

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Instituto de Geociências

Programa de Pós-graduação em Geografia

Igor Rafael Torres Santos

Em nome do pai: religião, política e os caminhos da democracia no Brasil

Belo Horizonte

2021

Igor Rafael Torres Santos

Em nome do pai: religião, política e os caminhos da democracia no Brasil

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do grau de doutor em Geografia.

Área de concentração: Organização do Espaço

Linha de Pesquisa: Produção, organização e gestão do espaço

Orientador: Prof. Dr. Sergio Manuel Merêncio Martins (IGC/UFMG)

Belo Horizonte

2021

S237e Santos, Igor Rafael Torres.
2021 Em nome do pai [manuscrito] : religião, política e os caminhos da
democracia no Brasil / Igor Rafael Torres Santos. – 2021.
186 f., enc.

Orientador: Sérgio Manuel Merêncio Martins.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de
Geociências, 2021.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Linha de pesquisa: Produção, Organização e Gestão do Espaço.

Bibliografia: f. 174-186.

1. Geografia política – Teses. 2. Protestantismo – Teses. 3.
Neoliberalismo – Brasil – Teses. 4. Populismo – Brasil – Teses. 5.
Democracia – Brasil – Teses. I. Martins, Sérgio. II. Universidade Federal
de Minas Gerais. Instituto de Geociências. III. Título.

CDU: 911.3:32(81)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

"EM NOME DO PAI: RELIGIÃO, POLÍTICA E OS CAMINHOS DA DEMOCRACIA NO BRASIL"

Igor Rafael Torres Santos

Tese de Doutorado defendida e aprovada, no dia **31 de agosto de 2021**, pela Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais constituída pelos seguintes professores:

José Geraldo Pedrosa

CEFET/MG

Thiago Macedo Alves de Brito

UFOP

Guilherme Guimarães Leonel

IFMG

Felipe Nunes Coelho Magalhães

IGC/UFMG

Sérgio Manuel Merêncio Martins - Orientador

IGC/UFMG

Belo Horizonte, 31 de agosto de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Sérgio Manuel Merencio Martins, Professor do Magistério Superior**, em 31/08/2021, às 14:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Guimarães Leonel, Usuário Externo**, em 31/08/2021, às 15:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **José Geraldo Pedrosa, Usuário Externo**, em 01/09/2021, às 07:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Thiago Macedo Alves de Brito, Usuário Externo**, em 01/09/2021, às 10:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Felipe Nunes Coelho Magalhaes, Professor do Magistério Superior**, em 08/09/2021, às 10:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0911280** e o código CRC **A66128D7**.

DEDICATÓRIA

É de Darcy Ribeiro duas das frases que levo comigo para a vida. Em uma, ele nos diz que só há duas opções nesta vida: se resignar ou se indignar. Em outra, nos diz que fracassou em quase tudo que tentou na vida: alfabetizar crianças, salvar os índios, fazer uma universidade séria e ajudar o Brasil a se desenvolver autonomamente. Só que seus fracassos eram, em verdade, suas vitórias, porque detestaria estar no lugar de quem venceu. Pois bem, faço deles as minhas palavras, e dedico esse trabalho aos indignados e aos que não encontram lugar entre os “vitoriosos” desse país.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, pelo dom da vida e sustento. Meus familiares mais chegados, como minha mãe, avós, pai, irmãos, primos e, especialmente, minha companheira para toda a vida, Gesli, que com paciência, amor e carinho dividiu comigo minhas angústias, receios, alegrias e sonhos desse projeto.

Agradeço ao meu orientar, Sergio Martins, pela “liberdade criativa”, por acompanhar o necessário, acreditando em minha capacidade, não me exigindo aquilo que nunca era necessário.

Aos meus colegas de trabalho da Coordenadoria de Geografia do campus Ouro Preto do IFMG, pelo apoio a esse empreendimento, sempre solícitos às minhas demandas. Ao próprio IFMG, que me concedeu um necessário afastamento das atividades docentes, sem o qual seria impossível concluir essa pesquisa.

À Universidade Federal de Minas Gerais e ao Instituto de Geociências, minha outra casa desde 2003, notadamente na figura de alguns de seus professores, nos vários departamentos que percorri ao longo desses anos, bem como à Secretaria e Colegiado de Pós-Graduação em Geografia que sempre foram compreensivos com algumas de minhas urgentes demandas.

Por fim, aos amigos da vida, com os quais divido as alegrias e as frustrações, os sonhos, as aflições e inquietações. Ao Pedro Denski, pelos momentos de conversa e troca de ideias. E aqueles amigos feitos na minha caminhada de fé, que ousam viver o cristianismo autêntico em tempos de completa inautenticidade.

“Para nós Ele é, da vida, o melhor
Nosso mover e existir, paraíso aqui
Só a Ele entregar o princípio e o fim
Do universo o Rei, do mundo a luz”

Projeto Sola

RESUMO

Os três ensaios que compõem a presente pesquisa versam sobre a ressurgência do teológico-político no contemporâneo brasileiro, cuja especificidade está em sua matriz crescentemente evangélica. Diferentemente das análises que partem da religião em si para apreendê-la socialmente, procuramos pensar o elemento religioso e o teológico-político a partir das dimensões da vida cotidiana, do político e da democracia e, fundamentalmente, da dimensão do espaço-tempo secular do capitalismo tardio. Isso significa dizer que as análises não se concentram nas formas fenomênicas de participação dos evangélicos na política; elas tentam apreender as raízes dessa ressurgência e suas possíveis consequências para a frágil democracia brasileira e para a sociabilidade de modo geral. Elas buscam também pensar o elemento religioso e o teológico-político tendo como pano de fundo as contradições do capitalismo neoliberal brasileiro, cujo processo específico de dominação e reprodução explodem como tragédia urbana em nossa sociedade. Nesse sentido, o cristianismo evangélico aparece em nossa pesquisa como uma das formas ideológicas reguladoras da vida cotidiana sob o capitalismo, e o teológico-político como uma forma social que busca subordinar a política à religião ao negar as características próprias e constitutivas do político e da democracia, ao mesmo tempo que busca manter a ordem social do capital como se essa fosse uma ordem divina. Como os evangélicos não constituem um bloco social homogêneo, nem institucionalmente, nem doutrinariamente, foi necessário construirmos um conceito que abarcasse continuidades nessas diferenças, que subsidiasse nossas análises sobre a matriz evangélica dessa teologia política e sua capilaridade no tecido social brasileiro. Acreditamos que o conceito de Dispositivo Religioso respondeu a contento essa necessidade, uma vez que, com ele, podemos pensar as relações de poder e as ideologias que circulam de forma semelhante nas diferentes comunidades evangélicas brasileiras. Pois, se o teológico-político ressurge e avança em nossa sociedade, é porque determinadas teologias são partilhadas por diferentes grupos e determinados projetos políticos de poder são reproduzidos e internalizados por eles. Dentre essas teologias, acreditamos que a Teologia da Prosperidade e da Confissão Positiva, somadas à Teologia da Cosmologia Neocalvinista sejam as mais influentes contemporaneamente no país e, portanto, as que mais correspondem às necessidades (econômicas, políticas, culturais) da sociabilidade neoliberal. Por sua vez, uma experiência populista reacionária e também influenciada por uma determinada matriz evangélica tem emergido no cenário político brasileiro como um projeto político de poder, cujas características políticas fundamentais se baseiam em uma relação amigo-inimigo e em uma não aceitação da diferença como elemento constitutivo da sociedade urbana ainda em germe em nosso tecido social.

Palavras-Chave: Teológico-político; dispositivo religioso, capitalismo neoliberal, populismo, democracia.

ABSTRACT

The three essays that compose this research represents the resurgence of the theological-political in contemporary Brazilian context, whose specificity is in the crescent evangelical pattern. Differently from the analyzes that depart from religion itself to comprehend it socially, we pursue to think the religious and theological-political element from the dimensions of everyday life, of politics and democracy and, fundamentally, from the dimension of the late capitalism secular space-time. This means to say that the analyzes do not focus on the phenomenal forms of evangelical participation in politics; they try to comprehend this resurgence roots and its possible consequences for the fragile Brazilian democracy and for sociability in general. They also pursue to think the religious and theological-political element based on the contradictions of Brazilian neoliberal capitalism, whose specific process of domination and reproduction explodes as an urban tragedy in our society. In this sense, evangelical Christianity appears in our research as one of the ideological forms that regulate everyday life under capitalism, and the theological-political as a social form that aims to subordinate politics to religion by denying the constitutive characteristics of politics and democracy, while seeking to maintain the capital order as if it were a divine order. As evangelicals do not constitute a homogeneous social group, institutionally and doctrinally, it was necessary to build a concept that embraced continuities in these differences, which would support our analysis about the evangelical pattern of this political theology and its impact in the Brazilian society. We believe that the concept of Religious Device satisfactorily answered this need, since, with it, we can think about power relations and ideologies that circulate in a similar way in different Brazilian evangelical communities. Because, if the theological-political reappears and advances in our society, it is because certain theologies are shared by different groups and certain political projects of power are reproduced and internalized by them. Among these theologies, we believe that the Theology of Prosperity and Positive Confession, added to the Theology of the Neo-Calvinist Worldview, actually are the most influential theologies in the country and, therefore, those that most correspond to the needs (economic, political, cultural) of neoliberal sociability. In turn, a reactionary populist experience, also influenced by a certain evangelical strand, has emerged in the Brazilian political scenario as a political power project, whose fundamental political characteristics are based on a friend-enemy relationship and on a non-acceptance of difference as a constitutive element of urban collectivity still developing in our society.

Keywords: theological-political; religious device; neoliberal capitalism; populism; democracy.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| PRÓLOGO | 10 |
| INTRODUÇÃO | 11 |
| CAPÍTULO 1 - O DISPOSITIVO RELIGIOSO | 34 |
| 1.1 - RELIGIÃO COMO IDEOLOGIA | 36 |
| 1.2 - O DISPOSITIVO RELIGIOSO E O TEOLÓGICO-POLÍTICO | 63 |
| CAPÍTULO 2 - O “MERCADO” NÃO É O DIVINO NA TERRA: SECULARIZAÇÃO, NEOLIBERALISMO E A RESSURGÊNCIA DO TEOLÓGICO-POLÍTICO | 74 |
| 2.1 - A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO-TEMPO SECULAR | 75 |
| 2.2 - CAPITALISMO COMO “RELIGIÃO SECULAR” | 89 |
| 2.3 - TEOLOGIA ECONÔMICO-POLÍTICA E NEOLIBERALISMO | 104 |
| CAPÍTULO 3 - NAS RUÍNAS DO URBANO: DA FRAGMENTAÇÃO DA VIDA COTIDIANA À ASCENSÃO DO POPULISMO “EVANGÉLICO” NO BRASIL | 122 |
| 3.1 - URBANIZAÇÃO E VIDA COTIDIANA | 130 |
| 3.1.1 – BREVES NOTAS SOBRE O POLÍTICO E A DEMOCRACIA | 137 |
| 3.2 - A ASCENSÃO DO “POPULISMO EVANGÉLICO” NO BRASIL | 147 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 168 |
| REFERÊNCIAS | 174 |

PRÓLOGO

A aprovação da admissibilidade do impeachment da presidente Dilma Rousseff pela Câmara dos Deputados Federais no dia 17 de abril de 2016¹, momento mediado pela forma espetacular tão expressiva à sociedade capitalista (como bem aponta *Guy Debord*), não só marcaria o fim da chamada *Nova República*, segundo alguns analistas², como traria à tona um elemento discursivo muito próprio ao campo religioso brasileiro como subsídio e justificativa para aquele processo. Nesse sentido, o espanto e o estranhamento causado em muitos foi justamente a inversão do conteúdo político pelo religioso quando do “julgamento” feito pelos deputados: era “em nome de Deus, da igreja e da família”, era pela “religião”, pelos “valores tradicionais” que aquela abertura de impeachment ocorria, e não por supostos crimes (que se comprovaram nunca terem ocorrido) cometidos pela então presidente. Obviamente que o processo era *político* (no sentido mais schmittiano do termo), mas naquele momento, como não aparecia a décadas no país, era o *teológico-político* que se afirmava como um elemento não necessariamente “novo”, mas novamente *relevante*. Só que tal relevância advinha, principalmente, da influência cada vez mais crescente de uma parcela da população que veio se tornando fundamental no processo sociopolítico brasileiro das últimas décadas – os chamados *evangélicos*.

Por isso, acreditamos que não seja mais possível pensar nas dimensões da nossa sociabilidade (das subjetividades políticas e econômicas, passando pela vida cotidiana e os caminhos políticos e democráticos) sem levar em consideração tal influência e a ressurgência daquilo que temos chamado de teológico-político no contemporâneo brasileiro.

¹ A efetivação do processo de impeachment parlamentar acabou por se concluir no dia 31 de agosto daquele ano, após julgado e votado pelo senado federal.

² Conferir as análises de Leonardo Avritzer (<https://plataformapoliticasocial.com.br/o-fim-da-nova-republica/>); Carlos Eduardo Martins (<https://blogdaboitempo.com.br/2016/03/16/fim-da-nova-republica/>); e, especialmente, as de Perry Anderson sobre esse período reunidas no livro *Brasil à parte* (ANDERDSON, 2020).

INTRODUÇÃO

Para qualquer pesquisador que se proponha e se dedique a realizar uma análise tendo o *contemporâneo* como objeto e/ou temporalidade de estudo, deve sempre ter em mente que a incompletude será uma característica decisiva de seu projeto.

Isso porque o próprio contemporâneo se apresenta como desafio teórico, como uma realidade fugaz que se abre ao (im)possível, ao desejo e ao ainda não desejado, nas lutas que se renovam antes mesmo das antigas serem travadas. A contemporaneidade, nos diz AGAMBEN (2009, p. 58, 59), é também o “intempestivo”, aquela fratura entre o passado e o futuro, uma singular relação do sujeito “com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias”; uma relação de dissociação e anacronismo na qual o sujeito percebe, não as luzes do seu tempo, mas seu escuro, e que por isso “está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de “citá-la” segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder”.

