



Na verdade, juntar integrismo e fundamentalismo na mesma realidade é tão legitimamente paradoxal, guardadas as proporções, quanto juntar revolução e tradicionalismo, modernismo e reação, pois um fundamentalista que se preze abomina aquilo a que mais se apega um integrista: a tradição clerical

Fundamentalismo e

O bebê é um perverso polimorfo. (Sigmund Freud)

A confusão terminológica veio à tona quando o aiatolá Khomeini derrubou o xá. Foi em 1979. Doze anos já passaram (como o tempo voa!) sobre aquela estrondosa guinada. Dez anos antes de cair o muro de Berlim, caía o xá da Pérsia. Só que, diferentemente da queda do comunismo no Leste europeu, as atenções em 1979 não se voltavam para o que desabava, mas para aquilo que, inaudito, subia.

A coisa: em nome de Alá e de Maomé, seu profeta, uma rebelião religiosa *desde abaixo* acabava de botar abaixo, pela força, um regime político também de força, mas laico; autocrático e policial, porém laico. Laico e ocidentalizante (dá no mesmo?). E instaurava em seu lugar um regime no qual — dizia-se — do poder executivo se encarregaria o clero e, do legislativo, o próprio Alá. A coisa: um furacão religioso cujo ímpeto demolidor bombeado dos textos do *Alcorão* poderia, quem sabe por isto mesmo, extravasar as fronteiras do Irã e sabe Deus que outras nações do mundo islâmico não iria imediatamente arrebatado em sua mística vontade de potência política. A coisa: algo impensado, como se impróprio para esse fim de século secularizado, justamente num país do Oriente Médio que na época passava por modelo de Estado laico e modernizador em terras levantinas, onde a empreitada ocidentalizante, a "Revolução Branca" do xá Reza Pahlevi, parecia ir muito bem, obrigado. Justamente, aí a coisa estava ocorrendo e sendo mostrada na TV. Olhos atônitos, era como se assistíssemos a um formidável anacronismo, um despropósito, um descabimento. Para desafio das classificações correntes na mídia e nas ciências sociais, o clero tomara o poder político central de um país estratégico do Oriente Médio e, além disso, para apertar ainda mais na peculiaridade, eram clérigos intransigentes (e obscurantistas, dizia-se). Mesmo depuradas dos preconceitos "orientalistas" (Said, 1991), as categorias ocidentais correntes no comentário político não conseguiam dizer bem o que era aquilo que a muitos de nós parecia um enorme retrocesso. Mas retrocesso em relação a quê? A impressão de alteridade era total. A sensação de estranhamento diante do escancaradamente híbrido, imensa. Foi mais ou menos como quando descobriram na Austrália o ornitorrinco. A coisa esquisita existia, estava lá, toda real. E o nome da coisa? Um inspirado sociólogo chegou a propor que fosse chamada de modo paradoxal, com um nome que apontasse em direções opostas. Como as faces de Jano. Como numa definição aporética. E ousou: "tradicionalismo revolucionário" (Arjomand, 1984a).



integrismo: os nomes e a coisa

ANTÔNIO FLÁVIO PIERUCCI

Quase nada nos diziam os nomes próprios e correlatos que chegavam com a coisa. Denotavam conteúdos histórico-culturais específicos do universo islâmico, este grande "outro cultural": khomeinismo, xiismo, xiismo imamita, sunismo, shariatismo, salafismo e por aí afora, só fazendo multiplicarem-se em nossas cabeças aturcidas os pontos de interrogação. O jeito foi recorrer às pressas ao baú de ismos das igrejas ocidentais. Donde: fundamentalismo, integrismo, neofundamentalismo, intransigentismo, clericalismo, teocratismo. Ou então, no intuito de entender e se fazer entender pelos leitores e telespectadores, contentavam-se alguns em recorrer ao repertório vocabular menos preciso porém mais flexível da língua política usual, acrescentando-se-lhe os devidos adjetivos: ativismo político-religioso, populismo clerical, radicalismo islâmico, extremismo xiita, tradicionalismo muçulmano. Não raro, apelativos carga pesada pretendiam isolar e saber dizer a coisa: fanatismo e obscurantismo; passadismo e arcaísmo; mais um avatar do recorrente despotismo oriental... Nomes os mais diversos passaram, na década de 80, a associar o desconhecido ao conhecido, na tentativa de designar o novo fenômeno, essa coisa estranha que uma espécie de obsessão essencialista até hoje não se cansa de farejar, por trás justamente da diversidade de designações, como uma unidade de fundo, se não organizacional e institucional, pelo menos atitudinal. Era como se mais uma vez estivesse demonstrada a existência ameaçadora de um "islã profundo", essencial. Quando o xá foi deposto pelas multidões em fúria corânica, parecia bem plausível supor que um mesmo rastilho de pólvora e de subversivas idéias religiosas fosse se estender, sorrateiro e bem-sucedido como aqueles lençóis de petróleo, pelos mais diversos países da vasta porção muçulmana do globo. No dia seguinte à vitória da rebelião contra a truculenta (porém laica) tirania Pahlevi, pareceu que se descobria, espalhado um pouco por toda parte naquela zona do planeta, um único movimento político-religioso inspirado no islã. Uma espécie de "Internacional Islamita", que agora exhibia, na fachada de sua sede imaginária, o retrato de um velho de barba e turbante em tulipa. Só que, desta feita e além de tudo, o "turco" do retrato era um padre, um nunca antes imaginado aiatolá. O antigo estereótipo iconográfico do árabe libidinoso – *the lustful turk!* – corpulento, indolente, bonachão (Turner, 1984) cedia lugar ao rosto ascético e severo do imã Khomeini com seu interminável olhar escrutador. Seu retrato, multiplicado ao infinito em massivas manifestações de rua, parecia doravante sinalizar a existência de um mesmo movimento político-religioso incrivelmente mobilizador, ambíguo em suas direções históricas, diverso em suas

Nesta página e na outra, o aiatolá Khomeini; e seu sucessor, à direita, Ali Khamenei

ANTÔNIO FLÁVIO PIERUCCI é professor do Departamento de Sociologia e coordenador do curso de Pós-Graduação em Sociologia da USP

filiações ideológicas e linhagens místico-teológicas, tendo contudo cada uma de suas expressões os mesmos objetivos culturais — *o Islã Total* — e as mesmas ambições políticas: não só a pressão sobre o poder político, à moda do clero católico latino-americano, mas a participação direta nele; não só a participação no poder central, mas o pleno exercício dele. Que nome dar a isso?

A diversidade dos nomes de que se valeram os ocidentais para designar a coisa, primeiro os jornalistas encarregados de cobrir os fatos, depois os comentaristas, finalmente os estudiosos e especialistas, era em si mesma sintoma dos efeitos perturbadores que a revolução iraniana teria sobre o imaginário ocidental durante toda a década de 80. Para início de conversa, foi logo mexendo no vocabulário. A língua política do dia-a-dia passou a dizer nomes que, tirante meia dúzia de especialistas, ninguém sabia bem o que queriam dizer: fundamentalismo, integrismo, intransigentismo..., para não falar de um dos termos que na década de 80 o léxico de cada cidadão ocidental mais ou menos informado acolheu para uso cotidiano, o depreciativo "xiita". Mesmo quando empregado como substantivo — "xiismo" — o termo desde então vem sendo usado para designar, com ironia, distanciamento, ares de denúncia e reprovação, toda e qualquer espécie de radicalismo político e apego ideológico estrito, de militantismo extremado, muçulmano ou não, religioso ou não. Aquele no entanto que conhece um pouco da história do islã sabe que nem todo xiita foi ou é "xiita" com esta conotação, assim como houve e há sunitas mais "xiitas" (neste sentido recém-banalizado) do que os próprios xiitas (Arjomand, 1984b, p. 37; Keddie, 1980). "É um erro ficar repetindo com a mídia e os 'políticos' sumariamente islamizantes e orientalizantes que o xiismo é extremista e integrista por definição e por essência" (Carré, 1991, p.188). O xiismo foi politicamente quietista na maior parte de sua história (Arjomand, 1984b).

