

Resumo: O fundamentalismo, enquanto categoria de análise, responde a inúmeras perspectivas e interpretações. Por ser uma temática que ocupa a mídia e preocupa alguns segmentos da nossa sociedade, é de vital importância ter uma visão panorâmica sobre a existência dos diversos fundamentalismos, bem como seus desdobramentos no campo religioso, tanto católico quanto evangélico. É a partir desta abordagem que este artigo se desenvolve.

Abstract: Fundamentalism, as an analysis category, responds to many perspectives and interpretations. As a subject that occupies the media and worries some segments of our society, it is vitally important to have a panoramic vision about the existence of several fundamentalisms, with all their developments in the religious field, as well among catholics and among protestants. It is from this point of view that the paper is written.

O Brasil, fundamentalista?¹

Brenda Carranza*

* Doutora em Ciências Sociais, professora-pesquisadora convidada pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). brenda_poveda@terra.com.br

¹ Este texto foi originalmente publicado na revista: Vida Pastoral – janeiro-fevereiro 2008 – ano 49, n. 258, pgs 11-21.



Essa pergunta possivelmente suscite o seguinte comentário: como, que absurdo! Nós, o país da *democracia racial*, como disse nosso sociólogo mor, o pernambucano Gilberto Freyre? Nós, que recebemos todo mundo, sem discriminação? Este país onde cada um acredita no que quiser e está *tudo certo*... Religião não é problema, não é mesmo? Título exagerado.

É claro que os leitores e leitoras não deixam de ter razões para continuar a pensar assim. Mas, será que as novas gerações podem mudar o perfil cultural e religioso que você herdou? Será que os mitos estão desabando? Os questionamentos acompanharam as abordagens que realizei sobre o fundamentalismo pelo Brasil afora, onde tive a oportunidade de interagir com grupos das mais diversas formações, faixas etárias e níveis sociais. Gostaria de iniciar este texto narrando a experiência de um exercício que realizei nessas ocasiões.

Sob o título fundamentalismo, os participantes eram convidados a fechar os olhos, pensar na palavra e capturar duas ou três imagens que viessem à mente. Invariavelmente, as imagens que narravam relacionavam-se quase sempre à queda das Torres Gêmeas (World Trade Center, New York, 2001), às mulheres trajadas com burca, aos homens paramentados com faixas na cabeça, empunhando ao alto metralhadoras, ou com cinturões de granadas em torno do corpo (lembrando a típica fotografia de homens-bomba). Imagens essas que circulam, abundantemente, na mídia e que, na força da repetição, tendem a identificar fatos com realidades.

No decorrer dos encontros constatei que, geralmente, o fundamentalismo é uma realidade internacional, não mais que uma experiência religiosa exterior a meus ouvintes e suas comunidades, e muito raramente emerge uma autocrítica. Ou seja, fundamentalista é sempre o outro. Ainda que alguns poucos manifestassem certa consciência dos lampejos de fundamentalismo que intuía na sua realidade, a maior preocupação recaía na urgência de “receitas” para implementar o diálogo ecumênico e interreligioso.

Posto isso, proponho fazer esta reflexão em três momentos: esclarecer noções, analisar contextos e sugerir alguns mecanismos e estratégias de diálogo. Façamos as *finas distinções* que, no dizer do clássico sociólogo alemão Georg Simmel, nos possibilitem enveredar criticamente por um dos fenômenos mais instigantes do mundo atual.



Fundamentalismo ou fundamentalismos?

Sem dúvida que, após o 11 de setembro de 2001, reconhecido marco histórico de mudanças profundas na geopolítica mundial, falar de fundamentalismo exige, no mínimo, retirar a carga ideológica que os conceitos têm acumulado graças à homogeneização que os meios de comunicação teceram em torno deles. Evocar o fenômeno é sinônimo de equacionar fanatismo, radicalismo, terrorismo e guerra santa, embora cada termo represente realidades complexas, históricas e conceituais diferentes.

Aleatoriamente são associados entre si os movimentos antiglobalistas, as estratégias guerrilheiras das FARC, na Colômbia e as ações do crime organizado. O uso indiscriminado dos termos, veiculados insistentemente pela mídia, deságua na formação de um espírito de época: tudo é terrorismo e, por trás dele, há sempre um radical, um fanático, um xiita, portanto, um fundamentalista. Não é demais assinalar que esse espírito tem-se mostrado perigoso, pois em prol da erradicação do terrorismo internacional, justifica-se a invasão de países e territórios, com as nefastas conseqüências dos horrores da guerra, basta mencionar o Iraque.

Quando a mídia atribui só ao fundamentalismo religioso as razões dos conflitos bélicos, faz tábua rasa da complexidade cultural e histórica que há por detrás deles, e ao mesmo tempo dilui outras expressões radicais que subjazem na sociedade. Os estudiosos Martin Marty e Scott Appleby (2004) alertam sobre outros fundamentalismos presentes na cultura, na política, na religião e no saber, e a partir daí sugerem perceber em que medida estão latentes nas relações e práticas sociais.

Assim, o *fundamentalismo científico* se refere à relação entre a verdade e a ciência, na qual a imposição de certos procedimentos constituíram-se na única forma de conhecimento da realidade, desterrando a possibilidade de integrar outros modos de apreender que não fossem só os meios da racionalidade, da calculabilidade. O conhecido Positivismo converteu-se quase que na religião da ciência: nele os métodos de experimentação seriam a única palavra sobre o fazer científico. Na *ciência pela ciência* a imolação da subjetividade, em nome do exclusivo avanço tecnológico, levou a condenar como superstição e magia outras formas de saberes, ao mesmo tempo que ciência e religião passaram a se excluir mutuamente.