Essa necessária inconformidade do sujeito com seu tempo aponta para uma realidade social que há muito se modifica para permanecer a mesma, que a despeito das transformações, das rupturas, mantém formas, contradições e estruturas que insistem em se perpetuar. Por isso o presente se apresenta como uma fratura entre tempos, pois não consegue escrever corretamente seu passado, mesmo o mais próximo; não consegue superar processos e estruturas que assombam os corpos e as mentes dos vivos³ cuja existência se dá em um cotidiano cada vez mais alienado-alienante, mais passivo e dominado, mais emergencial⁴. E quando aponta para o

³ “A história é implacável na quantidade de exemplos de estruturas sociais que se desagregam exatamente por lutar compulsivamente para esquecer as raízes dos fracassos que atormentam o presente. No caso da realidade nacional, esse esquecimento mostra-se particularmente astuto em suas múltiplas estratégias. Ele pode ir desde o simples silêncio até um peculiar dispositivo que mereceria o nome de “hiper-historicismo”. Maneira de remeter as raízes dos impasses do presente a um passado longínquo (a realidade escravocrata, o clientelismo português etc.), isto para, sistematicamente, não ver o que o passado recente produziu. Como se fôssemos vítimas de um certo ‘astigmatismo histórico’”. (TELES e SAFATLE [Orgs.]; 2010, p. 9)

⁴ O conceito de *emergencial* tem aqui um duplo caráter. Ele remete à própria emergência, surgimento ou aparecimento de fenômenos ou processos na totalidade social. Nas palavras de FOUCAULT (2005, p. 269) “A emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua irrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores ao palco, cada uma com o vigor e a jovialidade que lhe é própria. [...] a emergência designa um lugar de confrontação; ainda é preciso evitar concebê-la como um campo fechado no qual se desenrolaria uma luta, um plano em que os adversários estariam em igualdade; é

futuro não consegue vislumbrar o possível-impossível, o novo que pode emergir das fraturas do real; só consegue enxergar o futuro como representação (trágica?) do presente.

Se a análise é incompleta, porque o “real” se apresenta como devir social e o contemporâneo como espaço-tempo crítico entre tempos, significa também pensar que as *contradições* que emergem do processo social não são fruto de *insuficiências*, *incoerências* de um determinado progresso ainda *inacabado*. São, na verdade, a *essência* da própria realidade. É por isso que Koselleck (2014) pode nos levar a pensar a história como *estratos de tempo* nos quais acontecimentos súbitos e singulares caminham lado a lado com estruturas de maior duração nas mudanças históricas⁵.

Fato é que o processo social sob as relações daquilo que chamamos de espaço-tempo moderno e capitalista é permeado de contradições, fragmentações e tensões dialéticas que o redefinem constantemente, mas que, ao mesmo tempo, mantém uma coerência, um sentido de desenvolvimento. Marx e Engels compreenderam isso muito bem quando, por exemplo, escreveram que

“A burguesia não pode existir sem revolucionar, constantemente, os instrumentos de produção e, desse modo, as relações de produção e, com elas, todas as relações da sociedade. A revolução constante da produção, os distúrbios e agitações permanentes distinguiram a época burguesa de todas as anteriores. Todas as relações firmes, sólidas com sua série de preconceitos e opiniões antigas e veneráveis foram varridas, todas as novas tornaram-se antiquadas antes que pudessem ossificar. Tudo o que é sólido desmancha-se no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são por fim compelidos a enfrentar de modo sensato suas condições reais de vida e suas relações com seus semelhantes” (MARX e ENGELS, 1998, p. 14).

Se a experiência da realidade no turbilhão da modernidade capitalista é marcada sempre por uma *constante instabilidade*, podemos dizer também que toda essa fragmentação social mantida em “coesão” por uma totalidade posta e reposta

antes [...] um “não-lugar”, uma pura distância, o fato de os adversários não pertencerem ao mesmo espaço”. Ao mesmo tempo, emergencial é aquilo que se apresenta como urgência, crise, como desmoroamento; uma realidade que precisa ser urgentemente modificada, porque a barbárie é seu estágio final de normalização.

⁵ “Aqui surge um fenômeno que torna tão interessante a história: não só acontecimentos súbitos e singulares produzem mudanças; as estruturas de maior duração - que possibilitam as mudanças - parecem estáticas, mas também mudam. O proveito de uma teoria dos estratos do tempo consiste em sua capacidade de medir diferentes velocidades, acelerações ou atrasos, tornando visíveis os diferentes modos de mudança, que exigem grande complexidade temporal. KOSELLECK (2014, p. 22).

pelo capital transformado em sujeito⁶, pelas formas jurídicas e políticas modernas, pelos modos de subjetivação e reconhecimento individual, enseja uma experiência social que é *patológica*⁷ em diversos níveis do vivido e que tem no medo, no desamparo do indivíduo frente ao mundo uma de suas características essenciais.

Não é de se admirar que Marx, em 1864, e Durkheim, em 1897⁸, tenham publicado seus estudos sobre o suicídio, cujo alarmante crescimento despontava como um “fenômeno sociológico” digno de ser analisado. Anos antes, em 1845, um jovem Engels trazia a lume os resultados de suas pesquisas sobre as condições de vida das classes trabalhadoras inglesas em algumas de suas mais pujantes cidades industriais. Naquelas páginas, as condições de miséria, violência e degradação humana relatadas só não atordoam aqueles milhões de brasileiros que vivem de forma muito semelhante nos bolsões de miséria das nossas grandes metrópoles ainda hoje⁹.

⁶ Essa é umas das teses fundamentais de Marx sobre o “reino do capital”. Tornar-se *sujeito* é a capacidade que o capital possui de se apoderar da “substância do valor”, que é o trabalho, transformando-se em “substância processante, semovente”. “Quando Marx diz ‘sujeito’, nesse caso, ele tem em mente uma força que independe da consciência e da vontade dos agentes e que parece ter consciência e vontade próprias” (GRESPLAN, 2019, p. 89). Nas palavras de PAULA (2014, p. 107): “Tomado como sujeito, como relação social, como totalidade expansiva, o capital, tal como visto por Marx, é o veículo da sociabilidade possível no capitalismo. Sociabilidade problemática porque só pode se expressar mediante um sistema de contradições. Isto é, a lógica do capital realiza-se pela mobilização de mediações fetichizadas”.

⁷ Cf. *Patologias do Social: Arqueologias do sofrimento psíquico*. (DUNKER; SILVA JÚNIOR; SAFATLE; (Org.), 2018)

⁸ É importante ressaltar o ponto que une obras que diferem significativamente entre si. O Suicídio, de Durkheim, é a obra posterior à publicação das *Regras do Método Sociológico (1895)* e corresponde à “aplicação” desse método em um determinado “fato social”. Nele, o pai da sociologia aponta 4 formas diferentes de suicídio e somente uma converge com a proposta marxiana, o *suicídio anômico*. Ele nos diz assim: “A anomia é portanto, em nossas sociedades modernas, um fator regular e específico de suicídios; é uma das fontes em que se alimenta o contingente anual. Por conseguinte, estamos diante de um novo tipo, que deve ser distinguido dos outros. Difere deles na medida em que depende, não da maneira pela qual os indivíduos estão ligados à sociedade, mas da maneira pela qual ela os regulamenta” (DURKHEIM, 2004, p. 328, 329). Já em Marx, cujo estudo é composto de excertos retirados e comentados das memórias de um francês, Jacques Peuchet, são “as contradições e os contrassensos da vida moderna, não apenas nas relações entre classes específicas, mas também em todos os círculos e configurações da hodierna convivência” (MARX, 2006, p. 21) que levam ao aumento do número de suicídios. São as mazelas da sociedade capitalista o substrato causal dessa anomalia: “*Que tipo de sociedade é esta, em que se encontra a mais profunda solidão no seio de tantos milhões; em que se pode ser tomado por um desejo implacável de matar a si mesmo, sem que ninguém possa prevê-lo? Tal sociedade não é uma sociedade; ela é, como diz Rousseau, uma selva, habitada por feras selvagens*” (Ibidem, 2006, p. 28, itálicos do original).

⁹ Em um prefácio escrito em 1892 - 47 anos após a primeira publicação - para uma reedição alemã do “*A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*” ENGELS (2010) destacava que mesmo que o texto contivesse a “nítida marca” de sua juventude, nela o já maduro autor não encontrava “nada do que se envergonhar”. Além disso, lembrava que a despeito do estado de coisas da qual tratava o livro pertencessem, em grande parte, ao passado, a burguesia de sua época tinha avançado “um pouco mais na arte de esconder a miséria da classe operária” (p. 349). Dentre alguns trechos contidos no relato de Engels podemos destacar alguns como esses: “O que é verdadeiro para Londres também é para Manchester, Birmingham e Leeds – é verdadeiro para todas as grandes cidades. E em todas as partes, indiferença bárbara e grosseiro egoísmo de um lado e, de outro, miséria indescritível; em todas as partes, a guerra social: a casa de cada um em estado de sítio; por todos os lados, pilhagem

Da mesma forma, Simmel em 1902, publica um de seus mais conhecidos ensaios, *A Metrópole e a Vida Mental* (1973), tendo como mote essencial de suas análises a experiência vivida dos sujeitos mergulhados no cotidiano estilhaçado e individualista das grandes cidades do início do século XX comandadas pela “economia do dinheiro que domina a metrópole” (p. 14), cuja socialização se dá pela generalização da indiferença, de uma antipatia latente que “efetua as distâncias e aversões sem as quais esse modo de vida não poderia ser absolutamente mantido” (p. 18). Na literatura, obras como o *Germinal*, de Zola, os poemas de Baudelaire sobre a reforma de Paris, as obras de Dostoievski, os contos de Kafka, a dramaturgia de Brecht, todos são expressões de tentativas de apreensão da vida no turbilhão da modernidade, de se encontrar novas formas de significado e ação frente a uma realidade que mesmo cheia de possibilidades, se apresentava, e segue se apresentando, como desafio e até tormento.

Não que tais afetos como medo, desamparo, a postura cínica e niilista frente ao mundo sejam fatores novos na articulação destes e o corpo político da sociedade. Mas na modernidade, que tem no indivíduo – com sua liberdade e vontade formalmente absolutizados – e no capital – que transforma a tudo e a todos em mercadoria - condições basilares de sociabilidade, a sujeição dos indivíduos às formas e normas de vida cada vez menos solidárias, mais egoístas, mais competitivas e mais reificadas torna-se regra.

Por isso SAFATLE (2018) nos chama a atenção para pensarmos a política (também) como um modo de produção de circuitos de afetos e como a angústia, o medo e o desamparo são essenciais nesse entendimento. Abandonando a ideia de que os afetos não contribuem para o “esclarecimento da natureza dos impasses dos

recíproca sob a proteção da lei; e tudo isso tão despudorada e abertamente que ficamos assombrados diante das consequências das nossas condições sociais, aqui apresentadas sem véus, e permanecemos espantados com o fato de este mundo enlouquecido ainda continuar funcionando (p. 68, 69).

Sobre St. Giles, um bairro operário de Londres, Engels destaca que “- os mercados são as próprias ruas: cestos de legumes e frutas, todos naturalmente de péssima qualidade e dificilmente comestíveis, complicam o trânsito dos pedestres e enchem o ar de mau cheiro, o mesmo que emana dos açougues. As casas são habitadas dos porões aos desvãos, sujas por dentro e por fora e têm um aspecto tal que ninguém desejaria morar nelas. Mas isso não é nada, se comparado às moradias dos becos e vielas transversais, aonde se chega através de passagens cobertas e onde a sujeira e o barulho superam a imaginação: aqui é difícil encontrar um vidro intacto, as paredes estão em ruínas, os batentes das portas e os caixilhos das janelas estão quebrados ou descolados, as portas – quando as há – são velhas pranchas pregadas umas às outras; mas, nesse bairro de ladrões, as portas são inúteis: nada há para roubar. Por todas as partes, há montes de detritos e cinzas e as águas servidas, diante das portas, formam charcos nauseabundos. Aqui vivem os mais pobres entre os pobres, os trabalhadores mais mal pagos, todos misturados com ladrões, escroques e vítimas da prostituição”. (Ibidem, p. 71).

vínculos sociopolíticos”, Safatle aponta para uma “consideração sistemática sobre a maneira como a vida social e a experiência política produzem e mobilizam afetos que funcionarão como base de sustentação geral para a adesão social” (p. 37).

“Nessa perspectiva, compreender sociedades como circuitos de afetos implicaria partir de modos de gestão social do medo, partir da sua produção e circulação enquanto estratégia fundamental de aquiescência à norma. Pois, se, de todas as paixões, a que sustenta mais eficazmente o respeito às leis é o medo, então deveríamos começar por nos perguntar como ele é produzido, como ele é continuamente mobilizado. De forma mais precisa, como se produz a transformação do medo contínuo da morte violenta, da despossessão dos bens, da invasão da privacidade, do desrespeito à integridade de meus predicados em motor de coesão social”. (SAFATLE, 2018, p. 16,17)

Se a experiência do *medo*, que em Hobbes aparece como o “verdadeiro escultor da vida social” (p. 46), pode ser capaz de fazer surgir seu contrário, a esperança, é no *desamparo* que os sujeitos se abrem para os vínculos sociais, assim como para a ação política, uma vez que só “*peessoas desamparadas são capazes de agir politicamente*” (p. 50, itálicos no original). Em outras palavras, em Freud a busca por uma política emancipatória, “de certa forma, funda-se na capacidade de fazer circular socialmente a experiência do desamparo e sua violência específica, e não de construir fantasias que nos defendam dela” (p. 50).

Essa aproximação com a hipótese freudiana de pensarmos os afetos como motores de coesão social, leva-nos necessariamente a também pensar o lugar funcional das fantasias de amparo e segurança que aparecem nos projetos políticos de poder e que acabam por obscurecer o caminho emancipatório. Há aqui, portanto, uma necessária ruptura com o pensamento político que se reduz a um mero *cálculo político*, a um *jogo* no campo social dos interesses conflitantes, de pensar a democracia apenas como um sistema de regras racionais ou como o espaço de um pluralismo razoável. Porque medo e desamparo, angústia e sofrimento são afetos que continuamente são mobilizados por estratégias de poder – micro e macro – por interesses corporativos e de classe, instrumentalizados por estruturas estatais portadoras da violência institucional e “consentida”.