O que ocorreu com xiita e xiismo, a saber, a repentina generalização que o uso comum imprimiu ao termo desde a vitória política do khomeinismo, ocorreu também com as noções de integrismo, intransigentismo e fundamentalismo. As duas primeiras, forjadas num contexto católico de embate entre correntes internas à igreja romana nos países latinos da Europa no final do século XIX e começo do XX (Poulat, 1969), e a terceira, nascida mais ou menos na mesma época, no contexto do protestantismo anglo-saxônico, particularmente norte-americano (Niebuhr, 1931; Marsden, 1986), ganharam também novo uso a partir dos acontecimentos de 1979 no Irã. Passaram a designar analogicamente fenômenos situados em qualquer zona geográfica do planeta, em qualquer cultura complexa, em qualquer esfera da vida social. Mas não só. Na imprensa escrita sobretudo, mas também no rádio e na TV, e desta conduta não escaparam os círculos intelectuais, faz bem uma década que as denominações oscilam, *intercambiáveis*, quando se trata de nomear e, no mesmo ato, classificar e desqualificar esses remoinhos político-religiosos que no fim deste milênio começaram a se formar em terras levantinas com repercussões diretas na correlação de forças internacional. Não deixa de ser um fato social significativo que neste fim de século o jargão dos analistas políticos, por esta e outras razões, não consiga mais, ou consiga sempre menos, dar conta de importantes fenômenos de participação e mobilização política sem recorrer a termos cunhados no campo dos conflitos religiosos.

Ocorre, porém, que, no mesmo movimento em que vocábulos oriundos do campo religioso são apropriados pelo noticiário e comentário políticos, que os transplantam de um contexto histórico-cultural para outro, seu sentido original se obtunde e se oblitera, em detrimento muitas vezes da clareza, da distinção, da precisão. Por outro lado, o novo e ampliado uso desses nomes pode ser considerado uma prática social significativa em si mesma (Ladrière, 1985). A generalização espacial e transcultural do emprego de tais nomes, com sentido descontextualizado e generalizado a ponto de os tornar aplicáveis a correntes do catolicismo, do protestantismo, do judaísmo, do islã e até mesmo a síndromes político-ideológicas formalmente não religiosas, constitui hoje uma prática discursiva cuja significação não se pode menosprezar, sobretudo por seu efeito discursivo de multiplicação de fenômenos até bem pouco tempo circunscritos culturalmente, particulares ao cristianismo ocidental.

É assim que, do islamismo político atual, se diz que é fundamentalista e integrista. Nada mais paradoxal. Para que o paradoxo deixe de ser um equívoco cometido por descuido ou por abuso, é preciso que efetivamente se queira, com este uso,

descrever e capturar um paradoxo, é preciso querer dizer uma contradição. Não é o que ocorre no noticiário. Na verdade, juntar integrismo e fundamentalismo na mesma realidade é tão legitimamente paradoxal, guardadas as proporções, quanto juntar revolução e tradicionalismo, modernismo e reação, pois um fundamentalista que se preze abomina aquilo a que mais se apegava um integrista: a tradição clerical. E vice-versa. O uso simultâneo dos diversos nomes precisa pois ser assumido na riqueza de suas possibilidades e antinomias. O argumento de fundo deste artigo é que, sendo de fato a coisa paradoxal e desencontrada em suas dimensões, nada mais justo (e ajustado) do que tentar dar conta de suas facetas contraditórias lançando mão de termos que possibilitem mais de um ponto de vista sobre suas disparatadas frentes de Jano. Esta proposta é em tudo diferente da prática corrente, a sinonimização geral dos diferentes termos como se dissessem o mesmo, como se equivalentes. Cito só um exemplo recente deste persistente equívoco midiático. Em junho de 1991, quando as manchetes dos jornais voltaram a estampar as palavras "fundamentalismo" e "fundamentalistas" ao noticiarem os embates de rua na Argélia entre a FIS (Frente Islâmica de Salvação, organização que defende a transformação da Argélia numa república islâmica) e as forças da polícia e do exército por ocasião das eleições parlamentares, no jornal *O Estado de S. Paulo* o correspondente Gilles Lapouge assinava pequeno artigo que trazia no título a palavra "integrismo" e, no texto, o uso inseqüente e achatado dessa suposta sinonímia entre os termos fundamentalismo e integrismo, referidos a uma realidade presente "em todos os continentes", em "todos os pontos cardeais". Vale a pena ler alguns trechos:

O título: "Integrismo ocupa espaço vazio".

Sobre a Argélia: "A Argélia enfrenta três perigos: a continuidade do regime atual, mistura de autoritarismo e democracia, o *fundamentalismo islâmico* e a tomada do poder pelo Exército. Quem vai ganhar? A questão é complicada. Uma coisa, porém, é certa: se os *integristas* da FIS optam pela força, lançando seus fanáticos adeptos contra a polícia, é porque eles têm medo das próximas eleições legislativas. Para evitar a derrota eleitoral, escolheram a batalha na rua".

Sobre o mundo: "O *integrismo* funciona em todos os continentes, nos países cristãos, judeus ou muçulmanos e até numa nação como a Índia. Primeira questão: como compreender que o movimento atinja todos os pontos cardeais num mesmo instante? Pode-se intuir que o *fun-*



Manifestação de muçulmanos xiitas em Londres em protesto ao lançamento do livro *Versos Satânicos* de Salman Rushdie, condenado à morte por Khomeini

Banco de Dados

damentalismo tenha sido antecipado por outro fator: a volta do sentimento religioso".

Sobre o Irã: "A volta à religião conhece algumas correntes... Foi a segunda corrente que gerou as pregações *integristas ou fundamentalistas* – movimento que conheceu no imã Khomeini seu expoente mais ilustre. O foco cristão desenvolveu-se na Europa, com o movimento do cardeal Marcel Lefèbvre". (*O Estado de S. Paulo*, 06/06/1991, p. 7)

Difícil achar exemplo mais acabado da confusão terminológica que tomou conta deste assunto na mídia. Instalada nesta *dificuldade de nomear* (Burgat, 1988) percebe-se, obviamente, a dificuldade de compreender cada um dos movimentos em sua especificidade, mas também as várias componentes que lhe desenham a diversidade. Mesmo considerando apenas o caso do radicalismo islâmico, é claro que não se trata de um movimento único nem unitário, centralmente organizado à moda de uma "Internacional Islamita". São bem diversas entre si as ramificações das também diversas linhagens religiosas, diversos os movimentos institucionalizados e as lideranças, diversos os seus centros irradiadores, as organizações políticas e os partidos (legalizados ou ilegais) atuantes nos diferentes países do mundo islâmico, essa nebulosa de fronteiras movediças ao longo da larga fileira de países que vai da Mauritânia à Indonésia. O radicalismo islâmico, além de múltiplo, é polimorfo.

