indicadores do uso da noção pela imprensa, sondados a partir da entrada da palavra em matérias diárias desde a década de 1920, em três veículos de referência.

Por meio da plataforma *ProQuest*²⁰, a pesquisa pautou-se por um levantamento quantitativo, para o qual os termos “fundamentalism” e “fundamentalist” foram utilizados como palavras-chave principais. A fim de que os resultados estivessem centrados no fundamentalismo religioso e descartassem outros empregos da noção (como em “market fundamentalism” ou “ethnic fundamentalism”), combinamos às palavras-chave termos como “religion”, “religious”, “faith”, “belief”, “Christian”, “Protestant”, “Evangelical”, “Catholic”, “Jewish”, “Bible”, “Islam”, “Islamic”, “Moslem” e “Muslim”. Essas palavras agiam como filtros secundários, de forma a garantir que os resultados mencionassem também ao menos um dos termos. A partir dos achados, é possível constatar o simultâneo e notável incremento das menções à noção a partir da década de 1980 nos veículos pesquisados.

"Fundamentalismo" no The New York Times



²⁰ Levantamento realizado na Biblioteca Central da Universidade da Califórnia, em Santa Barbara, durante estágio de pesquisa.

FIGURA 1: “Fundamentalismo” nos arquivos de “The New York Times”

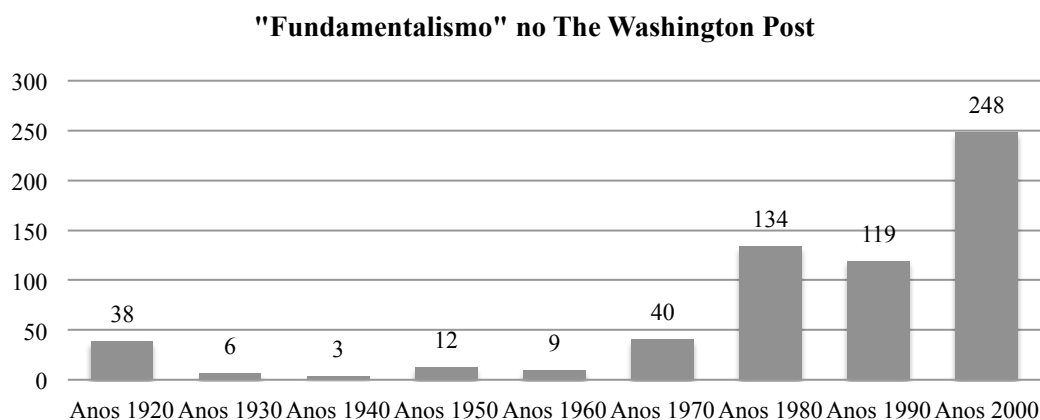


FIGURA 2: “Fundamentalismo” nos arquivos de “The Washington Post”

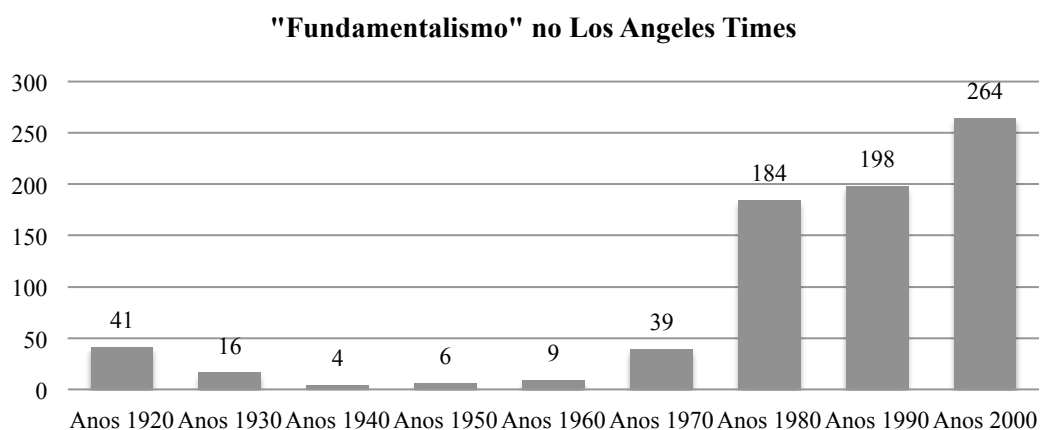


FIGURA 3: “Fundamentalismo” nos arquivos de “Los Angeles Times”

O escalonamento desses resultados em décadas é, sem dúvida, esquemático, podendo levar a pensar que a produção midiática de cada período de dez anos corresponde a um imaginário de época específico, que vem a ser significativamente alterado no ciclo seguinte. Dada a amplitude histórica do levantamento aqui pretendido, contudo, tal forma de apresentação parece viabilizar um painel estatístico razoável dos usos do termo pela imprensa. Mais importante do que isso, a periodização ajuda a compreender o que estudiosos da mídia já vêm apontando a respeito da representação do fundamentalismo: “após o repúdio público dos anos 1920, [o fundamentalismo] aparentemente foi esquecido, reemergindo em fins do século XX”. (HOOVER & KANEVA, 2009, p. 3)

Os resultados revelam que, da década de 1930 à década de 1960, o termo é empregado pontualmente, tendo seus usos resgatados em fins dos anos 1970, em tendência que se expande sensivelmente na década de 1980 e atinge visibilidade ainda maior nos anos 2000. Devemos ter em mente alguns fatores para o entendimento desses achados, o primeiro deles sendo o deslizamento semântico de fins dos anos 1970, que levou o fundamentalismo a ser replicado como descrição dos movimentos que agitaram o Oriente Médio a partir da Revolução Iraniana, pleiteando o retorno ao “Islã total” como alternativa política.