Em meio à insegurança absoluta do vivido e a uma certa ausência (nihilista) de sentido podemos dizer que a visão religiosa de mundo aparece como promessa de

providência e acolhimento, próprio de um modelo paternal que de certa forma ainda tem funcionalidade no âmbito da democracia liberal burguesa.

Tal visão religiosa seria assim uma forma de funcionamento do poder que se sustenta na generalização social de modos de demandas ligadas à representação fantasmática da autoridade paterna. Promessa de amparo que, para ter força de mobilização, precisa se lembrar a todo o momento dos riscos produzidos por um desamparo iminente, deve nos aprisionar nas sendas de tal iminência, nos fazendo sentir, ao mesmo tempo, a perdição e a redenção, a fraqueza e a força, o cuidado paterno e o inimigo que espreita. (SAFATLE, 2018, p. 58)

Se a religião não pode ser reduzida apenas ao âmbito da crença individual ou até mesmo coletiva, se sua presença e permanência opera funções na totalidade social que excedem os pormenores da fé, podemos e devemos lançar mão dessa categoria de análise para pensarmos o contemporâneo brasileiro, a saber, a partir daquilo que temos chamado da *ressurgência do teológico-político*.

Isso porque, mesmo que as mazelas sociais que se aprofundam em nosso país tenham seu substrato essencial nas contradições (re)postas pelas relações capitalistas de reprodução e representação, esse *desabamento social* arrasta consigo os sujeitos e as formas de vida que essa sociedade os proporcionou criar. As consequências possíveis dessa “crise permanente” aparecem nas formas de reorganização da vida cotidiana, nas interdições políticas que enfraquecem os já precários laços democráticos, nas fantasias beligerantes de um populismo autoritário que faz circular afetos políticos baseados no ódio e desconfiança do outro a ponto de propor, se não impor, sua exclusão.

A *ressurgência do Teológico-Político* como um dos motes possíveis de pesquisa surge justamente no momento em que esse objeto se impõe para a análise: de como ele mobiliza e dá conteúdo ao medo e ao desamparo, às patologias do social na experiência urbana cotidiana brasileira, de como ele corresponde e responde ideologicamente e produtivamente às necessidades do capital em sua forma contemporânea, neoliberal, como transforma-se em projeto político de poder e é instrumentalizado por outros projetos de poder.

Precavendo-se do método científico das ciências parcelares que conta e constata frações do real como se essas fossem uma realidade trans-histórica ou definitiva, que muitas vezes objetiva transformar em lei aquilo que se apresenta como tendência, procuraremos construir nossa argumentação lembrando a advertência de

Marx de que seria supérfluo para o conhecimento caso a manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente.

Da mesma forma que Marx, no posfácio da segunda edição d' *O capital*, apontava que a dialética hegeliana era mistificadora porque parecia glorificar o existente¹⁰, a ciência positiva, em sua busca pelo “progresso”, acaba por reproduzir as condições do nosso existente em sua “exatidão” e respostas.

LUKÁCS (2003) aponta para o caráter enganoso de tais metodologias que consideram apenas os “fatos puros”, “isolados”, “os sistemas parciais isolados e isolantes” (p. 72) sem relacioná-los à unidade concreta do todo e à história. Nessas “metodologias” os fenômenos da vida são transportados, realmente ou em pensamento, para um contexto em que podem ser estudados isoladamente sem a perturbação de outros fenômenos. Esse processo “é reforçado pelo fato de que os fenômenos são reduzidos à sua pura essência quantitativa, à sua expressão em número e em relação de números” (p. 71,72). E complementa:

“A natureza não científica desse método aparentemente tão científico reside, portanto, na sua incapacidade de perceber o caráter histórico dos fatos que lhe servem de base e de levá-lo em conta (LUKÁCS, 2003, p. 73)”.

Trata-se da crítica à *razão instrumental*, do mundo administrado e controlado pelo capital e ao pensamento que o aceita acriticamente. Uma forma de pensamento científico hegemônico que acredita ser “exato” por aceitar “determinações sem nenhuma análise desenvolvida, sem as reportar à totalidade concreta, abandonando-as ao seu isolamento abstrato e tentando explicá-las por leis científicas abstratas, não ligadas à totalidade concreta” (Ibidem, p. 77).

Ao negar a historicidade dos fatos, as contradições próprias da sociabilidade capitalista, os nexos internos da totalidade em movimento, as diversas determinações do concreto, as metodologias do saber científico fazem do esclarecimento justamente seu contrário, a mistificação das massas (ADORNO e HORKHEIMER, 1985). O saber científico aparece como *práxis mimética* de uma racionalidade que se reproduz como

¹⁰ Em *A dialética do avesso* GRESPAN (2002) alude para a possível tradução da palavra usada por Marx (Verklärung) no original como “transfigurar o existente” no lugar de “glorificar”. Essa palavra é a mesma utilizada na religião para a “transfiguração de Cristo” e trata da “transposição de algo que está na terra para o céu”. E complementa: “sem dúvida esta objeção alude ao caráter hiperbólico da dialética de Hegel, que vê o todo real – natureza e espírito – como contraditório, enquanto para Marx só o é certo tipo de relação social historicamente constituída, a saber, o das sociedades de classe em geral e da capitalista em particular” (p. 29, 30).

uma mercadoria em uma linha de montagem, e não apenas realiza o sonho iluminista do domínio humano sobre a natureza, mas desperta a humanidade para o pesadelo do domínio do homem sobre seus semelhantes e para a destruição dessa própria natureza.

A *modelização do existente* traz consigo a necessidade da quantificação para sua efetivação enquanto “verdade” ou “valor” científico. Mesmo que o modelo não corresponda, de fato, à realidade ou apenas demonstre, acriticamente, algum dado de modo eficaz, seu valor científico se mostra na capacidade de trabalhar matematicamente as informações. O pensar, nos diz ADORNO e HORKHEIMER, “reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo”. (1985, p. 32). E complementam:

Na redução do pensamento a uma aparelhagem matemática está implícita a ratificação do mundo como sua própria medida. O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado. Compreender o dado enquanto tal, descobrir nos dados não apenas suas relações espaço-temporais abstratas, com as quais se possa então agarrá-las, mas ao contrário pensá-las como a superfície, como aspectos mediatizados do conceito, que só se realizam no desdobramento de seu sentido social, histórico, humano – toda a pretensão do conhecimento é abandonada. Ela não consiste no mero perceber, classificar e calcular, mas precisamente na negação determinante de cada dado imediato. Ora, ao invés disso, o formalismo matemático, cujo instrumento é o número, a figura mais abstrata do imediato, mantém o pensamento firmemente preso à mera imediatidade. O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia (Ibidem, p. 34)

O saber, ou a tentativa do saber que se desdobra para desenvolver metodologias que se ocupem da manifestação dos fatos é a mesma que se resigna diante da realidade, que ainda “imagina” sua isenção no processo científico, que opera no campo cego de uma reconciliação impossível entre os sujeitos e o mundo criado pelo falso sujeito de nossa sociabilidade. Sobre tal caminho científico LEFEBVRE (1967) chamou a atenção para a inquietante analogia ou homologia entre

(...) a importância da metodologia dos modelos e das simulações nas ciências atuais e, notadamente, nas ciências sociais – a importância dos *patterns* na vida social real – a importância dos grupos sociais atuantes, que apostam conscientemente ou não na *mimeses*, a saber, a burocracia e a tecnologia. A correspondência é tal que os

representantes científicos da tecnocracia acreditam representar o conhecimento do real social, pelo fato de utilizarem modelos e estudarem *patterns*. Todavia, o caráter não crítico desse conhecimento (que seria antes um reconhecimento) chama a atenção. O positivismo comporta sempre aceitação. A ciência assim considerada faz parte da realidade “positiva” que pretende conhecer e que de fato conhece na medida que dele participa”. (p. 288, grifos no original)

As metodologias que sacralizam a técnica e o “progresso” no mundo do capital são as mesmas que fragmentam o saber da mesma forma que as relações capitalistas fragmentam a vida cotidiana. O que aparece como global e hegemônico¹¹, a ciência positiva, coisifica os sujeitos assim como coisifica e mercantiliza o saber. O saber como *crítica* aparece praticamente como um resíduo.

O positivismo – que afinal não recuou nem mesmo diante do pensamento, essa quimera tecida pelo cérebro no sentido mais liberal do termo – eliminou a última instância intermediária entre a ação individual e a norma social. O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero aditívulo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 35, 36)

O necessário distanciamento de uma forma de pensamento científico que se quer sistemático, no qual suas partes se fecham em si mesmas como verdades absolutas sem conseguir relacioná-las com o todo e a história, coincide com a crítica a essa realidade social que permite tal reducionismo teórico. Como bem apontou MARX (2005) na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, é a realidade que deve compelir ao pensamento; só que essa só pode ser apreendida primeiramente pelo pesquisador enquanto uma Totalidade.

Somente quando concebemos a realidade social como Totalidade, como um todo que se forma, desenvolve-se e se cria, estrutura-se e se reestrutura ao lutar contra a tendência à desestruturação, entendemos que quando uma sociedade muda,

¹¹ Até os chamados pós-modernos, como Boaventura de Souza Santos, perceberam o caráter totalitário do método científico. Em *Um discurso sobre as ciências*, o sociólogo português diz: “A partir de então pode falar-se de um modelo global de racionalidade científica que admite variedade interna mas que se distingue e defende, por via de fronteiras ostensivas e ostensivamente policiadas, de duas formas de conhecimento não científico (e, portanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos (em que se incluíram, entre outros, os estudos históricos, filológicos, jurídicos, literários, filosóficos e teológicos)”. (SANTOS, 2008, p. 21)

o conjunto de suas funções muda em quantidade e qualidade (SANTOS, 2002). Por isso LUKÁCS (2003, p. 79) nos diz que a “totalidade concreta é a categoria fundamental da realidade”. Não porque conseguiremos apreendê-la por completo, mas porque ela dá o sentido, a orientação para as análises sobre determinada sociedade em um determinado tempo histórico. É o lugar que os fatos ocupam na totalidade do real que o “cientista” deve buscar elucidar e não o esgotamento de todos os processos, causalidades, consequências e interconexões que existem entre os fatos do real assim como se propõe o conhecimento sistemático. Como bem observa LEFEBVRE (1991, p. 198): “Estudar um fato, querer conhecê-lo, é – depois de o ter discernido, isto é, isolado ao menos parcialmente – restituí-lo num conjunto de relações, que se estende paulatinamente a todo o universo”.

Totalidade também aponta para uma *unidade*. Os fenômenos têm relação entre si e formam um todo – uma unidade - que por sua vez não é uma simples soma de suas partes. “As partes que formam a Totalidade não bastam para explicá-la. Ao contrário, é a Totalidade que explica as partes” (SANTOS, 2002, p. 115). Este todo – a realidade social – para o pensamento não é apenas um conjunto de relações, fatos e processos, mas também a sua criação, estrutura e gênese. Ao todo dialético, afirma KOSIK (2002, p. 42) “pertence a criação do todo e a criação da unidade, a unidade das contradições e a sua gênese”.

Compreender a sociedade como totalidade é vislumbrá-la em seu constante movimento, como uma processualidade contínua de determinações, contingências e espontaneidades em sua especificidade histórica¹². Aponta também para a *contradição* como essência da própria realidade na medida em que não há uma ordem definitiva nem teleológica na inscrição histórica do ser social:

O desenvolvimento social em seu decurso real cria a possibilidade objetiva para o ser social do gênero humano. As *contradições internas* do caminho para chegar lá, que se objetivam como formas antinômicas da ordem social, assentam, por seu turno, a base para que a evolução do simplesmente singular rumo à individualidade possa converter-se, ao mesmo tempo, em base portadora do gênero humano no plano da consciência. O ser-para-si do gênero humano é, portanto, o resultado de um processo, que se desenrola tanto na produção econômico-objetiva global como na reprodução dos homens singulares. (LUCÁKS, 2013, p. 351, grifos nosso).

¹² “A história é o movimento de um conteúdo, engendrando diferenças, polaridades, conflitos, problemas teóricos e práticos, resolvendo-os (ou não). (LEFEBVRE, 1991, p. 22).

Ou seja, as contradições da nossa realidade contemporânea não só desvelam o movimento do social em uma determinada temporalidade e formação social específica - o capitalismo - como também apontam para as limitações metodológicas que não conseguem apreendê-las como constitutivas inerentes dessa mesma (falsa) totalidade¹³.

As teorias que parecem se contradizer devem encontrar seus limites nessas mesmas contradições; devem, portanto, ser modificadas e subsumidas a teorias mais gerais, nas quais as contradições desaparecem definitivamente (LUKÁCS, 2003, p. 79).

O caminho metodológico, portanto, deve partir das formas mais simples e elementares de nossa formação social, relacioná-las às mais complexas, desvelando suas contradições e abrindo caminho para uma crítica dialética dessa realidade. Porque somente assim, nosso objeto de análise – o *teológico-político* - pode ser apreendido em sua negatividade inerente e em sua positividade possível-impossível e sua crítica poderá apontar para o processo de sua *superação*¹⁴. São as *condições sociais e históricas* que permitiram a ressurgência desse processo e suas consequências para a sociabilidade brasileira que devem animar esse processo de pesquisa.

Partir do religioso como uma forma simples exige relacioná-lo com as formas hegemônicas do todo social sem reduzi-lo a um epifenômeno qualquer, ou a uma forma social que independa dessa totalidade para seu desenvolvimento. Significa dizer que só podemos compreender o fator religioso se o reduzirmos a uma “superestrutura” do capital? De forma alguma. Ou, como Weber, só podemos

¹³ “O capital é um modo de reprodução material da vida que se impõe globalmente em toda a extensão, adaptando-se a configurações específicas e arcaísmos locais. Ele reorganiza todas as velocidades e intensidades dos processos de produção a partir de uma axiomática geral baseada nas dinâmicas de valorização do valor e de submissão da atividade humana às formas de trabalho. Ele reorganiza também as relações a si, generalizando seus modos de objetividade até o ponto de produção de uma vida psíquica que lhe seja conforme, o que ocorre através da generalização da forma-mercadoria como modelo global de objetividade social ou através da generalização da forma-empresa (em sua versão liberal)”. (SAFATLE, 2019, p. 34).