Por outro lado, a persistência em querer encontrar *o mesmo* no heterogêneo dos movimentos islâmicos atuais resulta da observação comparativo-cumulativa que nos faz ver que (cf. Carré, 1985): ou por *pressão* (como na Turquia, no Egito, em Mali, na Argélia, na Tunísia e no Marrocos), ou por *rebelião* (Síria, Líbano, Irã pré-79 e Afeganistão), ou por *participação* (Jordânia, Kwait, Qatar e Sudão), ou já pelo *exercício* do poder (como ocorre no Irã desde 1980 e no Paquistão) lideranças e grupos estritamente religiosos reivindicam, e ensinam às massas, que *o bom governo só pode ser o das leis religiosas reveladas*. O ativismo dos diferentes movimentos religiosos islâmicos emana da idéia de uma vocação explícita a intervir no campo político sem mediações. O que, por sinal, implica um acréscimo paroxístico de atividade, a par e em função da indistinção teórico-prática entre religião e política, entre Estado e Igreja, entre a Lei divina e o direito, entre o islã e a vida. Ou seja, há diferentes versões mas são diferentes versões de um mesmo projeto político radical, holístico, de exigente e direta politização do islã. Reivindica-se um islã político. Um islã ativamente político. Melhor dizendo, ativistamente político. Como o das origens, já que, segundo o famoso enunciado de Maxime Rodinson, "o islã é por origem religião e Estado" (Rodinson, 1980, p. XX) e, como lembrou Max Weber ao enumerar as camadas portadoras das diferentes religiões mundiais, "durante seu primeiro período o islã foi uma religião de guerreiros que queriam conquistar o mundo, uma ordem cavaleiresca de cruzados disciplinados". Seu profeta fundador, Maomé, um líder guerreiro e chefe político (Weber, 1976, p. 311).

TRADICIONALISMO?

Se assim era no princípio, está dito que não são recentes sob os céus maometanos atitudes e práticas, episódios e discursos em que religião e política se interpenetram e mutuamente se reforçam. Tampouco data de agora o radicalismo místico que incita ao assassinato político, à guerra santa (*Jihad*) e, por conseguinte, ao martírio dos jovens, que é pela guerra que se alcança o martírio e é por meio deste que se alcança um lugar seguro no paraíso das delícias dos guerreiros obedientes. Não data de agora o ativismo extremista, pois todo mundo sabe que, tomado ao pé da letra, o *Alcorão* manda matar caso o fiel se creia em estado de defesa contra um poder infiel, renegado, pagão e, por isso mesmo, na lógica islâmica, tirânico (Badie, 1986; Carré, 1985; 1991). Bastaria lembrar o importante papel que tiveram na resistência ao colonialismo as confrarias de místicos sufis e eremitas marabus, ao entrarem em choque com os "infiéis", os quais, desde logo, não eram apenas os estrangeiros, já que ocupantes do poder central, regional ou local foram não raro denunciados como "infiéis" por lideranças religiosas em diversos países. Atitudes semelhantes presidiram ao pan-islamismo na virada para o século XX e ao movimento do Califado nos anos 1920-30 (Badie, 1986; Burgat, 1988).

Mas os nomes listados no início do artigo referem-se apenas ao mais recente (e

em vários sentidos mais radical) produto do cruzamento do político e do religioso em terra muçulmana, a saber, o ativismo político que se reclama do islã não só como milenar acervo cultural-religioso de fundo, mas como *cultura total* (Carré, 1985). Para chegar lá é preciso voltar às origens, e isto significa beber nas fontes dos dois primeiros séculos do islã; ou seja, *multo além das tradições*. O líder e teólogo tunisino Rached el-Ghannouchi definiu certa vez seu movimento como parte da "ação que visa a renovar a compreensão do islã(...) a ação que começou com os anos 70 e que conclama ao retorno do islã às suas fontes, longe dos mitos herdados e da fixação nas tradições" (Ghannouchi, 1981).

Não é tradicionalismo, então. Pois esta autodefinição do movimento tunisino, além de datá-lo dos anos 70, ou seja, de demarcar para si uma diferença temporal recente, enuncia ao mesmo tempo, como pretensão legítima de uma diferença significativa de conteúdo no contexto do mundo muçulmano, a reivindicação de uma autenticidade primeira, original e originante, anterior mesmo a toda tradição. Anterior principalmente à grande tradição que a partir do terceiro século do islã passou a justificar teoricamente uma prática na qual o poder político não coincidia com o poder religioso, e para a qual, portanto, todo poder político estabelecido era considerado puramente temporal e humano (Carré, 1991). A ortodoxia radical atual é muito heterodoxa em face dessa tradição. Ela se constituiu por oposição à *velha ortodoxia apolítica* pós-século II do islã, à longa tradição não-monista de separação entre Estado e Igreja, de distinção de fato e de direito entre o político e o religioso, entre o temporal e o espiritual. A atual ortodoxia, condensada de modo típico-ideal no khomeinismo vitorioso, ao interpretar como autoridade e poder *políticos* a autoridade e o poder dos chefes religiosos, representa também uma revolução em nível doutrinário no seio até mesmo da tradição xiita (Keddie, 1980; Abrahamian, 1991). Noutras palavras, a nova legitimidade cultural (das *raízes* míticas, das *fontes* escriturísticas e das *bases* populares), que os movimentos islâmicos restituíram e a vitoriosa revolução iraniana sancionou, institui a novidade do islamismo atual, "refontizado" para além da grande tradição de absenteísmo da política e de cumplicidade com o Ocidente. O movimento de volta às fontes, de renovação politizante em nome das raízes, não é e não quer ser um tradicionalismo. Ao contrário, o entulho da tradição quietista deve ser removido para dar lugar à pureza do momento miraculoso fundador, o momento inicial, ao mesmo tempo histórico e atemporal, da experiência profética coletiva, da teocracia direta, da violência subversiva, da contestação total. A volta às fontes do islã não significa nem de longe fixação nas tradições produzidas tardiamente e acumuladas com o tempo. Muito pelo contrário, este islã "tradicional", também chamado de "islã herdado" e "arcaico", representa aos olhos dos ativistas radicais de hoje um obstáculo ao desenvolvimento de seu pensamento e de sua militância (Ghannouchi, 1981).

Chamar então de tradicionalistas *tout court* movimentos que em sua autopercepção, no recorte mesmo de sua identidade reflexiva, se querem adversários do tradicionalismo no interior de sua própria herança cultural, mais confunde que esclarece, mais desencontra que acha, mais ofende que define. Há, nesses movimentos político-religiosos islâmicos, uma bifrontalidade em relação à mudança e à modernização, uma tensão muito aguda entre temporalidades sociais que não é de modo algum aquela de que são portadores os movimentos de tipo tradicionalista.

" Nós trabalhamos para reconectar esta sociedade com suas raízes profundas e para fazer florescer uma cultura islâmica. Se transformarmos a base social, isto é, os jovens de ambos os sexos de nossa sociedade, se disseminarmos nela o islã de modo mais vasto a fim de fundar uma sociedade islâmica, a política e a economia deslançarão em seguida" (Slaheddine Jourchi, editor do jornal *El Maarifa*, Tunísia, apud Alexander, 1985, p. 387).

