

# Fundamentalismo: um debate introdutório sobre as conceituações do fenômeno

Fundamentalism: an introductory debate on conceptualizations of the phenomenon

Jair Araújo de Lima - UFRN

## RESUMO

Este trabalho se propõe a problematizar as definições socialmente propagadas de fundamentalismo pela mídia e por um tipo específico de literatura especializada e suas implicações no quadro das representações sociais desse fenômeno cultural e religioso. O escopo do trabalho divide-se em três etapas básicas, sendo elas: (1) Análise das variações terminológicas e seus equívocos recorrentes; (2) As raízes histórico-sociológicas do fenômeno e sua categorização primitiva; (3) As ressignificações e conceituações modernas do fenômeno e sua relação com a definição histórico-sociológica primitiva do fundamentalismo.

Palavras-chave: Fundamentalismo. Sociologia da religião. Modernidade. Fenômenos sociais.

## ABSTRACT

This paper aims to discuss the definitions of fundamentalism socially propagated by the media and a specific type of literature and its implications in the social representations of this cultural and religious phenomenon. The scope of work is divided into three basic steps, namely: (1) Analysis of variations in wording and their recurring mistakes, (2) The historical and sociological roots of the phenomenon and its primitive categorization, (3) The modern concepts and new meanings the phenomenon and its relation to historical and sociological definition of primitive fundamentalism.

Keywords: Fundamentalism. Sociology of religion. Modernity. Social phenomena.

Todos os meus esforços pessoais têm consistido em derrubar o método corrente em sociologia: evitar partir da ideia de solução para apreender o que nos mostra a experiência social: tensões, antagonismos, lutas e conflitos.

Julien Freund

No domínio das ciências sociais e humanas, toda interpretação ou explicação cria uma distância, que pode ser imensa, entre ela e a realidade. Porém, o intérprete e analista, assim como seu leitor, raramente tomam consciência disto.

Raymond Boudon

Debater ou estudar o fundamentalismo e as identidades dele derivadas ou a ele atreladas é uma das agendas das Ciências Sociais em nossa época. A difusão do termo dá-se, no âmbito da mídia, em razão dos atentados do dia 11 de setembro de 2001 às duas torres do *World Trade Center* e a decorrente ideologia da segurança interna e externa do EUA e, no âmbito acadêmico, é realizado pela via dos eixos temáticos que frequentemente o trazem à baila: identidades modernas, pluralismo cultural e religioso, direitos das minorias e movimentos reacionários e, por fim, as temáticas da tolerância e da relativização cultural.

Salvo exceções módicas, tais como em Ernest Gellner (1994, p. 13), autor em que aparece a expressão insólita “o fundamentalismo é útil para a sociedade” e, ainda, Zigmunt Bauman (1998, p. 228) onde surge a porção não popular “o fundamentalismo é um remédio radical contra esse veneno da sociedade de consumo conduzida pelo mercado e pós-moderna [...]”.

Pode-se até discordar de Gellner e Bauman, não obstante não é possível uma crítica desdenhosa do uso impopular que fazem do termo fundamentalismo e da conotação positiva que atribuem ao fenômeno.

Recentemente, Antônio Flávio Pierucci (2006) – cuja concepção do termo segue oposta à compreensão de Gellner e Bauman e à nossa – comentou (e isso nos serve aqui) que tem observado um “uso frouxo do conceito, que tem-se generalizado” (p. 01). Também Veronica Melander (2000) tem apontado que devemos impor limites às recentes expansões do conceito.

O fato é que – inclusive no âmbito acadêmico –, a associação que se faz ao termo tem sido reincidentemente deturpadora tanto do seu sentido histórico original e circunstancial quanto das conotações positivas que a ele podem ser legitimamente atribuídas<sup>1</sup>.

É provável que algum adepto dos usos indiscriminados e inexatos do termo venha a qualificar-nos de fundamentalistas terminológicos, uma vez que defendemos um sentido próprio e apropriado para ele. Deste modo, estaria (esse nosso crítico virtual) incorrendo, exatamente, num dos desdobramentos academicamente perigosos dos usos desleixados da terminologia científica, isto é, atribuir ao rigor acadêmico-científico um sentido de intolerância, de perfeccionismo pedante ou violento, ou seja, de “fundamentalismo” em sua acepção equivocada. Pierucci (2006, p. 01) reconhece que não se deve “tomar toda convicção pessoal ou tomada de posição inegociável como fundamentalista”. Queremos demonstrar aqui que é precisamente isso que está ocorrendo nos usos teológicos, midiáticos e (em certos âmbitos) acadêmicos do termo.

O nosso interesse, neste trabalho, é demonstrar – pelo recurso à análise do discurso e da fundamentação teórica fornecida pela literatura da área – como se está popularizando, nos meios midiáticos e em alguns meios acadêmicos, uma conceituação equívoca do termo e sua conseqüente representação tendenciosa e, portanto, incompleta. Tais atribuições equívocas do termo realizam-se de, pelo menos, três formas:

<sup>1</sup>Na Ciência, por exemplo, o termo é sinônimo de fundacionalismo e – mesmo aqueles que antagonizam com este sistema por motivos epistemológicos devem admitir –, neste sentido, sua conotação não pode ser devidamente compreendida como sendo negativa (Cf. GELLNER, 1994).

- 1) Extração do conceito de sua *sitz im leben*<sup>2</sup> – seu contexto histórico concreto e circunstancial – e exportação imprópria do significado inicial para contextos mais amplos: o que aplicado às culturas religiosas orientais, por exemplo, consiste numa *eisegese*<sup>3</sup> etnocêntrica – postura hermenêutica ocidental – dos fenômenos orientais;
- 2) Política de semantização pejorativa do termo, do fenômeno e dos seus adeptos (ORO, 1996), incluindo aqui a banalização de sentidos expandidos do termo sempre numa conotação rotulatória (BECKER, 2008);
- 3) Aplicações metafóricas inexatas do termo às realidades cotidianas não relacionadas ao fenômeno (o que contribui para a popularização de seus sentidos equívocos) e apropriações desleixadas do termo – em seu sentido sociológico e, portanto, ligado ao seu contexto histórico – por teólogos que ora fazem uso do termo como antônimo de tolerância, ora o utilizam como sinônimo rigorosidade/literalidade na leitura da Bíblia: o que aliena – *stricto sensu* – o termo de seu sentido significativo originalmente atribuído e contribui para a confusão não somente terminológica, mas também fenomenológica.