As discussões sobre a Revolução e as mobilizações sociais sucedâneas na região foram amplamente repercutidas pela imprensa, na medida em que representaram um choque para o corpo político estadunidense. Os movimentos religiosos pareciam reapresentar-se como vetor político no cenário internacional, causando um conjunto de preocupações às autoridades e aos formadores de opinião: “nos círculos diplomáticos, intelectuais e jornalísticos, o acontecimento causou uma ampla onda de estupefação e autocrítica”. (*Ibid.*)

Durante os anos 1980, o uso discursivo do fundamentalismo para a descrição dos movimentos em marcha no Oriente Médio é verificável em diversos conteúdos publicados pela imprensa²¹. A apreensão do ambiente político frente ao reavivamento da questão religiosa naquela região pode ser notada em acontecimentos como uma conferência promovida pela Harvard University sobre o “Fundamentalismo Islâmico” em 1985, da qual os pesquisadores convidados anunciaram retirada após vir a público que a C.I.A. era uma das financiadoras, o que poderia prejudicar sua credibilidade junto às fontes no Oriente Médio.²²

A guinada semântica do termo suscitaria também a reorganização do vocabulário no interior do campo religioso, como mostra a “Emet Ve-Emunah: Declaração de Princípios do Judaísmo Conservador”, publicada em 1988. “Em sua primeira declaração de princípios ao longo de mais de 143 anos de história, o movimento conservador judaico

²¹ Como, por exemplo: “Uma massiva repressão governamental aos fundamentalistas islâmicos está sendo realizada em resposta ao assassinato de um oficial da polícia local”, afirmava o correspondente do “The New York Times” na matéria “Egyptian Police pressing a crackdown on Islamic Fundamentalists”, de 20 de dezembro de 1988. O obituário do Aiatolá Khomeini, de 4 de junho de 1989, dizia: “não poucos comentaristas ocidentais do Oriente Médio acreditaram que o Irã do Aiatolá estava inflexivelmente empenhado em expandir a marca do fundamentalismo revolucionário por todo o mundo árabe”. Matéria: “Ayatollah Ruhollah Khomeini, 89, the Unwavering Iranian Spiritual Leader”.

²² Cf. “C.I.A. aid for meeting is protested”, matéria do “The New York Times” de 13 de outubro de 1985.

manifesta sua rejeição ao fundamentalismo - seja cristão, muçulmano ou judeu -, adotando um discurso moderado que favorece a lealdade à tradição ‘sem renunciar ao século XX’²³. Como se vê, em meio às disputas terminológicas que se desenrolaram nos anos 1980, o fundamentalismo deixava de significar o mero conservadorismo religioso, em alusão ao modelo protestante da década de 1920, para despontar também como um sinônimo da imoderação política.

Mas a popularidade assumida pelo termo só pode ser plenamente tematizada se lembrarmos de outro fator-chave do período: o movimento da “Moral Majority” e sua influência na composição da chamada “Christian Right” no parlamento estadunidense. Liderada pelo pastor batista Jerry Falwell e encampada por poderosas correntes do Partido Republicano, a “Moral Majority” se organizava em comitês estaduais nos quais lideranças e leigos conservadores de diferentes denominações militavam em prol da “moralidade cristã”, tida como representante da maioria dos cidadãos estadunidenses. Em poucos anos, o movimento tornou-se um dos maiores grupos de pressão da história política do país.

Na década de 1980, essa tendência começa a ganhar forma no parlamento, com a eleição de cristãos conservadores que viam aí um meio legítimo para o restabelecimento da ordem moral frente aos avanços dos movimentos civis. É nesse período que se tornam explícitas as chamadas *guerras culturais*, termo cunhado pelo sociólogo James Hunter para mostrar que a agenda política dos EUA passara a ser definida menos por questões relacionadas à distribuição de renda ou às taxações fiscais do que pelo debate sobre o conceito de família, a homoparentalidade, o uso recreativo de drogas etc.