INTEGRISMO?

De todos os termos empregados no Ocidente para nomear o radicalismo islâmico atual, *integrismo* é, de longe, o mais carregado negativamente (Clément, 1983). Talvez por isso mesmo seja o apelativo preferido de certos comentaristas de política internacional e, em parte pelas mesmas razões, o mais rejeitado pelos próprios ativistas (Burgat, 1988). Seria de espantar que assim não fosse. Mesmo porque, criado



Manifestação feminina anti-Rushdie em Teerã

no início do século XX pelos adversários para designar polemicamente o movimento antimodernista (e antimoderno) interno ao catolicismo dos países latinos da Europa, o termo permaneceu por décadas com um sentido muito contextualizado e muito restrito. Basta dizer que é intraduzível para o inglês e para o alemão, onde se torna, respectivamente, *Integralism* e *Integralismus* (cf. *New Catholic Encyclopedia*, 1967, e *Lexicon für Theologie und Kirche*, 1933), e, com estas vozes, acaba dizendo outra coisa. Observa a propósito Yann Richard que o termo *integrismo* é problemático para os pesquisadores anglo-americanos, tão estranho ao seu léxico, que "eles não conseguem perceber nele uma descrição de comportamento social típico" (Richard, 1985, p. 427).

O integrismo católico nasceu da crise interna que conheceu o *catolicismo intransigente* quando, nas últimas décadas do século XIX, o papa Leão XIII (1878-1903) arquitetou para o catolicismo uma política pragmática de *ralliement* ao regime republicano e estimulou, com a primeira encíclica social (a *Rerum Novarum*, de 1891), o envolvimento dos católicos com a questão operária. Mas o movimento não levou o nome logo ao nascer. O nome foi criado no século XX, durante o pontificado de Pio X (1903-14), o "papa integrista". O trabalho lexicográfico de Francesco Siccardi (1979) demonstra que o vocábulo é francês. Apareceu na França no início dos anos 1910, no bojo da querela entre católicos intransigentes e modernistas. A facção que posteriormente seria chamada de integrista surgiu como uma diferenciação interna do catolicismo intransigente, movimento que ao longo do século XIX opôs-se a todas as tentativas de conciliação entre a Igreja católica e a sociedade saída da Revolução Francesa. Seu lema: *não se pode transigir nos princípios*. Em lugar do compromisso, a intransigência como dever; porquanto entre a Igreja católica e a sociedade moderna, diziam, há contradição essencial (Poulat, 1969; 1977; 1982).

O catolicismo intransigente coincidia, na França, com o ultracismo (Rémond, 1982). Os ultras foram na verdade a primeira direita a surgir na História, para a defesa do Antigo Regime. E já como primeira, extrema. Convém lembrar este fato porque ele nos diz que o intransigentismo, depois integrismo, é, do começo do século XIX até os dias de hoje, a extrema direita católica. Os intransigentes, braço clerical do ultracismo contra-revolucionário e filoclerical, pautavam-se por visceral oposição à república, e isto não só por serem partidários da monarquia, da soberania temporal do papa e da manutenção dos Estados Pontifícios, mas também e principalmente por não admitirem em hipótese alguma o princípio republicano elementar da liberdade de consciência e de culto, considerado insulto à verdade única do dogma católico, assalto à religião como elemento estruturante básico da sociedade (Antoine, 1980; Poulat, 1969).

A publicação da *Rerum Novarum* (1891) acelerou mudanças no catolicismo e, com isso, reacendeu na última década do século XIX a chama do espírito integrista (ainda sem o nome), que a partir daí vocaliza a pretensão de interpretação literal do texto em latim do ensinamento do papa. *Remember* Lenildo Tabosa Pessoa no Brasil dos anos 60 e a tradução da *Mater et Magistra* de João XXIII (Antoine, 1980). A *Rerum Novarum* foi recebida por eles como condenação da moderna sociedade burguesa e conclamação à restauração da velha ordem social, pré-burguesa e confessionalmente cristã. Em torno da interpretação do texto papal veio a se estabelecer "um verdadeiro cisma interno, extremamente duro, extremamente violento, entre, de um lado, aqueles que se chamarão 'os católicos sociais' e, de outro, aqueles a quem os católicos sociais vão chamar 'os integristas'". É a partir desta fratura do campo intransigente católico que nasceu o que foi chamado de integrismo" (Poulat, 1985, p. 345). Alguns pontos aqui merecem destaque para caracterização do que seja integrismo: 1) a autoridade sacra para a qual se pretende a inerrância literal é o texto papal (melhor dizendo, certos textos de certos papas), não a Sagrada Escritura; 2) a motivação do zelo militante é a defesa de valores religiosos ameaçados de decomposição pelos efeitos da modernidade; 3) a modernidade, por conseguinte, é pensada como síndrome antagônica à tradição que se quer preservar; 4) numa sociedade condenada a se desagregar pelos próprios erros, o único e legítimo portador da boa ordem sociopolítica a restaurar é a Igreja hierárquica, o alto clero; 5) para a restauração de uma sociedade integralmente cristã, ou seja, confessional em seu conjunto, é indispensável a manipulação ou o exercício do poder político. Tendo em vista a perpetuação de uma tradição declarada imutável, o integrismo opera necessariamente uma recuperação do político para fins religiosos

(Azria, 1985, p. 431), pois, afinal, a tradição da qual se trata aqui é uma tradição totalizante.

O integrismo atingiu o apogeu no início do século XX, quando passou a influir diretamente na elaboração da política do pontificado de Pio X (1903-14), determinado a reocupar com a verdadeira religião os espaços perdidos no processo de secularização e de desordem desencadeado, a seu ver, pela Reforma protestante. Desde então o integrismo tornou-se uma estrutura de acolhida para tradicionalistas, ultraconservadores, ultra-ortodoxos e recalitrantes antimodernos de proveniências e inspirações diversas, uma espécie de associação de católicos reacionários de carteirinha, resvalando não raro para a constituição de organizações secretas e conventículos conspiratórios (Gramsci, 1976), dispostos a intensificar e assessorar a ofensiva *ad intra*, atentos à trajetória das lideranças e pensadores católicos progressistas, na urgência menos de construir coisas do que de denunciar, perseguir, denegrir os *deviant insiders* (Kurtz, 1983); na tentativa de impedir toda e qualquer mudança que ameace, de dentro, a *integridade da religião católica*. Sua batalha tem a tendência a se tornar obsessivamente interna; sua vigilância, a voltar-se primeiro para dentro, mesmo que o preço a pagar por isso seja a marginalização interna, ou até a excomunhão (como aconteceu com o arcebispo francês Marcel Lefèbvre e com o ex-bispo de Campos, Rio de Janeiro, dom Castro Mayer, excomungado em 1988, líder da TFP e do autodenominado "clero tradicionalista" no Brasil).

