



O fundamentalismo como proselitismo de legitimação: o que há de comunicação na incomunicabilidade religiosa

Fundamentalism as a proselytizing of legitimation:
communication in religious incommunicability

Luiz Signates*

Resumo

Trata este trabalho de um estudo do fundamentalismo, sob a perspectiva da tensão entre comunicabilidade e incomunicabilidade, entrevista nas dinâmicas religiosas em geral. Após um breve esboço histórico a respeito do tema, concentra-se na vertente religiosa para, em seguida, abordar o fundamentalismo no âmbito de sua contradição específica: a da incomunicabilidade do dogmatismo, radicado no literalismo, na incapacidade para o diálogo e nas ações políticas extremistas, até o terrorismo, em tensão permanente com a necessidade comunicacional de visibilidade e reconhecimento. Há, pois, uma natureza comunicacional específica, na incomunicabilidade dos processos de dogmatização e fechamento dialógico inscritos nos fenômenos fundamentalistas, a que se denomina uma *propensão comunicativa da promoção da incomunicabilidade*. Por fim, postula-se o fundamentalismo religioso como um proselitismo de legitimação, que tensiona os polos entre o dogma e o vínculo, ao adotar, contraditoriamente, a radicalização de ambos, e testar, nesse sentido, os limites da tolerância, como postulado da modernidade.

Palavras-chave: Fundamentalismo. Dogmatismo. Comunicabilidade religiosa. Incomunicabilidade religiosa. Modernidade.

Abstract

This paper studies fundamentalism, from the perspective of the tension between communicability and incommunicability, perceived in the religious dynamics in general. After a brief historical background on the subject, it focuses on the religious side of fundamentalism. Next, fundamentalism is approached in the context of its specific contradiction: the incommunicability of dogmatism, based on literalism, the incapacity for dialogue and extremist political actions, including terrorism, in permanent tension with the communicational need for visibility and recognition. Therefore, there is a specific communicational condition within the incommunicability of the processes of dogmatization and dialogical closure inscribed in fundamentalist phenomena. We call this a communicative propensity to promote incommunicability. Finally, religious fundamentalism is postulated as a proselytizing of legitimation, tensioning the poles between dogma and bond, by adopting, contradictorily, the radicalization of both, and testing the limits of tolerance in modernity.

Keywords: Fundamentalism. Dogmatism. religious communicability. Religious incommunicability. Modernity.

Artigo submetido em 20 de fevereiro de 2020 e aprovado em 10 de agosto de 2020.

* Doutor em Ciências da Comunicação pela USP. Professor da UFG. País de origem: Brasil. E-mail: signates@gmail.com

Introdução¹

Depois da vitória eleitoral do deputado Jair Bolsonaro à presidência da república brasileira, em outubro de 2018, amparada por um discurso de extrema-direita coligado com um evangelismo de postulados fechados, que fez emergir questões morais conservadoras que raramente eram consideradas no espaço público, o fundamentalismo parece ter se tornado uma das temáticas mais relevantes do presente momento histórico.

Já no início de 2019, diversos trabalhos científicos já estavam publicados, produzidos mesmo nos ambientes de pré-campanha, na tentativa de compreender a emergência eleitoral inesperada de uma direita típica. Em todos eles, as temáticas explicativas se superpõem: trata-se do ódio e da intolerância (CIOCCARI e PERSICHETTI, 2018; DUTRA e FRANCISCO, 2018), do “desrespeito à vida” (FURTADO, 2018), do aprisionamento da democracia (FREITAS, 2018), de um Estado da desinformação (FGV-DAPP, 2018), da violência política (CIOCCARI, 2018), fascismo (ROCHA, 2019) e risco aos direitos humanos e ao Estado de direito (HUNTER e POWER, 2019). As indicações pré-civilizatórias e de regresso das conquistas da modernidade aparecem nítidas em todas as análises emergentes sobre o assunto.

Neste momento imediato, contudo, ainda são muito poucas as publicações que relacionam o atual momento político às questões religiosas, como o debate recém publicado por Chagas e Gualberto (2019) a respeito da intolerância religiosa na Bahia – e que, mesmo assim, apenas toca no governo recém-eleito em uma rápida nota de rodapé, para citar a perda do status de primeiro escalão do antigo Ministério (hoje Secretaria) de Direitos Humanos. Apesar disso, há inúmeras publicações muito recentes referindo-se à forte relação entre religião e política no Brasil, em que temáticas específicas são trazidas ao debate, tais como a laicidade do

¹ Um resumo estendido, preliminar e bastante incompleto, deste trabalho foi comunicado ao GT 03: Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo, do VI Anptecre – PUC Goiás, em 2018.

Estado (CARDOSO e ALVES, 2019), o conservadorismo na política (ROCHA e RABELO, 2019; OLIVEIRA, 2019) e das diferentes modalidades de fundamentalismo. São temas que, na verdade, vêm sendo debatidos há muito mais tempo e fazem parte da pauta de estudos das ciências sociais e da religião no Brasil (ALMEIDA, 2017; MACHADO, 2006; TADVALD, 2015).

Este trabalho busca contribuir com uma preocupação específica, nesse complexo contexto: a do fundamentalismo religioso em sua condição relacional ou comunicativa. Nesse sentido, procura-se reconhecer inicialmente a historicidade moderna das diferentes modalidades de fundamentalismo², concentrando-se sobretudo em sua vertente mais aparente e característica, a religiosa, para, em seguida, abordar a questão do prisma de uma contradição específica: a de sua pretensa incomunicabilidade, radicada na radicalidade do literalismo e na incapacidade social para o diálogo ou a permuta simbólica de significações. Este trabalho pretende observar uma faceta do fundamentalismo que não tem sido percebida pelos teóricos e estudiosos da questão: sua comunicabilidade, não como episódica, mas definidora.

1 Fundamentalismo: o conceito, suas definições e características

A noção de fundamentalismo procede do uso da palavra “fundamento”, referindo-se a algo básico, ao alicerce que assegure a higidez de um edifício ou às regras principais de sustentação de uma instituição ou doutrina estabelecida. O “fundamentalismo”, no caso, originalmente expressa a determinação pela busca das raízes (ou por sua recuperação) de uma crença ou doutrina. Constitui, pois, a radicalização da dogmática, ou o dogmatismo, de qualquer espécie, associado à extrema preocupação pela hegemonia do dogma estabelecido. Sua atualidade é admitida para além das questões religiosas.

² Embora reconheçamos que as diferentes formas de fundamentalismo se vinculam a contextos históricos e sociais específicos, a intenção neste trabalho não é examinar apenas uma das modalidades (cristã, islâmica ou outra), e sim buscar verificar o caráter comunicacional do conceito, a partir de experiências e teorizações diversas.

O fundamentalismo religioso é uma força muito poderosa no mundo hoje. Ocupa uma posição não muito diferente daquela ocupada pelo marxismo no século XX. Como o marxismo, não é apenas um sistema de crenças, mas também um plano de ação para transformar a humanidade. Além disso, o plano em questão envolve, por vezes, o uso de violência extrema, exercida não apenas dentro, mas também além dos limites do Estado. (PAREL, 2004, p. 1)³.

Foi exatamente nesse sentido que o termo surgiu, nos Estados Unidos, no início do século XX, numa reação dos teólogos conservadores a uma tendência surgida no final do século anterior, voltada para o diálogo com a modernidade, cognominada “teologia liberal”, segundo a qual

O cristianismo deve reconciliar-se com o mundo moderno, isto é, com o seu naturalismo científico, com o seu racionalismo moral, com a sua democracia política. O cristianismo deve assimilar todo o valor positivo da modernidade, o que o tornará mais puro, mais autêntico (COMBLIN, 1985, p. 33).

A reação conservadora não se fez esperar. Logo no início do século XX, o termo fundamentalista passa a ser esgrimido, num orgulhoso ímpeto conservador de recuperar as bases doutrinárias do cristianismo.