¹⁴ “Na superação, o que é superado é abolido, suprimido – *em certo sentido*. Não obstante, em outro sentido, o superado não deixa de existir, não recai no puro e simples nada; ao contrário, o superado é elevado a nível superior. E isso porque ele serviu de etapa, de mediação para obtenção do “resultado” superior; certamente, a etapa atravessada não mais existe em si mesma, isoladamente, como ocorria num estágio anterior; mas persiste no resultado, através da sua negação”. (LEFEBVRE, 1991, p. 230-231, *itálicos no original*)

compreender o surgimento do capitalismo pelo papel de uma “ética protestante”? Menos ainda. O que consideramos como caminho metodológico possível é partir do entendimento da religião cristã e sua “funcionalidade” dentro de uma formação e momento histórico específico e de como ela se relaciona com as demais formas (econômicas, políticas, culturais, etc), ora sobre determinando-as, ora reagindo contra eles. Mesmo que o teológico-político contenha permanências em suas manifestações ao longo do tempo histórico, sua compreensão no contemporâneo brasileiro não pode ser igualado ao papel exercido por ele, por exemplo, em nosso período colonial. A realidade histórica na qual nossa pesquisa se insere – os últimos 50 anos – deve levar em consideração tal conjunto de fenômenos e processos sem os quais não se explica a problemática sociabilidade brasileira, nem a especificidade da ressurgência do teológico-político em meio ao recrudescimento de outros processos, como o avanço da extrema-direita, do autoritarismo, do fundamentalismo, do estado de exceção que se tornou regra geral em nossa sociedade. Por isso falamos também em *superação* dessa forma de cristianismo que ajuda a dar corpo ao nosso objeto de estudo, porque sabemos que ao longo da história ele também já se fez *revolucionário*, como nas guerras dos camponeses da Alemanha estudadas por Engels e Bloch, na Teologia da Libertação surgida na América Latina como crítica às condições que produziam profundas desigualdades e mazelas sociais.

Repensar o teológico-político no Brasil contemporâneo é se debruçar sobre uma característica fundamental da formação social brasileira desde sua colonização e que, na verdade, nunca o deixou de ser. Significa dizer que se quisermos compreendê-la devemos levar em consideração a presença fundamental da religião cristã – primeiramente católica, posteriormente e conjuntamente “evangélica” –, influência esta que se tornará marcante na estruturação do Estado-Nação brasileiro e na sociabilidade daí surgida. (CHAUÍ, 1997, 2000; CARVALHO, 1998, 2002)¹⁵.

O que aparece de novo – e que não é tão novidade assim – é a presença e influência crescente de uma *matriz evangélica*¹⁶ nessa ressurgência do teológico-

¹⁵ Em sua extensa coletânea sobre a História da América Latina, Bethel dedica uma atenção especial ao papel do Catolicismo na formação latino-americana, notadamente naqueles capítulos devotados à formação brasileira.

¹⁶ Diversos autores, já há alguns anos, vem se debruçando sobre essa temática e buscando compreendê-la à luz das ciências sociais, seja no entendimento de sua heterogeneidade, da genealogia e tipificação dos diversos grupos (MENDONÇA, 1997; MARIANO, 1999), de seu crescimento vertiginoso e, mais recentemente, de seu envolvimento com a “política” (CAVALCANTI, 2002; FRESTON, 1993 BAPTISTA, 2009).

político no Brasil, o que faz aparecer outras práticas e relações sócio-políticas, outros e novos interesses, relações de poder, faz circular os afetos como ação política sob a influência desses atores sociais.

Não se tratará nas páginas que se seguem de pensar a religião a partir do que ela diz sobre si mesma. Não é do nosso interesse pensar a *religião em si*, seus credos, suas práticas, sua moral; deixemos isso para a Antropologia, para a Teologia¹⁷. Nos interessa, ao contrário, pensar no que a religião diz e pratica achando ser de si mesma quando, em verdade, somente traduz, reafirma necessidades mais gerais e exteriores a ela. Menos como *alienação* - conceito que é decisivo na crítica marxiana à religião – é no resgate da dimensão ideológica, ou da religião como *ideologia* (dimensão também essencial para Marx) que procuraremos pensá-la nesse momento. E isso significará também o próprio resgate do conceito, ou do entendimento da ideologia. Não apenas como “falsa consciência” ou mero “reflexo superestrutural”, reducionismo conceitual que turvou e limitou o entendimento sobre o papel exercido pelas formas ideológicas em nossa sociedade, devemos pensá-la (ZIZEK, 2013) a partir de sua forma imanente (como conjunto de ideias, conceitos, crenças, etc), de sua dimensão material (instituições, rituais e práticas que lhe dão corpo), ou ainda como “discurso *institucional*, justificando, legitimando, (ou ainda criticando, recusando e refutando) as instituições existentes, mas desenvolvendo-se no seu plano” (LEFEBVRE, 2008, p. 98 e 99, grifos do autor).

Para ficar apenas em algumas aproximações que serão melhor desenvolvidas nos capítulos seguintes pensemos, por exemplo, em como o teológico-político aparece institucionalmente, busca se desenvolver “por dentro” dos marcos legais do Estado de Direito ao mesmo tempo que tenta subordiná-lo à coisa religiosa, ora recusando sua legitimidade, ora reafirmando-o. Mais do que uma “laicidade à brasileira” como propõe MARIANO (2011), devemos pensar primeiro nas condições sociais que permitem a construção e a acomodação ideológica do teológico-político que se quer *razão de Estado*. Para isso, pensarmos as igrejas (em sua forma institucional e coletiva) como *Dispositivos*, permitirá refletir sobre as relações que se

¹⁷ Importante frisar que a ideia não é refletir sobre a religião em si; não nos interessa pensar sobre o quê ou o porquê das crenças, sobre as “verdades ocultas” ou “reveladas”, se a religião (ou as religiões) remetem ao transcendente, a Deus ou a alguma deidade, ou sobre a fé e sua natureza. Por isso, a separação formal em categorias de análise distintas, porém complementares, se faz necessário: a categoria religião será menos útil a nós, ao passo que as categorias cristianismo evangélico e igrejas evangélicas serão o centro de nossas reflexões.

estabelecem entre as formas políticas e religiosas na contemporaneidade brasileira. Em nossa hipótese, somente um conceito – como o de dispositivo - que unifique a presença fragmentada das igrejas e suas denominações no corpo social pode proporcionar uma análise sobre o papel exercido pela permanência de um *poder pastoral* e como ele dá um conteúdo religioso ao processo político.

Da mesma forma, poderemos pensar o teológico-político evangélico como *ideologia de uma sociedade neoliberal*, porque traduz as necessidades dessa sociedade que são eminentemente político-econômicas em linguagem teológica, ou melhor, em dogmas e crenças. Já não será possível pensarmos a *Teologia da Prosperidade* apenas como corolário de um determinado discurso religioso quando os dogmas do neoliberalismo se transformam em verdade religiosa ou, ao contrário, quando os dogmas religiosos se travestem do discurso e da prática neoliberal. Como dispositivos (ideológicos) as igrejas se transformam em espaços que vão além daquele convencionalmente identificado pela sociologia: lugares de reconhecimento, de identidade, de pertencimento. Ela é também o lugar das formas disciplinares do capital, da frágil “segurança” frente ao mundo que colapsa, ou ainda como o espaço do teológico econômico que justifica, pela teologia, a ordem do capital e sua reprodução como razão de ser da sociedade. É o capitalismo transformado em *religião da vida cotidiana* que encontra nos espaços das igrejas sua mínima contestação e talvez alguns de seus mais obstinados devotos.

Aqui, dois caminhos teóricos aparentemente divergentes conseguem se unir para essa necessária reflexão a qual nos propusemos realizar. Em primeiro lugar, uma crítica ao próprio *Neoliberalismo* como momento e modelo atual de reprodução do capitalismo a partir da contribuição da crítica marxista aos fundamentos e pressupostos dessa sociedade. Isso porque, se entendemos que determinada “teologia” é *também* expressão fenomênica de uma estrutura determinante, não faz sentido algum pensarmos essa forma sem anteriormente entendermos seu conteúdo. Em segundo lugar, na reflexão sobre a própria “forma”, como na genealogia teológica da economia apontada por Agamben (2016), ou na figura do “homem substancial” (e religioso)¹⁸ que necessita desenvolver modos de sobrevivência em um mundo do

¹⁸ Em *Mensagens numa garrafa*, Adorno assim nos diz sobre o cidadão substancial da sociedade administrada: ele “não se qualifica meramente pelo crédito bancário, nem tão pouco pelos deveres para com suas organizações; ele deve dar seu sangue, e também o tempo livre que lhe sobra da roubalheira, ao posto de presidente ou tesoureiro de comissões para as quais tanto é arrastado quanto sucumbe. Não lhe resta nenhuma esperança, a não ser a homenagem obrigatória na circular do clube quando o

trabalho precariamente exponencializado, do sujeito empresário de si mesmo, da miséria monetizada. Para nós, já não mais é suficiente pensar a teologia da prosperidade como “estratégia para angariar fiéis”, como “capital espiritual” de um sujeito à espera de uma dádiva, ou como simples “caminho para o sucesso”. Será necessário um estudo *genealógico* dessa matriz teológica que tem sua origem na própria ascensão do modelo neoliberal norte-americano em meio à falência do “welfare state” e sua disseminação em terras brasileiras na esteira da crise sem fim do modelo de “desenvolvimento” capitalista brasileiro. Sem essa dimensão materialista e histórica do processo, acreditamos que a reflexão fica incompleta, faz parecer que o teológico econômico surge nas mentes e corações dos indivíduos como o *espírito absoluto* na História¹⁹.

Por conseguinte, não será do nosso interesse rediscutir categorias ou criar novas, de apontar para a heterogeneidade, pluralidade e fragmentação dos “evangélicos” e fazer disso um paradigma que impossibilite hipóteses e análises mais gerais. Mesmo que haja diferenças importantes nesse grupo social e que isso deva ser levado em consideração para o desenvolvimento de nossos estudos, não podemos nos esquecer que há também afinidades. De toda a categorização disponível, optaremos pela que divide os evangélicos em Históricos, Pentecostais e Neopentecostais. Isso é relevante porque se nossa hipótese norteadora é a ressurgência do teológico-político “evangélico” no Brasil, temos que ter em conta que esse processo é multifacetado. Enquanto *projeto político de poder*, ele aparece como estratégia mais bem formulada nos grupos Neopentecostais e entre alguns Pentecostais²⁰. Nos espaços de experiência de nossa sociabilidade patológica, as

ataque cardíaco o alcança. Não ser membro de coisa alguma é despertar suspeitas: quando se pleiteia a naturalização, é-se expressamente solicitado a arrolar os grupos a que pertence. Isso, porém, racionalizado como sendo a disposição do indivíduo de abandonar seu egoísmo e de se dedicar a um todo – que, a rigor, nada mais é do que a objetivação universal do egoísmo –, reflete-se no comportamento das pessoas. Impotente numa sociedade esmagadora, o indivíduo só vivencia a si mesmo enquanto socialmente mediado. Assim, as instituições criadas pelas pessoas são ainda mais fetichizadas: desde o momento em que os sujeitos passaram a se conhecer somente como intérpretes das instituições, essas adquiriram o aspecto algo divinamente ordenado”. (In: ZIZEK, 2013, p. 39, 40). O acréscimo do “religioso” à definição adorniana é por nossa conta.

¹⁹ “ Já em Hegel vemos que o *espírito absoluto* da História tem na *massa* o seu material, e a sua expressão adequada tão só na *filosofia*. Enquanto isso, o filósofo apenas aparece como o órgão no qual o espírito absoluto, que faz a História, atinge a consciência *posteriormente*, depois de passar pelo movimento. A participação do filósofo na História se reduz a essa consciência posterior, pois o espírito executa o movimento real *inconscientemente*. O filósofo vem, portanto, *post festum*”. (MARX e ENGELS, 2014, p. 103 grifos no original).

²⁰ *Plano de poder – Deus, os cristãos e a política*, livro escrito por Edir Macedo, o mais bem-sucedido pastor neopentecostal brasileiro é claramente um libelo a um projeto político de poder “evangélico”.

respostas ao medo e ao desamparo dadas por todos os grupos religiosos são lançadas no horizonte de expectativas do além, enquanto o aquém, supostamente despolitizado, tem sido preenchido pelas narrativas políticas do espectro conservador²¹ - porque pouco conseguem vislumbrar a possibilidade de lutas emancipatórias – e pela ideologia do teológico econômico. Esse, por sua vez, aparece em maior ou menor grau em cada um desses grupos, mas sua “construção teórica”, sua *intelligentsia*, encontra-se mais bem formulada em organizações ligadas a grupos históricos²². Por tudo isso, em determinados momentos precisaremos diferenciá-los como metodologia de análise, não para reafirmar suas diferenças, mas para apontar suas *funções* no contemporâneo em análise.

A reflexão sobre o *político* não se fará no campo da mera quantificação e/ou da constatação de que determinados grupos evangélicos participam da política (e por que não participariam?), elegendo representantes nos mais diversos níveis da república, buscando influenciar aqui e ali a democracia liberal burguesa pela tentativa de subordinação do direito e das instituições à coisa religiosa. Do que adianta saber – a não ser como índice de algo que vai além da mera informação – que evangélicos e/ou grupos evangélicos têm sido eleitos desde a redemocratização?

Sabemos que um dos processos fundamentais na modernidade ocidental foi a emancipação do poder político em relação ao poder religioso. O próprio MARX (2010), em *Sobre a Questão Judaica*, reconhecia que a “*emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana *dentro* da ordem mundial vigente até aqui” (p. 41, *itálicos no original*)²³. Mais tarde, na esteira de um materialismo histórico mais sedimentado, Engels e Kautsky argumentarão que a emergência das formas políticas e jurídicas modernas se apresentava como

²¹ Mesmo relutante em utilizar esse conceito pelos conteúdos morais muitas vezes a ele relacionados, nos limites de nossa pesquisa o termo conservador será remetido a uma tradição de pensamento político que remete a autores como Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Max Weber e Georges Sorel.

²² Como exemplo podemos citar o Centro Mackenzie de Liberdade Econômica da faculdade Presbiteriana de mesmo nome e que desenvolve e dissemina o ideário neoliberal em sua proposta acadêmica.