Nesse difuso, impreciso entrecruzamento da questão religiosa com a política, o noticiário vai então situar o sentido do fundamentalismo, seja para definir insurgências revolucionárias externas, seja para descrever moralismos provincianos locais, como detectava o “The New York Times” em 1988:

já há quase uma década que o Rev. Jerry Falwell fundou a Maioria Moral e que o Aiatolá Khomeini assumiu o poder no Irã, dois movimentos muito diferentes, envolvendo duas religiões diferentes, muitas vezes ligados pelo rótulo único de “fundamentalismo”. Desde então, estudiosos tentam entender o que parecia - e ainda

²³ “Conservative Judaism faults Judaism”, matéria do “The New York Times” de 14 de março de 1988.

parece ser - um ressurgimento mundial do fervor religioso, assim como a forma de descrevê-lo.²⁴

Os politólogos Louis Bolce e Gerald de Maio (2002) defendem que, durante os três mandatos seguidos do Partido Republicano entre o início dos anos 1980 e o início da década seguinte, a polarização moral do debate público estadunidense forçou os grandes veículos da imprensa a manifestarem sua inclinação secular. Segundo os autores, até a primeira eleição de Bill Clinton, em 1992, os políticos da “Christian Right” estavam ainda fora do raio da atenção de grande parte do eleitorado do país. Contudo, conforme o comentário político passou a atrelar a esses conservadores o selo de “fundamentalistas”, ocorreu simultaneamente o aparecimento de um tipo específico de eleitor: o *anti-fundamentalista*. (p. 13)

Avaliando dados das convenções dos partidos Democrata e Republicano, pesquisas de intenção de voto e a cobertura dos jornais “The New York Times” e “The Washington Post” sobre as eleições de 1992, 1996 e 2000, Bolce e De Maio mostram que a questão religiosa cristalizou-se como uma categoria central para a análise das disposições eleitorais, ao lado de critérios identitários como gênero, renda, raça e faixa etária. Entre 1990 e 2000, afirmam, o leitor dos dois jornais teve probabilidade 16 vezes maior de encontrar reportagens sobre a influência dos fundamentalistas no partido Republicano do que sobre o crescimento das propostas de perfil secularista²⁵ entre os Democratas, comportamento editorial que alude à forma como o secular tende a reivindicar para si uma posição de neutralidade. (ASAD, 2003)

De forma resumida, podemos dizer que essa é a cena muito particular de tensionamento entre o secular e o religioso na qual vem a se desenrolar, em 2001, o maior atentado terrorista da história dos EUA. Mesmo sem recorrermos aqui a uma análise exaustiva das fontes da imprensa para caracterizar os efeitos discursivos do 11 de setembro - já rastreados por outros esforços de pesquisa²⁶ -, cabe lembrar que a chamada “Guerra ao Terror” deflagrada pela administração Bush ergueu uma dupla condição política para o êxito do fundamentalismo como atualidade.

²⁴ Cf. “Dissecting Fundamentalism, the principles and the name”, artigo de Peter Steinfeld no “The New York Times” de 20 de novembro de 1988.

²⁵ Como, por exemplo, o combate de práticas religiosas (como preces e leituras bíblicas) conduzidas por funcionários em escolas públicas - atividades vetadas pela Suprema Corte desde a década de 1960, mas ainda populares no país. Ver: Bolce & De Maio, 2002.

²⁶ Ver, por exemplo, DOMKE, David. *God Willing? Political Fundamentalism in the White House, the “War on Terror,” and the Echoing Press*. London: Pluto Press, 2004.

Em primeiro lugar, a caracterização do mundo muçulmano como antítese política, cultural e moral do Ocidente, a reclamar a intervenção civilizatória dos EUA com vistas à implementação de projetos como o constitucionalismo, os direitos humanos e o livre mercado²⁷. É nesse empenho que a noção do fundamentalismo ganhará senso de denúncia não apenas nos discursos da imprensa, mas também em documentos oficiais do Governo estadunidense, como o “9/11 Commission Report”, relatório final sobre o ataque assinado por uma comissão bipartidária indicada pelo Congresso: para arquitetar o atentado, “Bin Laden valeu-se das tradições mais fundamentalistas do Islã”²⁸, sustentava o texto.

Por outro lado, o Governo de George W. Bush será marcado por um contínuo enfrentamento com as expressões liberais e seculares do espaço público dos EUA, dada a permeabilidade de sua administração a valores e discursos assumidamente cristãos. O próprio Presidente será caracterizado diversas vezes como fundamentalista pela imprensa²⁹, que apontará a contradição da “Guerra ao Terror” ao defini-la como uma espécie de cruzada medieval, proposta por um radical cristão para combater o radicalismo islâmico:

Os fundadores da nação, fugindo das devoções punitivas das religiões de Estado da Europa, foram inflexíveis quanto ao levantamento de um muro entre a religião organizada e a autoridade política. Mas, de repente, eis que isso parece ter se perdido no tempo. George W. Bush - tanto presa quanto arquiteto desse momento - tem transformado inexoravelmente sua função pública. Ele criou a presidência baseada na fé.³⁰

Ao longo dos anos 2000, o termo fundamentalismo continuaria a se mostrar polissêmico na imprensa estadunidense, servindo para caracterizar os conflitos entre a “Christian Right” e seus opositores liberais³¹, as confissões públicas de fé de George W. Bush³², e as raízes culturais e teológicas do radicalismo muçulmano³³, operação que

²⁷ Justificativas para a Guerra ao Terror apresentadas no documento “The National Security Strategy of the United States of America”, publicado pela Casa Branca em 17 de setembro de 2002.

²⁸ Cf. “The 9/11 Commission Report”, disponível em <https://www.9-11commission.gov/report/911Report.pdf>. Acesso em 7 de setembro de 2018.