Embora saibamos que a compreensão sociológica seja “o ato intelectual que se funda nas interpretações, em função do sentido dos objetos dados aos atos apreendidos em geral” (FREUND, 1987, p. 08) e que esse exercício de compreensão é sempre “aproximativo, e não certo e unívoco” (p. 08); a nossa atenção, aqui, é para o sério problema da expansão dos espaços de especificidade semântica dos termos científicos de nossa área que contribuem para uma prática de ressignificação indiscriminada dos termos e que “esvazia o conceito daquilo que ele realmente pode nos dizer de específico e próprio” (PIERUCCI, 2006, p. 07)<sup>4</sup>.

O nosso problema é o mesmo do qual Julien Freund nos advertira anos atrás. Freund (1987, p. 12) convidou-nos a pensar sobre as situações em que certos “conceitos [num campo] deixam de ser operatórios” e que sentenciou: “Quando tudo é tudo, nada mais é definível, nada mais é específico, em suma, o conceito se torna inútil, já que falando de uma coisa, se fala de tudo” (p. 12).

Fundamentados no fato de que numa análise sociológica “é preciso conservar para os conceitos o seu significado de referência na inteligibilidade das coisas” (FREUND, 1987, p. 12), propomos, aqui, três abordagens que do termo.

A primeira seria a abordagem restritiva de Pierucci (2006), o qual postula que fundamentalista é aquele grupo religioso que tem como sua bússola fundamental irrevogável um corpo de textos fundantes concebidos como sagrados e infalíveis. Até aqui estamos de pleno acordo com Pierucci, mas temos duas ressalvas à sua proposta.

Uma delas é de que ele concebe o termo em sentido meramente negativo, não considerando o uso positivo que outros teóricos das ciências sociais fazem do termo, sobretudo, em oposição ao movimento pósmodernista e ao relativismo cognitivo (FREITAS, 2003; BOUDON, 2009; GELLNER,

<sup>2</sup> Expressão alemã oriunda da teologia e introduzida na sociologia por Alfred Schutz (1970) e seus discípulos Peter Berger e Thomas Luckman (1995) cujo significado é “acento na vida” e refere-se ao contexto histórico ou textual em que algo ganha sentido e historicidade. Assim, fora do seu contexto exato o elemento analisado torna-se uma abstração a-histórica e, portanto, inexata e equívoca.

<sup>3</sup> Interpretação que – ao contrário da exegese que retira o sentido do texto – lança do fora um sentido que não está no texto, no co-texto ou no contexto da porção escrita original. Por extensão, significa atribuir a um termo ou a um texto um sentido que ele não tem (Cf. RICCOER, 2006).

<sup>4</sup> Para uma visão contrária à nossa e de Pierucci (Cf. CAMPOS, 2010). Para Campos a utilização ampla do termo-conceito fundamentalismo é legítima, pois, “ele existe e está presente nas mais diferentes religiões (para não falar aqui de política, ideologia, economia)” (p. 07)..

1994). A outra seria quanto ao seu critério de restrição. Entendemos que Pierucci acerta e dá grande contribuição ao debate ao formular uma crítica aos usos abusivos do termo, entretanto, a sua “navalha de Ockham” implica num recuo ao outro polo da questão: contra um uso expansivo Pierucci propõe o que – ao nosso ver – seria uma restrição reducionista que empobrece o fenômeno, remetendo-nos um outro tipo de inexatidão. Segundo ele, fundamentalista seria somente um certo tipo de religioso cuja identidade seria fundamentalista em sentido sempre negativo.

De fato, em sua origem histórico-social o termo designa um tipo específico de religioso que se definiu como fundamentalista numa designação positiva do termo: aquele que se enxerga como “fiel” aos fundamentos de sua religiosidade, isto é, ortodoxo. Este é o sentido original do termo fundamentalista, segundo os seus primeiros estudiosos – os teóricos da história da teologia – e segundos os próprios adeptos do grupo (ELWELL, 2002). Portanto, o primeiro sentido histórico do termo foi positivo.

O mesmo ocorreu com os primeiros usos do termo no campo acadêmico. O fundacionalismo de Karl Popper e seus adeptos emergiu como sinônimo de plausibilidade e rigor científico. Popper e os fundacionalistas – fundamentalistas do método científico – opuseram-se aos positivistas sem, no entanto, incorrer no relativismo e niilismo metodológicos e pondo-se também contra esses (POPPER, 1999; SILVEIRA, 1996; FREITAS, 2003).

Popper chamou seu movimento teórico de “racionalismo crítico” e denominou seu método de fundacionalismo científico ou falseacionismo. Isso pelo fato de que, segundo Popper, o conhecimento científico merece este qualificativo somente quando fundamentado na rigorosidade do método científico. Entretanto, Popper nunca concebeu – ao contrário do que postulam alguns – a ciência ou método científico como domínios fechados. Assim, como o sistema político que defendia foi denominado por ele de “sociedade aberta”, a ciência rigorosa que defendida tratava-se de uma “ciência aberta” e cujas conquistas estavam num estado perpétuo de provisoriedade (POPPER, 1985; 1999).

Os usos mais recentes do termo e sua propagação midiática, no entanto, são em sua maior parte negativos e por demais expansivos. Em razão disso, visamos com este trabalho a questionar a o uso do termo “fundamentalismo” retirado do seu *sitz im leben* original, e aplicado a movimentos religiosos diversos e de diversas localidades no mundo. Isso, sobretudo, o seu uso na denominação do radicalismo islâmico que – como nos diz um dos mais ativos críticos desta classificação, do lado oriental (NASR, 1990a; 1990b; 1990c) – não faz jus à realidade deste grupo, tendo-se em vista que ele não defende um apego incondicional ao Alcorão (como seria de se esperar pela lógica da transposição intercontinental e intercivilizacional do termo) e estariam, ao invés disso, muito mais próximos à ala contrária ao fundamentalismo do lado ocidental, isto é, os radicais islâmicos são – contrariando todas as expectativas que o termo ocidental lança sobre o fenômeno oriental, consistindo numa ilusão de ótica que impõe uma tautologia à sua análise, compreensão e classificação – os equivalentes orientais ao liberalismo teológico ocidental. Os liberais (em teologia) do ocidente não têm nada em comum com os radicais islâmicos, embora ambos sejam, segundo Seyyed Nars (1990a; 1990b; 1990c) liberais.

A nossa segunda abordagem que propomos, deste modo, é de que ao lado de uma restrição conceitual/designativa do termo – como defende Pierucci – haja uma expansividade restrita quanto à sua aplicação. Isto é, não ignorarmos o que já se tornou constatável: existe um uso positivo do termo entre os cientistas sociais. Assim, existe um sentido positivo de fundamentalismo no campo

científico. Em razão disso, aqueles que utilizam o termo em sentido negativo/pejorativo e positivo devem oferecer uma explicitação prévia do seu critério de utilização semântico-terminológica.