Essas ideias passaram a ser defendidas pelos teólogos conservadores até que entre 1909 e 1915 (sic⁴) foi publicada uma série de volumes com o título *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (Os Fundamentos: A Testemunho da Verdade), sua edição foi financiada por Lyman Stewart, fundador da Union Oil Company. É o título desta coleção que irá qualificar esse movimento de fundamentalista, pois ele quer fixar os fundamentos da fé cristã (PANASIEWICZ, 2008, p. 5).

Cinco fundamentos foram estabelecidos pela Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana, em 1920: a inerrância das escrituras, o nascimento virginal de Cristo, a redenção do pecado pela morte de Cristo, a ressurreição e os milagres de Jesus (ARMSTRONG, 2001).

³ Religious fundamentalism is a very powerful force in world affair today. It occupies a position not dissimilar to that occupied by Marxism in the twientieth century. Like Marxism, it not only a belief system, but also a planification to transform humanity. In addition, the plan in question sometimes involves the use of extreme violence, exercised not only within but also across state boundaries (PAREL, 2004, p. 1).

⁴ Provavelmente, o autor, traído pelo erro gráfico, refere-se a 1915.

A relação do fundamentalismo com a modernidade é, portanto, nítida desde a sua origem. Como demonstra Panasiewicz, surge como uma “mão dupla”, isto é, nasce dentro das possibilidades da modernidade e, ao mesmo tempo, contra ela. “De um lado, ele é resultado desta modernidade crítica, secularizada, individualizante e pluralizada. De outro lado, é uma reação à modernidade ocidental, liberal e tecnocrática” (PANASIEWICZ, 2008, p. 2). A condição moderna, relacionada tanto às condições de comunicação crítica, quanto às de perda de valores e de sentido, é o contexto relevante para o surgimento e a força do fundamentalismo, em suas diversas expressões.

O termo fundamentalismo surgiu nos Estados Unidos (MOLTMAN, 1992), junto à ideia do socialismo, aliado à perda dos valores trazidas pela modernidade, com ideias proporcionadas pelos novos meios de comunicação, em especial pelo rádio. Essas ideias trouxeram uma forte reação ao humanismo que imperava no pensamento intelectual mundial (COSTA, 2014, p. 235).

Esse vínculo orgânico com a modernidade é, certamente, o que faz com que o debate não se restrinja, essencial ou exclusivamente, à religião, ou da crítica da religião. O fundamentalismo não se encontra tão somente na prática religiosa – embora nesta o encontremos em uma condição típica –, e sim percorre uma cadeia de ações e relações sociais, nas quais os ritos modernos são negados ou sofrem resistência ou, contraditoriamente, em alguns casos, são afirmados absolutamente. É forçoso acrescentar nesse sentido um certo caráter fundamentalista da razão ocidental, até o positivismo, quando se pretendeu secular e ateia, com sua destruição do sagrado em nome da sacralização da razão como única deusa.

[...] se é justa a crítica racional a toda a manipulação, repressão e eliminação do homem em nome do Sagrado, não é menos pertinente a crítica a toda a usurpação do Sagrado pelo poder hegemônico de uma razão autônoma capaz de absolutizar o seu próprio falibilismo. (PEREIRA, 1992, p. 207).

Há, pois, um “fundamentalismo secular” (CAMPOS, 1994). Nesse sentido, o olhar antropológico fez emergir críticas relativamente consistentes ao próprio conceito de fundamentalismo, por ter sido forjado a partir de um *parti pris* ocidental e moderno, que, ao menos parcialmente, reivindica um nível de

relativização da verdade religiosa que reforça os contextos sociais de fragmentação identitária típicos da modernidade.

Outrora considerada exclusivamente uma questão de religião, teologia ou correção bíblica, o uso do termo fundamentalismo sofreu recentemente uma expansão metafórica em outros domínios e, dependendo de cuja voz esteja sendo ouvida, pode ser aplicado a formas extremas de nacionalismo, a certos movimentos socio-religiosos (especialmente islâmicos) e outras formas de expressão ideológica extremista. Uma abordagem antropológica busca os elementos comuns entre esses casos aparentemente diversos e, levando em conta os problemas hermenêuticos da exegese por múltiplos elaboradores, propõe que a maioria dos "fundamentalismos" envolvem formas especiais de política de identidade, significado e rotulagem, caracterizadas por uma busca por certeza, exclusividade e limites não ambíguos, onde o "Outro" é o inimigo demonizado. Também reflete uma mentalidade intransigente e antirelativista, como uma resposta à abertura e incertezas de um mundo cosmopolita, e para traçar um caminho amoralmente preto e branco, a partir das zonas cinzentas de uma intimidante complexidade cultural e religiosa (NAGATA, 2001, p. 481)⁵.

O vínculo com a modernidade confere às manifestações fundamentalistas todas as possibilidades e virtudes derivadas do livre exercício da liberdade de opinião e manifestação, constituindo, esse ambiente, um *partis pris* para a sua própria existência. Entretanto, superada a orgulhosa condição de reposição dos fundamentos, que animou o fundamentalismo religioso americano no início do século XX, o modo pelo qual essa expressão ganhou o mundo foi completamente tocada por simbólicas negativas, reacionárias e claramente antimodernas. Os diferentes autores que se debruçaram sobre a questão invariavelmente definiram o fundamentalismo por características virulentas e extremistas.

A caracterização mais sintética é, conforme Panasiewicz, de Pace e Stefani, para quem as características essenciais do fundamentalismo repousam em um

⁵ Once considered exclusively a matter of religion, theology, or scriptural correctness, use of the term fundamentalism has recently undergone metaphorical expansion into other domains and, depending on whose voice is being heard, may be applied to extreme forms of nationalism, certain socioreligious (especially Islamist) movements, and other forms of extremist ideological expression. An anthropological approach seeks the common elements amid these apparently diverse cases and, taking into account the hermeneutical problems of exegesis by multiple constituencies, proposes that most "fundamentalisms" involve special forms of identity politics, meaning, and labeling, characterized by a quest for certainty, exclusiveness, and unambiguous boundaries, where the "Other" is the enemy demonized. It also reflects a mind-set uncompromising and antirelativist, as one response to the openness and uncertainties of a cosmopolitan world, and to chart amorally black and white path out of the gray zones of intimidating cultural and religious complexity (NAGATA, 2001, p. 481).

modo específico de literalismo, isto é, nos modos pelos quais o livro sagrado é percebido e relaciona consequências. Nesse sentido,

há quatro elementos essenciais que permitem caracterizar o fenômeno fundamentalista em suas várias formas. São eles: o princípio da **inerrância**, o princípio da **astoricidade**, o princípio da **superioridade** e o primado do **mito da fundação da identidade** de um grupo(...). O princípio da inerrância postula que o Livro Sagrado deve ser assumido em sua totalidade, pois esse Livro não contém erros. O princípio da astoricidade propõe que a verdade do livro deve ser mantida em sua forma original, pois a razão humana não tem competência para interpretar e atualizar a mensagem religiosa. O princípio da superioridade estabelece que a lei divina é muito superior à lei terrena, daí deduzir do livro sagrado um modelo de sociedade perfeita. O primado do mito da fundação da identidade de um grupo (ou de um povo) define a coesão que une todos os crentes a um sistema de crenças capaz de reproduzir na cidade terrena o modelo de sociedade proposto no livro sagrado – **grifo nosso** (PANASIEWICZ, 2008, p. 6).

Evidentemente, o literalismo não resume, por si, o fundamentalismo enquanto tal. Segundo Paine (2010), este seria apenas o aspecto hermenêutico da postura fundamentalista, uma das tipicidades, dentre as quatro dimensões mapeadas por ele.