²⁹ Ver, por exemplo: “Does Bush Owe the Religious Right?”, matéria publicada pela “Time Magazine” em 7 de fevereiro de 2005; “God and George Bush”, artigo de Bill Keller publicado em 17 de maio de 2003 pelo “The New York Times”.

³⁰ Cf. “Faith, Certainty and the Presidency of George W. Bush”, artigo de Ron Suskind publicado na The New York Times Magazine em 17 de outubro de 2004.

³¹ Cf. “Reject fundamentalist definitions of heaven and hell”, no “The Washington Post” de 18 de maio de 2011.

³² Cf. “Bush and Religion: What God Wants?”, no “The New York Times” de 17 de outubro de 2004.

colaborou para a criação do sentimento de islamofobia nos EUA, conforme mostram Ogan e colaboradores (2013).

Se a genealogia do fundamentalismo exige uma aproximação com a história dos EUA no último século, é possível afirmar que as controvérsias causadas pela presença pública da questão religiosa não são uma exclusividade daquela realidade social. A leitura dos jornais leva a pensar que a ideia do fundamentalismo instrumentaliza também o vocabulário político brasileiro recente, por meio de sua paulatina naturalização em nossa opinião pública.

Entendemos que algumas demandas editoriais, semelhantes àquelas vistas nos EUA, tratarão de ecoar os sentidos do fundamentalismo no espaço público brasileiro durante as últimas décadas. A criação da atualidade midiática do tema em nosso contexto, permeada por tensões locais, será ordenada segundo um descompasso temporal: para a esfera pública brasileira, o uso sistemático do termo só se tornará uma exigência partir dos anos 1990.

A pesquisa cujos resultados são apresentados a seguir buscou fazer um levantamento dos usos da expressão na imprensa nacional, a exemplo de como vimos nos veículos estadunidenses. Em razão das funções disponibilizadas por seus sistemas de busca, três publicações de referência para nosso debate público foram selecionadas: os jornais “O Globo” e “O Estado de São Paulo”, e a revista “Veja”. Os dados encontrados mostram uma sugestiva curva de crescimento nos usos do termo, coincidente nos diferentes veículos:

³³ Cf. “Even now, Muslims must believe in America”, no “The Washington Post” de 12 de setembro de 2010.

"Fundamentalismo" em O Estado de São Paulo

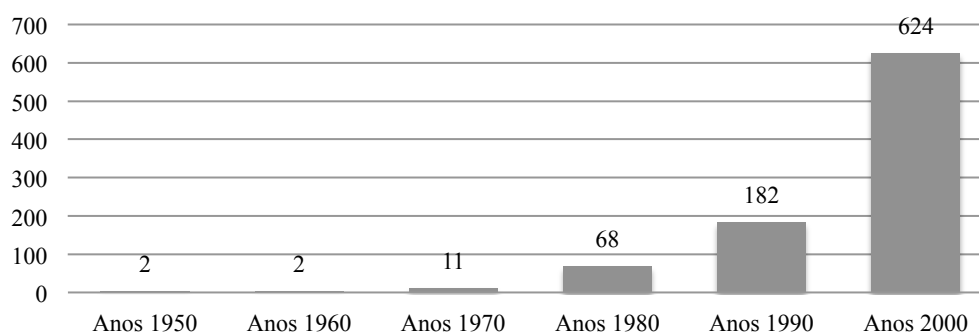


FIGURA 4: "Fundamentalismo" em "O Estado de São Paulo"

"Fundamentalismo" em O Globo

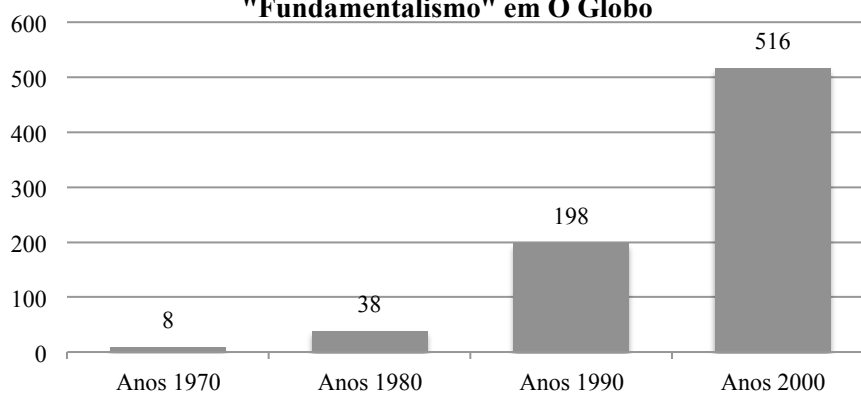


FIGURA 5: "Fundamentalismo" nos arquivos de "O Globo"