²³ Posteriormente, “Marx transformou a distinção de Hegel entre Estado e “sociedade civil” ao negar a universalidade do Estado e insistir que o Estado expressava as particularidades da “sociedade civil” e suas relações de classe, uma descoberta que o forçou a dedicar sua vida ao trabalho de explorar a anatomia da “sociedade civil” sob a forma de uma crítica da economia política. A diferenciação conceitual do Estado e sociedade civil foi assim uma pré-condição da análise de Marx do capitalismo, mas o efeito dessa análise foi privar de racionalidade a distinção hegeliana. O dualismo Estado-sociedade civil mais ou menos desapareceu da corrente principal do discurso político” (WOOD, 2011, p. 2017)

necessidade de reorganização social frente ao declínio da normatividade religiosa, ao desenvolvimento do Estado moderno enquanto instância detentora do exercício do poder e ao capital.

Do século XIII ao século XVII, todas as reformas efetuadas e lutas travadas sob bandeiras religiosas nada mais são, no aspecto teórico, do que repetidas tentativas da burguesia, da plebe urbana e em seguida dos camponeses rebelados, de adaptar a antiga concepção teológica de mundo às condições econômicas modificadas e à situação de vida da nova classe. (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 18)

Com entendimento semelhante, PACHUKANIS (2017) reafirmará os mesmos pressupostos em sua crítica à teoria do direito:

A evolução histórica traz em si não apenas uma modificação no conteúdo das normas jurídicas e uma modificação das instituições do direito, mas também o desenvolvimento da forma jurídica como tal. Essa surge em certo estágio da cultura e permanece por muito tempo em estado embrionário, internamente pouco se diferenciando e não se separando das esferas adjacentes (costumes, religião). Em seguida, ao se desenvolver progressivamente, ela atinge seu máximo florescimento, sua máxima diferenciação e determinação. Esse estágio superior de desenvolvimento corresponde a relações econômicas e sociais determinadas. Ao mesmo tempo, caracteriza-se pelo surgimento de um sistema de conceitos gerais, que reflete teoricamente o sistema jurídico como um todo acabado. (p. 86)

Nesse sentido, uma compreensão *possível* sobre o que hoje denominamos de *secularização* - a emancipação do Estado em relação à religião - torna-se consequência e pressuposto de uma sociabilidade onde os “guardiões da mercadoria”²⁴ só podem se encontrar no mercado como sujeitos jurídicos. A religião aqui não mais será a fonte do direito, mas a sua existência enquanto *instituição* no espaço público da sociedade civil só poderá se dar em *termos jurídicos*.

Esse recurso ao conceito de secularização como processo político e jurídico tem uma razão de ser em nossa análise, a saber: porque o teológico-político se desenvolve ali onde o *político* definha, enfraquecido pelas ilusões de um “Estado racional” garantidor da laicidade pelo direito positivo; de que a religiosidade, na

²⁴ “As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. (...). Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias”. (MARX, 2013, p. 159-160)

modernidade, seria confinada definitivamente no espaço privado; e de que o *espaço público* se confunde com o próprio Estado, sendo aquele esvaziado de seu conteúdo eminentemente *político e democrático*. Por isso da existência de todo um debate sobre a presença legitimada (ou não) do religioso no espaço público, nos processos eleitorais de representatividade, dos descaminhos da secularização e da laicidade na sociedade brasileira.²⁵

No entanto, uma ressalva metodológica sobre nossa compreensão a respeito da natureza da sociedade civil e dos limites do espaço público se faz necessária. Concordamos com WOOD (2011) quando essa afirma não só a complexidade que envolve a temática *sociedade civil*, mas também, com suas argutas observações sobre como o conceito de “sociedade civil” tem sido utilizado pelos teóricos contemporâneos “pós-modernos” para obscurecer e até negar o caráter universal das relações capitalistas fazendo com que a sociedade apareça como um “pastiche de fragmentos e diferenças”, uma “estrutura pluralista tão variada e flexível que pode ser reorganizada pela construção discursiva” (p. 205). Trata-se do aprofundamento da matriz weberiana de pensamento que apresenta a sociedade como “esferas”, agora travestida de múltiplas identidades e diversidade, conceito esse que “pretende reduzir o sistema capitalista (ou a “economia”) a uma das muitas esferas na complexidade plural e heterogênea da sociedade moderna” (Ibidem, p. 208).

É essa devoção teórica ao pluralismo “pós-moderno”, às diversas esferas ou camadas do social ou - em casos mais extremos, como os de Laclau e Mouffe que chegam a negar a existência da própria sociedade²⁶ - que a dimensão pública e conceitual da sociedade civil se perde na circularidade de tais argumentos e na fragmentação infinita e identitária do social. A dimensão do todo social, da totalidade é obscurecida em meio a um discurso que reduz “todo o sistema social do capitalismo a um conjunto de instituições e relações, entre muitas outras, em pé de igualdade com as associações domésticas e voluntárias”. Desaparece o capitalismo como um poder superior, uma unidade totalizadora, uma coerção sistêmica capaz de “intervir em todos os aspectos da vida social” e de se auto-expandir continuamente. (WOOD, 2011, p. 210)

²⁵ Cf. FRESTON (1993), MONTEIRO (2006), GIUMBELLI (2008), MARIANO (2011),

²⁶ “El carácter incompleto de toda totalidad lleva necesariamente a abandonar como terreno de análisis el supuesto de “la sociedad” como totalidad suturada y autodefinida. “La sociedad” no es un objeto legítimo de discurso. No hay principio subyacente único que fije —y así constituya— al conjunto del campo de las diferencias”. (LACLAU e MOUFFE, 1987, p. 188,189; grifos no original)

De uma forma ou de outra, o capitalismo é reduzido ao tamanho e ao peso de “outras” instituições singulares e específicas e desaparece na noite conceitual em que todos os gatos são pardos. A estratégia de dissolver o capitalismo numa pluralidade desestruturada e indiferenciada de instituições e relações sociais não ajuda, apenas enfraquece, a força analítica e normativa da “sociedade civil”, sua capacidade de enfrentar a limitação e legitimação do poder, bem como sua utilidade na orientação de projetos emancipatórios. As teorias atuais ocultam a “sociedade civil” em seu sentido característico de forma social específica do capitalismo, uma totalidade sistêmica dentro da qual se situam todas as outras instituições e na qual todas as forças sociais têm de encontrar seu caminho, uma esfera específica e sem precedentes de poder social, que propõe problemas inteiramente novos de legitimação e controle, problemas que ainda não foram encarados pelas teorias tradicionais do Estado, nem pelo liberalismo contemporâneo. (Ibidem, p. 212)

A questão, portanto, não é simplesmente negar que a sociedade seja plural, multiétnica, polifônica, mesmo porque a *fragmentação do tecido social é uma das características de nossa sociabilidade*. É, antes de tudo, reforçar a especificidade do capitalismo que em sua constituição como totalidade fez aparecer uma separação ou diferenciação entre o “econômico” e o “político” na modernidade permitindo o desenvolvimento de uma forma relativamente autônoma de Estado, detentor do monopólio da força coercitiva, uma estrutura ou, um complexo de instituições por meio das quais o poder social se organiza de forma superior aos micro-poderes – como os da família, por exemplo -, ao passo que permite o desenvolvimento político e jurídico de uma esfera econômica, pública, “os lugares concretos onde se exercem as relações sociais”²⁷, o espaço da sociedade civil no qual circulam outros poderes, afetos, vontades, ideologias, utopias.

Por isso chamamos a atenção para algumas das ilusões que enfraquecem o debate político e a democracia no contemporâneo brasileiro, como o que reduz o religioso a uma pauta identitária, a uma esfera, dentre tantas, do pluralismo, ou a uma questão meramente privada, esquecendo-se que ele é mais uma das *práticas sociais* continuamente re-produzidas na totalidade social²⁸. Mesmo que uma parte

²⁷ Cf. LEFEBVRE (1999, p. 94, 95)

²⁸ WOOD (2011, p. 222, itálicos no original) também destaca que as novas noções de pluralismo “alegam ter vantagens em relação aos princípios mais universalistas, ainda que percam alguns dos benefícios de padrões universais. Pode-se objetar aqui que a dissociação do novo pluralismo de todos os valores universais pode permitir que ele venha a servir como desculpa para a supressão dos *antigos* princípios pluralistas de liberdade civil, liberdade de expressão, tolerância, e, assim, correremos o perigo de voltarmos à estaca zero, na medida em que o respeito à diversidade se transforme no seu contrário”.

significativa do pensamento marxista e/ou socialista relegue a questão religiosa, assim como o fez Marx, ao campo das causas resolvidas; ou mesmo outros, como Berger (“especialista” no assunto), cheguem a apontar apressadamente para o “fim da religião”, o que temos visto é justamente o oposto disso, a permanência e ressurgência de um *fator religioso* no espaço público e político²⁹ e que não deve ser desprezado pelo pensamento crítico.

Em termos de Brasil, talvez não haja dúvidas de que a privatização da fé – como experiência pessoal e particular – e o declínio das crenças e práticas religiosas nunca tenha se desenvolvido com mais vigor como em outros lugares. O cristianismo, em todas as suas vertentes, sempre encontrou lugar legitimado na dimensão pública do cotidiano brasileiro. E mais, o nexos Estado-religião (cristão) sempre teve um papel relevante na construção da precária cidadania brasileira, mesmo que essa formação tenha o forte papel estatal, naquilo que CARVALHO (1998) chamou alhures de *estadania*.

Essa desprivatização da fé, esse histórico nexos Estado-religião sempre fez do cristianismo no Brasil uma *religião pública*³⁰, e como aponta GIUMBELLI (2008) essa presença do religioso no espaço público brasileiro republicano partiu do reconhecimento, de antemão, que tal processo se construiu através de dispositivos jurídicos legitimados pelo poder de Estado, o que na verdade constitui uma das formas elementares de existência no mundo do capital: *como instituição*. É, portanto, no nível jurídico posto pelo Estado que as religiões encontram legalidade para a sua “existência material”, ao mesmo tempo que essa existência como prática social independa dele e o defina. Há aí uma dialética que devemos apreender, movimento

²⁹ Nós não nos iludimos quanto da dimensão e complexidade que um conceito como o de espaço ou esfera pública tem nas ciências sociais. A constituição de todo o edifício teórico habermasiano, por exemplo, se fundamenta na conceituação da esfera pública. Outra autora na qual essa noção é fundamental em suas reflexões sobre o político é Hannah Arendt. Na Geografia, notadamente aquela formulada no âmbito da teoria crítica, a noção de espaço público surge como sendo aquela dimensão não estatal, o espaço da ação e da luta política, da imaginação, da práxis social e democrática, do cotidiano; é essa definição que temos em mente quando nos referirmos a esse conceito.

³⁰ Essa é a tese apresentada por CASANOVA (1994, 2006) da qual partilhamos o entendimento. Para esse autor a diferenciação entre o secular e o religioso converge para a ideia de que a religião não está nem restrita ao seu meio particular, nem separada rigidamente das outras dimensões da sociedade, mas situada numa zona de interstício e comunicação entre esses dois domínios. A condição de “religião pública” implica que esta pode ultrapassar o lugar de domínio religioso propriamente dito, mas também não se identificar totalmente, nem se ligar organicamente aos organismos laicos do Estado, aparato legislativo e político. Ou seja, uma “religião pública” é aquela que, imersa na sociedade civil e enquanto força propulsora deste meio, atua no Estado e no sistema político.

que é central em obras como as de AGAMBEN (2011) e SKINNER (1996), por exemplo.

Portanto, se quisermos pensar o teológico-político em termos *políticos* devemos fazer esse movimento do particular ao geral, entendendo que o religioso se emancipa de suas formas privadas, aparece no espaço público como força política, discursiva e catalisadora de afetos e aponta para a acomodação nas estruturas do poder de Estado. Talvez aqui, as perguntas certas a se fazer não sejam sobre o porquê dos evangélicos participarem da política, mas se contemporaneamente estamos presenciando o surgimento de um *Populismo* de vertente evangélica no Brasil?

Por fim, no âmbito da *Geografia*, não desenvolvemos nossa pesquisa preocupados em atender aos requisitos das ciências parcelares, de apresentar uma metodologia geográfica própria, como as propostas por ROSENDAHL (1996, 2002), para uma Geografia da Religião:

As possibilidades de interpretar as relações entre geografia e religião são múltiplas. A diversidade da experiência religiosa na sociedade brasileira nos leva a apresentar um conjunto de temas geográficos para investigação. Agrupados em quatro eixos, temos: (a) difusão e área de abrangência das religiões, (b) centros de convergência e irradiação religiosa, (c) território e territorialidade e, finalmente, (d) a percepção e a vivência do espaço sagrado. (ROSENDAHL, 2016)

Há não só um certo fetichismo pelo espaço, como também uma tentativa banal de tentar justificar uma certa cientificidade, uma objetividade geográfica porque categorias como *espaço*, *território*, *etc* aparecem na descrição de como a geografia poderia se encontrar com a religião e daí surgir possibilidades inovadoras de estudo.

Tarefa de Sísifo, própria da Geografia e seu conhecido esforço de se mostrar ciência, de provar a cada dia sua importância científica na fragmentação do conhecimento porque detentora de objetos próprios, de metodologias e métodos particulares de análise.

Abandonaremos, então, a Geografia? Sim e não. Caso o leitor almeje encontrar nas páginas que seguem uma série de mapas, gráficos, dados que quantifiquem e “provem” alguma das propostas de pesquisa, reflexões culturalistas sobre religião e território, uma nova discussão sobre os objetos e conceitos “próprios” da Geografia na forma de uma defesa de sua cientificidade, fique certo o leitor que isso ele não encontrará. Mesmo porque a importância da Geografia como um *saber* (científico,

político, enfim, social) não se reduz a um conjunto de técnicas e métodos, mesmo que esses contribuam, e muito, para o avanço da capacidade humana. O que faz da Geografia ou de qualquer outro “campo” científico ser relevante é o seu papel político na transformação da realidade, na luta pela emancipação humana.