A terceira abordagem que propomos fundamenta-se nas pesquisas do grupo de estudos do fundamentalismo da Universidade de Chicago.

Entre os estudiosos do fundamentalismo, este grupo da escola de Chicago de sociologia da religião tem destacado a problemática da utilização do termo-conceito “fundamentalismo” no âmbito internacional. Entre seus pesquisadores estão Mark Juergensmeyer (1995), Martin Emil Marty e Robert Scott Appleby (1991; 1992) os quais estão entre os que questionam a retirada do termo de seu campo histórico-semântico original e se opõem àqueles que em termos tanto teóricos, quanto práticos e políticos antagonizam contra certos grupos fundamentalistas (protestantes) dos EUA que adotam posturas anacrônicas, antidemocráticas e, até mesmo, violentas – geralmente por iniciativas de adeptos “radicais” particulares, segundo este autor – por meio de formas de retaliação também anacrônicas, antidemocráticas e violentas. Este autor aponta para o fato de que não se pode defender os direitos humanos por meio da violação dos direitos humanos. Assim, segundo ele, o que certos teóricos do teoria queer, por exemplo, que são eminentes defensores da igualdade racial, de gênero e do movimento gay, incorreriam no equívoco (alguns teóricos desta perspectiva mais envolvidos em projetos antifundamentalistas) de abordarem os membros de grupos fundamentalistas, inclusive no meio rural os quais são adeptos que em sua maioria ignoram as repercussões políticas mais amplas de fazer parte destes grupos, como se fossem sujeitos não portadores também de direitos políticos e de humanidade.

As percepções de Juergensmeyer são pertinentes, uma vez que ele defende que não se deve promover o ódio mútuo entre os grupos, sobretudo aqueles que são intelectuais a serviço de bem-estar público e humanitário. Segundo ele educação e cidadania não combinam nem com retaliação nem com promoção de ódio entre grupos de interesses em conflito e sim à propagação de acordos cognitivos emanados da razão comunicativa habermasiana.

Desta maneira, o que Juergensmeyer (1995) discute é aquilo que ele chama de “anti-fundamentalismo” o qual tem ocasionado o mesmo tipo de violação dos direitos humanos – violência política e simbólica – contra os membros de igrejas fundamentalistas urbanas e rurais (a maior parte deles) que a prática radical de certos fundamentalistas causa às pessoas e grupos por eles demonizados. O que, segundo o autor, seria combater uma postura ética violenta por meio de uma outra postura ética violenta.

Interessa-nos aqui, também, a contribuição de Juergensmeyer para a nossa terceira proposta de abordagem do termo fundamentalismo. Ele destaca que é possível expandir os usos do termo dentro de um contexto acadêmico, para designar metaforicamente<sup>5</sup> diversas posturas de lobbies acadêmicos (inclusive o anti-fundamentalismo fundamentalista). Em contrapartida, ele entende que tal uso se tornaria academicamente prejudicial se apontasse somente para a sua ressonância rotulatória pejorativa – o tiro de vingança contra “o outro radical” de quem eu discordo radicalmente – e admite ser problemático a transposição do termo para designar fenômenos (religiosos ou não) não-ocidentais.

Assim, o grupo de Chicago reprova o uso inapropriado, “jornalístico” e “sensacionalista” de termos-conceitos técnicos de áreas particulares do conhecimento – que designam especificamente

<sup>5</sup> Quanto ao uso de metáforas nas Ciências Sociais pela Escola de Chicago e o Interacionismo Simbólico ver NUNES, 2005.

fenômenos/fatos também específicos – pelas redes de notícia, e concebem como inaceitável tal postura desinformada e desinformante da parte de órgãos cuja atividade-fim é promover a informação e o esclarecimento. Segundo este grupo, ainda, não é louvável sob nenhuma justificativa que estudiosos projetem os equívocos midiáticos sobre o seu fazer científico.

No Brasil, Ivo Oro (1996), compreende que as representações midiáticas do fundamentalismo não são somente estigmáticas (fixadoras de um modo arbitrário de compreensão/interpretação do outro), mas também estereotípica (portadoras de uma intenção comunicativa que visa à maledicência imagética do outro). Oro reprova tal postura – inclusive analisando “boletins informativos” em igrejas, além de artigos de revistas, jornais e de órgãos de militância política – e escreve que o uso do termo está sofrendo uma inflação – concepção presente na obra do historiador do luteranismo Martin Dreher (2002) – de seu sentido relevante. Como ele coloca:

Tanto se fala em fundamentalismo que esse termo já está inflacionado. Em geral, **carrega** uma carga negativa e uma conotação pejorativa. Fundamentalista seria o fanático, o sectário, o intolerante, o conservador, o autoritário, o totalitário [...] e sempre são os ‘outros’ (p. 23).

Daí concordarmos com Pierucci (2006, p.02) quando escreve:

Não só é possível, mas desejável que as pessoas tenham suas convicções e queiram convencer as outras a partir de argumentos racionais, em espaços de discussão em que as convicções possam vir à baila e se enfrentarem umas as outras argumentativamente, para daí resultar algum acordo, algum consenso, sempre temporário e provisório, de convivência entre as partes. Até que o conflito se instale novamente e se acirre, pedindo uma nova rodada de negociações.

Nossa ressalva quanto à restrição do professor Pierucci pauta-se, entre outras coisas, neste postulado:

Isso posto, o primeiro corolário que se segue é duplo: *só quem é religioso* pode ser fundamentalista; além disso, é preciso que essa religião possua um *texto sagrado*. Não é possível ser fundamentalista em uma religião que não tenha um livro sagrado. Ou seja, não dá para ser umbandista fundamentalista, pois não há na umbanda um livro inspirado por algum orixá que tenha o *status* e a chancela de ser um texto divinamente **revelado**. Dito de outra forma, o fundamentalismo se origina na crença de que há uma *palavra escrita* que é revelada — uma *escritura sagrada* (PIERUCCI, 2006, p. 06, grifos do autor).

Deste modo, voltamos a pontuar que a importante contribuição de Pierucci na proposta de restrição conceitual do termo. No entanto, as nossas três propostas de abordagem do termo – já explicitadas aqui – consistem na complementação do postulado de Pierucci com as visões de Gellner e Baumann e com a também pertinente postura do grupo de Chicago.

Pierucci entende, e nisso estamos em acordo com ele, que fundamentalista é todo aquele adepto de uma religião revelacional (portadora e propagadora de um livro sagrado) que atendo-se de modo absoluto a tal texto sagrado, tido por infalível e como fundamento único de sua crença e

conduta, tende a tornar-se intolerante e intransigente para com as pessoas e/ou grupos religiosos que se fundamentam em fontes outras que não as suas.