"Fundamentalismo" na revista Veja

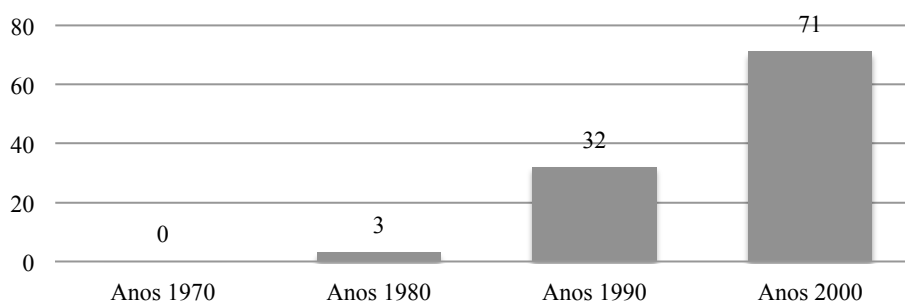


FIGURA 6: "Fundamentalismo" nos arquivos de "Veja"

Em que pese o reduzido lastro histórico das publicações brasileiras, chama atenção a tendência de uso do fundamentalismo como categoria nas últimas décadas, semelhante ao que verificamos na mídia estadunidense. Os gráficos indicam que, no Brasil, é especialmente a partir dos anos 1990 que o termo ingressa nas regularidades

discursivas do jornalismo: as menções à palavra nas décadas anteriores reportam-se a conflitos na cena internacional, marcadamente os de ordem político-religiosa envolvendo o Islã.³⁴

Ao contrário da história do termo nos EUA, portanto, a noção do fundamentalismo surge para reportar, no contexto brasileiro, impasses próprios de terras estrangeiras³⁵. Ao longo da década de 1990, essa caracterização do Outro muçulmano persistirá em diversos conteúdos publicados sobre a realidade política do mundo árabe³⁶; ao mesmo tempo, gradativamente o termo será aplicado em reportagens e análises sobre o crescimento de uma nova expressão religiosa no país.

A ocupação do espaço público por parcela das lideranças evangélicas se transformará em uma nova referência da conduta fundamentalista, como mostra a repercussão midiática do episódio em que um bispo da Igreja Universal do Reino de Deus chutou uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida, em 1995. Segundo “O Globo”, o ato expressaria uma forma de fundamentalismo e intolerância, fruto de uma atitude premeditada para “atacar os católicos brasileiros”³⁷. Frente ao crescimento desse Outro local, a agenda dos movimentos civis também começava a ser posta em xeque, segundo a matéria “Fiéis fundamentalistas preocupam feministas”, em “O Estado de São Paulo” de 30 de agosto de 1998. Os perigos do fundamentalismo estariam ainda na representação político-institucional evangélica: a matéria “Quando fé e política se aproximam”, de “O Globo” de 19 de dezembro de 1999, denunciava a participação de Anthony Garotinho, então Governador do Rio de Janeiro, em cultos nos quais púlpito e palanque se confundiam.

³⁴ Como ilustram a edição 541 de “Veja”, de 17 de janeiro de 1979, a denunciar o “fundamentalismo religioso muçulmano, principal catalisador das massas sublevadas iranianas”; ou a edição de 2 de junho de 1965 de “O Estado de São Paulo”, apontando que “os xiitas são marcados pelo fundamentalismo islâmico” na matéria “O futuro do Líbano”; ou ainda a edição de 10 de maio de 1981 de “O Estado de São Paulo”, definindo o “risco fundamentalista” que pairava sobre a antiga União Soviética na matéria “O avanço muçulmano na URSS”. A esse respeito, ver ainda: Pierucci, 1992.

³⁵ Registre-se uma exceção: em 1967, em uma controvérsia envolvendo a Igreja Presbiteriana e o Instituto Mackenzie de São Paulo, o pastor Domicio Pereira Matos contestou nos jornais o “conservadorismo e o fundamentalismo que vão dominando a Igreja Evangélica, que olha com suspeita todo o movimento ecumênico e toda a cultura teológica atual, confundindo-a com esquerdismo, subversão etc.”. Ver: “Pastor esclarece denúncias”, na edição de 8 de março de 1967 de “O Estado de São Paulo”.

³⁶ Cf. “Islã se afirma em guerras que põem em xeque a ordem mundial”, em “O Globo” de 17 de janeiro de 1993; “O atentado de Luxor e o fundamentalismo islâmico”, coluna de Antônio Amaral de Sampaio em “O Estado de São Paulo”, 27 de novembro de 1997; “A conexão islâmica”, matéria publicada por “Veja” na edição de 10 de março de 1993.

³⁷ Cf. “Macedo planejou ataque aos católicos”, de “O Globo” em 22 de outubro de 1995.

Assiste-se assim, ao longo da década de 1990, a uma importante ampliação do sentido que definia o fundamentalismo até então, no Brasil, como uma “questão muçulmana”. Crenças e discursos de um segmento religioso local passam a integrar de forma constante e ruidosa o noticiário nacional, alterando as disposições do secularismo no país e requerendo um tipo de denúncia que parece encontrar forma na ideia do “fundamentalismo”.