Se, no entanto, o leitor entende que a Geografia e alguns de seus conceitos basilares podem aparecer de forma orgânica no corpo da pesquisa, sem que a todo o momento precise reafirmar seu lugar e importância, podemos afirmar que o presente trabalho pode ser considerado geográfico. Como, por exemplo, pensar no maciço crescimento numérico dos evangélicos (pentecostais e neopentecostais, principalmente) nas periferias das grandes cidades brasileiras sem ter em mente a natureza da urbanização brasileira e seu corolário de violência, medo e desamparo? Como pensar a expansão neoliberal e o colapso social por ela aprofundado sem termos em conta o papel estratégico que a produção capitalista do espaço exerce nisso tudo, desde sua mobilização para processos de financeirização até na “militarização da urbanização” com os confinamentos e segregação auto-impostos de uma elite que prefere não enxergar as mazelas por ela produzida?

Ao fim e ao cabo, todo o cabedal teórico conceitual fornecido pela Geografia e sua capacidade de dialogar com os diversos ramos do saber nos permitirão trafegar por outros campos, dialogar com autores divergentes entre si, mobilizar politicamente as contribuições relevantes produzidas nela e com ela. Não nos esforçaremos em hastear bandeiras, levantar muros ou demarcar territórios científicos; é o saber como construção coletiva e revolucionária que nos interessa.

Três serão as linhas de forças que comporão o modo de exposição desse trabalho. O teológico-político, como dissemos, será o objeto comum que perpassará os ensaios que terão um conteúdo eminentemente teórico. No primeiro nos ocuparemos do objeto em sua forma ideológica; no segundo, em como esse aparece e se relaciona com as determinações econômicas da totalidade do capital; no terceiro, em sua relação com o político. Não nos preocuparemos em “provar”, em dar “resoluções definitivas”, em construir verdades irrefutáveis sobre o analisado. O objetivo será o de contribuir com novos caminhos de reflexão, novas possibilidades de interpretação. Para isso, como nos ensinou MARX (2013, p. 90) no posfácio da segunda edição de *O Capital*, a investigação deve se “apropriar da matéria [Stoff] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor

adequadamente o movimento real”. Lançaremos mão de diferentes fontes que muitas vezes nem dialogam entre si, nos atentaremos para as contradições que o real nos apresenta a todo momento. Possivelmente mais dúvidas do que respostas aparecerão no decorrer da análise, mais apontamentos do que precisões. Se assim o for, teremos atingido nossas intenções.

CAPÍTULO 1

O DISPOSITIVO RELIGIOSO

É consenso entre os que estudam o chamado *campo evangélico* brasileiro que uma de suas principais características é sua fragmentação. Categorizados e subdivididos, ora pelo seu momento histórico de origem, ora pela sua prática doutrinária, ou ainda pela sua quantidade numérica e capilaridade social, o fato teórico relevante sobre tais grupos é justamente sua heterogeneidade.

Essa diferença, essa demarcação de territórios, bandeiras e particularidades é reforçada pelos próprios grupos evangélicos que, a despeito de sua origem comum – o cristianismo -, aprofundam suas diferenças e estratégias em uma sociedade que se move entre a secularização e o pluralismo religioso, um verdadeiro embate concorrencial proselitista entre tais grupos e os demais em disputa na sociedade. E se, por exemplo, incluirmos categorias como os de *classe social* os caminhos de entendimento ficam ainda mais turvos quando observamos que há representações de todas as classes sociais nos diversos grupos evangélicos brasileiros.

No entanto, apesar dessa fragmentação ser um fato social não muito difícil de se constatar no âmbito institucional, das igrejas e grupos institucionalizados, tais divisões não passam de *abstrações*, assim como Marx aponta ser a categoria *População* na Introdução de 1857 (MARX, 2011). Ou seja, não deixa de ser uma abstração essa representação caótica e fragmentária dos evangélicos quando, antes de tudo, antes de ser isso ou aquilo (histórico, pentecostais, neopentecostais), eles são sujeitos socializados em uma determinada formação econômico-social – o capitalismo – que impõe sobre cada indivíduo, seja ele religioso ou não, suas necessidades, formas, ideologias e alienações na vida cotidiana. Mesmo que seja um procedimento metodológico importante e até necessário essa diferenciação entre os diversos grupos, o risco é sempre de que isso impossibilite pensarmos naquilo que os iguale ou unifique, ignorarmos as bases sociais (econômicas, políticas, históricas) nas quais eles se constroem e se movimentam, de ficarmos reféns do que eles dizem de si mesmos (suas crenças, doutrinas, etc) como pré-condições de análise.

Isso também não significa dizer que outras categorias de estudos e caminhos de entendimento não contenham seus níveis de abstração, mesmo porque toda atividade científica parte desses momentos. A questão, na verdade, é tentar encontrar

hipóteses de análises que não se percam nem na abstração generalista do tipo “todos os evangélicos são assim”, tampouco naquelas cujo paradigma da individualidade identitária impeçam justamente análises mais gerais sobre fenômenos sociais que transcendem os próprios limites individuais e dos grupos de identificação religiosa.

Se nosso objetivo principal é tentar apontar caminhos para o entendimento daquilo que temos chamado da ressurgência do teológico-político no Brasil contemporâneo, cuja vertente evangélica se destaca como fato sócio-político mais relevante, as hipóteses daí surgidas deverão ser capazes de trafegar entre esses diversos grupos, encontrar semelhanças nas diferenças, equivalências nas desigualdades, unidade na diversidade.

O ponto de partida será a construção de categorias que possam extrair elementos que sejam comuns aos grupos religiosos e que apontem para afinidades explicativas. Para além da sua origem comum – a fé cristã – acreditamos que outras estruturas materiais ajudam a condicionar certos comportamentos e ideias e, nesse ínterim, as igrejas locais como espaços de construção de subjetividades e a própria prática pastoral como uma relação de poder não devem ser desprezadas. A isso daremos o nome de *Dispositivo Religioso*.

Obviamente que a escolha deliberada de um conceito como o de *Dispositivo* tem uma razão de ser em nossa pesquisa. Ela remonta à própria origem e construção do termo – a *positividade* na filosofia hegeliana como interiorização de formas e normas construídas socialmente, como o direito positivo, a religião positiva – e, posteriormente, o uso estratégico dessa ideia nos pensamentos de Foucault e Agamben para o entendimento das formas modernas de governabilidade, dominação e relações de poder.

Conceituar igrejas como *Dispositivos* nos permite dispor de uma categoria de análise que permite identificar certas similaridades em estruturas que aparentemente divergem entre si na maior parte de seus aspectos. Uma igreja pentecostal como a Assembleia de Deus no interior do sertão nordestino, por exemplo, difere profundamente de uma igreja Batista em um bairro de classe média em uma metrópole como Belo Horizonte. Seja na liturgia, na doutrina, na organização eclesiástica, no público frequentador, nas estruturas e infraestruturas que influenciam a construção das “visões de mundo” dessas respectivas comunidades, tudo isso será tão diferente para o espectador que ali adentrar que ele estará convencido que esses grupos não podem ser enquadrados respectivamente como evangélicos. Porém, uma observação

mais acurada apontará, pelo menos de imediato, certas similaridades que não podem ser desprezadas: estarão presentes ali relações de poder (como o pastoral) e a reprodução de determinadas ideologias.

É a religião como ideologia e as ideologias que a religião cristã codifica e perpetua, somadas às relações de poder que se constroem nas mais diferentes denominações evangélicas do país, mas que devem ser pensadas não em sua fragmentação, mas na sua unidade que construiremos nossa argumentação sobre o *dispositivo religioso* e seu papel na emergência do teológico-político no Brasil contemporâneo.

1.1 - RELIGIÃO COMO IDEOLOGIA

Os estudiosos mais atentos à obra marxiana perceberão nas leituras de seus variados escritos que alguns dos conceitos manejados pelo pensador alemão pertencem a uma vasta e complexa problemática teórica, com histórias próprias e longas de desenvolvimento, cuja importância no pensamento de Marx e de seus continuadores reside justamente na originalidade de apropriação e ressignificação de alguns desses termos levados a cabo por ele. Assim, conceitos como os de alienação, estranhamento, ideologia, práxis, etc., receberão novos contornos, conteúdos e funcionalidades para o pensamento marxiano que se chocava profundamente com o pensamento de Hegel e de seus continuadores vulgarizantes³¹, com a filosofia de Feuerbach, com os socialistas utópicos e com os economistas e ideólogos burgueses da economia política.

Por sua vez, assuntos como os relativos à religião e sua crítica, por exemplo, não tinham da parte de Marx uma atenção mais pormenorizada, seja porque para ele tal assunto já havia sido superado pela crítica feuerbachiana à religião cristã, seja porque seria na anatomia da sociedade burguesa que se deveriam procurar os fundamentos para a real compreensão e superação da ordem capitalista, ou ainda porque formas, como as religiosas, seriam superadas progressivamente pelo fim da sociedade cindida em classes sociais. Fato é que em Marx a religião, como forma e

³¹ Livros como *A sagrada família* (MARX, 2003) e *a Ideologia Alemã* (MARX, 2007) eram textos dedicados tanto a uma crítica ao pensamento e à filosofia hegeliana quanto uma crítica aos ditos estudiosos e críticos de Hegel que, ao não compreenderem a envergadura de seu pensamento, acabavam por vulgarizar a obra do pensador alemão.

produto social, oscila entre a *alienação* e a *ideologia* e a despeito da sua limitação (da religião como categoria de análise) para o entendimento e a superação da realidade social burguesa, Marx tinha bastante clareza sobre o papel desenvolvido pela religião cristã nos diversos níveis das relações sociais.

A religião como alienação tem sido o caminho predileto do pensamento marxista desde Engels, mas não somente entre estes. Figuras da estatura de Nietzsche e Freud, por exemplo, desferem seu arsenal crítico contra a religião cristã enxergando nessa uma condição alienada-alienante fundamental para a não emancipação humana.

Para os marxistas, o caminho de se pensar a religião nos termos de uma alienação é até mais simples, já que algumas das análises e passagens mais fascinantes e canônicas de Marx sobre isso se encontram no âmbito da sua crítica à alienação no bojo de sua crítica à filosofia hegeliana, em obras como *Os manuscritos econômicos-filosóficos* (2004), na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (2005), em *A Sagrada Família* (2003) e na *Questão Judaica* (2010).

Mesmo que não necessitemos dizer mais sobre um assunto já bastante debatido³², vale a pena pontuar rapidamente algumas considerações sobre essa questão da alienação. Se a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica, como nos diz Marx na *Introdução* (2005) é porque até ali (na Alemanha de 1843-44) a compreensão sobre os fundamentos do homem enquanto *Ser* estavam fora dele e as alienações de seu *Ser* eram consideradas pelo pensamento hegeliano dominante como sendo realizações do *Espírito*. Ou seja, naquilo que realiza o homem, seus produtos objetivos e suas criações Hegel via uma alienação. E nos objetos e potencialidades humanas que vão tomando forma externa como o capital, o Estado e a própria religião, que desarraiga o homem de si mesmo e os submete, Hegel enxergava uma realização do Espírito.

É essa mistificação posta pelo pensamento de Hegel que é a base da crítica marxiana à alienação nos textos de 1843-44. A “Ideia” em Hegel – notadamente a partir da *Fenomenologia do Espírito* – é o poder lógico do divino que penetra e orienta o cenário da luta histórica através dos mortais (HEGEL, 2004). Ela é a natureza da vontade de Deus que só se torna verdadeira pela História e o Espírito é essa autoconsciência desenvolvida pela Ideia. Por isso Hegel nos diz em *A Razão na*

³² Cf. os estudos efetuados por MEZÁROS (2006), LUKÁCS, (2007), KONDER (2009).

História que “a história do mundo em geral é o desenvolvimento do Espírito no Tempo, assim como a natureza é o desenvolvimento da Ideia no Espaço” (Ibidem, p. 123).

É nessa tríade Ideia-Natureza-Espírito que o sistema hegeliano se constituirá e definirá o Homem (e seu Ser) como sendo parte Natureza e parte Espírito, cuja essência será o Espírito. No capítulo dedicado *A Ideia de Liberdade em A Razão na História*, Hegel nos diz que “o mundo espiritual é a substância da realidade e o mundo físico permanece a ele subordinado, ou, em termos de filosofia especulativa, não tem uma verdade se comparado ao primeiro” (HEGEL, 2004, p. 65). Em outras palavras, quanto mais o homem se desenvolve espiritualmente, mais ele se torna consciente de si mesmo e desenvolve sua natureza e quanto mais ele se torna consciente de si mesmo, mais ele se torna ele mesmo – ou seja, um ser *livre*.

Sem essa compreensão do papel exercido pela religião cristã na filosofia de Hegel não podemos compreender com profundidade a poderosa crítica de Marx a esse sistema que aliena o homem de si mesmo porque sua essência se encontra irremediavelmente fora de sua natureza humana. Por isso que ele pôde dizer que o fundamento da crítica irreligiosa estava no fato de que “o homem faz a religião, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente” (MARX, 2005, p. 145, itálicos no original). Ou ainda quando afirma que a religião “é a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira” (Ibidem, p. 145, itálicos no original).

Não obstante, a crítica marxiana da alienação vai além, na medida em que compreende que a filosofia hegeliana apontava para uma “conciliação” impossível na sociedade burguesa ao identificar o Estado como sendo uma realização da *Ideia Ética*, a *Eticidade* como aparece nos termos da *Enciclopédia* (HEGEL, 2005) ou na seção dedicada ao Estado nos *Princípios da Filosofia do Direito* (HEGEL, 1997). Em *A Razão na História* Hegel diz isso claramente ao afirmar que “A Ideia é a energia interior da ação, o Estado é a vida que existe externamente, autenticamente moral” (HEGEL, 2004, p. 88). Mais à frente ele afirma que o Estado se transforma “na condição necessária para a existência do universo, a condição do conhecimento e do pensamento – pois é o pensamento que o homem tem em comum com o divino” e que “apenas em cima deste solo, ou seja, no Estado, podem existir a arte e a religião” (Ibidem, p. 89). O homem vira um *predicado* do Estado e, conseqüentemente da religião, na medida em que se transforma em um ser alienado de si e para si, porque

seu valor não se encontra em sua essência humana ou em sua atividade prático-sensível, mas na *Ideia objetivada* na forma do *Estado Cristão*. Nas palavras de Hegel:

O Estado não existe para os cidadãos — ao contrário, poder-se-ia dizer que o Estado é o fim e que eles são os seus meios. O Estado não é o ideal com que se defrontam os cidadãos, mas estes são partes daquele, como os membros de um corpo orgânico, em que nenhum membro é o fim e nenhum é o meio. O Estado é a realização da Liberdade, do objetivo final absoluto, e existe por si mesmo. Todo o valor que tem o homem, toda a sua realidade espiritual, ele só a tem através do Estado. *O Estado é a Ideia divina como ela existe sobre a terra.* (HEGEL, 2004, p. 90-91, grifos nossos).