Já o *fundamentalismo cultural* responde por uma maneira unidirecional de interpretar os valores de convivência social, de uma nação ou grupo étnico, impondo-os pela força física e/ou simbólica ao resto da sociedade. Feita por uma minoria com poder, a interpretação dos costumes e tradições normalmente tende a selecionar da memória his-



tórica expressões culturais que a homogeneizam. Nesse sentido, o fundamentalismo cultural dissemina novos mecanismos de expressão social na vida cotidiana em detrimento da eliminação de outros dispositivos tradicionais. A repressão das características culturais ou a impressão de serem negadas, propicia a emergência de grupos separatistas como no País Basco (Espanha, o ETA), ou na Chechenia (Rússia).

A utilização do poder do Estado para impor modelos culturais é outra forma de fundamentalismo cultural, que dois acontecimentos históricos recentes ilustram: a Revolução Cultural Chinesa (1966-1976) e a Revolução Islâmica no Irã (1979). Uma, encabeçada por Mao Tse-Tung, que pretendia abolir o sistema de classes e de privilégios na China, substituído por uma revolução ideológica quando eliminados os vestígios tradicionais². A outra, impulsionada pelo Ayatollah Ruhollah Khomeini, que fez do Irã uma nação islâmica, cujos princípios de relação entre cidadão e Estado e os cidadãos entre si seriam intermediados pela tradição contida na Sharia (conjunto de interpretações do Al-Corão)³.

Ambas imposições aconteceram porque o terror e a repressão colocaram-se a serviço do Estado, mostrando uma outra face do fundamentalismo político. Ideais de raça pura, pregados pelo líder carismático Adolf Hitler (1889-1945), transformaram a Alemanha numa nação nazista, enquanto que a idéia de uma industrialização acelerada, sem permitir questionamentos sobre os custos sociais, fez a Iosif Vissarionovitch Stalin (1879-1953) comandar incontáveis expurgos entre seus opositores e correligionários.

Embora mais adiante deva ser objeto de análise, basta por hora registrar que o *fundamentalismo religioso* é uma forma unívoca de ver e sentir o mundo a partir de determinada maneira de entender a experiência do sagrado, da teologia, da religião. O olhar fundamentalista divide o mundo em dois: sagrado-profano, bem-mal, certo-errado, levando a excluir física e/ou simbolicamente a todo aquele que ameace essa compreensão ou não pense e sinta dessa maneira. É o dualismo que impregna a concepção da vida do indivíduo, do grupo e do movimento fundamentalista, não aceitando meio-termo ou outras formas de moral e

² O belíssimo filme: Balzac e a costureirinha chinesa (Xiao Cai Feng) de Sijie Dai, 2002, retrata exemplarmente o impacto que as idéias fundamentalistas defendidas pela Guarda Vermelha tiveram entre os camponeses. Para quem quiser se aprofundar na temática sugiro a biografia: Mao, uma história desconhecida, de Jung Chang, lançada recentemente.

³ Os desdobramentos desse movimento sócio-cultural e religioso estão registrados, com densidade e conteúdo, na estória em quadrinhos na série Persépolis de Marjane Satrapi.



tradição. Gabriel Almond (2003) utiliza a imagem de “torrente religiosa”, tentando captar a força da militância dos membros desses movimentos, a regra de ataque como meio de defesa e a inclusão da violência como forma legítima de impor suas crenças.

São esses desdobramentos que obrigam a levar a sério qualquer manifestação de tendência fundamentalista, pois, quando transferida para a esfera do poder social, nos defrontamos com o *fundamentalismo político-religioso*, como o temos no Sudão, na Turquia, na Índia e no Afeganistão. Este último, com o Taliban, metamorfoseou o sentimento religioso num regime político, transformando o país num Estado teocrático⁴. Entretanto, outros países respondem por uma significativa infiltração fundamentalista nos parlamentos e assembleias, situação que se estende a mais nações: Israel, Jordânia, Egito, Marrocos, Paquistão e os próprios Estados Unidos.

Edward Farley (2005) esboça um fundamentalismo global entendido como uma série de traços comuns a movimentos de diferentes regiões do planeta que reivindicam, em nome de qualquer bandeira fundamentalista, o direito de existir como expressão cultural, política e religiosa, alternativa à hegemônica. O sociólogo alerta sobre o duplo viés que a globalização do fundamentalismo configura.

O primeiro é a complexidade geopolítica da constelação fundamentalista com natureza ideológica diversa que não permite, com ajuda da mídia, diferenciar as estratégias bélicas dos integralismos religiosos. Basta enumerar as organizações nacionalistas hindus, o radicalismo islâmico, egípcio e argelino, os grupos pentecostais centro-americanos. O segundo viés apontado pelo sociólogo revela as constantes mudanças estratégicas que os movimentos desencadeiam para interferir na arena política, quando munidos de poder econômico e representação social.

A política externa norte-americana do governo de George W. Bush ilustra isso. Inspirado num fundamentalismo religioso, advindo do cristianismo conservador, o presidente declara *eixo do mal* a tríade: Iraque, Coreia do Norte e Irã, oscilando entre a defesa da democracia mundial e um ideal religioso. No outro extremo, a Al-Qaeda, com sua *jihad* islâmica (guerra santa), firma suas lutas no campo étnico-nacional-religioso.

⁴ A literatura nos últimos tempos traz relatos poéticos de dramas existenciais vividos por personagens, reais ou fictícios, submetidos ao Taliban, basta mencionar: *As mil casas do sonho e do terror*, de Atiq Rahimi; ou *O Caçador de Pipas*, de Khaled Hosseini; ainda *A Filha do contador de histórias*, de Saira Shah. Esse último livro transformado em filme: *Caminho de Kandahar*, pelo diretor Mohsen Makmalbf (2001).



Vemos que a noção de fundamentalismo se mostra polissêmica, caleidoscópica. Ela significa muitas circunstâncias histórico-culturais que não suportam reducionismos simplistas. Insistir nessa idéia é valorizar o “s” que expressa a complexidade do fenômeno e sua pluralidade.