Parece que o fundamentalismo que presenciamos hoje sempre evidencia, em alguma medida, quatro traços típicos: um psicológico, um epistemológico, um hermenêutico e um pragmático. Resumindo: Psicologicamente, quanto à atitude básica da mente: 1. **Subjetivismo fechado**: resistente à correção, não inclinado ao diálogo, à simpatia e até à empatia com pessoas de posições contrárias ou alheias. Epistemologicamente, quanto às fontes de conhecimento: 2. **Fideísmo radical**, fé ou submissão a uma autoridade religiosa como fonte exclusiva ou predominante de certeza epistemológica: oposição ao enriquecimento pela filosofia e pelas ciências, à racionalidade, ao desenvolvimento crítico, e à possibilidade de uma dialética entre fé e razão. Hermeneuticamente (ou exegeticamente), quanto à interpretação de seus dados fundamentais: 3. **Literalismo** na interpretação de escrituras: contra exegese mais discernente, interpretação, diferenciação de sentidos, complementação de perspectivas, reconhecimento do tamanho do ainda desconhecido. Pragmaticamente (ou até politicamente), quanto às consequências das convicções na vida prática: 4. **Tendência a medidas radicais**, à militância e até ao terrorismo na busca efetiva dos seus fins: contra compromisso, suspensão de juízo, negociação, acomodação etc.– **grifo nosso**. (PAINE, 2010, p. 14, grifos nossos).

Uma categorização semelhante é feita por autores como Hill *et al* (2010), para quem

RF [religious fundamentalism] involves: (1) a belief in a single, true religious text, (2) that forces of evil that oppose these truths must be actively fought, and (3) that those who follow the one true religion have a special relationship with God (Altemeyer and Hunsberger 1992). RF is characterized by very precise notions of right and wrong, as clearly defined by some higher authority, which must be strictly followed and enforced. Thus, RF is likely to be associated with rigid, all-or-nothing cognitive styles. (HILL *et al*, 2010, p. 725).

Na verdade, são várias as características do fundamentalismo, conforme o mais diversos autores. Destacam-se, além das mencionadas, por exemplo, o papel essencial de uma visão dualista de mundo, repartido entre bem e mal (ANTOUN, apud SOUSA, 2013), bem como as apreensões absolutizantes desses sentidos, como a percepção do absoluto (ECCO, 2012), da atemporalidade (SOUSA, 2013), da ahistoricidade (PANASIEWICZ, 2017), da não contextualidade (SOUSA, 2013) ou de uma específica e exemplar narrativa do passado (NAGATA, 2001). Retornaremos a várias dessas características, em outro momento deste trabalho, a fim de identificarmos o que, a nosso ver, tem faltado a essas análises: a questão da comunicabilidade inscrita na vontade e na ação fundamentalistas, no sentido contemporâneo da palavra.

Um último aspecto digno de nota, nas diferentes experiências fundamentalistas, de tipo religioso, é, sem dúvida, o forte vínculo entre religião e política. Isso porque não há fundamentalismo que seja conseqüente sem uma expressão de afirmação ou imposição política, que o sustente e lhe confira efetividade. Trabalhos importantes acerca da intolerância religiosa registram essa interação, como expressiva nesses casos, pois remetem

à análise das interseções religião e secularismo, poder espiritual e poder secular, Igreja e Estado (...). Quando a religião e a política se vinculam, as intolerâncias religiosa e laica atuam em simbiose: politiza-se a religião e sacraliza-se a política. [...] Na medida em que religião e política se fundem, a recusa de caráter religioso é também a rejeição da autoridade que encarna o poder político. Este não reconhecimento é inaceitável pelo Estado (SILVA, 2018, p. 64, 72).

Essa vertente interpretativa de forte vínculo entre religião e política, como uma das bases do fundamentalismo religioso, obriga dos teóricos a retroagirem a antes do século XX e observarem na história da Igreja Católica os traços iniciais de

uma tradição com essas características. Será Voltaire quem primeiro acusaria os cristãos de intolerância. Segundo ele, teria sido a intolerância cristã com os deuses romanos aquilo que, na Antiguidade, teria impulsionado a perseguição contra eles – a qual, segundo o célebre filósofo iluminista, teria sido episódica, e não contínua. De toda forma, há historiadores que postulam ter sido a Igreja Católica a instituição fundadora da perseguição por razões religiosas.

A Igreja Católica é a primeira organização que, diretamente, ou pela intermediação do poder temporal, traduziu em instituições jurídicas o conceito de fé como instituição dominante, o conceito de fiel, de ortodoxo, de devotado servidor, obediente às ordens do chefe, inspirado por Deus ou escolhido pelo povo. Criou também os excomungados, os heréticos, os cismáticos, os apóstatas, os heterodoxos, e assinalou claramente os pagãos, os infiéis e os judeus. Essas novas representações jurídicas, surgidas pela primeira vez no direito romano-cristão, tornaram-se patrimônio comum do mundo político europeu” (MEREU *apud* SILVA, 2018, p. 74).

Evidentemente, houve determinantes históricas que propiciaram essa emergência de uma intolerância institucional, por parte da Igreja medieval. O cristianismo de Estado não admitia divisões internas não autorizadas e, muito menos, manifestações laicas não alinhadas com a teologia estabelecida, razão pela qual a emergência da razão moderna, fortemente financiada pela burguesia nascente, questionadora das estruturas estamentais, ganhou tinturas revolucionárias e foi energicamente reprimida pelas forças da nobreza e do clero.

No cristianismo e nas demais religiões ocidentais, que lhe sofreram a influência, o fundamentalismo tem sido citado a partir de várias nominalizações, das quais o traço comum sempre são as características conservadoras. No catolicismo, é o “integrismo” ou restauracionismo (PANASIEWICZ, 2008), embora Pierucci (1992) discorde dessa acepção⁶; no protestantismo americano foi o

⁶ Para Pierucci (1992), as diferentes origens do integrismo (católico) e do fundamentalismo (protestante) revelam mentalidade dissonantes, constituindo marcas culturais suficientes para os tornarem “intraduzíveis” um ao outro. O integrismo católico tinha viés político pronunciado, enquanto que o fundamentalismo protestante “o faz pender a um certo afastamento da esfera política e a uma falta de interesse pelos assuntos públicos” (PIERUCCI, 1992, p. 153). A interpretação que fazemos hoje, contudo, difere da de Pierucci, em razão do fato de que o neofundamentalismo neopentecostal brasileiro ter adquirido um forte viés político, coincidindo, pelo menos em termos de princípio, com a vontade restauracionista da extrema-direita católica. Além disso, o conceito de fundamentalismo não se restringe mais ao modelo original do conservadorismo protestante norte-americano do início do século 20.

“puritanismo” (CAPLAN, 1987), no espiritismo kardecista brasileiro é a “pureza doutrinária”, base para o severo processo de institucionalização que essa religião sofreu no Brasil (SIGNATES, 2018).

Originalmente, o termo “fundamentalismo” tinha conotação positiva, orgulhosa, de um protestantismo americano que reagia às interpretações históricas dos textos bíblicos e reivindicava um retorno severo à literalidade, pautada como ação de fé dotada da pureza original (COLE, 2008; BRUCE, 2008; ARMSTRONG, 2000; MARSDEN, 1991). Segundo Pierucci (1987), a noção ganhou conotação negativa com a cobertura altamente desfavorável do jornalismo estadunidense à querela entre o criacionismo e o evolucionismo. Nesse momento, o fundamentalismo se tornou sinônimo de obscurantismo, extremismo e fanatismo e foi assim que passou a denominar os extremismos islâmicos, do final da década de 1980 para cá (PAINE, 2010, p. 12).

Nesse sentido, pode ser considerado verdadeiro o postulado de que o fundamentalismo, tal como concebido no ocidente, representa a reação ao pluralismo religioso, que passou a exigir uma postura alteritária das religiões hegemônicas. Ou, como afirma Paine, “o fundamentalismo religioso (...) resulta em parte da crise na identidade das religiões em razão do maior conhecimento de outras tradições religiosas, ocasionando uma atitude defensiva e até paranóica” (PAINE, 2010, p. 25).