Na concepção hegeliana, portanto, o Estado teria em si um fundamento religioso, sua “origem” estaria fora das relações humanas e este seria um meio pelo qual o Espírito (divino, Objetivo) “interviria” nas contradições inerentes à sociabilidade do capital, reconciliando a sociedade civil burguesa consigo mesma através da subsunção e alienação completa dos homens ao Estado (racional e religioso). Na crítica marxiana essa compreensão aparece quando ele aponta que:

“O homem não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido. (...) A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo” (MARX, 2005, p. 145).

Como sabemos, o período que compreende os anos de 1844-46 é o momento no qual Marx começa a se dedicar com mais profundidade aos estudos da economia política e sua compreensão sobre a sociedade burguesa começa a se modificar, assim como os caminhos de sua crítica. Paulatinamente, conceitos como os de alienação, estranhamento e ideologia vão sendo empregados não mais para criticar a filosofia de Hegel e de seus continuadores na forma de uma crítica ao Estado, a Religião e a própria Filosofia, mas para compreender os fundamentos materiais da sociedade burguesa (relações de produção, forças produtivas, etc.) como relações sociais fundamentais. A partir daí a alienação aparecerá principalmente ligada às explicações sobre a própria natureza da relação capital-trabalho, trabalho-natureza e ao processo de reificação – o trabalhador que se encontra alienado de seus meios de produção;

dos produtos e frutos de seu trabalho; do trabalhador que se transforma em força de trabalho e em mercadoria e apenas consegue trocar e alienar essa mesma força em troca de um salário, etc.

Nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, mesmo que de forma bastante incipiente, esses entendimentos já aparecem em passagens como essa, no qual as próprias terminologias começam a se modificar:

A supressão (*Aufhebung*) positiva da *propriedade privada*, enquanto apropriação da *vida humana* é, por conseguinte, supressão positiva de todo o estranhamento (*Entfremdung*), portanto o retorno do homem da religião, família, Estado, etc., à sua existência (*Dasein*) *humana*, isto é, *social*. O estranhamento religioso enquanto tal somente se manifesta na região da *consciência*, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da *vida efetiva* – sua supressão abrange, por isso, ambos os lados. (MARX, 2004, p. 106, itálicos no original)

O passo seguinte será o que definirá o pensamento e a produção teórica, crítica e prática de Marx nos anos posteriores: a de que, por exemplo, Estado, religião, o direito, a moral e a filosofia não possuem uma explicação genética em si mesmos, mas devem ser entendidos como *ideologias*, formas sociais que correspondem e são funcionais na perpetuação da formação econômico-social predominante. Podemos dizer que *A ideologia alemã* (que data de 1846) é um momento que marca essa “virada” de entendimento em Marx. Para além de uma alienação, a religião passará a ser entendida fundamentalmente como uma *ideologia*.

Foi Lefebvre em *Sociologia do Conhecimento e Ideologia* que afirmou ser esse um conceito dos mais originais e mais amplos introduzidos por Marx, ao mesmo tempo que é um dos mais difíceis e obscuros. Talvez por se tratar de um daqueles termos ressignificados por ele ao longo de sua trajetória, ou talvez porque o próprio entendimento de Marx sobre esse assunto foi se modificando no decorrer da evolução de seu pensamento. Fato é que, se em Marx o conceito de ideologia é profundamente complexo, não poderia ser diferente entre os estudiosos e continuadores de seu pensamento. De Engels a Lênin, de Lukács a Gramsci, nos frankfurtianos, entre os estruturalistas franceses e seus críticos, como Thompson, de Lefebvre a Eagleton e Zizek, todos, com maior ou menor acuidade na interpretação e desenvolvimento desta categoria de análise, contribuíram para aclarar ou mesmo obscurecer seu entendimento.

E mesmo entre os não marxistas, a exemplo de Durkheim e Mannheim, ou até em “best-sellers” populares como *Uma breve história da humanidade* de Yuval Harari e sua “revolução cognitiva”, muitos são os estudiosos (ou não) que se veem às voltas com esse termo, o que faz dele um conceito capcioso para sua utilização. E, como bem apontou Eagleton, ninguém ainda construiu uma definição única e adequada para a Ideologia e aqui não seremos exceção. Nosso esforço será o de, apreendendo algumas das possibilidades de uso desse conceito, tentar pensar a religião (cristã evangélica no Brasil) mais em termos de ideologia do que o de alienação.

Adorno e Horkheimer (1969), Lefebvre (1968) e Eagleton (2019) apontam que a origem do termo *Ideologia* se deve a Destutt de Tracy, um dos representantes da escola francesa *les idéologues* e remetia ao projeto de uma ciência das ideias na qual de Tracy ambicionava poder impedir, através do estudo da gênese dos conceitos, “a consolidação de princípios falsos e abstratos, capazes de dificultar, não apenas o entendimento recíproco entre os homens, mas a edificação da sociedade e do Estado” (ADORNO e HOKHEIRMER, 1969, p. 188, tradução livre)³³. Entretanto, como bem apontam os autores, àquela altura os *ideólogos* já tinham a percepção que suas análises de consciência não eram “irreconciliáveis com os interesses do poder”, que “o conhecimento da origem e formação de ideias é o domínio dos especialistas e o que eles desenvolverem “deve então servir aqueles que fazem as leis e governam os Estados, para garantir a ordem desejada por eles”. Ali já estavam presentes a concepção de que “com o conhecimento correto da química das ideias, é possível dominar os homens” (Ibidem, p. 190, tradução livre)³⁴.

Marx e Engels partem da concepção de ideologia como teoria explicativa e a transforma na própria coisa a ser explicada, da ideologia como uma psicologia causal das representações individuais para um conjunto de representações características

³³ “(...) la consolidación de principios falsos y abstractos, capaces de obstaculizar, no sólo la comprensión recíproca entre los hombres, sino la edificación de lá sociedad y del Estado. (ADORNO e HOKHEIRMER, 1969, p. 188)

³⁴ “(...) el análisis de la conciencia desarrollado por los *ideólogos* no era absolutamente irreconciliable con los intereses del poder, porque ya iba acompañado por um momento técnico-manipulativo, del cual jamás se desprendió la teoría positivista de la sociedad; com lo que sus resultados quedaban disponibles para finalidades inclusive contradictorias entre sí. Para los mismos ideologues, el conocimiento del origen y formación de las ideas es dominio de expertos. Lo que éstos elaboraron debe servir luego a quienes hacen las leyes y rigen los Estados, para garantizar el orden deseado por ellos, orden que, por cierto, todavía se identificaba con el orden racional. Pero ya predomina la idea de que con el correcto conocimiento del quimismo de las ideas es posible dominar a los hombres” (ADORNO e HOKHEIRMER, 1969, p. 190).

de uma época e de uma sociedade (LEFEBVRE, 1968). Ela se ligaria à *opacidade* ou *transparência* de um determinado corpo social que produz aparências e representações de si mesmo. A consciência social nascida de uma determinada *práxis*, como a existente sob as relações capitalistas, não seria capaz de apresentar fielmente essa *práxis* justamente pelas intermediações, mediações e representações tornadas opacas por essas relações. Não por acaso, em *O capital* Marx parte do elemento aparentemente mais simplório para explicá-lo, que é a mercadoria, porque quase ninguém se apercebe de que ali estão contidas relações sociais das mais elementares e mais fundamentais para a perpetuação dessa sociedade. A suposta simplicidade de uma mercadoria – como o computador que tenho em mãos – não é capaz de transparecer imediatamente as relações de exploração contidas em sua produção, distribuição e venda; a trivialidade de uma mercadoria não é capaz de refletir com a verdade necessária a existência de uma ilusão posta pela jurisdição que iguala, pelo contrato de trabalho, seres tão desiguais como o trabalhador e o capitalista que aprecem em nossa sociedade como equivalentes porque a formalidade jurídica assim os apresenta. O caráter “misterioso” da mercadoria e, portanto, ideológico, é que a *forma-mercadoria* se generaliza de tal maneira que se *naturaliza* e faz transparecer que a transformação de tudo e todos em mercadoria é uma condição eterna (a-histórica) e inerente à sociabilidade³⁵ humana. A genialidade da análise marxiana não se encontra apenas em sua capacidade de desvelar o *real conteúdo* das relações sociais, mas também de apontar para o *modo de representação capitalista* assim como nos convida a pensar GRESPAN (2019).

Em *A ideologia alemã* esses núcleos explicativos sobre o que seria a ideologia e seu papel aparecem de maneiras diversas e até antagônicas, além de conter figuras de linguagem que posteriormente seriam transformadas em “leis” pelos marxistas, como bem nos advertem as reflexões de Ludovico Silva (2012). Tendo ainda a filosofia hegeliana como horizonte da crítica, Marx e Engels apontam para categorias como

³⁵ “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. (...) É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2013, p. 147).

divisão do trabalho, linguagem e consciência para tentar compreender a ideologia em geral e em especial a alemã.

Num primeiro momento, as ideologias aparecem como não tendo história porque para o pensamento dominante de então elas surgiam como “formas puras” na mente, desconectadas do intercâmbio material dos homens entre si e com a natureza. Daí a ideia de uma “falsa consciência” ou de uma “consciência invertida” e o uso de imagens e metáforas, por Marx e Engels, como as da “câmara escura”, dos “objetos invertidos na retina”, dos “reflexos” e “ecos” como tentativa aproximada de explicação. “A ideologia seria um reflexo invertido, mutilado, deformado do real” (LEFEBVRE, 1968, p. 45), ou seja, uma espécie de *ilusão*³⁶.

Essa concepção da ideologia como “falsa consciência”, mesmo que não seja completamente errônea, de certa forma causou estragos para o pensamento marxista e para o próprio conceito em sua incorreta compreensão e utilização pelo estruturalismo. Ela estaria diretamente ligada à ideia de *superestrutura*, outra metáfora utilizada por Marx para se pensar os *fundamentos econômicos da sociedade*, e que posteriormente foi transformada em “ciência” pelo marxismo vulgar.

Ludovico Silva em *O estilo literário de Marx* destaca que tomar a “superestrutura” por uma explicação científica “equivale a converter Marx em um ideólogo” porque faz pensar a sociedade como sendo uma estrutura material que tem “*montada sobre si uma superestrutura de caráter ideal*” (SILVA, 2012, p. 53, itálicos no original) e, porque “separada”, podemos considerá-la independente da última, ou então como mero reflexo grosseiro e imediato de um sobre o outro, descartando também a possibilidade de se pensar as ideologias como elementos “autênticos” nos processos sociais e históricos, como argumentavam autores como Thompson (1981).

Fato é que a edição francesa do livro I de *O capital* foi revisada pessoalmente por Marx e nela não se traduz *Überbau* por superestrutura, mas por edifício (*édifice*)

³⁶ “A consciência [Bewusstsein] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [bewusste Sein], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa *câmara escura*, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a *inversão dos objetos na retina* resulta de seu processo de vida imediatamente físico”.

“Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos *ideológicos e dos ecos* desse processo de vida”. (MARX e ENGELS, 2007, p. 94, grifo nosso).

e *Basis* e *Grundlage* por fundação (*fondation*). Isso significa dizer o óbvio: que do ponto de vista literário a ideia de Marx era fazer uma analogia e comparar a “estrutura econômica da sociedade aos alicerces ou fundações de uma edificação” e a “formação ideológica dessa sociedade (ou seja, sua “fachada” jurídica e política, o Estado) à própria edificação, que repousa sobre aqueles alicerces” (SILVA, 2012, p. 54). E complementa:

“Um ideólogo é alguém que, com um tosco critério provinciano, pensa que, por não estarem à vista os alicerces, eles não existem, ou seja: confunde a sociedade com sua fachada jurídico-política, esquecendo ou negando – como avestruz intelectual – o fundamento econômico real sobre o qual repousa toda essa fachada. E se vê o mundo invertido, de cabeça para baixo, é porque acredita que o edifício sustenta os alicerces, e não os alicerces o edifício, vale dizer, julgam as sociedades pelo que elas pensam de si mesmas, pela roupagem ideológica que exibem e não pelas relações reais que os seus indivíduos mantêm (SILVA, 2012, p. 54)

Como não é do nosso interesse nos delongarmos mais nessa discussão, o que se faz pertinente para a nossa análise é que justamente essa má compreensão das analogias de Marx sobre base/superestrutura fez com que a ideologia fosse reduzida apenas a essa “falsa consciência”, ou seja, a essa consciência invertida ou ilusória que condiciona os homens a viver de determinada maneira nesse nível superestrutural como “reflexos” ou “ecos” da base econômica.

Ao mesmo tempo exagerada e reducionista, essa concepção de ideologia não encontra lugar de destaque nem entre seus formuladores (Marx, por exemplo, nunca utilizou o termo “falsa consciência”), mas apontam para as mistificações do pensamento hegeliano e, porque não, para o neopositivismo dominante em nossos dias. Portanto, quando os autores deixam anotada para si mesmos a afirmação de que os *ideólogos colocam tudo de cabeça para baixo*, o horizonte está justamente na produção das ideias, das representações e da consciência que não podem explicar a si mesmas, não podem ser suas próprias fontes de origem. Nos limites desses excertos de *A Ideologia Alemã*, dizer que essas “formas” não possuem história não deixa de ser um equívoco, mas em termos de uma crítica sobre um pensamento que coloca no direito, na religião ou na moral suas próprias origens, ou ainda como emanções de um “espírito autoconsciente” é possível compreender o sentido desse equívoco. Ou seja, é óbvio que o cristianismo, por exemplo, tem história, ele existia antes do hegelianismo ou antes da ordem burguesa, ele possui seus sistemas de

crenças, suas doutrinas, tem sua existência no tempo e no espaço; mas a despeito disso ele não pode ser compreendido apenas a partir de si mesmo, senão como uma construção do *ser social*.