Harvey Cox (1994) nos lembra que os fundamentalismos têm como denominador comum uma atitude unívoca de ver o mundo e uma maneira de compreender as coisas unidirecionalmente, sem outras possibilidades e perguntas. A unilateralidade faz com que as pessoas e grupos fundamentalistas se refugiem nas próprias convicções, procurem seus pares em outras formas de fundamentalismo, reforçando comportamentos reativos, viscerais, conspiratórios e conservadores.

Além desses denominadores comuns que fermentam o fundamentalismo teológico, capturemos algumas particularidades, responsáveis por gerar atitudes intolerantes no campo religioso.

Somos e temos a verdade

A palavra fundamentalismo foi utilizada pela primeira vez na segunda década do século XX, por Curtis Lee Laws, estudioso do incipiente pentecostalismo que tomava conta dos Estados Unidos. Ainda que o termo nasça dentro do cristianismo, particularmente do protestantismo conservador dos *born again* (renascidos no Espírito), Karen Armstrong (2001) alerta para o uso contemporâneo que do fundamentalismo se faz, sendo estendido para algumas variantes do judaísmo e do islamismo. Na compreensão da historiadora britânica, esse último, com suas ambições teocráticas, representa uma força cultural e política muito mais agressiva, pois um muçulmano fundamentalista ou está ligado a um movimento conservador ou se caracteriza simplesmente pela militância e fanatismo.

Armstrong sugere que o fundamentalismo religioso em geral responde a uma reação contra os valores da *modernidade*, balançando a centralidade do cristianismo na cultura ocidental. Na medida em que as sociedades foram flexibilizando seus costumes e tradições, consolidaram a autonomia e a liberdade dos indivíduos, elas próprias sofreram um processo de distanciamento entre a religião e o resto da vida social – realidade conhecida como *secularização*. O impacto que o processo secularizador teve nas instituições religiosas não se fez esperar: os fiéis passaram a procurar outras fontes inspiradoras de seus comportamentos, enquanto as hierarquias saíram a procura de outras linguagens para se adaptarem aos “*novos tempos*”.



Concomitantemente, nas próprias instituições alguns grupos não suportaram o grau de insegurança e incerteza que o ritmo das mudanças trouxe, e optaram por refugiar-se nas verdades tidas como absolutas, conhecidas e inquestionáveis (Bauman, 1999). A seletividade da tradição, da escolha de membros e do uso dos frutos tecnológicos da modernidade passou a ser a marca registrada da modernização.

Sentindo-se ameaçados nos seus valores, os fundamentalistas se apropriam de forma *seletiva da tradição*, justificando que o passado sempre foi melhor e reagem fanaticamente contra os valores da modernidade, veiculados principalmente pela mídia. Assim, estabelecem-se fronteiras defendíveis entre eles, consideram-se virtuosos e os outros são tidos como errados e pecadores.

A *seletividade dos membros* faz do fundamentalismo uma afirmação religiosa autoritária, total e absoluta, que não admite críticas. Para se manifestar, por meio de demandas coletivas, solicita de todos os membros do grupo uma crença ética emanada da escritura ou livro sagrado. Além disso, a interpretação do texto divino será organizada e legalizada por uma minoria que, por sua vez, passa a exigir que a vida religiosa dos fiéis abarque a totalidade da vida pessoal.

Enquanto a absolutização da palavra do livro sagrado leva ao *literalismo*, à leitura da letra da lei, mais do que a seu espírito, a *absolutização da vida moral* deflagra o policiamento ideológico que os membros passam a ter entre si. As conseqüências de ambas são: o confronto com a sociedade moderna que tende enfatizar o pluralismo e a liberdade de escolha pessoal, e o reforço, a partir da escolha divina, da identidade do grupo.

Assumidos como parcela eleita, os militantes desenvolvem um sentimento de minoria profética, encaram os de “fora” como objeto de missão e, em nome dessa exclusividade, investem em agressivas estratégias de *proselitismo* e *recrutamento*, vivenciadas como verdadeiras cruzadas morais. Thadeus Coreno (2002) enfatiza que esses grupos se mantêm interligados como enclaves comunitários, com uma linguagem própria, reivindicam o papel tradicional da família, exigem a pureza doutrinal e ortodoxia, cultuam a obediência às figuras carismáticas, que são normalmente lideranças masculinas e autoritárias. Todos esses traços se constituem em subculturas das próprias instituições religiosas.

Num olhar rápido na geografia desses radicalismos, encontramos movimentos que, ora se firmam com ideais étnico-religiosos, isto é, reagem a ameaças que afetam as convicções que os mantêm unidos como povo, ora lutam por uma unidade nacional, focando seus esforços em



recuperar elementos religiosos tradicionais. Em seu conjunto representam um imenso mosaico, com grande variedade de matizes dentre os próprios grupos, mas com um traço comum: identificam-se como fundamentalistas e procuram visibilidade na mídia como meio de evidenciar sua existência e ampliar seus quadros (Almond, 2003:90-92).

Paradoxalmente, *a seletividade com a modernidade* permite que os grupos, mesmo reagindo contra a modernidade e seus valores, façam uso dela. A maioria dos grupos religiosos fundamentalistas, seja do Oriente Médio seja do Ocidente cristão, usufruem dos frutos tecnológicos que a modernidade gerou, principalmente da mídia, para espalhar seus ideais, angariar seguidores e recrutar prosélitos. Decorre, então, que fanatismo não é necessariamente sinônimo de ignorância ou arcaísmo. Em certo sentido, esses grupos são conservadores que se adaptam secularmente, e com frequência vemos que seus membros comungam com outros fundamentalismos econômicos, culturais, étnicos, engrossando camadas vulneráveis a radicalismos sociais.