Por um lado, parece ter toda a razão quem avalia o integrismo como uma figura histórica específica demais ao catolicismo para ser assimilada a qualquer outra formação, num outro terreno que não o da tradição católica. Outros ainda mais estritos consideram que mesmo no interior do catolicismo só tem sentido falar de integrismo dentro dos limites da Europa ocidental de língua latina (Ladrière, 1985, p. 338). Por outro lado, o integrismo formou-se enquanto tal como fruto da crise interior que, no enfrentamento da sociedade urbano-industrial, do regime democrático e da ciência moderna, fez embarcar em duas direções divergentes o catolicismo romano. Uma a favor e querendo avançar ainda mais (os católicos sociais e modernistas) e a outra *contra*: contra a vontade de modernização que com o pontificado de Leão XIII tomou conta do movimento católico e da própria Igreja, sobretudo contra a suposta insanidade de acomodar-se a Igreja à definição republicana e secular do espaço público; contra o *ralliement* à república, mas também contra o *ralliement* à ciência e à crítica histórica, ao empenho "modernista" de conciliar as exigências do intelecto com os dados da fé; contra, portanto, uma reforma intelectual da Igreja; contra toda forma de laxismo, de liberalismo, de oportunismo, de esquerdismo mas também de centrismo na ação política e social dos católicos. Em suma, contra a sociedade moderna, laica, aconfessional. Mas a favor do ativismo político dos católicos, desde que à direita. Se seu pólo adversário interno foi o modernismo católico, favorável genericamente a uma mudança de atitude intelectual perante o "dogma" (Gramsci, 1976), o pólo antagonista preliminar (Richard, 1985), do qual o integrismo resultou como radicalização religiosa por *reação*, foi o moderno secularismo.

É basicamente por isso que o uso analógico (ainda que pouco crítico) da palavra integrismo para designar o extremismo islâmico dos dias atuais não parece de todo descabido: porque o integrismo é uma *reação* no sentido mais forte do termo (Ladrière, 1985, p. 341) à modernidade política, social, cultural. E mental. Ora, no caso dos países de cultura islâmica, modernidade acaba sendo sinônimo de ocidentalização, o que lhe confere o estatuto de inimigo estrangeiro, com um acréscimo portanto de agressividade. Desse ângulo, o vocábulo integrismo, por ofensivo que possa ser, lança luz sobre aspectos importantes da efervescência político-religiosa no seio do islã, a qual tematiza em termos de resistência identitária a questão da modernização-ocidentalização-laicização do mundo muçulmano. Não há por que negar, por exemplo, a coincidência empírica entre o khomeinismo e o integrismo católico na recusa da forma moderna de Estado enquanto Estado laico, "inimigo da religião", ainda que o integrismo católico seja monarquista e o khomeinismo, republicano. O Estado moderno é visto como inimigo da religião, note bem, não por haver-se emancipado da tutela religiosa, nem tampouco por uma eventual hostilidade à religião; mas sim, de maneira muito mais funda e decisiva, porque faz da religião um assunto privado, mesmo quando assegura positivamente a liberdade religiosa como liberdade de consciência (Poulat, 1977; Ladrière, 1985). Integrista é,

sim, quem pretende abolir a separação entre religião e Estado, entre a revelação e o direito.

Não é demais sublinhar que "integrismo" foi sempre um rótulo aplicado pelos outros; de início, pelos adversários "modernistas"; tem sido uma acusação até hoje, na boca dos "progressistas". Desde a primeira geração ninguém se chama integrista de bom grado, preferindo todo integrista, em vez disso, apresentar-se como "tradicionalista". É fácil constatar, entretanto, que a tradição que reivindicam remonta, no essencial, a certos aspectos do catolicismo do período imediatamente anterior ao tempo presente e aos quais atribuem caráter imutável: a autenticidade intangível da liturgia em latim, do catecismo de São Pio X, do rito da missa de São Pio V, das decisões doutrinárias e litúrgicas do Concílio de Trento... Diferentemente dos fundamentalistas protestantes e dos islamitas radicais, eles não recorrem às fontes primeiríssimas. Noutras palavras, é característico do integrismo (católico) fixar como imutáveis e intocáveis, como elementos definitivos da integridade do catolicismo, tradições não muito remotas. Um de seus emblemas é a Contra-Reforma. E nisto, ao declarar a Reforma protestante como o nascedouro de todos os males e desordens do mundo moderno, o integrismo nitidamente recorta como seu antagonista no campo religioso, fora do catolicismo, o fundamentalismo.

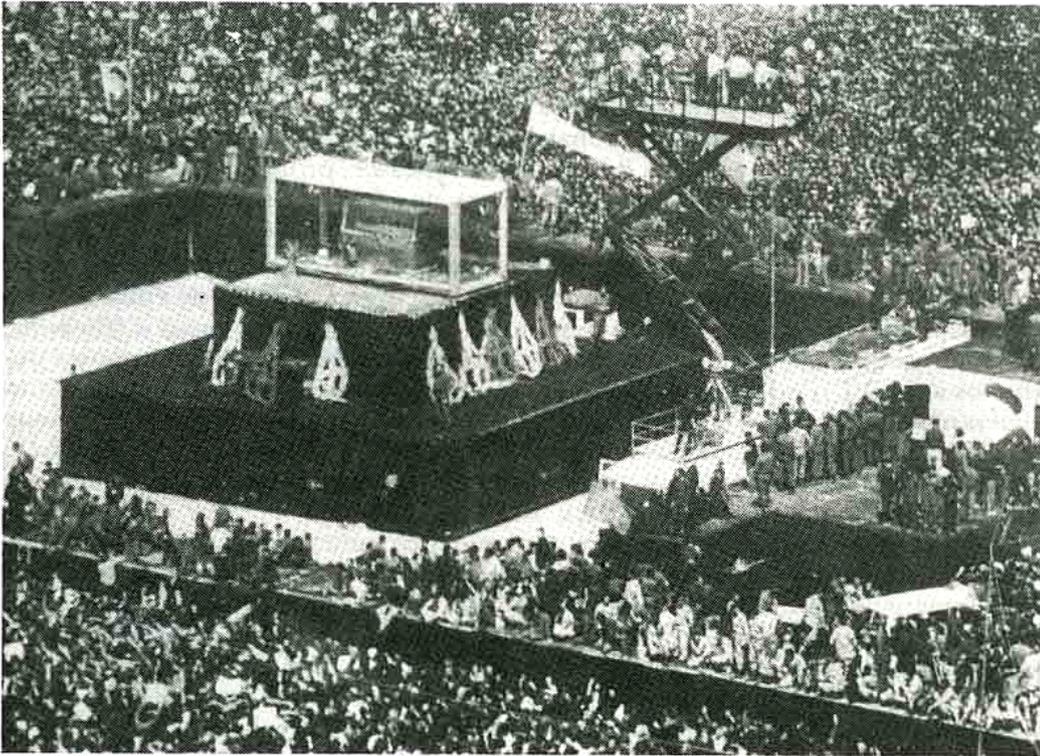
FUNDAMENTALISMO?

Integrismo e fundamentalismo são ambos cristãos e ambos emergiram na virada para o século XX, num momento particular e muito forte da história ocidental. Mas nem por isso são farinha do mesmo saco. Estritamente falando, têm pouco a ver um com o outro. O integrismo é católico de berço e constituição e o fundamentalismo, protestante. Duas mentalidades diferentes e dissonantes. Não se pode, portanto, identificar sem mais nem menos aquilo que se aloja no termo integrismo com aquilo que o termo fundamentalismo recobre. "Mesmo que haja semelhanças, parentescos, proximidades, até mesmo identidades", adverte Poulat, "é preciso ver que estamos às voltas com duas estruturas de pensamento que são profundamente diferentes, na medida em que, afinal de contas, não se pode desde logo identificar uma mentalidade protestante e uma mentalidade católica. Caso contrário, há muito tempo que o ecumenismo se teria consumado" (Poulat, 1985, p. 347). Como figura histórica concreta, o integrismo é europeu-ocidental-latino-católico; o fundamentalismo é protestante e anglo-americano. Diferenças de marca cultural tão decisivas, que se acham inscritas na própria lexicografia; intraduzível, como vimos.