É claro que é preciso explicitar nesta definição dois elementos de diferenciação imprescindíveis, pelo que já demonstramos até aqui. Em primeiro lugar, embora o fundamentalista seja em tipo de religioso que acredita numa revelação escrita, não podemos concluir que todos aqueles que professam uma crença fundamentada num escrito concebido como sendo revelado ou sagrado sejam fundamentalistas, sobretudo, no sentido negativo. Do contrário, a maior parte dos cristãos, dos hindus, dos judeus, dos muçulmanos e a dos espíritas (inclusive), entre outros, seriam fundamentalistas. Logo, se o termo significasse tudo, de fato, significaria nada, como nos informou Freund.

Em segundo lugar, conforme Pierre Bourdieu (2007) uma pesquisa sociológica meticulosa deve implicar uma tentativa (por parte do pesquisador) de redução da distância social/hierárquica da(s) pessoa(s), grupo(s) ou seguimento(s) que estão pesquisando por meio de procedimentos e estratégias. Em razão disso, segundo Bourdieu (2007, p. 699), caberá àquele adotar os procedimentos necessários à diminuição desta distância: O sociólogo deve ser “capaz de se colocar em seu lugar em pensamento”. Esta tentativa de situar-se mentalmente no lugar que o pesquisado ocupa no espaço social é dar-se a uma compreensão, do seu objeto, fundada no domínio das condições e dos condicionamentos psíquicos e sociais dos quais ele é produto e que estão diretamente associados à sua posição e à sua trajetória particular neste espaço.

O sociólogo deve evitar, ainda segundo Bourdieu, impor a sua “**definição da situação**”<sup>6</sup> vindo a intervir (negativamente) na investigação por permitir que a sua noção própria se transforme em discurso pretensamente científico formulado para convencer os outros daquilo em que se acredita. A pesquisa deveria ser – segundo Bourdieu (2007, p. 703-704) – considerada “uma forma de exercício espiritual em que se realiza uma conversão do olhar sobre os outros nas circunstâncias comuns da vida”, isso, pelo esquecimento de si e por uma “disposição acolhedora em que o pesquisador se inclina a fazer seus os problemas do pesquisado”.

Para Bourdieu, é transportando-se em pensamento ao *locus* em que se encontra o seu objeto e tomando o seu ponto de vista e compreendendo que estando em seu lugar, pensaria, sentiria, agiria, enfim, seria necessariamente como ele, que o estudioso teria êxito em colher dados mais exatos para a sua pesquisa. Segundo ele, objetivando a si mesmo e colocando-se neste lugar social do objeto e assumindo, por um jogo mental, os seus pontos de vista, o sociólogo cumpre mais cabalmente a sua tarefa de desvendar o poder e reprodução das estruturas sociais que pesam sobre os agentes e, também, as forças, os movimentos e os agentes que, mesmo estando em imensa desvantagem, podem superar o poder de determinação das estruturas suplantando-as, superando-as e, até, mudando-as.

É, ainda, Bourdieu (2007, p. 709) que nos informa que em todo este movimento em “perseguição à verdade”, o “sociólogo não pode ignorar que é próprio de seu ponto de vista ser um ponto de vista sobre um ponto de vista” (p. 713).

Assim se portando o pesquisador do fundamentalismo compreenderá que embora um fundamentalista seja todo aquele que na religião atem-se (inflexível ou intransigentemente) a um texto sagrado assumido por infalível e autoritativo como fundamento único de seus pensamentos (crença) e conduta (prática), tal autoridade do texto sagrado não se dará – aqui a especificidade deste fenômeno ocidental numa sociedade também ocidental à altura da modernidade tardia – em todos os campos de sua vida social. Nem mesmo com os terroristas suicidas do radicalismo islâmico, os

<sup>6</sup> Expressão cara à Escola de Chicago (Cf. COULON, 1995), à fenomenologia social de Schutz (1970), ao construcionismo de Berger e Luckmann (1995) e aos Interacionistas simbólicos, inclusive, a Erving Goffmann (2011).

quais eram portadores de um currículo acadêmico admirável e que lançaram aviões sobre as duas torres do World Trade Center no 11 de setembro de 2001, isso ocorreu.

Na modernidade tardia contemporânea, as pessoas são (ou poder ser), além de adeptas de uma religião, adeptas de outros vários grupos de adesão difusa e experienciam diversas redes de sociabilidade nas e por meio das várias instituições sociais da modernidade. Não existe a suposta “adesão subjetiva total” na modernidade, todos os sujeitos encontram-se dispersos, submersos em diversos grupos e instituições de “lógicas” não somente concorrentes como também contraditórias.

Das diversas lógicas, conflitantes e em disputa, das instituições e grupos com os quais os sujeitos se relacionam, eles elaboram a sua síntese pessoal por meio da qual definem a sua situação no “mundo da vida”.

Supor que existam – na “modernidade reflexiva” (GIDDENS; BECK; LASH, 1997) – mais adesões acríticas e relações de entrega ou captura totais da subjetividade, entre as instituições e/ou grupos sociais e seus membros, do que adesões críticas, refletidas, negociadas e resistentes, é tanto colher dados “de acordo com as antigas categorias” (p. 14) quanto realizar a “substituição do modelo da realidade, [que deveria ser] modesto e apenas operativo para a pesquisa, por uma fictícia realidade do modelo” (DOMINGUES, 2001, p. 66).

Tanto o self não é tão facilmente “capturado”, “alienado” ou “instituído” como supõem certas correntes portadoras de “antigas categorias” nas ciências sociais (GIDDENS; BECK; LASH, 1997; GIDDENS, 2002; DOMINGUES, 2005; HACKING, 2000; LAHIRE, 2004; GUATTARI, 2006) quanto não existe uma cultura única nem em nossa estrutura epocal contemporânea, nem nos grupos e instituições que dela fazem parte (CERTEAU, 2011).

As adesões identitárias aos grupos difusos são, também elas, difusas. É destas “linhas de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1996) que devemos esperar as transformas dos grupos sociais, das instituições e da própria sociedade, supor um sujeito estático é supor uma sociedade também estática, ambos fictícios.

Diante disso, não conseguimos conceber a plausibilidade do postulado de que “só quem é religioso pode ser fundamentalista”, embora seja fato de que o fundamentalista tende a ser o adepto de certa facção de uma “religião do livro”.

A concepção de Pierucci é pertinente, uma vez que propõe uma restrição conceitual da aplicação do termo. Aqui a contribuição de Pierucci para essa problemática e para a primeira abordagem do termo neste nosso trabalho.