O choque principal decorre, contudo, não da pluralidade religiosa – realidade que já era existente, se considerarmos que correspondia também à pluralidade dos povos – mas à pluralidade numa condição especificamente monoteísta. O monoteísmo, isto é, a crença no Deus único, guarda em seu seio a dificuldade de admitir pacificamente a existência de outros deuses. Com o cristianismo, o Deus único judaico (que guerreava permanentemente com outros deuses, mas não se preocupava em converter seus adeptos) converte-se no Único Deus cristão, ou seja, no único Deus possível, lançando à falsidade todos os demais e projetando a conversão do mundo, que é a semente globalizante da intolerância

religiosa, responsável por grande parte dos etnocídios da história do ocidente. A guerra dos deuses converte-se em guerra de conquista das almas humanas, pelo único Deus possível.

A intolerância, porém, reverbera para as divisões internas da herança judaico-cristã. A própria aceitação do único Deus não é suficiente para que não haja intolerância entre os próprios crentes. Citando apenas as grandes tradições religiosas do Ocidente, não é difícil constatar que o judaísmo, o islamismo e o cristianismo são intolerantes entre si, apesar da crença no mesmo Deus...

Diante de um monoteísmo de Estado, a figura da discordância dogmática só tem como aparecer em forma demoníaca, como o “diabo” (cisão, separação em duas partes), o outro a quem cabe rejeitar,

[...] porque as religiões fundamentalistas acreditam estar em relação imediata com a vontade de Deus, enquanto portadoras da verdade eterna e universal, nelas não há lugar para a diferença e a figura do outro é olhada como se fosse a do demônio. O campo político transforma-se em um campo de batalha entre o Bem e o Mal e a autoridade política, como uma missão sagrada, é comandada pelo próprio Deus! A política cede lugar à violência como purificação do mal e os políticos passam a assumir o papel de profetas, chefes infalíveis, intérpretes da vontade divina (ROCHA, 2014, p. 763).

Toda a complexidade do conceito de fundamentalismo e de sua história culminaram numa apreensão de radicalidade e violência, que deixam distinguir suas fortes características de dogmatismo teológico, enrijecimento ritual e, sobretudo, de incapacidade para o diálogo ou o aprendizado com as diferenças. Não há uma única definição, na literatura específica, do fundamentalismo, que não se refira a essa impossibilidade comunicacional e languageira, a do silenciamento do Outro, quando não de sua perseguição. A noção de fundamentalismo está sempre ligada à de intolerância, e “inclui desde manifestações de desrespeito, não reconhecimento do direito da liberdade religiosa, da existência institucionalizada e prática ritualista coletiva, ao ódio, perseguição religiosa destruição de patrimônios da humanidade e massacres em nome de Deus” (SILVA, 2018, p. 64).

Uma guerra cultural estava sendo travada sem que um dos lados do conflito desse conta. Thinktanks liberais foram criados na década de 1980 para difundir as ideias e os valores do livre mercado e forjar os intelectuais da reação. Nos anos seguintes a grande imprensa passou a acolher de braços abertos colunistas cada vez mais tradicionalistas e conservadores. Por fim, o fundamentalismo cristão decidiu entrar de vez na briga e travar uma batalha em defesa de uma visão de mundo que considerava ameaçada por uma frente única formada por comunistas, feministas e gays (BIANCHI, 2006, p. 123).

Neste trabalho, situaremos os aspectos comunicacionais do fundamentalismo, a fim de tensionarmos o conceito em sua pretensa incomunicabilidade.

2 Marco teórico do estudo da comunicabilidade religiosa

Estudos sobre a relação entre comunicação e religiosidade, em perspectiva fundamentalista, ou mesmo estudos acerca do fundamentalismo como ausência de comunicação, têm sido muito poucos, na literatura acadêmica, seja ela do campo religioso, seja da área dos estudos de comunicação. Há vários escritos acerca da intolerância, como uma condição moderna herdada de disposições culturais antigas (ECO, 2020), ou mesmo da tolerância, como resultante do uso público da razão moderna (VOLTAIRE, 2017).

Uma interessante inflexão sobre a relação entre fundamentalismo e comunicação pode ser feita a partir dos estudos de mídia, no já desenvolvido campo dos estudos comunicacionais⁷. Há muito encontra-se estabelecida a constatação de que as tecnologias de comunicação, que emergiram na modernidade e se tornaram cada vez mais sofisticadas com o processo contemporâneo de digitalização, arrancaram o conhecimento e as relações dos limites dos relacionamentos face-a-face. As mediações tecnológicas acionadas pelos *media* efetuam disjunções espaço-temporais e diferem as deixas simbólicas, tornando

⁷ Há toda uma discussão que pode ser feita sobre o conceito de comunicação implicado no fundamentalismo, a partir do enfrentamento dos recortes teóricos disponíveis nas teorias da comunicação, que, além de não caber nas dimensões deste artigo, poderia nos levar a debates até interessantes, mas infrutíferos para o objetivo deste trabalho, tais como o papel da mídia, do jornalismo, da publicidade ou da própria comunicação religiosa, ante os conflitos do fundamentalismo. Daí termos preferido construir uma teorização dialética própria da comunicação, diretamente desentranhada da natureza específica do estudo do fundamentalismo.

mais amplos e complexos os processos de circulação da informação (THOMPSON, 2002).

A apreensão geral sempre foi a de que, com a ampliação dos sistemas de comunicação livre, os fundamentalismos são extintos ou, no máximo, reduzidos a guetos irrelevantes. Essa ideia costuma advir de um otimismo kantiano típico, que empresta ao debate público o condão de inibir as relações autoritárias e estabelecer uma moralidade justa (HABERMAS, 1999; MENDONÇA e MAIA, 2008). Contra ela, temos uma tradição de estudos de comunicação e sociedade, que surpreendem contextos de manipulação e homogeneização da cultura, na atuação pública dos *media* (ADORNO, 2002; BAUDRILLARD, 1985; CHOMSKY, 2014). Este trabalho questiona ambas estas posições, por considerá-las ainda simplistas, e o faz pela via de buscar reconhecer que há uma natureza comunicacional intrínseca no fundamentalismo e que exige um tratamento específico em termos de teoria da comunicação, profundamente centrado numa perspectiva dialética da comunicabilidade.

Assim, a questão da comunicação religiosa, tal como a consideramos para os termos deste trabalho, decorre de outras teorizações que temos desenvolvido, nas quais os processos comunicacionais passam a ser percebidos como resultados empíricos da tensão jamais resolvida entre dogma e vínculo, que seria o modo como se situam as práticas religiosas ao tensionarem a incomunicabilidade da identidade preservada e a comunicabilidade da legitimação, da conversão e, no limite, da dialogicidade religiosas.

A característica necessariamente social de todo e qualquer fazer ou crença de tipo religioso conduz a uma espécie de corolário, que funciona como um princípio básico do estudo comunicacional da religiosidade, qualquer que seja ela: toda religiosidade institui uma tensão entre o dogma (incomunicabilidade) e os vínculos sociais necessários para a sobrevivência do fazer religioso enquanto tal (comunicabilidade) (SIGNATES, 2018, p. 36).

O estudo dessa tensionalidade determina uma compreensão específica dos conceitos religiosos. A noção de dogma, por exemplo, não se define, nesses termos,

como uma verdade “absoluta” e sim, comunicacionalmente, como uma proposição “indiscutível”, isto é, sobre a qual não se pode admitir debate ou questionamento, sob o risco de ruptura dos princípios que sustentam a própria identidade religiosa. A cognição religiosa, portanto, realiza-se não pela via da racionalidade argumentativa, e sim por um ato de fé. O dogma, portanto, “é o sinal exemplar da incomunicabilidade” (SIGNATES, 2018, p. 36) na circulação do sentido do religioso.