As diferenças de nome trazem, além disso, diferenças de atitude em relação ao próprio nome. Contrariamente a integrismo, fundamentalismo foi de início um nome orgulhosamente autoconferido por seus portadores; uma auto-expressão, não uma acusação ou um insulto, como no caso dos integristas. Quando o Reverendo Curtis Lee Laws, editor do jornal batista *Watchman Examiner*, inventou o termo "fundamentalista" em 1920, o nome foi honrosamente assumido por seus colegas batistas e presbiterianos como algo que denotava seu empenho de ir à luta "pelos pontos fundamentais da fé". Esses *fundamentals of faith* estavam contidos em doze livretos de teologia conservadora, escritos entre 1910 e 1915, momento coincidente com o clímax do integrismo católico na Europa latina.

Fundamentalismo, portanto, é o nome auto-aplicado de uma vertente do movimento protestante conservador, antiliberal, que se formou nos Estados Unidos a partir de 1870, nas principais denominações protestantes norte-americanas (Marsden, 1980, p. 159, 168-9; Alexander, 1985, p. 375; Mendonça, 1990, p. 139). Seu objetivo básico era defender o princípio da inspiração divina plena da Bíblia, portanto sua inerrância, a autoridade absoluta da letra da Bíblia na vida do cristão. O adversário interno ao campo protestante contra o qual ele se constituiu foram os partidários da teologia liberal e dos métodos de crítica histórica e literária para interpretação da Sagrada Escritura cujo ensino passava a se propagar pelos seminários teológicos e escolas em geral, denominacionais e públicas. O adversário externo número um era a mentalidade científica moderna, representada emblematicamente pelo darwinismo.

Dos "cinco pontos fundamentais" contidos na declaração adotada pela igreja presbiteriana em 1910, considerada como a profissão de fé fundamentalista — a saber: a inerrância da Bíblia, o nascimento virginal de Jesus, a ressurreição física de Jesus, a expiação dos pecados por Jesus, a autenticidade dos milagres de Jesus



Um milhão de iranianos nas ruas de Teerã choram a morte de Khomeini, 1989

(Alexander, 1985, p. 382; Marsden, 1980, p. 117) — o primeiro ganhou destaque máximo no ativismo dos fundamentalistas e acabou fazendo da narrativa bíblica da criação do homem uma espécie de obsessão permanente. A difusão do evolucionismo nas escolas sintetizava, a seus olhos, o alto grau de decadência a que havia chegado a sociedade americana: a secularização dos modos de pensar, a descristianização da cultura e da educação. Daí o medo fundamentalista do futuro, seu aguçado sentido de urgência, sua indignação moral embebida de catastrofismo. "*I fina that the earth is to grow worse and worse...*", dizia o pastor D. L. Woody. "Só há um remédio: a nação deve retornar a seu padrão, a Palavra de Deus. Deve crer, amar e viver a sua *Bíblia*. (...) A *Bíblia* e o Deus da *Bíblia* são a nossa única esperança. A América está reduzida a uma escolha: ou restaura a *Bíblia* em seu lugar histórico na família, na escola diária, no *college* e na universidade, na igreja e na escola sabática, na vida quotidiana e no pensamento, e assim reaviva e soergue sua vida moral e de fé, ou então poderá sucumbir e o mundo acabar nesta época crucial..." (*The Presbyterian* nº 90, 8/jan./1920, apud Marsden, 1980, p. 159).

Como se vê, por esse pequeno texto, há certo empuxo de "religião integral" também no fundamentalismo protestante, só que em teores bem mais baixos do que no integrismo católico, já que a matriz dispensacionalista do fundamentalismo norte-americano o faz pender para um certo afastamento da esfera política e a uma falta de interesse pelos assuntos públicos. Sua idéia fixa é com a escola e os livros didáticos, ou seja, sua preocupação é dogmática, doutrinária, com "a verdade", e então, em círculos concêntricos, com a moral privada, a moralidade pública e por fim, não em primeiro lugar, com a política. (Não custa recordar, por seu efeito de assimetria: "*Politique d'abord*" era a consigna da integrista e ultranacionalista *Action Française* de Charles Maurras.)

A oposição à teoria da evolução biológica veio a se tornar a questão central da controvérsia fundamentalista (Niebuhr, 1931). Seu drama, sua febre, o mal que por ironia da História acabou por contaminar o próprio nome, carregando-o de conotações negativas. Depois do famoso julgamento de John Scopes no tribunal de Dayton, Tennessee, em 1925, "fundamentalismo" iria virar de lisonja em ofensa, uma pecha, um rótulo desagradável de levar. É que, catapultada pelos jornalistas para uma audiência em nível nacional na América dos anos 20, a querela antievolucionista logo assumiu as dimensões de uma luta cultural entre "Deus e o macaco". Entre a *Bíblia* e Darwin, a ortodoxia e a evolução, a superstição e a biologia, a religião e a ciência, os mitos e os fatos, o obscurantismo e o esclarecimento, o fanatismo e a lucidez, a ignorância e a inteligência, a imbecilidade simiesca e o símio

da ciência, os simples e os intelectuais, o campo e a cidade, o pré-moderno e o moderno, o fundamentalismo e o modernismo, o segundo termo destas oposições binárias arrebatou, numa interessante reviravolta mediada pela mídia, o sinal positivo. E foi assim que se produziu como perdedor de fato quem, no entanto, de direito, havia ganho a causa no tribunal (Harding, 1991). A constitucionalidade da lei de inspiração fundamentalista do estado do Tennessee, promulgada em 1925, que declarava ilegal o ensino nas escolas públicas de "qualquer teoria que nega a história da criação divina do homem tal como ensinada na *Bíblia*, e em vez disso ensina que o homem descendeu de uma ordem inferior de animais", foi testada, reconhecida e reafirmada no julgamento de John Scopes e, a partir de então, outras leis e resoluções no mesmo sentido passaram a vigorar em outros estados (Niebuhr, 1931). Conseqüência não intencionada da agressiva militância fundamentalista durante os anos 20, o nome maculou-se desde então. Sujou. E em razão desse efeito bumerangue, atualmente "é muito difícil que o fundamentalista se auto-identifique por esse termo. Regra geral ele se diz simplesmente 'evangélico-conservador', fato que confunde um pouco as coisas, uma vez que há muitos conservadores que não são fundamentalistas" (Mendonça, 1990, pp. 139-40).

Não há escapatória, portanto; para denominar os radicalismos islâmicos, os ocidentais só dispõem de termos pejorativos e ofensivos. Ao invés de tradicionalistas ou de integristas, dizer que são fundamentalistas implica de certo modo aludir a seu fanatismo e obscurantismo, apontar para a sua rejeição à ciência, à história, ao esclarecimento, à modernidade enfim.