Para além disso, pretendemos superar tanto a concepção meramente reprovativa do termo em Pierucci (para fazermos jus a concepção positiva de Gellner, Baumann e Popper) como ampliar o campo desta restrição (para nos alinharmos ao grupo de Chicago) de Pierucci para abarcamos também o campo da academia. Esta nossa terceira abordagem do termo permite-nos visualizar os possíveis usos afirmativos/positivos e reprobatórios/ do termo para designar “correntes” e “escolas” que, na academia, defendem uma certa ortodoxia ou fidelidade a um corpo de textos fundantes de certa concepção teórica oriunda dos escritos de um “pai fundador”.

Em síntese, existem fundamentalistas na também na academia e, isso, tanto no sentido positivo que o termo porta quanto no sentido negativo que incorpora.

Assim, constatamos tanto uma acepção positiva e menos difundida do termo (como em Popper, Gellner e Baumann) quanto uma concepção negativa e mais difundida. Pierucci adota a concepção negativa e defende a restrição de sua aplicação somente a certos tipos de grupos necessariamente religiosos, a passo que o grupo de Chicago estende a sua aplicação às facções e escolas



das ciências humanas e sociais e percebe que somente na acepção negativa o termo tende a perder o seu poder explicativo e tornar-se mero rótulo de acusação/reprovação utilizado para inflamar o ódio mútuo entre grupos rivais.

Nós, pontuamos que como em qualquer grupo/fenômeno da modernidade tardia, existem vários tipos de fundamentalismo: os mais abertos a interferências externas que comportariam mudanças de seus pontos de vista e os mais fechados que não admitiriam outra(s) fonte(s) para o seu saber senão o texto (sagrado ou autoritativo) que erigiu como fundamento. Existem, de fato, segundo o grupo de Chicago, portanto, fundamentalista “*opem-mind*” e os fundamentalistas “*closed-mind*”.

Essa diferenciação parece-nos relevante, uma vez que atesta a complexidade do fenômeno, bem como permite-nos enxergar duas espécies de “modelos” de aplicação dos sentidos negativos e positivos do termo.

Karl Popper (1985), por exemplo, pode ser compreendido como um fundamentalista (no sentido positivo) que, dentro da ciência, postula como regra ou axioma do método científico o fundacionalismo ou falseacionismo crítico, assumido por Ernest Gellner (1994), Imre Lakatos e Alan Musgrave (1980) e a maior parte dos físicos e outros (Cf. SILVEIRA, 1996).

Esta regra tem como fundamento absoluto – uma vez que, argumenta Popper, somente podemos construir certas “certezas provisórias e relativas” sobre a base de “certezas duráveis e universais” – aquilo que ele chama (no campo das ciências naturais e exatas) de “livro da natureza” (POPPER, 1985) e (no campo das ciências sociais e humanas) o “livro da cultura” (1978; 1980), os quais Popper compara ao “livro da revelação” dos religiosos, admitindo que cientistas e religiosos dão “passos” ou “saltos de fé”. Mas, o tipo de fundamentalismo metodológico adotado por Popper, pode ser classificado de “*opem-mind*”, uma vez que a ciência deve ser, postula Popper, um “campo aberto”, as controvérsias, os confrontos entre pontos de vista e transformações destes decorrentes, são necessários para o crescimento/desenvolvimento do conhecimento científico.

Segundo Juergensmeyer (1995), Marty e Appleby (1991; 1992), setores do fundamentalismo como o “movimento criacionista” – que se espalha para além das fronteiras fundamentalistas no mundo protestante<sup>7</sup> – não existem para negar a ciência e sim para negar certos setores da ciência que são vistos como espaços de lobbies ateístas. Aliás, segundo eles, é mesmo por uma argumentação balizada na concepção moderna da ciência que muitos cientistas fundamentalistas<sup>8</sup> produzem artigos acadêmicos para confrontar certos membros da academia em seu próprio terreno.

Deixando-nos a par de que os primeiros fundamentalistas da história foram os protestantes norte-americanos que defenderam e promovem um incondicional princípio de que a revelação cristã seria portadora de uma infalibilidade lógico-textual e que deveria ser a única autoridade normativa – em referência ao princípio da “*sola scriptura*” de Lutero e dos reformadores – da fé e da conduta daqueles que se dizem cristãos. Os autores ainda nos informam que esse grupo é composto por diversos subgrupos oriundos de dissensos quanto a doutrinas particulares e que, portanto, não é – como qualquer grupo da modernidade tardia – um todo homogêneo e consensual em suas crenças e práticas, mas tem como elemento unificador, desses diversos subgrupos e suas respectivas

<sup>7</sup> Cf. BEHE, 1997.

<sup>8</sup> Como o matemático de Harvard Dave Hunt que é editor da revista “*The Berean Call*” e que já escreveu diversos artigos e livros (em defesa da racionalidade do cristianismo), o psiquiatra docente de medicina em Harvard Armand M. Nicholi que defende e divulga a “logoterapia” de Viktor Frankl e a “teoria da complexidade” de Edgar Morin, questionando, deste modo, o “cientificismo”, e o químico e teólogo Alistar Mcgrath (*evangelical*) que junto com o filósofo William Lane Craig (MORELAND; CRAIG, 2005) tem produzido diversos títulos em debates contra Richard Dawkins e os sociobiologistas que pretendem explicar as “crenças” e o comportamento do ser humano pelo apelo a processos “químicos e biológicas” no cérebro (Cf. McGRATH; McGRATH, 2007). Os autores fundamentam seus argumentos, contra este tipo de explicação biologista do comportamento humano, nas mesmas fontes em que o sociólogo brasileiro Nildo Viana (2010) se baseia para se opor ao que chama de “ideologia do cérebro/comportamento”.

subculturas, a crença na infalibilidade bíblica. Alguns desses grupos são mais intolerantes – mesmo com outros grupos cristãos – do que outros vindo a existir os “*open-mind*” e os “*closed-mind*”.

Além disso, nem todos protestantes conservadores são fundamentalistas. Os evangelicals – que não são a mesma coisa que “evangélicos”<sup>9</sup> no Brasil – são diversos grupos que surgiram após uma cisão entre os fundamentalistas e que, em sua maior parte, adotam o princípio da infalibilidade bíblica, mas são fundamentalistas (não se consideram nem são considerados por aqueles) pelo fato de não comungarem com os fundamentalistas as mesmas crenças sobre a liturgia, a missão da igreja, a arte, a política, e conduta cristã no mundo (HACKETT; LINDSAY, 2008).