A partir do dogma, da carta de princípios da identidade religiosa, qualquer seja ela, estende-se a movimentação religiosa em direção à sociedade, nos diferentes modos de constituição de vínculos. Nesse sentido, a religião efetiva-se como “re-ligare”: se o movimento dogmático, ao constituir o padrão identitário, efetua a separação do religioso com todas as outras formas de saber e crença, é a partir dos alicerces desse “fundamento” que são determinadas todas as ações visando a agregação de indivíduos, grupos e sentidos sociais. Trata-se da vertente da comunicabilidade, que se especifica pelos movimentos da catequese, da divulgação, da conversão e da dialogicidade possível (SIGNATES, 2018).

Tratado o dogma pela perspectiva comunicacional, ganha significado conceitual a processualidade da “dogmatização”, como impulso interno típico dos movimentos religiosos em direção ao fechamento comunicacional das relações. Esse modo de direcionamento, que constitui uma operação de reforço da dogmática, ocorre tanto nos momentos de formação identitária, quando os princípios dogmáticos são definidos, quanto nas situações de risco à higidez identitária, quando se julga que tais princípios devam ser defendidos.

Em outras palavras, a dogmatização é a **propensão comunicativa da promoção da incomunicabilidade**: os grupos, inspirados no dogma, lançam-se à luta com o específico propósito de afirmar os princípios fundamentais da identidade e, tão consistentemente quanto possível, excluir as diferenças de opiniões e práticas que considerem conflitantes com tais princípios. Evidentemente, porque o dogma não é outra coisa senão um bem simbólico, trata-

se sempre de uma disputa de interpretações ou de uma guerra pela hegemonia da interpretação, visando constituir ou garantir aquela que se pretende ser a interpretação autorizada ou “pura”.

A dogmatização, portanto, é um modo comunicacional de institucionalização da identidade religiosa e, como tal, luta pelo silenciamento das diferenças, seja pela submissão, seja pela exclusão. A consolidação dessas pretensões, que tende a se verificar sempre por uma difícil negociação de sentidos e significados, em vista da variedade contextual e semiótica das possibilidades conflitivas, só pode ser descrita empiricamente.

A correlação entre dogmatização, entendida de forma simples, como apego (não raro excessivo) a dogmas, e fundamentalismo é claramente estabelecida na literatura especializada. Como visto, o que empresta nome ao fundamentalista são os “fundamentos” dogmáticos, ante o qual a caracterização do fundamentalismo é, de fato, produzir-se um discurso para além das justificações de fé baseadas na experiência pessoal ou cognitiva com a divindade, ou, de modo mais explícito, para além do ato comum de fé.

O fundamentalista religioso não baseia seu discurso, e expressa sua fé na experiência pessoal com sua divindade, mas nos dogmas, entendidos como realidades fixas, imutáveis e livre de qualquer possível interpretação (apesar de que todo fundamentalismo é uma interpretação) ou exegetica. Ora, os textos e os dogmas religiosos não nasceram por si mesmos, mas foram definidos pelos credos religiosos, a partir de uma interpretação supostamente permitida pela divindade (COSTA, 2014, p. 236).

O literalismo, portanto, é o primeiro traço de intersecção entre dogmatismo e fundamentalismo. O fundamentalista é apegado à letra, mais do que ao “espírito da letra”, ele recusa toda e qualquer interpretação, e inclusive que a sua visão seja uma interpretação. “Fundamentalista é aquele, portanto, que está muito mais interessado em guardar a letra da doutrina do que em fazer vivificar o seu espírito” (PANASIEWICZ, 2008, p. 3). Evidentemente, nem todo dogmático ou, com mais especificidade, nem todo movimento de dogmatização é necessariamente fundamentalista, variando-se aí por uma espécie de gradiente de intolerância, mas

todo religioso fundamentalista é invariavelmente literalista, razão pela qual pode-se inferir que os fundamentalismos são sempre dogmatizantes.

Tanto os literalismos, quanto os processos de dogmatização, que podem ou não tender ao fundamentalismo, isto é, que podem ou não se encaminhar para uma radicalidade profunda em seus propósitos e ações, sustentam sua razão de existir em conflitos de afirmação de identidade. E, nesse sentido, além de se falar em um gradiente de intolerância, deve-se observar um contexto em que se faz presente uma certa percepção de ameaça ao dogma, por parte dos adeptos. O fundamentalismo é, destarte, sobretudo uma atividade reativa ou, no sentido político, reacionária, conservadora. A defesa religiosa do dogma, mesmo que incida em iniciativas de violência extrema, busca sempre algo a preservar, a recompor: o mito de origem, âncora espiritual do dogma, sua raiz profunda no sagrado produzido pela interpretação que se crê legítima.

Essa característica reacionária é justamente a morada essencial da contradição comunicacional do fundamentalismo. É na natureza reacionária que se esconde e se mostra a tensão entre dogma e vínculo. Voltada para si mesma, a ação fundamentalista rejeita a dialogicidade sobre o dogma – ao contrário, executa como prioritário o movimento pela instauração ou a proteção do núcleo dogmático (e protege-lo significa salvaguardá-lo da controvérsia, do questionamento, do juízo comunicacionalmente disponível) –, mas, para fazê-lo, não tem outra alternativa senão comunicar-se, relacionar-se, interagir, ainda que de forma violenta e silenciadora.

A contradição comunicacional típica é justamente a ação simbólica silenciadora, o falar para calar o outro. Em comunicação, silenciar é anular, é submeter, é dominar. Não se trata, é claro, de um silenciamento que se expresse por ausência de palavra, e sim pelo assentimento tácito: se houver fala, que seja a concordante, a adequada, a enquadrada. Daí porque a dogmatização jamais se realiza como incomunicação e sim busca a incomunicabilidade traduzida na comunicabilidade permitida ou tolerada, que nada possa fora do dogma

estabelecido, e sem qualquer garantia de que isso de fato se concretize, pois não há como fugir da condição de que toda e qualquer relação simbólica é interpretativa e, portanto, contem em si, de forma inevitável, seu conteúdo de imprevisibilidade, de enviesamento, de escape do sentido.

3 Fundamentalismo como proselitismo de legitimação

No fundamentalismo, algumas características de natureza comunicacional são agudizadas, por conta de especificidades do fenômeno, dentre as quais este trabalho aborda, como mais relevantes, as noções que determinam o fechamento dogmático: a ideologia total (SOUSA, 2013), o princípio da inerrância (PANASIEWICZ, 2017) e aderência extremada às escrituras, no sentido de que o fundamentalista baseia-se não na experiência religiosa, mas nos dogmas, para basear seu discurso (ARMSTRONG, apud COSTA, 2014). Nesse sentido, o fundamentalismo tem como característica sua apresentação como uma metanarrativa, no sentido de Lyotard, em sua “Condição pós-moderna”, como grande narrativa capaz de referenciar outras narrativas (NASCIMENTO, 2011,p. 39).

O caráter moderno do fundamentalismo tem a ver com a expansão comunicacional do mundo, na medida em que as religiões, tornadas coisa privada, tiveram que se ver com as outras denominações, em ambiente democrático, e, além disso, tiveram que enfrentar a produção científica de conteúdos, claramente desautorizadora das verdades religiosas.

o fundamentalismo que vamos analisar é um movimento do século XX por excelência. É uma reação contra a cultura científica e secular que nasceu no Ocidente e depois se arraigou em outras partes do mundo. O Ocidente criou um tipo distinto de civilizado, totalmente inédito, que desencadeou uma reação religiosa sem precedentes. Os movimentos fundamentalistas contemporâneos têm uma relação simbiótica com a modernidade. Podem rejeitar o racionalismo científico do Ocidente, mas não têm como fugir dele. A civilização ocidental mudou o mundo. Nada – nem a religião – serão como antes. Em todo o planeta, há pessoas lutando contra essas novas condições e vendo-se obrigadas a reafirmar suas tradições religiosas, que foram concebidas para um tipo de sociedade inteiramente diverso. (ARMSTRONG, 2001).