De todo modo, se fundamentalista é quem se apegue à letra da palavra revelada, quem nutre a convicção de que o texto escriturístico está livre de erros humanos e só tem cabimento a interpretação literal, isso significa que só pode ser fundamentalista quem erige na centralidade de sua fé o texto de uma Escritura Sagrada divinamente inspirada. O muçulmano pode ser fundamentalista, o judeu, o protestante. O católico?, dificilmente. Mas o fundamentalismo implica, ainda, que o crente é capaz de captar o sentido verdadeiro de sua religião indo beber diretamente no texto sagrado, deixando de lado o clero como intermediário competente desta leitura (Abrahamian, 1991). Se assim é, o khomeinismo e todos os outros movimentos religiosos liderados por clérigos (os ulemás), que reservam para si a compreensão da essência mais íntima do *Alcorão*, estão longe de ser fundamentalistas. Não obstante, há fundamentalismo, sim, no fato de os ulemás se proclamarem guardiães da pureza da herança religiosa original e insistirem em que os preceitos do *Alcorão* permanecem relevantes em um meio ambiente que passou e passa por transformações radicais de toda ordem.

Se há fundamentalismo na idéia de que é necessário um retorno absoluto e estrito à Escritura, esta volta às fontes escritas, por sua vez, pode fundamentar críticas ao *status quo* que subvertam a ordem, solapem tradições não originárias e alimentem propostas de renovação mais ou menos radicais. As coisas não são simples, diria Freud. Sem dúvida, pela força das coisas, trata-se de uma volta ao passado, advindo daí, muitas vezes, uma imprópria e injusta assimilação dos movimentos islâmicos atuais ao tradicionalismo. Esta volta, na verdade muito mais fundamentalista que integrista em seu objetivo, em seu sentido visado, só se justifica na medida em que é portadora da "pureza original". Assim sendo, o inimigo do fundamentalismo islâmico não é apenas a modernidade, mas pode ser, também e mais ainda, a tradição. Eis talvez por que, no caso do islã, estamos diante de radicalismos tão explosivos, de movimentos tão radicais. Porque aí se trata de lutar contra a modernidade e contra a tradição ao mesmo tempo. Olivier Carré, a meu ver, acertou na mosca ao tentar descobrir os motivos dessa radicalidade acrescida dos ativismos islâmicos: "Este neofundamentalismo nasce para preencher um vazio muito grave deixado pelo desmoronamento das estruturas tradicionais e pelo fracasso dos modelos importados do Ocidente. Dois desabamentos, duas catástrofes, servem com efeito de berço à utopia do radicalismo islâmico" (Carré, 1985, p. 417). Junte-se a isso o monismo que traveja e caracteriza a cultura religiosa islâmica, e que faz da unidade dos crentes recorrentemente uma exigência de unanimidade, a qual, ou extingue, ou exacerba a contestação até ao paroxismo (Salamé, 1991, p. 313), e entreveremos por que o fundamentalismo islâmico é tão contraditório, tão ambíguo, tão incoerente. É tão explosivo.

Regra geral esta receita de um *blend* de religião e política tendia a se exprimir menos em demandas do que em tumultos, mas, à medida que e na medida em que

passou a produzir militantes portadores de um projeto de transformação, não só mostrou seu potencial revolucionário, como fez uma revolução, a revolução islâmica. Claro que, nas sociedades ainda amplamente reguladas pelas prescrições da Lei muçulmana (*Châria*), o Afeganistão por exemplo (Roy, 1985), e de modo geral nas franjas rurais das sociedades árabes, o fundamentalismo não comete ruptura significativa alguma ao preconizar o retorno à *Suna* do Profeta; pelo contrário, reforça práticas e relações sociais vigentes, tingindo-se assim de tradicionalismo. Já nos meios urbanos mais ocidentalizados, ou seja, na maioria das metrópoles árabes, a mesma mensagem, portadora de desconfiança em relação às elites nacionalistas que assumiram a modernização ocidentalizante e por conseguinte em relação ao consenso social baseado no nacionalismo de Estado que passou a vigorar no período pós-colonial, produz efeitos nitidamente contestatários. Não é à toa que, em termos de grupos sociais, o radicalismo islâmico tem mobilizado antes de mais nada os jovens urbanos fortemente ocidentalizados. São os filhos dos regimes laicos ocidentalizantes os que hoje empunham a bandeira da revolução islâmica e do Estado confessional, contestando a tradição quietista e a prudência de certos ulemás, ao dizerem sem rodeios: " Nós reivindicamos o poder; é permitido pela democracia, é o que nós queremos" (apud Burgat, 1988).

Não há dúvida, os diferentes ativismos islâmicos atuais são todos partidários de um retorno ao texto corânico para aí, na fonte, beber os referenciais religiosos, morais, sociais e políticos do renascimento da "era muçulmana", do "islã como cultura total". Convergentes no que concerne aos fins, que formulam de maneira mais ou menos idêntica, convergem também quanto à conquista do poder político como meio *sine qua non*. Eis aí uma outra dimensão na qual o ativismo islâmico, cujo coração se revigora justamente nesta *passagem ao político*, nesta escolha da conquista do poder, neste reconhecimento do Estado como ponto de passagem obrigatório para a realização de um projeto civilizatório total, partilha características próprias da ambição integral-integrata: a de implementar a verdadeira religião "em todas as esferas da vida, a esfera material e a espiritual" (Khomeini, Speech, *Iran Times*, 4/dec./1982, apud Abrahamian, 1991, p. 103). Nesta ponta o fundamentalismo islâmico encontra seu lado inevitavelmente integrata.

É que, como indicamos acima, o ímpeto fundamentalista de ir em busca das origens primeiríssimas, de revalorizar a letra do *Alcorão* e reencontrar a inspiração original, termina por jogá-lo de volta à Idade de Ouro de Medina, à Meca de Maomé. E aí, então, o que se descobre para reavivar e reviver é um islã inseparavelmente religião-e-política, inseparavelmente revelação-e-política, uma teocracia integral e monista, holista. Uma "nomocracia divina", no dizer de Gellner (1981, p. 54). O que de mais *integrata* poderia haver nos *fundamentos* de uma religião?

CONCLUSÃO

Não há, como se vê, encaixe perfeito da coisa nos nomes. Eles dizem de menos, por um lado, e dizem demais, por outro. A coisa surge como um conjunto de significações que inverte seu sentido conforme, na troca de nomes, se muda de ângulo ou se vira o objeto. Cada nomenclatura revela um aspecto, projeta uma face. Mesmo quando a intenção não é desqualificar, o que enrijece tal uso é o sistemático descuido em tomar a parte pelo todo e supor que os termos são intercambiáveis, sinônimos. Não são. Eles se cruzam, se entrelaçam, mas não se recobrem. Nem recobrem por inteiro a coisa, que continua indomável. E no entanto, sem o jogo desses nomes, sem o jogo com esses nomes, os ativismos político-religiosos em ebulição sob os céus maometanos, que se produzem a si mesmos através de suas próprias práticas sociais, culturais, políticas, religiosas, *político-religiosas*, através de práticas discursivas próprias, não se produzem entretanto a seu bel-prazer. Porque não se produzem por inteiro sem as práticas discursivas dos observadores ocidentais, sem nossas vozes modernas de especialistas ou simples comentaristas, as quais, de sua parte, por prazer ou a contragosto, só têm feito consignar a eles, dentre os ismos ocidentais, aqueles que os descrevem como anacrônicos e os circunscrevem como pré-modernos, deportando-os para o passado. Quando não chegam a encapsulá-los na antítese mesma da modernidade – *e da democracia* (Salamé, 1991; Hermet, 1989) – e assim, pelo fato mesmo de anunciá-los com tais nomes nos jornais, denunciá-los.