Podemos – junto com Pierucci, mas indo além dele – adotar uma concepção de “fundamentalismo” como uma “modalidade grupal” (CAMPOS, 1999; LANE, 1994) ou “subjetividade coletiva” (DOMINGUES, 2005) que defende e mantém uma forma de apego incondicional a um texto (sagrado ou não) assumido – tácita ou explicitamente – como sagrado e/ou infalível<sup>10</sup>. Mas, não é somente isso, uma vez que todos os grupos evangélicos conservadores, que jamais se admitiriam fundamentalistas e aos quais nem mesmo os fundamentalistas os admitiriam como fazendo parte de suas fileiras, subscrevem as suas declarações confessionais de fé sob o “princípio inegociável” (segundo eles) de que a Bíblia é a única regra de fé e prática que emana do princípio *Sola Scriptura* guindado e reproduzido desde a Reforma protestante do Século XVI<sup>11</sup>.

Em que sentido discordamos de Pierucci? No sentido em que ele, sem razão lógica para tal, uma vez tendo admitido que o fundamentalismo tem a ver com um “apego religioso a um texto tido como sagrado e definitivo” (PIERUCCHI, 2006, p. 07) não admite (e aqui se encontra a base do nosso argumento) que o termo possa vir a classificar – como o fazem Popper (1985), Gellner (1994), Lakatos e Musgrave (1980) e, em Bauman (1998), este último, enxerga “fundamentalismo” na conduta de grupos resistentes ao consumismo/artificialismo modernos e numa acepção positiva – certos setores da ciência (política/economia) e academia (marxismo, freudismo, durkheimianismo etc.) que manifestam um apego incondicional aos textos (sagrados) fundantes de sua disciplina, metodologia ou corrente de interpretação.

Repetimos que, ao nosso ver, não há razão para que o termo “fundamentalismo” venha a ter conotação somente negativa. Pois, em qualquer grupo – mesmo entre os grupos tolerantes – existem os adeptos mais “radicais”. O radicalismo entre os tolerantes na política origina os apáticos, na epistemologia aos relativistas cognitivos e na ética aos “não éticos” (BOUDON, 2009).

<sup>9</sup> Nos EUA – onde surgiram – e na Europa os *evangelicals* são cristãos oriundos do protestantismo histórico que se assumem como conservadores, mas não fundamentalistas. Os *evangelicals* são unidos sob o “Pacto de Lausanne” estabelecido e assinados pelos dirigentes de diversas denominações protestantes em 1974 na Suíça. Foram estes evangélicos que, por meio do que chamavam de “evangelho social”, deram início à teologia da libertação. Os pentecostais e neopentecostais não fazem parte deste grupo nos EUA e na Europa, embora estejam ocorrendo reaproximações entre estes e os fundamentalistas e entre estes e os pentecostais históricos. Para maiores informações (Cf. SOARES, 2003; TAMAYO, 1999; VIGIL; BARROS; TOMITA, 2005; LIBÂNIO, 1987; ELLVEL, 2001; HACKETT; LINDSAY, 2008).

<sup>10</sup> Raymond Boudon e François Bourricaud (1993), ao se referirem ao durkheimianismo e ao marxismo ortodoxos, os definem como uma “seita sociológica” em que: “Os devotos deste ou daquele ídolo reconstróem toda a história da sociologia como se ela constituísse de uma sucessão bem ordenada de etapas culminando na elevação do grande homem ao santuário ou ao trono. Dessa forma, o passado da nossa disciplina é submetido a amputações absurdas. Mas não é só isso; seu próprio futuro é, por assim dizer, hipotecado pelas necessidades de culto. Os sacerdotes, em nome do seu ídolo, decidem soberanamente sobre o que é ou não conforme ao espírito e ao método da sociologia. Em nome da Tradição, eles rejeitam as questões e as hipóteses heterodoxas” (p. 20). Esta postura de “seita” (no sentido sociológico não pejorativo) dessas correntes seria uma espécie de fundamentalismo, isto é, apego um conjunto de obras de um fundador disciplinar tido por infalível. Evidentemente os defensores dos escritos deste “pai fundador” ou “obra fundadora” existem os intolerantes e radicais, mas defendemos aqui que consiste num equívoco teórico-terminológico conceber o termo “fundamentalismo” como sinônimo de “intolerância” ou em “radicalidade” em seu sentido negativo.

<sup>11</sup> Não nos demos ao trabalho de coletar dados para tal afirmação aqui pelo fato de estarmos escrevendo para cientistas sociais que podem conferir, por si mesmos, por meio da análise dos fundamentos teológicos das **declarações confessionais**, que este é o fato. Mas, a título de exemplo, indicamos a leitura da **Confissão de Westminster** – em seu capítulo 1: “Sobre as Sagradas Escrituras” – elaborada entre 1643-1646 pelos calvinistas ingleses (puritanos) que modernamente são opositores do fundamentalismo, embora tenham não poucos elementos comuns.

O sentido somente negativo/pejorativo de fundamentalismo persiste em Pierucci, pelo fato de ele somente enxergar como sendo possível a utilização do termo, invariavelmente, em relação aos adeptos da alguma religião que para ele deve ser confrontada/negada sempre pelo que ele chama de a “ciência pura”<sup>12</sup>. É o seu projeto intelectual – como frequentemente sói acontecer – que determina as suas postulações.

Por isso, Pierucci só se permite admitir que possamos “usar fundamentalismo como sinônimo de fanatismo ou radicalismo” (PIERUCCI, 2006, p. 07) quando se tratando da religião (ocidental ou oriental) que defendem a autoridade sagrada de um texto tido por revelado incondicionalmente.

Fundamentados nos diversos autores e pesquisas citados neste trabalho, não vemos razões para tal postura, uma vez que o termo tem recebido acepções também positivas em outros campos do saber e pelo fato de que seu sentido teológico foi importado para as ciências sociais como “metáfora” (NUNES, 2005) para qualificar os defensores de alguma “ortodoxia” disciplinar ou teórica fundamentada na autoridade do “pai fundador” ou do “corpo de textos” fundantes.

Salientamos, ainda, a necessidade – o que não podemos fazer aqui – de se demonstrar qual seria a diferença entre os conservadores que admitem a “doutrina da inerrância bíblica”<sup>13</sup> e subscrevem o princípio da *sola scriptura* em toda a sua extensão teológica e que, todavia, não se enxergam nem classificam como fundamentalistas e que, inclusive, não são tidos como tais por estes últimos.