Pouco podemos acrescentar à caracterização do fundamentalismo religioso acima traçada. Vale a pena, agora, pontuar o fundamentalismo protestante e o católico.

Ventos revivalistas

Se retomarmos a história, encontraremos que a Teoria da Evolução, do naturalista britânico Charles Darwin (1809-1882), disseminada nas escolas como verdade científica, provocou uma reação violenta nos religiosos fundamentalistas dos Estados Unidos. O evolucionismo explicava a existência do ser humano a partir da descendência do macaco e seus opositores ferrenhos interpretaram essa descoberta como uma ameaça às verdades da fé.

Conservadores das igrejas Presbiteriana e Batista, berço do fundamentalismo protestante do início do século XX, investiram maciçamente para impor a inerrância bíblica e a literalidade como estratégias para defender o *criacionismo* (relato bíblico da criação do mundo e do homem) perante o *evolucionismo*. O argumento sustentado era que Deus teria ditado diretamente a Sagrada Escritura, de modo que, tudo o que fosse narrado nela estaria submetido à infalibilidade da interpretação. Mesmo parecendo coisa do passado, grupos como Moral Majority e Christian Coalition lutam, até hoje, para que o criacionismo substitua o evolucionismo nos currículos escolares dos Estados Unidos.



Um dos desdobramentos da adoção do literalismo será a predisposição para interpretar como iminente a segunda vinda do Cristo, anunciada no Apocalipse. Os sinais do *fin dos tempos* estariam na decadência moral dos costumes, no desinteresse pelas religiões institucionais e nas mudanças climáticas. Dessa forma, o aquecimento global, a diminuição de práticas religiosas dos indivíduos modernos e o aumento da liberalidade na vivência de direitos sociais, serão interpretados como confirmação apocalíptica da chegada de Cristo, desencadeando o imaginário catastrófico e a urgência de pregar a conversão em todos os cantos da Terra.

À teologia milenarista dos fundamentalistas, soma-se a rejeição do instrumental científico como auxiliar na atualização da Sagrada Escritura. No seio protestante multiplicaram-se grupos ansiosos por interferir, em nome de Deus, nos processos educativos e políticos. Empenharam-se em condenar a indústria do entretenimento, demonizar os estilos de vida da sociedade de consumo, e atribuíram-se a representação da ortodoxia e a responsabilidade da transformação espiritual da família e do mundo.

Na segunda metade do século passado, na América Latina, o reflexo do furor missionário dos *born again* foi sentido com mais força, pois sua miragem se concentrava em “salvar” o Continente. Todos sabemos dos pregadores que “invadiram” as camadas populares com seus apelos à conversão moral, promessas de libertação do álcool e dos vícios, eventos massivos, performances apelativas, orações intimistas, milagres e exorcismos coletivos. Dos anos sessenta, data o uso pejorativo dos termos “fundamentalistas” e “seitas”, como referência à onda evangelizadora eletrônica que se propôs inverter a pirâmide religiosa de católica para evangélica⁵.

Apoiados economicamente por grupos conservadores estadunidenses, milhares de pregadores tomaram conta das rádios, programas televisivos, ruas e praças. Multiplicando seus templos nas periferias das cidades e levantando suspeita sobre a participação política, os televangelistas conclamavam, com a Bíblia debaixo do braço: *Jesus é o Senhor! Só Jesus Salva!* Slogans que sintetizavam suas propostas de mudança radical do estilo de vida dos “crentes”.

⁵ Daniel Stoll faz uma análise detalhada de como a pirâmide foi invertida na Guatemala, mostrando que, em menos de 50 anos, o país mudou completamente a pertença católica. Stoll registra que nas décadas de oitenta e noventa dois governos colocaram a máquina do Estado a serviço do pentecostalismo. É bom lembrar que esse território centro-americano tem maioria indígena, descendente maia e sofreu os piores genocídios da sua história, sob o governo de presidente Efraim Rios Mott, fundador de uma igreja pentecostal.



Essa avalanche fundamentalista alterou, definitivamente, o mapa religioso latino-americano em geral e o brasileiro em particular. Alguns estudiosos identificaram a Renovação Carismática Católica, originária dos EUA, 1967, como uma reação fundamentalista da Igreja ao fenômeno pentecostal, haja vista que sua linguagem e estratégias de propagação da fé eram similares. Sem refutação, é uma leitura válida (Carranza, 2000). Nós podemos ampliar a discussão, dado que o fundamentalismo católico inclui outras vertentes eclesiais.

A modernidade demorou cinco séculos para penetrar em todo o sistema social, e nesse ínterim as Igrejas perceberam que seus fiéis não tinham mais a religião como única resposta para serem felizes. Notaram que a transmissão da fé não estava sendo garantida, que sua influência na vida ético-moral minguava e que atores não tradicionais, como os partidos políticos, movimentos sociais, a mídia, passavam a ser modelos de comportamento entre seus prosélitos.

Desde o final do século XIX, setores conservadores da Igreja católica sensibilizaram-se perante uma nova realidade: a perda da sua hegemonia cultural, política e religiosa. O Vaticano mobilizou toda a energia para centralizar na Cúria Romana a doutrina, a teologia, a vida sacramental e a burocracia, apostando na “recatolização” da cultura moderna. Conhecido como *romanização*, esse itinerário colocou a instituição na trilha de um fundamentalismo que se propunha criar uma cultura cristã, retomando as rédeas sociais e insuflando-as com uma única forma de ver a realidade, tida como verdade (Carranza, 2005). O denominado *catolicismo intransigente*, enquanto atitude reativa e totalitária perante a “descatolização”, concentrou seu ideário na grande *Restauração*, perpassando o século XX, às vezes, arroupado em forma de integralismo, às vezes, subjacente no pentecostalismo católico. Todavia, baseado em movimentos eclesiais e/ou diretrizes doutrinárias, mas sempre almejando a Igreja como uma sociedade dentro da própria sociedade⁶.