Consideremos isto: uma cena mostrada na TV dos Estados Unidos quando da

derrubada do xá do Irã. Um repórter americano pergunta a um revolucionário muçulmano nas ruas de Teerã: "O que vocês ganharam trocando um regime antiparticipante por outro? Sob os mulás, as oportunidades de participar serão sem dúvida (sic) ainda mais raras para o cidadão comum do que sob o xá". Visivelmente surpreso com a pergunta do americano, depois dum razoável pausa o iraniano responde em excelente inglês: "Como posso explicar a você o quanto este momento é feliz para mim? Depois de todos esses anos sob o xá, finalmente posso participar de uma Revolução islâmica e de um Estado islâmico!" Quem fica perplexo agora é o repórter. Gagueja, baixa os olhos, toma nota e muda de assunto (Schwartz, 1984, p. 1128).

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAMIAN, Ervand. "Khomeini: Fundamentalist or Populist?", in *New Left Review*, nº 186, march-april/1991, pp. 102-19.
- ALEXANDER, Daniel. "Is Fundamentalism an Integristism?", in *Social Compass*, v. 32, nº 4, 1985, pp. 373-92.
- ANTOINE, Charles. *O Integrisimo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
- ARJOMAND, S. A. "Traditionalism in Twentieth-century Islam", in idem (org.), *From Nationalism to Revolutionary Iran*. London-Basingstoke, Macmillan, 1984, pp. 195-232.
- . *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago, Chicago University Press, 1984b.
- AZRIA, Régine. "Intégrisme Juif? ou la Norme Impossible", in *Social Compass*, v. 32, nº 4, 1985, pp. 429-47.
- BADIE, Bertrand. *Les Deux États: Pouvoir et Société en Occident et en Terre d'Islam*. Paris, Fayard, 1986.
- BAUBEROT, Jean & WILLAIME, Jean-Paul. "Le Courant Évangélique Français: un 'Intégrisme' Protestant?", in *Social Compass*, v. 32, nº 4, 1985.
- BRUCE, Steve. "Modernity and Fundamentalism: the New Christian Right in America", in *The British Journal of Sociology*, v. 41, nº 4, dec./1990, pp. 477-96.
- BURGAT, François. "De la Difficulté de Nommer. Intégrisme, Fondamentalisme, Islamisme", in *Les Temps Modernes*, nº 500, mars/1988, pp. 119-39.
- CARRÉ, Olivier. "Intégrisme Islamique?", in *Social Compass*, v. 32, nº 4, 1985, pp. 413-20.
- . "Khomeinisme Libanais: Qutb, Fadlallah, Même Combat", in *Social Compass*, v. 38, nº 2, 1991, pp. 187-200.
- CLÉMENT, J. F. "Les Théoriciens des Sciences Sociales Face aux Mouvements Islamistes", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 55, nº 1, 1983, pp. 85-104.
- GELLNER, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- GHANNOUCHI, Rached. Entrevista dada a C. Souriou, *Le Maghreb Musulman en 1979*. Paris, CNRS, 1981, p. 379. Apud Burgat, 1988.
- GOLDING, Gordon. "L'Évangélisme: un Intégrisme Protestant Américain?", in *Social Compass*, v. 32, nº 4, 1985, pp. 363-71.
- GRAMSCI, Antonio. "Católicos Integrais, Jesuítas e Modernistas", in idem, *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976, pp. 317-44.
- HAMES, Constant. "Deux Aspects du Fondamentalisme Islamique", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 50, nº 2, 1980, pp. 177-90.
- HARDING, Susan. "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other", in *Social Research*, v. 58, nº 2, Summer, 1991, pp. 373-93.
- HERMET, Guy. *Le Peuple Contre la Démocratie*. Paris, Fayard, 1989.
- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- KEDDIE, N. K. "L'Ayatollah est-il un Intégriste?", in *Le Monde*, 22/08/1980, p. 2.
- KURTZ, L. R. "The Politics of Heresy", in *American Journal of Sociology*, v. 88, nº 6, 1983, pp. 1085-115.
- LADRIERE, Paul. "L'Intégrisme, Essai Comparatif", in *Social Compass*, v. 32, nº 4, 1985, pp. 337-42.
- MARSDEN, George. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-century Evangelism, 1870-1925*. Oxford, Oxford University Press, 1986.
- MENDONÇA, Antonio G. "Vocação ao Fundamentalismo: Introdução ao Espírito do Protestantismo de Missão no Brasil", in MENDONÇA, A. G. & VELASQUES FILHO, P. (orgs.) *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1990, pp. 133-70.
- MICHEL, Patrick. "Institution Catholique et Intégrisme en Pologne", in *Social Compass*, v. 32, nº 4, 1985, pp. 353-61.
- NIEBUHR, H. Richard. "Fundamentalism", in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, v. 6. New York, Macmillan, 1931, pp. 526-7.
- POULAT, Émile. *Intégrisme et Catholicisme Intégral*. Paris, Casterman, 1969.
- . *Église contre Bourgeoisie*. Paris, Casterman, 1977.
- . "La Querelle de l'Intégrisme en France", in *Social Compass*, v. 32, nº 4, 1985, pp. 343-51.
- RÉMOND, René. *Les Droites en France*. Paris, Aubier Montaigne, 1982.
- RICHARD, Yann. "L'Intégrisme Islamique en Iran", in *Social Compass*, v. 32, nº 4, 1985, pp. 421-8.
- RODINSON, Maxime. *Muhammad*. New York, Pantheon Books, 1980.
- ROY, Olivier. *L'Afghanistan, Islam et Modernité Politique*. Paris, Seuil, 1985.
- SAID, Edward W. *Orientalismo. O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- SALAMÉ, Ghassan. "Sur la Causalité d'un Manque: pourquoi le Monde Arabe n'est-il donc pas Démocratique?", in *Revue Française de Science Politique*, v. 41, nº 3, juin/1991, pp. 307-41.
- SCHWARTZ, Joel D. "Participation and Multisubjective Understanding: An Interpretivist Approach to the Study of Political Participation", in *The Journal of Politics*, v. 46, nº 4, nov/1984, pp. 1117-41.
- SICCARDO, Francesco. "Intégriste" e "Intégrisme". *Stratigrafia di due Vocaboli Francesi*. Genova, Università di Genova, 1979.
- SPINGBOARD, Patricia. "The Contractual State: Reflections on Orientalism and Despotism", in *History of Political Thought*, v. 8, nº 3, 1987.
- TURNER, Bryan S. *Weber and Islam: a Critical Study*. London, Routledge & Kegan Paul, 1974.
- . "Une Interprétation des Représentations Occidentales de l'Islam", in *Social Compass*, v. 31, nº 1, 1984, pp. 91-104.
- WEBER, Max. "A Psicologia Social das Religiões Mundiais", in GERTH, H. & MILLS, C. W. (orgs.) *Ensaio de Sociologia (From Max Weber)*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976, pp. 309-46.