O que – eis a pergunta que nos devemos fazer como cientistas sociais – cada grupo (que são os agentes principais do conteúdo político-semântico da questão) entende, então, como característica identitária determinante do fundamentalismo? Essa é uma resposta que traz implicações comprometedoras para a nossa compreensão de que para ser fundamentalista é preciso ser um defensor da infalibilidade/autoridade incondicional de um texto fundamental, seja este religioso ou laico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão dos usos e abusos do termo-conceito “fundamentalismo” para fenômenos tão diversos, como o fundamentalismo protestante norte-americano (do qual procede a especificidade semiótica do termo), radicalismo islâmico – acepção que recebe várias contestações de um dos seus estudiosos contemporâneos (NASR, 1990a; 1990b; 1990c) – fundamentalismo judaico (judaísmo ortodoxo) e, até, fundamentalismo hindu; é que o termo, mesmo quando usado como metáfora, serve muito mais para obnubilar a realidade do que pretende explicar do que promover um esclarecimento do fato. Se permutarmos, por exemplo, se os radicais islâmicos são apegados a ao alcorão como único livro ou são os pontos de vistas de líderes radicais de facções islâmicas que os norteiam, a resposta que teremos confirmará que são de fato fundamentalistas, isto é, o termo se aplica de modo esclarecedor a eles? Concluimos que não.

Conforme Nasr (1990a; 1990b; 1990c) é por firmar-se nos ensinamentos dos líderes de facção que alguns grupos de adeptos se tornam “radicais” e são reputados por “fundamentalistas” no sentido de “fanáticos”. Mas, o apego a um livro texto fundamental como regra da crença religiosa gera de

<sup>12</sup> Pierucci entende que: “[...] a sociologia da religião só é possível porque tem na crítica moderna da religião sua condição pós-tradicional de possibilidade enquanto ciência *moderna*, enquanto ciência *científica*” (PIERUCCI, 1999, p. 278, grifos do autor).

<sup>13</sup> Ponto de divergência inicial/crucial entre os conservadores/fundamentalistas e os modernistas/liberais.

fato fundamentalistas como fanáticos ou fundamentalistas como um grupo de adeptos de uma obra fundamental? Seria Pierucci um fundamentalista da “ciência pura”? Se sim, num sentido positivo ou negativo?

Nossa compreensão é de que não se deve – ao menos nas ciências sociais – entregar-se aos usos extensivos do conceito sem considerar os limites impostos pelos fatos/fenômenos, aos quais se pretende classificar para explicar, uma vez que o termo deve corresponder àquela “soma de todas as particularidades interiores e exteriores que cabem em determinados conceitos” (SIMMEL, 1997, p. 08).

Pierucci está correto, parece-nos, em sua defesa de restrição semântica do termo, mas, não estaria incorreta a sua restrição somente ao campo religioso, uma vez que diversos grupos religiosos – inclusive os cristãos católicos – subscrevem a crença na autoridade da Bíblia sem, contudo, assumirem-se como fundamentalistas: o que revela uma política ou jogo de mútua “rotulação” nos termos de Becker (2008).

O termo fundamentalista poderia ser concebido como sinônimo de “seita”, na acepção que Raymond Boudon e François Bourricaud (1993) atribuíram a ao durkheimianismo e ao marxismo ortodoxo?

Há um texto de Cornelius Castoriadis (1982) que nos parece elucidativo aqui e cremos que fundamentalista deveriam ser compreendidos como estes tipos de adeptos descritos por ele:

[...] a palavra seita não é um qualificativo, tem um sentido sociológico e histórico preciso. Um grupo pouco numeroso não é uma seita [...] Uma seita é um agrupamento que erige um absoluto de um só lado, aspecto ou fase do movimento do qual é proveniente, dele faz a verdade da doutrina e a verdade pura e simples, subordina-lhes todo o resto e, para manter ‘fidelidade’ a este aspecto separa-se radicalmente do mundo, vivendo doravante em ‘seu’ mundo à parte (p. 22).

Para Castoriadis, neste exemplo, certo tipo de marxismo repleto de “cretinismo ‘ortodoxo’” (p. 23) consistia numa seita que erigiu um absoluto separando-se “radicalmente” do mundo dos fatos. Vemos aqui alguma correspondência entre o conceito de *seita* e fundamentalismo e entendemos que um grupo que adota um livro sagrado (religião) ou grupo de textos (escolas teóricas) como “regra única” de orientação de sua *weltanschauung*<sup>14</sup> seria fundamentalista. A corrente teórica, portanto, que fundamenta a sua concepção de mundo num único corpo de textos tidos como sagrados é também, no nosso modo de entender, fundamentalista.

Há um jogo de atribuição pejorativa de rótulos entre os grupos religiosos e “correntes teóricas”, é óbvio que sim. Mas, em que sentido alguns grupos se assumem como fundamentalistas e em que sentido alguns concebem outros grupos como fundamentalistas? O que um cientista social pode concluir deste jogo de qualificação mútua?

Temos chegado à conclusão de que a aplicação do termo fundamentalismo, como exportação de um conceito contextualmente determinado para realidades e conteúdos aos quais tal expansão do termo não explica devidamente, compromete a compreensão dos fenômenos a ele associados por esta (compreensão) ficar subsumida aos sentidos tácitos que o termo tem adquirido, causando, assim, tautologia e obscurantismo metodológico.

<sup>14</sup> Cosmóvisão em Schutz (1970) e Berger e Luckmann (1995).

Os usos indiscriminados do termo têm contribuído, a nosso ver, para a formação de uma prática discursiva – na sociologia da religião, sobretudo – de efeito retórico até compreensível, mas que se expande de modo impressionista e sem rigor. Além disso, como cientistas sociais, devemos ser vigilantes – o que é bastante difícil, mas recomendável, em nosso campo do saber – com as evoluções conceituais que permitimos ou que damos às nossas terminologias, uma vez que somos nós (os cientistas da área) que dominamos e reconhecemos os fatos, fenômenos e a “soma de todas as particularidades interiores e exteriores, os processos que cabem em determinados conceitos” (SIMMEL *apud* BIRNBAUM; CHAZEL, 1997, p. 20).

Não enxergamos – no atual estado da questão – a pertinência ou a plausibilidade destes usos “frouxos” (Pierucci), “inflacionários” (Dreher) ou “não-rigorosos” (Simmel) deste termo-conceito nas ciências sociais, críticas que essas são dos discursos articulados e, por isso mesmo inexatos das formações discursivas midiáticas.

Afinal, nós cientistas sociais, sabemos com uma clareza própria de nosso campo, como as comunidades discursivas fazem uso de mecanismos de “rotulação repetida” (BECKER, 2008) para que seus “adesivos” colem nos grupos ou segmentos sociais elemento por elas estigmatizados.

As significações tácitas do termo em suas aplicações expandidas são prejudiciais às ciências sociais por deixarem de explicitar exatamente aquelas sutilezas configurativas dos fenômenos às quais essas ciências têm historicamente tomado como sua responsabilidade desvendar, compreender e explicar.