O expressivo aumento do uso do termo pela imprensa ao longo dos anos 2000 será motivado por dois fatores principais. Primeiro, a comoção em torno do atentado ao World Trade Center, que reificaria a conexão entre o Islã e o fundamentalismo no debate público. Transcorrida a cobertura imediatamente seguinte ao 11 de setembro, por exemplo, “Veja” se encarregaria de aventar as causas do ataque em uma matéria de capa intitulada “O que querem os fundamentalistas”³⁸, na qual explicava a seus leitores que “os regimes islâmicos interpretam os ensinamentos do Corão a ferro e fogo. A isso se dá o nome de fundamentalismo”. Tal representação negativa do Islã se estenderá pelos anos seguintes, no contexto da “Guerra ao Terror”, cooperando para a vinculação entre muçulmanos e o fundamentalismo, como mostram 271 matérias da imprensa analisadas por Moreira (2009).

É nesse período histórico também que a Frente Parlamentar Evangélica, fundada em 2003, amplia consideravelmente sua influência no Congresso Nacional, articulando interesses de dezenas de deputados identificados com agendas conservadoras. O crescimento dessa bancada, aliada à participação de lideranças evangélicas em diversos debates públicos no Brasil recente, torna-se responsável por um novo capítulo dos usos do fundamentalismo como categoria, conforme sugere a produção da imprensa³⁹. Esse cenário parece ser bem descrito por aquelas “guerras culturais”, que contagiaram a opinião pública dos EUA a partir dos anos 1980, e que exercem crescente influência em processos eleitorais também no Brasil, ao criarem cismas em torno de temas como o

³⁸ Edição 1721, publicada em 10 de outubro de 2001.

³⁹ Ver, por exemplo: “Brizola diz que há um novo tipo de fundamentalismo”, em “O Globo” de 29 de abril de 2000; “Urnas exibem força da Bancada Evangélica no país”, em “O Globo” de 8 de outubro de 2002; “Até evangélicos reagem a projeto de Crivella”, em “O Globo” de 19 de abril de 2007; “No rádio e na TV, discursos sobre a família”, em “O Estado de São Paulo” de 20 de fevereiro de 2006; “Garotinho usa rede evangélica”, em “O Estado de São Paulo” de 6 de abril de 2002; “Metade da Bancada Evangélica envolvida em escândalo”, em “O Globo” de 1 de agosto de 2006

debate sobre gênero nas escolas, a descriminalização do aborto e das drogas recreativas etc. (VITAL DA CUNHA *et al.*, 2017)

Novamente aqui, assim como nos EUA, é tarefa difícil estipular os limites semânticos do fundamentalismo além da discricionária alusão aos momentos “quando fé e política se aproximam”, como definia “O Globo”. Na cobertura jornalística e no comentarismo político, essa indeterminação permite que o termo se preste a descrever desde a causa de atentados terroristas⁴⁰ até a presença de pastores em “programas populares da TV”⁴¹, passando pelo arrivismo legislativo que influencia a institucionalidade política brasileira recente.⁴²

4. Opinião e Crença

Acreditamos que seria simplista supor que a imprensa brasileira obedece a uma dinâmica de “importação” do que dita a mídia estadunidense. Mas seria também ingênuo considerar mera coincidência os padrões de uso da ideia do fundamentalismo nos EUA e no Brasil nas últimas décadas, imputando às imprensas locais um tratamento neutro e circunstanciado dos impasses trazidos pelo religioso a cada um dos contextos no período.

Antes, o fenômeno parece expor algumas condições e contradições dos modos de produção da informação que se tornaram centrais para o jornalismo profissional. Nas últimas décadas, o campo de pesquisa conhecido como “História das Mídias”⁴³ tem destacado o papel exercido pelas agências de notícia, como “atacadistas da informação”, na percepção da cena estrangeira. Ao alimentarem a chamada “grande imprensa”, conglomerados de notícias - como Associated Press, Reuters, France Presse - tornaram-se corresponsáveis pela formação da “esfera pública internacional”, marca distintiva do cosmopolitismo moderno.

Característica fundamental desse mercado é o tratamento dado à informação: os textos produzidos por correspondentes “são remetidos necessariamente à redação central,

⁴⁰ “Publicação despertou a ira de fundamentalistas religiosos com caricaturas do profeta Maomé”, sentenciava o “O Globo” em 7 de janeiro de 2015 sobre o atentado ao Charlie Hebdo.

⁴¹ “Fundamentalismo religioso nos programas populares da TV”, matéria de “O Globo” de 17 de abril de 2013 sobre a participação do Pastor Silas Malafaia no “Superpop”, atração da Rede TV.

⁴² “Um espírito crescente de fundamentalismo se manifesta em setores da sociedade brasileira – e, como nunca, o Congresso Nacional parece empenhado em refleti-lo, intensificá-lo e instrumentalizá-lo com fins demagógicos e de promoção pessoal”, defendia a “Folha de São Paulo” no editorial “Submissão”, de 6 de junho de 2015.