O fundamentalismo, em suas mais recentes manifestações, tem ainda muito a ver com o surgimento das novas mídias. Essa característica comunicacional do fundamentalismo encontra reforço importante nos fatos atestados por pesquisadores, em relação ao forte vínculo dos neofundamentalistas, nas últimas décadas, com as instituições de mídia.

A atenção dos neofundamentalistas está voltada para o reparo moral da sociedade através da ação política. Ao utilizar a linguagem da comunicação moderna, em especial da mass media, apresenta-se como capaz de superar as fronteiras confessionais e, por meio de uma abordagem conservadora, instigar a sociedade a recuperar o que consideram valores morais do passado. (PANASIEWICZ, 2008, p. 7).

É preciso, contudo, evitar uma superlativização da interferência da mídia na formação das consciências. Como acertadamente expressou a prestigiada filósofa política Hanna Arendt,

Os homens podem ser “manipulados” por meio da coerção física, da tortura ou da fome, e suas opiniões podem formar-se arbitrariamente em função da informação deliberada e organizadamente falsa, mas não por meio de “persuasores ocultos”, tais como a televisão, a propaganda ou quaisquer outros meios psicológicos em uma sociedade livre. (ARENDR, 2011, p. 45).

Nessa mesma linha, comenta Tailche (2012) que

O efeito da mídia como ferramenta não pode substituir o uso da violência pelos terroristas. O uso da mídia como ferramenta para espalhar o terror e intimidar o povo perde seu efeito se não for acompanhado pelos ataques terroristas. (TAILCHE, 2012, p. 183).

Entretanto, o que não percebe este autor é que o próprio ataque terrorista constitui um ato midiático, que denuncia fortemente a natureza altamente comunicacional do fundamentalismo enquanto tal.

Constitui também característica do fundamentalismo, a produção de um mito da fundação da identidade do grupo, como reprodução terrena da sociedade descrita na literatura sagrada. Essa abordagem viabiliza a união das autoridades clerical e política (ECCO, 2012) e a politização do sagrado, que é quando os sentidos do sagrado se tornam ordenamentos normativos para originar ou avaliar a

ação política; tanto quanto a sacralização da política, momento em que a política se torna meio para a realização dos objetivos sagrados (GRAU, 2007). Nessa perspectiva, a ação humana passa a ser a produção idealizada da ação divina, obtendo aí a sua legitimação autorreferente.

O corolário desse movimento será, sem dúvida, o fechamento comunicacional, como elemento definidor do fundamentalismo enquanto tal: o que caracteriza, segundo ECCO (2012), todas as formas de fundamentalismo é justamente a exclusão do outro (o que está fora da verdade, negativizado, demonizado), a ausência de alteridade (HARDING, 1991).

Esses pontos [os pontos fundamentais da profissão cristã de fé] expressam verdades que devem ser aceitas e não debatidas, pois estão na bíblia e ela não contém erros. Tudo que está na bíblia foi inspirado por Deus e, portanto, deve ser acatado, pois é para o bem e felicidade do ser humano. Se o que está escrito na bíblia foi inspirado por Deus, qualquer interpretação da mente humana é, para os fundamentalistas, ofensiva a Deus. (PANASIEWICZ, 2008, p. 6).

Do ponto de vista ético, todo fundamentalismo opera pela negação da racionalidade comunicativa: o dogma não é o que é efetivamente absoluto e sim o que não pode ser colocado em discussão. Contudo, convive em si com a contradição que funda a tensão comunicacional da religião. Todo fundamentalismo, diz Flickinger (1995, p. 7), possui uma contradição lógica: “decreta certezas das quais ele mesmo não pode estar certo”. Ou, como definem precisamente Altemeyer e Hunsberger (2005)⁸,

O dogmatismo, definido como certeza injustificada, relativamente imutável, é medido por uma Escala DOG de 20 itens contendo declarações como "As coisas em que acredito são tão verdadeiras que eu nunca poderia duvidar delas", "Não há descobertas de fatos que possivelmente me façam mudar de ideia sobre as coisas que mais importam na vida", e "tenho tanta certeza de que estou certo sobre as coisas importantes da vida, que não há evidências que me convençam do contrário"

⁸ Dogmatism, defined as relatively unchangeable, unjustified certainty, is measured by a 20-item DOG Scale containing such statements as "The things I believe in are so completely true, I could never doubt them," "There are no discoveries or facts that could possibly make me change my mind about the things that matter most in life," and "I am so sure I am right about the important things in life, there is no evidence that could convince me otherwise" (Altemeyer, 1996). As was true with zealotry, people with many different philosophies and belief systems can be highly dogmatic (Altemeyer e Hunsberger, 2005, p. 382).

(ALTEMEYER, 1996). Assim como no fanatismo, pessoas em muitas filosofias e sistemas de crença diferentes podem ser altamente dogmáticos. (ALTEMEYER; HUNSBERGER, 2005, p. 382).

Assim, a diferença do fundamentalismo para o conversionismo é a modalidade de negação do “outro”. No conversionismo, a negação do outro se dá pela sua mesmificação; no fundamentalismo, pela sua anulação, exclusão ou, no limite, pela sua morte. Em todos os casos, porém, a figura do outro é exponencial como lugar de referência para afirmação do eu, pois é a que a tensiona e justifica, ao mesmo tempo.

Há, pois, um potencial paralisante no dogmatismo fundamentalista: ele se levado a termo, arrisca se autodestruir, pois é suicida, ao negar outra possibilidade senão ele próprio. E é essa característica – contraditória – que faz com que o fundamentalista de ponha em comunicação, mesmo que conflitiva, mesmo que impositora de silenciamento e morte.

Eis porque todo fundamentalismo é, por definição, missionário e proselitista (SOUSA, 2013). Mas, não um proselitismo de conversão ou de mercado, que saia ao mundo buscando adeptos e simpatizantes, e sim o que, em princípio, passamos a denominar um **proselitismo de legitimação**, do tipo que busca o reconhecimento social mais amplo de sua existência e de seu caráter divino e, não raro, vingativo, punitivo ou separador. É mais um ato de poder simbólico, do que uma ação retórica. O objetivo não é trazer o outro, e sim ser percebido e, não raro, temido, em sua condição de separado e superior a ele.

A noção de “proselitismo”, definida como “fazer prosélitos”, se não é exata para definir a ação fundamentalista em sua inteireza, não é também destituída de senso, se a observarmos pela sua especificidade comunicacional. Não parece difícil admitir que a radicalidade política do fundamentalismo é proselitista, na medida em que se torna capaz de projetar para si uma imagem de autenticidade, junto a determinados grupos e contextos, e, com isso, atrair adeptos e, até, “mártires” para sua causa.

A prática do terrorismo suicida, que tornou famoso o extremismo islâmico a partir da segunda metade do século XX, é relatada a partir de três componentes fundamentais: o fundamentalismo doutrinário, a valoração social e religiosa do martírio e a incontestável opressão militar contra uma identidade religiosa ou popular (REINARES, 2004). Não se trata, contudo, de um gesto de fé ou sequer espontâneo, mas institucionalmente estabelecido, como tática de guerra religiosa. E, nesse sentido, destaca-se sua relevância comunicacional: o atentado terrorista é produzido para ser visto: “Eles querem o maior número de mortos e a maior visibilidade possível” (MAXWELL apud WELLAUSEN, 2002, p. 89).