Se o anseio de totalidade na época medieval acarretou a cristandade, a neocristandade se propôs a retomar a causa da fé, fortalecer os dogmas e o magistério da Igreja, frente ao mundo moderno. Investiu-se no catolicismo social, entendido como um sistema compacto e fechado que desse resposta a todas as necessidades dos fiéis (Gabriel *apud*

⁶ Um exemplo disso: a Polícia Rodoviária Federal “decidiu adotar os dez mandamentos que o Vaticano elaborou para os motoristas católicos (...) O órgão ainda espera o apoio de padres e da mídia para divulgar essa cartilha papal” (Folha de S.Paulo. 23.06.2007. C-6). Chama a atenção que o decálogo católico, uma leitura religiosa de condutas cidadãs, seja adotada por órgãos públicos como orientação oficial, num país que em princípio se declara religiosamente plural.



Libânio, 1994:266). Ele articularia as forças internas da Igreja e, desta vez, os leigos seriam o braço secular que chegaria onde a hierarquia não atingia.

Nascem, então, na primeira metade do século XX, alguns dos Movimentos Eclesiais com dimensões internacionais, organização hierarquizada, rigidez disciplinar, estrito controle sobre seus membros, penetração nas estruturas temporais. Entre eles podemos nomear: Opus Dei, Caminho ou Neocatumenato (espanhóis), Comunione e Liberazione e Focolare (italianos) cujo zelo apostólico e poder político, nas altas esferas do Vaticano, foram apelidados de “samurais de Cristo” (Urquhart, 2002:7-13). A utopia de reinstitucionalizar os que estão afastados, atrair aqueles que se declaram católicos de nome, mas estão fora de qualquer engajamento eclesial, camufla a pretensão neocristã de segmentos conservadores da Igreja que aspiram a manter a ordem religiosa em todo o funcionamento social e recusam a autonomia dos valores seculares (Zandra, 2004; Hervieu-Léger, 1986). Dito de outra forma, há uma ideologia anti-modernista que resiste à pluralidade social em todas suas dimensões, até na religiosa.

Decorre, então, que tanto no âmbito protestante quanto no católico os germens do fundamentalismo encontram-se nas aspirações de criar um meio cultural próprio, com verdades teológicas que excluam outras interpretações e perspectivas, igualmente válidas, e outras maneiras de vivenciar a fé e a piedade religiosa. A tensão pendular da sociedade distingue-se por seu comportamento contracultural à própria Igreja e se constitui em guetos que geram focos de tensão pastoral. Movimento oscilatório que cria, segundo Alberto Antoniazzi (2003), sérios problemas na vida das dioceses brasileiras que, em prol da *volta à grande disciplina*, configuram uma igreja dentro da Igreja.

Mas, nas últimas décadas o fundamentalismo, protestante e católico, no solo brasileiro, vem sofrendo sensíveis alterações, reavivando velhas disputas religiosas tidas outrora como manifestações de atraso cultural.

Velhas disputas, novas estratégias

Analistas sociais sugerem que alguns setores fundamentalistas do pentecostalismo protestante têm-se modificado, gerando o neopentecostalismo. O primeiro cultivava uma efervescência emocional em torno dos dons do Espírito Santo, pregava a rigidez da moral e dos costumes, se afastava da política por considerá-la profana, condenava a indústria



do entretenimento por desviar os fiéis da piedade cristã. O segundo dá mostras de flexibilidade moral, os seguidores não precisam mais se apegar estritamente a disciplinas austeras; a relação com o dinheiro fundamenta-se numa teologia da prosperidade que, interpreta a oportunidade da ascensão social e de consumo como sinais de boa relação com Deus; e no terreno político podemos acompanhar uma decisiva participação partidária para ocupar o Congresso Nacional (Mariano, 2003).

Entre os maiores expositores dessa nova “onda”, encontramos a Igreja Universal do Reino de Deus, IURD (fundada por Edir Macedo, 1977) e a Igreja Renascer em Cristo (fundada pelo casal Estevam e Sonia Hernandez, 1986). Uma encontra seu público alvo entre as classes média baixa e popular, em todo o Brasil, a outra na classe média, jovem e emergente. Ambas utilizam intensamente a mídia e o marketing religioso para se firmar como igrejas, expandir seus tentáculos empresariais. Dentre muitos aspectos do neopentecostalismo gostaria de destacar a demonização da vida cotidiana, a qual incide diretamente na temática que nos ocupa.

Se acompanharmos com atenção a programação religiosa televisiva, notaremos que o Demônio, compreendido como força sobrenatural ao serviço do mal, é a causa da violência urbana, do desemprego estrutural, da falência do sistema educativo e de saúde, dos dissabores afetivos e de todo tipo de desavenças. Na telinha, os sentimentos religiosos do telespectador são alimentados de medos ancestrais e suas emoções recebem tratamento espetacular por parte dos televangelistas que insistem na satanização de todos os conflitos, pessoais e sociais. O cenário maléfico impõe a necessidade de exorcizar pessoas possuídas por “entidades”, “encostos”, e só após essa libertação os crentes poderão triunfar na vida. Mas as causas perseguidoras do sofrimento na IURD encontram-se no passado do fiel ou nas suas condutas pecaminosas, nos vícios e fraquezas do presente: seja como for, ele é vítima de forças sobrenaturais e a-históricas.

Grande parte da programação televisiva da igreja é dedicada a esse discurso, basta assistir a “Pare de Sofrer” para perceber como a máquina narrativa da mídia fundiona a insegurança do desemprego, as frustrações afetivas, os limites físicos e os sofrimentos da condição humana, encurralando o crente no único caminho de libertação, a IURD: fora dela não há salvação possível. Ari Oro (2004) vê na clivagem da retórica endemoniada três finalidades: disseminar criativamente o imaginário demoníaco, consolidar a necessidade de se dirigir à Igreja, pois não basta assistir para se libertar, e transferir qualquer responsabilidade histórica sobre a própria



existência para as forças externas. Conseqüentemente, os indivíduos são menos sujeitos e mais objetos fáceis de manipulação.