⁴³ Ver, por exemplo: PATERSON, C. & SREBERNY, A. (Orgs). *International News in the 21st Century*. Londres: John Libbey/University of Luton Press, 2004.

localizada na cidade-sede da empresa (Londres para Reuters, Paris para AFP, Nova York para AP, Madri para EFE), onde uma equipe de editores revisa e padroniza os textos, de acordo com orientações editoriais preestabelecidas” (AGUIAR, 2010, p. 19). Outro traço estrutural desse mercado é o fato das principais agências de notícia do mundo estarem baseadas nos EUA e na Europa, o que faz “a imagem dos países ‘do Sul’ em outros países também ‘do Sul’ ser editada, tratada e definida, em última análise, pelos valores, vieses e etnocentrismos predominantes no ‘Norte’”. (*Ibid.*)

Conforme aponta a pesquisa de Hickson (2011), foi importante a participação dessas grandes agências de notícia (United Press, Reuters, The New York Times Representatives) na cobertura da Revolução Iraniana de 1979, um fato histórico capital para os acontecimentos discursivos de que nos ocupamos neste trabalho. Ali, as lentes descritivas do cosmopolitismo foram instadas a interpretar um fenômeno bastante específico do “Sul global”, cujas repercussões políticas mostravam-se ainda imprevisíveis, configurando-se como evento-chave para a construção da atualidade midiática do fundamentalismo.

Pierucci (1992) identificou que os esforços discursivos da imprensa ocidental para classificar a insurgência iraniana demonstravam “a tentativa de designar o novo fenômeno, essa coisa estranha que uma espécie de obsessão essencialista até hoje não se cansa de farejar” (p. 145). Não é casual, portanto, que tenha surgido exatamente ali o contrabando do “fundamentalismo” como recurso explicativo de tendências distintas do conservadorismo protestante estadunidense, passo inicial da generalização do termo para demarcar, de forma cada vez mais abstrata, zonas de encontro entre religião e espaço público nos EUA e no Brasil.

A semelhança dos padrões notada nos veículos analisados nos dois países pode ter assim a ver com certo regime de produção e troca de informações que baliza a esfera pública internacional a partir de categorias políticas e epistêmicas próprias dos países do Norte global. Não nos parece que o debate público brasileiro tenha “importado” acriticamente uma moda discursiva a ele estranha, como resultado do que lhe apresentava a imprensa escrita; mas insistimos, noutra via, que essa produção pode ter inspirado nossa opinião pública a reconhecer os excessos do religioso a partir de particularidades do secularismo estadunidense das últimas décadas.

A inclusão do fundamentalismo na pauta das questões do nosso tempo coincide com o que Casanova (1994) chamou de *religiões públicas*, valendo-se, entre seus estudos

de caso, da Revolução no Irã e da “Christian Right” nos EUA. Nesse trabalho, o sociólogo tensionou as teorias da secularização derivadas da matriz weberiana, sugerindo que, na cena global, diferentes movimentos religiosos recusavam-se a limitar sua atuação à esfera privada, conforme lhes reservara o projeto moderno. Seria possível assim aceitar que a difusão do fundamentalismo como denúncia, nos EUA e posteriormente no Brasil, é sintoma de uma reação do secular à crescente expressão do religioso, obedecendo à dinâmica mutuamente constitutiva dessas categorias.

Contudo, o aparecimento desse recurso de estigmatização ainda pode ter algo a dizer sobre nossa sensibilidade política. Lembremos que, para criticar tendências do feminismo brasileiro, a filósofa Marcia Tiburi afirmava que a postura fundamentalista “garante o gozo da verdade”. Essa pista nos leva a pensar que, no imaginário que fez desse termo uma denúncia, a conduta de um fundamentalista é perigosa porque sempre precedida por uma causa: seu modo inapropriado de lidar com a crença. Segundo Žižek:

em nossas sociedades seculares, as pessoas que mantêm um pertencimento religioso substancial estão em uma posição delicada: ainda que sejam autorizadas a praticar sua crença, essa crença é “tolerada” como uma escolha/opinião pessoal idiossincrática; no momento em que a apresentam como aquilo que significa (uma questão de pertencimento substancial), são acusadas de “fundamentalismo”. (2006, p. 330-331)

O aparecimento do fundamentalismo como forma de acusação pode ser indício de certo déficit estabelecido em torno do lugar político da crença nas sociedades marcadas pelo pensamento liberal, que optaram, ao menos em nível prescritivo, por fazer do desacordo de opiniões a sua forma própria de reflexividade (BINOCHE, 2012). Nessas sociedades, o princípio civil da tolerância estipula como um de seus efeitos centrais a transformação de “crenças” em “opiniões”, de forma a possibilitar que a autoridade política esteja respaldada pela produção de consensos, em lugar do revelação.

Contudo, para atingir esse ideal, a doutrina política do liberalismo demanda uma condição específica de relacionamento com a crença, que Žižek (2006) define como *adesão cínica*. Pois, se acreditar é atribuir um valor de verdade a certas ideias, no quadro do ceticismo liberal esse será interpretado como um puro ato cognitivo, a ser comparado com outras formas de mediação com a verdade. Tal operação rebaixaria a crença ao status de um *ato falho de conhecimento*, já que não demonstrável, ou de uma mera *opinião*, posição que reflete aceitação parcial, aberta à possibilidade do erro. Contudo,

dizer que o modelo liberal representa um funcionamento cínico para a crença *não* implica que reste ao fundamentalista seu oposto, uma forma sincera de crer:

O cinismo cético-liberal e o fundamentalismo compartilham uma mesma característica básica: a perda da capacidade de acreditar, no próprio sentido do termo. Para ambos, os enunciados religiosos são proposições quase empíricas, de conhecimento direto: os fundamentalistas as aceitam como tais, enquanto os céticos cínicos as ridicularizam. O que é impensável para eles é o “absurdo” ato de decisão que instala toda crença autêntica, uma decisão que não pode ser embasada em uma cadeia de “razões”, em conhecimento positivo: a “hipocrisia sincera” de alguém como Anne Frank que, frente à aterrorizante depravação dos nazistas, em um ato verdadeiro de *credo quia absurdum*⁴⁴ afirmou sua crença na bondade fundamental de todos os homens. (ŽIŽEK, 2006, p. 348)

Notando essas contradições de nosso raciocínio político, ressaltamos que a popularização do fundamentalismo como categoria certamente significa algo além de uma resposta secular às perturbações causadas pelo discurso religioso ao espaço público recente. As dinâmicas acusatórias que hoje disseminam essa ideia revelam também o lugar conflituoso ocupado, em nosso senso democrático, por certos processos de participação social e mobilização política que o vocabulário corrente parece cada vez menos apto a nomear.

Referências

- AGUIAR, P. *Sistemas Internacionais de Informação Sul-Sul: do pool não-alinhado à comunicação em redes*. Dissertação de mestrado em Comunicação. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.
- ALMOND, G. A.; APPLEBY, R. S. & SIVAN, E. *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms Around the World*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- ASAD, T. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, 2003.
- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BINOCHÉ, B. *Religion Privée, Opinion Publique*. Paris: J. Vrin, 2012.
- BOLCE, L. & DE MAIO, G. Our Secularist Republican Party. In: *The Public Interest*. Fall, 2002.
- CASANOVA, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- DULLO, E. & QUINTANILHA, R. A sensibilidade secular da política brasileira. In: *Debates do NER*. Porto Alegre, ano 16, n. 27, jan./jun. 2015.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

⁴⁴ Em latim, “creio porque é absurdo”, frase atribuída ao apologeta Tertuliano.

- GLOEGE, T. *Guaranteed Pure: The Moody Bible Institute, Business, and the Making of Modern Evangelicalism*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2015.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HARDING, S. Representing Fundamentalism: the problem of the repugnant other. In: *Social Research*, Vol. 58, No. 2, Summer 1991.
- HICKSON, C. *A study comparing the 1979 Iranian revolution and the 2011 Egyptian Revolution in regards to the interconnection between mainstream media & small media and the use and change of sources in news over time*. Dissertação em “International Communications”, University of Leeds, 2011.
- HIRSCHKIND, Charles. Is there a secular body? In: *Cultural Anthropology*, Vol. 26, Issue 4. 2011.
- HOOVER, S. & KANEVA, N. *Fundamentalisms and the Media*. New York: Continuum, 2009.
- KANT, I. An answer to the question: “what is Enlightenment?”. In: GRIPSRUD, J.; MOE, H.; MOLANDER, A; MURDOCK, G. *The Idea of Public Sphere*. Plymouth: Lexington, 2010.
- KEDDIE, N. R. The new religious politics: where, when, and why do fundamentalisms appear? In: *Comparative Studies in Society and History*, v. 40, n. 4; 1998.
- MACHADO, C. Religião e Mídia: reflexões de uma mente inquieta e o desafio de uma antropologia “sensacional”. In: *Campos*, 16 (2):138-144, 2015.
- MONTERO, P. *Religiões e controvérsias públicas: Experiências, práticas sociais e discursos*. Campinas: Terceiro Nome, Ed. Unicamp, 2015.
- MONTERO, P. Religion, ethnicity, and the secular world. In: *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*. Vol.11, no. 2. Brasília, July/Dec. 2014.
- MONTERO, Paula & DULLO, Eduardo. Ateísmo no Brasil: da invisibilidade à crença fundamentalista. In: *Novos Estudos - CEBRAP*. no. 100. São Paulo, nov. 2014.
- MOREIRA, D. J. *Islã e terror: estratégias de construção na mídia impressa*. Tese em Comunicação e Semiótica pela PUC São Paulo. São Paulo, 2009.
- NOËLLE-NEUMANN, E. *La Espiral del Silencio*. Opinión Pública: nuestra piel social. Barcelona: Prensa, 1995.
- OGAN, C.; WILLNAT, L.; PENNINGTON, R. & BASHIR, M. The rise of anti-Muslim prejudice: Media and Islamophobia in Europe and the United States. In: *International Communication Gazette*, 76, 2013 (p. 27-46)
- PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica do óbvio*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- PIERUCCI, A. F. *Fundamentalismo e Integrismo: os nomes e a coisa*: In: *Revista USP*, n. 13, 1992.
- TARDE, G. *A opinião e as massas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- VITAL DA CUNHA, C.; LOPES, P. V. & LUI, J. *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro: F. Heinrich Böll, ISER, 2017.
- WINSTON, D. H. Back to the Future: Religion, Politics, and the Media. In: *American Quarterly*, Volume 59, Number 3, pp. 969-989. September 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. Massachusetts: MIT Press, 2006.