[...] Os atentados suicidas constituem mais uma estratégia terrorista de baixo custo, do que um imperativo da guerra santa. Ainda mais se levarmos em conta que a exposição de mártires pertencentes ao próprio grupo adquire grande importância propagandística. Deste modo, os incentivos religiosos podem ser produzidos a posteriori, tentando conferir uma legitimidade transcendental àquela inovação utilitarista no repertório do terrorismo protagonizado pelos fundamentalistas muçulmanos, que para muitos deles é apenas a variante atualizada de um tipo ancestral de violência. (REINARES, 2004, p. 8)⁹.

O outro do terrorismo não é, evidentemente, um outro dialógico, nem um outro a ser cooptado, mas uma alteridade absoluta e dicotomizada: há o outro inimigo e o outro indiferente. O inimigo é o sistema contra o qual se luta, percebido como mais poderoso; e o indiferente é a vítima do ataque, cuja vida não possui qualquer importância. Há, porém, um terceiro outro: aquele que se espera que perceba, tema e, sobretudo, divulgue a ação violenta.

A televisão, particularmente, funciona como uma verdadeira caixa de ressonância, estabelecendo-se entre terrorismo e televisão uma verdadeira reciprocidade: o teleterrorismo age com predileção para a televisão e, em troca, a televisão tem o poder de propalar e irradiar os atos terroristas no instante mesmo em que são praticados. O terrorismo é mostrado em espetáculo, às vezes em ritmo de folhetim ou de novela. (WELLAUSEN, 2002, p. 97).

⁹ [...] Los atentados suicidas constituyen antes una sopesada estratagemata terrorista de bajo costo que un imperativo de la guerra santa. Más aún si se tiene en cuenta que la exhibición de mártires pertenecientes al propio bando adquire gran importancia propagandística. De este modo, los incentivos religiosos bien pueden ser producidos a posteriori, tratando de conferir una legitimidad trascendental a esa innovación utilitaria en el repertorio de terrorismo protagonizado por fundamentalistas musulmanes, que para muchos de ellos no es sino la variante actualizada de un tipo ancestral de violencia (REINARES, 2004, p. 8).

Consideramos simplista e excessivamente dicotômica as interpretações que ajuízem uma espécie de “pacto do espetáculo”, entre o terrorismo e as mídias, com conseqüências de manipulação do olhar do mundo, que passaria, a partir daí a banalizar e normalizar a violência. As leituras manipulatórias e conspiracionistas sobre a mídia terminam por simplificar um processo complexo, ao desqualificar as audiências conectadas como se não fossem consciências capazes de pensamento e crítica e reduzir a termo as relações simbólicas, que sempre são caudatárias de processos interpretativos regulados por contextos nem sempre acessíveis às instituições de comunicação e menos ainda passíveis de interferência significativa. A disjunção entre os contextos sociais de emissão e de recepção midiáticas, submetidos a um vínculo tecnológico e simbólico relativamente frágil, obriga-nos a pensar com mais cuidado as interpretações transmissionistas dos fenômenos comunicacionais (THOMPSON, 2002).

A natureza comunicacional do fundamentalismo, que é a expressão fática de sua maior contradição, mesmo quando se expressa de forma violenta e extremada, pretende visibilidade simbólica para si e para seus fundamentos. O fundamentalista busca legitimação social. Não a sagrada ou divina, pois já pressupõe que a possui. Nem a legitimidade baseada no convencimento ou no consenso, pois reage a um imaginário (ou a uma concretude) de risco e ameaça relevantes. A legitimação que pretende é a do reconhecimento de sua presença, de sua força, de seu lugar privilegiado de verdade e poder.

O fundamentalismo é, pois, comunicacionalmente, um proselitismo de legitimação e desta forma tensiona os polos entre dogma e vínculo, adotando, contraditoriamente a radicalização de ambos, como se, na postura fundamentalista, tais extremidades se tocassem.

Considerações finais

O problema da comunicabilidade religiosa não é uma questão simples, que possa ser abordada a partir de um único referencial ou, menos ainda, resolvida por

interpretações unívocas, determinadas pelo voluntarismo ético dos adeptos ou pela mera presença ou ausência de técnicas ou tecnologias de comunicação, ou mesmo pela descrição das condições sociais dos grupos religiosos. Em outras palavras, não se trata de uma indagação, cuja resposta possa ser satisfeita por abordagens sociológicas ou técnicas da comunicação ou mesmo dos estudos de religião, sem que o aspecto fenomenológico da religião seja anterior ou simultaneamente compreendido.

Trata-se, enfim, a comunicabilidade religiosa, de uma problemática inscrita no próprio modo de ser do religioso e, como tal, objeto privilegiado das ciências da religião, na medida em que sua análise, a nosso ver, exige que a religiosidade seja abordada a partir de seus próprios termos, isto é, numa perspectiva que compreenda que a religião constitui espaço privilegiado dos estudos de comunicação. A religião é, enfim, lugar específico e tipo ideal da tensão entre comunicabilidade e incomunicabilidade.

O fundamentalismo, em suas diferentes variantes, constitui um fenômeno, cujo interesse comunicacional parece típico, especialmente pelo modo como esses polos são tensionados ao extremo. Evidentemente, as categorias e conceitos aqui trabalhados não pretende dar conta desse fenômeno, em sua inteireza, até porque há especificidades nele que apenas podem ser descritas empiricamente.

Resta, por fim, chamar a atenção para o fato de que esse caráter contraditório repousa no âmago mesmo da modernidade, em suas generosas pretensões de racionalidade e tolerância simultâneas. Até que ponto os fundamentalismos, ao se constituírem em sementes de intolerância no interior das lutas simbólicas da modernidade, devem ser tolerados? Como lidar com as liberdades que, movidas por pretensões religiosas e políticas ou reativas a outras formas ainda mais brutais de violência, lançam mão da violência como meio de legitimação de suas crenças, seus espaços simbólicos, seu direito de existir? Estará correto Bobbio, ao pugnar que o limite da tolerância está justamente no intolerante?

O único critério razoável é o que deriva da ideia mesma de tolerância, e pode ser formulada assim: a tolerância deve ser estendida a todos, salvo àqueles que negam o princípio de tolerância, ou, mais brevemente, todos devem ser tolerados, salvo os intolerantes. (BOBBIO, 2004, p. 213).

Devemos, talvez, também nos precaver das possibilidades ideológicas de se utilizar o pretexto do fundamentalismo para a legitimação do exercício da violência contra identidades que reivindiquem para si a força de seus fundamentos dogmáticos. Evidentemente, este é um questionamento que não tem como pretender-se absoluto, mas que chama a atenção para a necessária vigilância em relação a uma visão fundamentalista da própria modernidade sobre si mesma.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Indústria cultural e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, n. 50, 2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8650718/16883>. Acesso em: 02 fev. 2019.

ALTEMEYER, Bob; HUNSBERGER, Bruce. Fundamentalism and authoritarianism. *In*: PALOUTZIAN, Raymond F.; PARK, Crystal L. **Handbook of the psychology of religion and spirituality**. New York : The Guilford Press, 2005. p. 378-393.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2011.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ARMSTRONG, Karen. **The battle of God**. New York : Random House, 2000.

BAUDRILLARD, Jean. The masses: the implosion of the social in the media. **New Literary History**, v. 16, n. 3, p. 577-589, Spring 1985.

BIANCHI, Alvaro. A guerra que estamos perdendo. *In*: DEMLER, Felipe; HOEVELER, Rejane (orgs.). **A onda conservadora**: ensaio sobre os atuais tempos sombrios no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad, 2016, p. 121-124.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro : Campus, 2004.

BRUCE, Steve. **Fundamentalism**. Cambridge :Polity Press, 2008.

CAMPOS, Paul F. Secular Fundamentalism. **Columbia Law Review**, v. 94, p. 1824–1825, 1994.

CAPLAN, Lionel (org.). **Studies in religious fundamentalism**. New York : State University of New York Press, 1987.

CARDOSO, Priscila F. G.; ALVES, Luciano. Conservadorismo e laicidade de estado: subsídios para o debate no serviço social. **Temporaris**, v. 18, n. 36, p. 45-64, jul.-dez.2018.