Cristalizar conceituações equívocas dos fenômenos sociais ou fazer aplicações incorretas de conceitos a situações sociais diversas é um *habitus* que não qualifica nem revela a seriedade e o rigor metodológico que compete e que tem sido a prática histórica dos cientistas sociais.

## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BECKER, Howard. Saul. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BEHE, Michael. **A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica à teoria da evolução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BIRNBAUM, Pierre; CHAZEL, François. **Teoria sociológica**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1997
- BOUDON, Raymond. **O Relativismo**. Lisboa: Gradiva, 2009.
- BOUDON, Raymond; BOURRICARD, François. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. **Dicionário crítico de sociologia**. São Paulo: Ática, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: BOURDIEU, Pierre (Org.). **A miséria do mundo**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.
- CAMPOS, Breno Martins. Fundamentalismo protestante: Invenção da Tradição exclusivista na Modernidade. **Cadernos de Teologia e Sociedade**, São Paulo: PUC, n. 07, p. 03-13, 2010.
- CAMPOS, Regina Helena De Freitas (Org.). **Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia**. Petrópolis: Vozes, 1999.

- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Editora Paz & Terra, 1982.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. São Paulo: Papirus, 2011.
- COULON, Alain. **A Escola de Chicago**. Campinas: Papirus, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3.
- DOMINGUES, José Maurício. **Sociologia e modernidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Teorias sociológicas no século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DREHER, Martin Norberto. **Para entender o fundamentalismo**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- ELLVEL, Walter. **Evangelical dictionary of theology**. Grand Rapids-MICHIGAN: Baker Academic, 2001.
- FREITAS, Renan Springer de. **Sociologia do conhecimento, pragmatismo e pensamento evolutivo**. Florianópolis: Edusc, 2003.
- FREUND, Julien. Uma outra maneira de abordar as Ciências Sociais. **Análise Social**, v. 23, n. 95, p.7-13, 1. sem. 1987.
- GELLNER, Ernest. **Pós-modernismo, razão e religião**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. **A modernização reflexiva**. São Paulo: UNESP, 1997.
- GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.
- GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Campinas: Papirus, 2006.
- HACKING, Ian. **Múltipla personalidade e as ciências da memória**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.
- HACKETT, Conrad; LINDSAY, D. Michael. Measuring evangelicalism: consequences of different operationalization strategies. **Journal for the Scientific Study of Religion**, v. 47, n. 3, p. 499-514, 2008.
- JUERGENSMEYER, Mark. Antifundamentalism. In: MARTY, Martin Emil; APPLEBY, Robert Scott (Ed.). **Fundamentalisms comprehended**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1995. p. 353-366.
- LAHIRE, Bernard. **Retratos sociológicos: disposições e variações individuais**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2004.
- LANE, Sílvia T. M. A psicologia social e uma nova concepção do homem para a psicologia. In: LANE, Sílvia T. M.; CODO, Wanderley (Org.). **Psicologia social: o homem em movimento**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 10-19.
- LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan. **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento**. São Paulo: Cultrix, 1980.
- LIBÂNIO, José Batista. **Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo**. São Paulo: Edições Loyola, 1987.
- MARTY, Martin Emil; APPLEBY, Robert Scott (Ed.). **Fundamentalisms observed: the fundamentalism project**. Chicago: University Chicago Press, 1991.
- MARTY, Martin Emil; APPLEBY, Robert Scott. **The glory and the power: the fundamentalist challenge to the modern world**. Boston: Beacon Press, 1992.
- McGRATH, Alister; McGRATH, Joanna. **O delírio de dawkins: uma resposta ao fundamentalismo ateu de Richard Dawkins**. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.
- MELANDER, Veronica. Os limites da categoria “fundamentalismo” para o estudo de religião e política na Guatemala. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 87-118, set. 2000.

- MORELAND, James Porter; CRAIG, William Lane. **Filosofia e cosmovisão cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- NASR, Seyyed Hossein. O Islã e o encontro das religiões. In: CAMPOS, Arminda E.; BARTHOLO JR., Roberto S. (Org.). **Islã, o credo é a conduta**. Rio de Janeiro: ISER/Imago, 1990. p. 239-245.
- \_\_\_\_\_. O mundo islâmico, tendências atuais e futuras. In: CAMPOS, Arminda E.; BARTHOLO JR., Roberto S. (Org.). **Islã, o credo é a conduta**. Rio de Janeiro ISER/Imago, 1990. p. 310-326.
- \_\_\_\_\_. O significado espiritual de Jihad. In: CAMPOS, Arminda E.; BARTHOLO JR., Roberto S. (Org.). **Islã, o credo é a conduta**. Rio de Janeiro: ISER/Imago, 1990. p. 327-343.
- NUNES, Jordão Horta. **As metáforas nas Ciências Sociais**. Goiânia: Editora UFG, 2005.
- ORO, Ivo Pedro. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Estado laico, fundamentalismo e a busca da verdade. In: BATISTA, Carla; MAIA, Sonia (Org.). **Estado laico e liberdades democráticas**. Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras/Rede Nacional Feminista de Saúde/SOS Corpo - Instituto Feminista para a Democracia, 2006. p. 05-07.
- \_\_\_\_\_. Sociologia da religião área impuramente acadêmica. In: MICELLI, Sergio (Org.). **O que ler na sociologia brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré: AMPOCS; Brasília/DF: CAPES, 1999. v. 2, p. 237-368.
- \_\_\_\_\_. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: EDUSP, 1985.
- \_\_\_\_\_. **A lógica das Ciências Sociais**. Brasília: Universidade de Brasília, 1978.
- \_\_\_\_\_. **A miséria do historicismo**. São Paulo: Cultrix, 1980.
- POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.
- RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. Rio de Janeiro: Loyola, 2006.
- SCHULTZ, Alfred. **On phenomenology and social relations**. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- SILVEIRA, Fernando Lang da. A filosofia da ciência de Karl Popper: o racionalismo crítico. **Caderno Catarinense de Ensino de Física**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 197-218, dez. 1996.
- SOARES, Afonso M. L. **Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan Jose. Teologias da Libertação. In: FLORISTÁN SAMANES, C.; TAMAYO-ACOSTA, Juan. Jose (Org.). **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999. p. 856-860.
- VIANA, Nildo. **Cérebro e ideologia: uma crítica ao determinismo cerebral**. Jundiaí-SP: Paco Editorial, 2010.
- VIGIL, José Maria; BARROS, Marcelo; TOMITA, Luiza Etsuko. **Pluralismo e libertação**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.