Mais ainda, quando se identifica a morada do diabo nas religiões afrobrasileiras, Umbanda e Candomblé, o imaginário atinge dimensões de problema social. Com seus discursos emulatórios, competitivos e concorrentes, que visam não só vencer o inimigo, mas mostrar sua superioridade moral, a IURD declarou uma guerra espiritual a ser travada. De mais a mais, ela transforma essas religiões em inimigas para legitimar seus ataques, justificar sua existência e para se auto-afirmar, mesmo que isso implique na semelhança de quem combate.

Obviamente, traços perigosamente fundamentalistas emergem quando se passa do simulacro televisivo para ação, incentivando-se os fiéis a agredir, simbólica e fisicamente, Mães e Pais de Santo. O que pode parecer apenas enfrentamentos, que beiram o anedótico, sem maiores repercussões sociais, não é tão desprezível assim. Sabemos que na história das mentalidades a configuração de subjetividades é a chave para a vida cotidiana dos povos. Entendida como força propulsora das ações, sonhos, motivações e aspirações, a subjetividade corresponde ao motor poderoso que “move montanhas” na vida social.

Imaginemos o que podem representar, a longo prazo, gerações de fiéis, que não são poucos milhões, segundo o censo do IBGE/2000, educados na intolerância religiosa. Se a televisão influencia decisivamente na formação da subjetividade do telespectador, como controlar os desdobramentos de estímulos diários à intolerância? Não esqueçamos que condutas fundamentalistas estendem-se a outras esferas de vida democrática, vide o recente confronto entre evangélicos e membros de grupos gay em Campina Grande (PB), disputando o direito à expressão e o uso do espaço público (Folha de S.Paulo, 23.06.2007 C-6). Mais ainda, a criatividade neopentecostal surpreende quando percorremos o mundo virtual e deparamos com a “mini-pastora” Ana Carolina Dias, 13, exortando à piedade cristã, à renúncia do pecado e ao abandono do consumismo (www.youtube.com; www.orkut.com; Folha de S.Paulo, 17.06.2007, E-6)⁷.

Longe do espírito beligerante, mas perto do imaginário demoníaco, também encontramos leigos e padres carismáticos que insistem na

⁷ O excelente documentário Jesus Camp de Heidi Ewing e Rachel Grady (2006) retrata essa tendência. Filmado no acampamento de treinamento para crianças, de 6 a 13 anos, promovido por grupos fundamentalistas nos EUA, observamos o treinamento a que são submetidas as crianças. Ao longo da narrativa fica explícito o fanatismo que impregna a proposta de formar um “exército de Deus”, que defenderá no futuro os interesses políticos do país.



polarização da experiência religiosa em Deus ou Diabo, em programas radiofônicos e televisivos da mídia católica. Não é difícil assistir a bênçãos onde padres, pastores e bispos neopentecostais erguem um copo de água e invocam as graças divinas na mesma direção: “...afasta toda a influência do mal, dá a vitória contra o vício do álcool, do tóxico e do fumo, também devolve a saúde do corpo...beba este copo de água e as bênçãos...” (Encontro com Cristo, Rede Vida); “... arranca o maligno das nossas vidas, que as drogas, a síndrome do pânico, as bebedeiras, as invejas... não entrem em nossa casa. Erga esta água que nos purifica...” (Momento do Bispo, Rede Família). Apesar dos recursos ficcionais católicos serem mais limitados, na mídia a verossimilhança ideológica, performática e ritual acaba por homogeneizá-los ao neopentecostalismo.

Numa outra direção, no âmbito católico chama a atenção o fortalecimento de alguns movimentos eclesiais que ancoram seu crescimento na retomada de símbolos e práticas tradicionais, retiradas da época medieval, atraindo jovens que procuram refúgios que lhes ofereçam identidade e segurança no meio do caos e anonimato das metrópoles. À beleza estética de vestimentas remanescentes dos tempos idos, misturam-se propostas religiosas onde o resgate doutrinal canaliza comportamentos anacrônicos, são esses os “Arautos do Evangelho”, associação de Direito Pontifício da estirpe da Tradição, Família e Propriedade (TFP/São Paulo). Vejamos seu ideário: “...estamos ao serviço do Papa, nossas armas não são a política mas a religião (...) Queremos resgatar os valores tradicionais, a moral, a religiosidade, os antigos ritos (Folheto de divulgação, maio 2004). Seu zelo os faz crescer em solo paulistano, agregando membros de diversas segmentos, principalmente da classe média alta.

Exatamente no outro extremo social, consolida-se a Fraternidade “Toca de Assis”, grupo religioso, feminino e masculino, a caminho de aprovação pontifícia, nascido na década de noventa em Campinas/SP. Inspirados na proposta franciscana de despojamento, centenas de jovens aderem ao grupo atraídos, aparentemente, pela proposta de vivência radical da pobreza, espiritualidade performática e aconchego piedoso. Reconhecidos por suas vestes *sui generis* (túnicas marrom folgadas, chinelos no pé e distintivos católicos – terço na mão e cruz no peito) os jovens perambulam pelas ruas, em auxílio a moradores de rua e oferecem atendimento a pacientes terminais.