CHAGAS, Camila; GUALBERTO, Ana. **Caminhos abertos para superar o ódio e a intolerância na Bahia**. Salvador :Koinonia; Rio de Janeiro : Fundação Heinrich Böll, 2019.

CHOMSKY, Noam. **Mídia: propaganda política e manipulação**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

CIOCCARI, Deysi. O atentado contra Jair Bolsonaro: imagem e a violência nas eleições 2018. **Líbero**. Ano XXI, nº 42, p. 127-142, jul-dez/2018.

CIOCCARI, Deysi; PERSICHETTI, Simonetta. Armas, ódio, medo e espetáculo em Jair Bolsonaro. **Revista Alterjor**. Ano 9, V. 2, Ed. 18, p. 201-214, Jul-Dez/2018.

COLE, Stewart G. **The history of fundamentalism**. Eugene: Wipfand Stock Publishers, 2008.

COMBLIN, José. **Teologia da libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal**. Petrópolis: Vozes, 1985.

COSTA, Otávio B. R. da. Das relações entre a modernidade e o fundamentalismo religioso. **Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 220-246, maio-ago. 2014.

DREHER, Martim N. **Para entender o fundamentalismo**. São Leopoldo : Sinodal, 2006.

DUTRA, Daniela A. M.; FRANCISCO, Eduardo de R. Text mining: análise de sentimentos nas eleições 2018. **Congresso de Transformação Digital 2018**. São Paulo : Fundação Getúlio Vargas, 2018. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ocs/index.php/ctd/ctd2018/paper/view/6975/0>. Acesso em: 02 fev. 2019.

ECCO, Clóvis. Fundamentalismo religioso e violência. *In*: OLIVEIRA, Irene; ECCO, Clovis. **Religião, violência e suas interfaces**. São Paulo : Paulinas, 2012. p. 31-42

ECO, Umberto. **Migração e intolerância**. São Paulo: Record, 2020.

FGV-DAPP. **O estado da desinformação: Eleições 2018**. Sala de Democracia Digital/Fundação Getúlio Vargas, set/2018. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/25743>. Acesso em: 02 fev. 2019.

FLICKINGER, Hans-Georg. Apresentação. In: DE BONI, Luis A. (org.). **Fundamentalismo**. Porto Alegre :Edipucrs, 1995, p. 7-8

FREITAS, Luiz C. Escolas aprisionadas em uma democracia aprisionada: anotações para uma resistência propositiva. **Revista Histedbr On-line**, Campinas, v. 18, n. 4 [78], p. 906-926, out.-dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8654333/19019>. Acesso em: 02 fev. 2019.

FURTADO, Henrique. O “efeito Bolsonaro”. **Open Democracy**. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/henrique-furtado/o-efeito-bolsonaro>. Acesso em: 02 fev. 2019.

GRAU, Larissa. O fundamentalismo religioso e a “bomba inteligente”. In: **A bomba inteligente: processo de construção de identidade e de visibilidade midiática dos homens-bomba palestinos**. Belo Horizonte: Fumec, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **The inclusion of the other: studies in political theory**. Cambridge: MIT Press, 1999.

HARDING, Susan. Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other. **Social Research**, v. 58, n. 2, p. 373-393, Summer 1991.

HILL, Eric D.; TERRELL, Heather K.; COHEN, Adam B.; NAGOSHI, Craig T. The role of social cognition in the religious fundamentalism-prejudice relationship. **Jornal for the Scientific Study of Religion**, v. 49, n. 4, p. 724-739, 2010.

HUNTER, Wendy; POWER, Timothy J. Bolsonaro and Brazil's Illiberal Backlash. **Journal of Democracy**, v. 30, n. 1, p. 68-82, January 2019.

MACHADO, Maria das Dores C. **Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MARSDEN, George M. **Understanding fundamentalismo and evangelicalism**. Grand Rapids: Wlliams B. Eerdmans, 1991.

MENDONÇA, Ricardo F.; MAIA, Rousiley C. M. Atores coletivos e participação: o uso da razão pública em diferentes âmbitos interacionais. In: MAIA, Rousiley C. M. (org.). **Mídia e deliberação**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

NAGATA, Judith. Beyond Theology: Toward na Anthropology of "Fundamentalism". **American Anthropologist**, v. 103, n. 2, p. 481-498, 2001.

NASCIMENTO, JPC. **Abordagens do pós-moderno em música: a incredulidade nas metanarrativas e o saber musical contemporâneo** [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

OLIVEIRA, Leidiane S. de. Patriarcado, conservadorismo contemporâneo e os desafios para as mulheres no Brasil. **Revista de Políticas Públicas**, v. 22, n. 2, p. 845-862, 2018.

PAINE, Scott R. Fundamentalismo ateu contra fundamentalismo religioso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 18, p. 9-26, jul.-set. 2010.

PANASIEWCZ, Roberlei. Fundamentalismo religioso: história e presença no cristianismo. **Anais do X Simpósio ABHR**. Assis, UNESP, 2008. Link: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/panasiewicz-roberlei.pdf>. Acessado em 21/01/2019, às 14h11.

PANASIEWICZ, Roberlei. Olhar hermético ou hermenêutico: fundamentalismo religioso, origens e desafios. **Atualidade teológica**, 1-11. <http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/docdigital/simposioteologia/pdf/Roberlei%20Panasiewicz.pdf> Acessado em 17/05/2017, às 11h49.

PAREL, Anthony J. Introduction. In: SAHA, Santosh C. **Religious fundamentalism in the contemporary world: critical social and political issues**. Maryland (USA) : Lexington Books, 2004, p. 1-4.

PEREIRA, Miguel B. Modernidade, fundamentalismo e pós-modernidade. **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 2, p. 205-263, 1992.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. **Revista USP**, n. 13, p. 144-156, 1992.

REINARES, Fernando. ¿Qué hay detrás del terrorismo suicida? **Araucaria**, v. 6, n. 11, p. 3-11, 2004.

ROCHA, Maria E. Eleições Brasil 2018: algumas notas crítico-analíticas. **Visioni Latino Americane è la revista del Centro studi per l'America Latina**, anno XI, n. 20, p. 138-142, Gennaio 2019.

ROCHA, Maricy R. F.; RABELO, Ítalo M. Avanço do conservadorismo no brasil: a PEC nº. 181/2015 e o regresso na legislação permissiva do aborto. **Revista de Políticas Públicas**, v. 22, n. 2, p. 665-685, 2018.

ROCHA, Zeferino. A perversão dos ideais no fundamentalismo religioso. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 3, n. 17, p. 761-774, set. 2014.

SIGNATES, Luiz. A comunicação entre o dogma e a conversão: o especificamente comunicacional na religiosidade contemporânea. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 32, n. 3, p. 27-49, set.-dez. 2018.

SILVA, Antonio O. da. Sobre a intolerância religiosa. **Revista Espaço Acadêmico**, ano 17, n. 203, p. 63-95, abr. 2018.

SOUSA, Rodrigo F. A questão do fundamentalismo: entre a reação e o diálogo. **Anais do IV Congresso da Aptecre**. Recife : UFPE, 2013, p. 51-70

TADVALD, Marcelo. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. **Debates do NER**, ano 16, n. 27, p. 259-288, jan.-jun. 2015.

TAILCHE, Khalid B. M. **Contrapontos no pensamento fundamentalista**: para uma análise crítica. São Paulo: USP, 2012. (Tese de doutoramento).

THOMPSON, John. **A mídia e a modernidade**: por uma teoria social da mídia. Petrópolis: Vozes, 2002.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **Tratado sobre a tolerância**. São Paulo: Edipro, 2017.

WELLAUSEN, Saly da S. Terrorismo e os atentados de 11 de setembro. **Tempo Social**, São Paulo, v. 14, n. 2, p. 83-112, 2002.