Na vida cotidiana incorporam signos corporais (corte de cabelo em forma de touceira), antigas práticas devocionais (vigília eucarística) e vivência comunitária austera e penitente que reporta à tradição medieval do cristianismo. Enquanto “virtuosos”, no sentido weberiano de



centralizar-se na ética e ascética religiosa, os membros da Toca apelam para a retraditionalização católica, apontam para estilos de vida alternativos e contraculturais, face à sociedade de consumo, compartilham do emocionalismo da RCC e enfatizam a doutrina católica, sobretudo no que se refere à defesa da moral sexual (Mariz, 2006). Nesse último aspecto, a Toca de Assis engrossa, junto com os Arautos do Evangelho, Canção Nova, Shalom e outros, inclusive os evangélicos, *o fronte* que não contemporiza com os valores da modernidade, mesmo que se utilizem da modernização, e apelam para a retraditionalização.

O panorama religioso que até aqui esboçamos nos permite afirmar que, embora o pentecostalismo brasileiro tenha mudado significativamente, o seu cerne fundamentalista permanece. Ele sofre metamorfoses que permitem ampliar seu escopo e firmar raízes, mas no fundo significa: mudar para permanecer o mesmo. São essas adaptações que nos exigem um olhar mais acurado para capturar as *finas distinções*.

Fundamentalismo como oportunidade

No meu relato inicial dizia que, muitos de meus ouvintes ficavam instigados quando passava das análises macro-sociais do fundamentalismo, em todas as suas facetas conceituais e concretizações históricas, para os questionamentos pessoais. Mais, arregalavam os olhos quando os questionava: será que o fundamentalismo traz alguma oportunidade?

Admitida a idéia de que o fundamentalismo religioso é uma visão de mundo que se revitaliza quando confrontada com uma realidade que ameaça as expressões históricas, portanto podendo mudar valores tidos como essenciais; aceitando a proposta que certos valores trazidos pela modernidade representaram um avanço para a convivência democrática; e reconhecida a persistência do âmago fundamentalista em nosso contexto religioso brasileiro, talvez tenhamos que deslocar o interesse da pergunta: o fundamentalismo é bom ou ruim?

Reduzir a categoria moral um fenômeno tão complexo, não deixa de ser uma necessidade de simplificar a análise. Mais que respostas confortáveis, eu sugiro perguntas desconfortáveis. Não seria mais fértil questionar: o que revela esse fenômeno da nossa sociedade? O que estão sinalizando? A desumanização dos ambientes metropolitanos que fragmentam consciências, pessoas, comunidades, laços familiares, identidades coletivas nos ritmos acelerados e nas fábricas do anonimato em que se convertem as cidades?



Não se pode esquecer que a tradição e a comunidade são pilares básicos da religião, que coesionam socialmente. Será que a insistência dos grupos fundamentalistas em recuperar a tradição não é um “pisca-pisca” que alerta sobre o tipo de valores comunitários que estão sendo oferecidos pelas próprias instituições religiosas?

Lembremos que instituições milenares, como a Igreja católica, no decorrer dos séculos, foram agregando a suas práticas e doutrinas elementos culturais impregnados de patriarcalismo, machismo, sexismo, etnocentrismo. Dessa forma, os valores da modernidade não são só uma ameaça, mas também, um elemento libertador. Os grupos fundamentalistas são incapazes de assimilar isso, sucedendo daí posturas autoritárias e racistas. Num efeito espelho, os não fundamentalistas, sobretudo aqueles que exercem o poder, são convidados a revisar seus relacionamentos interpessoais e comunitários. O autoritarismo dos outros não mostra o longo caminho que ainda falta por percorrer nas estruturas eclesiais?

Evidentemente, há um lastro ideológico que legitima, em nome da tradição e do respeito à ordem hierárquica, as relações de opressão entre homem-mulher, padre-leigo, liderança-seguidor. Relações que desvelam uma ordem assimétrica em todas as interações, facilmente legitimadas sobrenaturalmente. Se essa é uma realidade inquestionável nas fileiras fundamentalistas, a quantas andam, do lado de cá, as relações de poder e de serviço comunitários? Quem trabalha tem voz e decisão, na mesma proporção de quem tem autoridade?

Nessa perspectiva reflexiva, resgatar uma visão positiva das reações fundamentalistas traz para a própria vivência religiosa uma auto-reflexão, ora para aqueles que têm a responsabilidade de zelar pela tradição, doutrina, rituais, ora para os fiéis leigos. Ela repõe o desafio de pensar: quais fibras íntimas o fundamentalismo toca, que necessidades preenche, que afinidades desperta para arrebatar tantos adeptos, nas diversas geografias. Desloquemos a preocupação de perda de fiéis para uma inquietação mais profunda: qual a função da religião enquantoadora de sentido da existência humana na atual conjuntura de pluralismo religioso e cultural? O embate entre a modernidade e o fundamentalismo estão, sem querer, representando para a religião a oportunidade de ressignificar seus elementos de autotranscendência.

Uma era pós-fundamentalista

Chegado ao fim dos encontros sempre emerge a mesma pergunta: o que fazer? A resposta é a mesma: não há receitas. Mas, fica o convite



à reflexão conjunta sobre as repercussões do fundamentalismo nos três grandes centros abordados: a cultura, a democracia e a religião, e as razões que levam as pessoas a serem fundamentalistas.

Estudando as mudanças educativas em ambientes religiosos, Heinz Steib (2001) entrevistou ex-militantes fundamentalistas e observou três tendências recorrentes nos relatos: o fato de terem sido socializados em ambientes rígidos, conservadores e autoritários; a vivência em ambientes permissivos, sem limites e sem parâmetros, convergindo para a aflição e a insegurança, levando os sujeitos a escolhas religiosas extremas; e as motivações de confronto institucional, menos frequentes, nas quais os fiéis revoltados com a própria igreja aderem a grupos com posturas radicais. No fundo, essas circunstâncias também permeiam as transformações culturais e políticas de hoje.

Atentos à história, notamos como as próprias culturas desenvolvem a capacidade de incorporar novos elementos, advindos do contato com outros povos, habilidade social que parece fortalecer visões de um mundo pluralista, admitindo o direito de outros serem diferentes e promovendo as diversas práticas culturais.

Na sociedade civil, o exercício democrático, em todas as esferas da vida dos cidadãos, tende a garantir a valorização da diferença como direito constitucional, penalizando-se a discriminação. Por pouco que seja, esses dispositivos legais constituem-se num grande avanço que neutraliza a emergência e o “*empoderamento*” de grupos e pessoas fundamentalistas.

Ninguém, minimamente lúcido, pode negar a importância da religião no mundo atual: a sua força simbólica mobiliza energias na direção de radicalismos violentos ou na construção de discursos que inspirem ações de paz. Valorizar essa energia, canalizá-la criativamente para ações conjuntas entre as diversas religiões, esferas políticas e movimentos cidadãos, asfalta um dos caminhos da educação para a tolerância (Boff, 2002).

O episcopado latino-americano, na sua V Conferência de Aparecida, descreve como atitudes teológicas: o diálogo com outras igrejas e religiões, o reconhecimento e respeito mútuo, os gestos concretos que sacudam consciências, a conversão interior, discernimento. Os bispos reconhecem a fragilidade dessas exigências, e por isso sugerem a formação competente de agentes que percebam as diversas visões do religioso nas culturas, promovam a liberdade e dignidade dos povos, estimulem a colaboração pelo bem comum, a paz e a convivência cidadã, superando a violência enraizada nas atitudes religiosas fundamentalistas (Doc. Aparecida, § 243-255).



Se o diálogo interreligioso e o ecumenismo continua sendo uma plataforma insubstituível para as igrejas cristãs, educar em tempos de fundamentalismo é inadiável, e ambos requerem uma atitude de diálogo cotidiano que se traduz na luta contra qualquer tipo de preconceito e exclusão. Uma era pós-fundamentalista só pode ser iniciada quando se eduquem as novas gerações na tolerância e na não violência, integradas numa visão cultural, democrática e religiosa. Caso contrário, estaremos realizando ações paliativas.

Enfim, percorremos Nova York, Oriente Médio, América Latina, Brasil, e acabamos em nós mesmos. Partir do macro para aterrissar no micro, talvez seja um dos fascínios da *aventura sociológica* que, entrecruzada com a sensibilidade ética, nos desvenda um mundo mais complexo do que parece. Se nas nossas análises agregamos vontade política e responsabilidade com a formação das próximas gerações, não há chances de um país enveredar pelo fundamentalismo. Portanto, o título deste artigo continuaria sendo um exagero.

Referências

ALMOND, Gabriel A., R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan. **Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World**. Chicago, USA: University of Chicago Press, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Consequências Humanas da Globalização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro, RJ: Sextante, 2002.

BURITY, Joanildo A.; MACHADO, Maria das Dores (Orgs). **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife, Pernambuco: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massagana, 2006.

CARRANZA, Brenda. **Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências**. Aparecida: Santuário, 2000.

_____. **Movimentos do catolicismo brasileiro: cultura, mídia, Instituição**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, São Paulo. 2005.



CORENO, Thaddeus. **“Fundamentalism as a class culture”**. *Sociology of Religion*. Fall 2002. FindArticles.com. 19 May. 2007. http://findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_3_

DOCUMENTO DA V Conferência do Episcopado Latino-americano e do Caribe, Aparecida maio de 2007.

FARLEY, Edward. “Fundamentalism: a theory”. *Cross Currents*. Falls 2005. Vol. 55. N° 3. FindArticles.com. 19 May. 2007. http://findarticles.com/p/articles/mi_m2096/is_3_55/ai_n15950640.

GABRIEL, Karl. **Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (1992)**. In: LIBÂNIO, João Batista. *Recensões. Perspectiva Teológica XXVI*, 1994. n° 69. p.263-267.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental**. Paris: Éditions du Cerf, 1986.

MARIANO, Ricardo. **Igreja Universal no Brasil**. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003. Pgs: 53-67.

MARIZ, Cecília. *Comunidades de vida no Espírito Santo: um novo modelo de família?* In: Luiz Fernando Dias Duarte (org). *Família e Religião*. Rio de Janeiro, RJ: Contra Capa Livraria, 2006. Pgs. 263-286.

ORO, Ari Pedro. **O “Neopentecostalismo Macumbeiro”. Um estudo acerca do embate entre a Igreja Universal e as Religiões Afro-Brasileiras**. In: Fórum Especial de Pesquisa. XXV Reunião de Antropologia do Brasil. Recife: 12 a 15 jun.2004. (mimeo).

STEIB, Heinz “Fundamentalism as a challenge for religious education”. *Religious Education*. Spring 2001. FindArticles.com. 19 May. 2007. http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3783/is

STOLL, David. **Jesus Is Lord of Guatemala**: Evangelical reform in a Death-Squad State. In. *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic character of movements*. The Fundamentalism Project Vol.4 Martin E. Marty and R. Scott Appleby (orgs). Chicago, USA: University of Chicago Press, Ltd, London 2004. Pgs. 99-122.

URQUHART, Gordon. **A armada do Papa: os segredos e o poder das novas seitas da Igreja católica**. São Paulo: Record, 2002.



WILLIAMS, Rhys. **Dynamics and Social Change: transforming Fundamentalist Ideology and Organizations.** In. Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic character of movements. The Fundamentalism Project Vol.4 Martin E. Marty and R. Scott Appleby (orgs). Chicago, USA: University of Chicago Press, Ltd, London 2004. Pgs. 785-833.

ZANDRA, Dario. **Comunione e Liberazione: a fundamentalist Idea of Power.** In. Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic character of movements. The Fundamentalism Project Vol.4 Martin E. Marty and R. Scott Appleby (orgs). Chicago, USA: University of Chicago Press, Ltd, London 2004. Pgs. 124-148.

Endereço da autora

Dr. Quirino 1733, Centro.
CEP 13015082 Campinas, SP