No entanto, também não é possível afirmar que as ideologias não representem mistificações, distorções e falsidade. E é justamente porque sua origem se encontra nas relações sociais que podemos dizer que determinadas ideologias se comportam como “falsa consciência”, porque podem significar “não que um conjunto de ideias seja realmente inverídico, mas que essas ideias são funcionais para a manutenção de um poder opressivo”, ou, ainda, porque determinada crença “pode não ser falsa em si mesma”, mas tem sua origem em um motivo que a desabone, “do qual não se dão conta aqueles que a professam” (EAGLETON, 2019, p. 41).

Em verdade, esse é o ponto que será essencial para o entendimento da ideologia a partir de Marx, a de que o fundamento das formas ideológicas deva ser procurado na vida vivida dos seres humanos construindo suas condições materiais e espirituais de existência: “o fundamento da ideologia se torna verdadeiramente histórico e sociológico”, deixando de ser inteira ilusão e falsidade completa (LEFEBVRE, 1968, p. 47). É nos indivíduos reais, em suas ações e em suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação (MARX e ENGELS, 2007), ou seja, seu ser social³⁷, que devemos procurar os fundamentos reais das ideologias. E também na linguagem, na medida em que ela é

“tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (ibidem, p. 34. 35).

³⁷ Essa concepção mostra que a história não termina por dissolver-se, como “espírito do espírito”, na “autoconsciência”, mas que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. Essa soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real [reale] daquilo que os filósofos representam como “substância” e “essência do homem”, aquilo que eles apoteosaram e combateram; um fundamento real que, em seus efeitos e influências sobre o desenvolvimento dos homens, não é nem de longe atingido pelo fato de esses filósofos contra ele se rebelarem como “autoconsciência” e como o “Único”. (MARX e ENGELS, p. 43)

É na “produção” de seu ser social que os homens desenvolvem sua linguagem, sua consciência e suas ideias³⁸. Com a divisão do trabalho, que primeiro se impõe pela biologia (sexo, idade, etc.) e depois se torna técnica e social, surge a divisão fundamental, aquela que separa o “trabalho material” do “trabalho espiritual”:

A partir desse momento, a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência *da práxis* existente, representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. (MARX e ENGELS, p. 35, 36).

Tomado de forma isolada, esse entendimento parece dizer o que realmente ele não diz. Como seus autores não são idealistas, o óbvio se apresenta à nossa interpretação: a de que certas ideias têm condições de se “emanciparem” e se “universalizarem” porque passam a constituir momentos funcionais à divisão do trabalho, à sociabilidade de uma sociedade cindida em classes ou grupos sociais diversos e, muitas vezes, antagônicos entre si. Esse “trabalho espiritual”, inclusive como momento da divisão social do trabalho, de modo algum pode ser considerado idêntico à ideologia, mas pode, em determinadas situações sociais, se transformar em uma. Algumas vezes materializado, outras institucionalizado, o complexo de ideias, símbolos, valores, transforma-se em formas ideológicas que se autonomizam em relação às formações econômico-sociais dominantes e são reproduzidas e perpetuados pela sociedade.

Por isso que mais à frente, nesse mesmo texto d’*A ideologia Alemã*, já aparece a concepção de que cada classe ou grupo que se quer dominante possui a tarefa de *universalizar* e tornar suas necessidades e ideias como pertencentes a todos os demais grupos, fazer com que suas ideias se constituam na “visão de mundo” predominante. Isso significa dizer que o modelo mais geral possível para o surgimento e disseminação das ideologias é que elas “pressupõe[m] estruturas sociais, nas quais

³⁸ “No processo da humanização do homem, surge – mediada pelo caráter alienado de toda práxis humana –, antes de tudo, uma consciência social dos homens, e a extensão de suas singularidades naturais sempre existentes para uma individualidade constitui o resultado de um demorado desenvolvimento socioeconômico, no qual a complexidade crescente da divisão social do trabalho, a complexidade cada vez maior das tarefas propostas aos homens singulares por tais complexos, transmuta sua singularidade natural gradativamente em individualidade social” (LUKÁCS, 2013, p. 487).

distintos grupos e interesses antagônicos atuam e almejam impor esses interesses à sociedade como um todo como seu interesse geral”, característica essa que é marcante em sociedades de classes (LUKÁCS, 2013, p. 472).

Se é na sociabilidade da vida cotidiana que encontramos os fundamentos reais das ideologias, essas já não podem ser entendidas apenas como “ilusões”, mas o meio pelo qual os homens tomam consciência dos conflitos existentes entre as relações mais elementares de sua existência, os diversos grupos sociais e as formas ideológicas por eles “construídas”. Essa é a tônica do *Prefácio de 1859*, das obras posteriores de Marx e de alguns dos melhores estudos sobre essa categoria. Nas palavras de Lukács, as ideologias seriam “a forma de elaboração ideal da realidade que serve para tornar a práxis social humana consciente e capaz de agir”, “um meio de luta social, que caracteriza toda a sociedade” (LUKÁCS, 2013, p. 465); em Lefebvre (1968, p. 52), as ideologias aparecem como sendo a “mediação entre a práxis e a consciência (isto é, a linguagem)”, mediação que “pode servir de anteparo, de obstáculo e bloquear a consciência”. Isso porque “as ideologias não se podem separar da *práxis*” porque

“elas se inserem na *práxis* ao mesmo tempo como resultados e pontos de partida de ações eficazes (mais ou menos). As representações ideológicas são sempre instrumentos nas lutas dos grupos (povos, nações) e das classes (e frações de classes). Mas elas só intervêm eficazmente disfarçando os interesses e os fins desses grupos, elevando-os ao nível da totalidade e da universalidade” (LEFEBVRE, 1968, p. 51).

Práxis é ato, relação dialética entre homem e natureza, entre seus produtos e sua consciência. Nela se articulam *o sensível, o prático-sensível e a teoria*; ela é a atividade criadora que transforma a natureza, estimulada pela necessidade do ser humano em construir o seu próprio mundo, o mundo da técnica, sua segunda natureza humanizada. Ela compreende o repetitivo, o inovador e o mimético (LEFEBVRE, 1968), o que faz dela uma relação efetuada de modo consciente e orientada para ação.

Ao mesmo tempo forma e conteúdo, a *práxis* é esse conteúdo que cria formas, “ele só é conteúdo devido à forma, que nasce de suas contradições, que as resolve de maneira geralmente imperfeita e se volta para o conteúdo a fim de impor-lhe uma coerência” (LEFEBVRE, 1968, p. 32). Por isso todas as sociedades criam formas,

suas imagens, símbolos e ideologias; precisam dar orientação e sentido à sua *práxis*. Seja na vida cotidiana ou em suas supremas objetivações, quer sejam práticas, intelectuais, artísticas, todas as suas realizações são determinadas, no final das contas, pelo seu ser social em que os indivíduos vivem e atuam. Como aponta Lucáks,

A ideologia, mesmo sendo também uma forma de consciência, de modo algum é pura e simplesmente idêntica à consciência da realidade. A ideologia, enquanto meio de dirimir conflitos sociais, é algo eminentemente direcionado para a *práxis* e, desse modo, também compartilha, claro que no quadro de sua peculiaridade, a propriedade de toda *práxis*: o direcionamento para uma realidade a ser modificada (sendo que, como já foi demonstrado, a defesa da realidade dada contra tentativas de mudança evidencia a mesma estrutura prática). A sua peculiaridade dentro do conjunto da *práxis* é a generalização que, em última análise, é sempre orientada socialmente, isto é, a síntese abstrativa de grupos de fenômenos cujo elemento comum consiste sobretudo em que podem ser mantidos, modificados ou rejeitados em seu conjunto. (LUKÁCS, 2013, p. 520).

Com isso já podemos começar a esboçar uma compreensão de ideologia que nos permita refletir sobre o cristianismo evangélico no Brasil contemporâneo à luz de seu papel eminentemente ideológico e, por conseguinte, como um *Dispositivo* que, ora opera no sentido de se colocar como um projeto político de poder, ora é instrumentalizado pelos grupos detentores do poder político e econômico.

As ideologias têm sua origem na realidade social; nos processos materiais de produção de ideias, crenças e valores, ou seja, na *práxis*. Essa realidade constitui-se em uma totalidade de processos, fenômenos, subjetividades, objetividades, etc., mas aparecem aos homens (à sua consciência) de maneira fragmentária e parcial. Ao fim e ao cabo, os homens lançam mão de representações já existentes, como a religião, o direito, a ciência, para retratar essa complexa e conflituosa realidade e lhes dar direções ou fundamentos racionais às suas decisões em sua vida cotidiana.

Como elas partem da *práxis* (da realidade condicionada por seu ser social) ou têm um ponto de apoio nela, as ideologias não são necessariamente falsas ou mesmo ilusórias. Essas ideias, crenças e valores - que podem ser verdadeiros ou não - simbolizam as condições de existência e experiência de vida de determinados grupos ou classes sociais, notadamente as que possuem maior capacidade de influência sobre o conjunto da sociedade. “Ela possibilita um modo de ver o mundo e uma maneira de viver, isto é, até certo ponto, uma *práxis*, ao mesmo tempo ilusória e eficaz, fictícia e real” (LEFEBVRE, 1968, p. 58). Um pai de família que tem sua existência

aviltada diuturnamente pela espoliação neoliberal a que está submetido em um grande centro urbano brasileiro, por exemplo, jamais considerará “falso” o acolhimento que recebe em uma determinada comunidade religiosa na qual terá, inclusive, “lugar de fala”, ao mesmo tempo que dificilmente perceberá que essa mesma comunidade serve-lhe de anteparo a um necessário posicionamento político contra os reais agentes e atores responsáveis por suas condições miseráveis de existência.

Enquanto um conjunto de significados e valores que codificam interesses de determinados grupos sociais, as ideologias se ligam intimamente ao *poder*, ou às diversas formas de poder. Por essa razão, só podemos compreendê-las se realmente levarmos em consideração suas funções na sociedade, de *unificação social* e *subordinação* de determinados grupos sociais a outros tornando opacas ou pouco transparentes (como dissemos acima) essas formas que legitimam as relações de dominação que, por isso, devem permanecer “ocultas”. Adorno e Horkheimer apontam que as ideologias são uma forma de “justificação”, pois pressupõem a “experiência de uma condição social que se tornou problemática e conhecida como tal, mas que deve ser defendida” (ADORNO e HORKHEIMER, 1969, p. 191). Para Eagleton (2019), como as ideologias possuem a capacidade de dissimular a realidade social, a questão essencial não está em se atentar ao modo como elas ocorrem, mas para o fato delas serem funcionais para legitimar uma ordem exploratória. Como “visão de mundo” de uma classe que quer fazer valer seus pressupostos e necessidades, “a ideologia explica e justifica certo número de ações e de situações que tem a necessidade de se ver explicadas e justificadas, tanto mais quanto são absurdas e injustas” (LEFEBVRE, 1968, p. 58). Sob a égide das relações capitalistas, por exemplo, o espaço não precisa ser apenas fragmentado, feito em pedaços para ser trocado como mais uma mercadoria, mesmo porque ele não é uma mercadoria qualquer. Ele precisa ser *dominado* pelo poder (político e econômico) do Estado e do Capital, sua produção e transformação paulatina em espaço urbano como paisagem – estrutura e forma - necessária à reprodução da própria sociabilidade capitalista precisa ser posto como “valor” dessa sociedade, como “objetivo de vida” de cada sujeito portador de dinheiro. O espaço torna-se meio e objetivo para o estabelecimento de relações de poder de classe e, portanto, de uma determinada ideologia. Os conflitos do/no urbano só são conflitos porque a ideologia dominante transforma o espaço em um *elemento estratégico* para a reprodução das relações de produção e aqueles que dele são excluídos só podem ser manejados pelo emprego da força e da violência – “legal” e

simbólica -, relegados a uma condição de sobrevivência miserável e marginal e desprovidos daquilo que o urbano pode oferecer como fruição.

Podemos dizer que toda grande forma ideológica tende à *universalidade* e a um processo de *naturalização* e, com isso, a legitimar-se como uma totalidade própria e independente pela sua estreita ligação com as relações de poder. A despeito disso, enquanto tentativa de totalidade, as ideologias só podem aparecer como *particularidade* na medida em que *normalmente* não apresentam o real como ele de fato é, mas apenas sua representação. Se pensarmos no papel exercido pelo Direito em nossa sociedade perceberemos o quanto as formas jurídicas aparecem (ou tentam aparecer) a nós como sendo relações sociais autônomas às formas econômicas e políticas dominantes. Entretanto, sua importância no ordenamento e sistematização dos conflitos sociais é de tal monta que seu sistema passa a garantir e otimizar o estado de desenvolvimento da própria formação econômico-social em que ele está inserido. Como adverte Pachukanis, é necessário demonstrar o caráter ideológico dos conceitos jurídicos gerais quando “a regulamentação das relações sociais em determinadas condições assume um caráter jurídico” e o próprio direito “se apresenta como a forma mistificada de uma relação social bem *específica*” (PACHUKANIS, 2017, p. 92, *itálicos no original*)³⁹. Mas, apesar disso, essa *universalização* da forma jurídica faz com que o Direito reaja sobre as relações de poder (econômicas e políticas) as modificando; ele transforma-se em um *sistema*. Como sistema, ele possui suas teorias, filosofias, seus profissionais. Ele se transforma em um elemento (ideológico) fundamental da sociabilidade, mas não aparece enquanto tal justamente por essa capacidade de modificar alguns dos processos de dominação, de impor certos limites às relações de poder e aos conflitos entre os grupos sociais. Mesmo que haja uma classe hegemônica que imponha suas necessidades mais elementares sobre as demais, para perpetuar essa condição hegemônica tal classe precisa fazer certas concessões para o consentimento dos dominados. Por isso o Direito é uma forma ideológica por excelência, pela sua capacidade de se universalizar e se

³⁹ A evolução histórica traz em si não apenas uma modificação no conteúdo das normas jurídicas e uma modificação das instituições do direito, mas também o desenvolvimento da forma jurídica como tal. Essa surge em certo estágio da cultura e permanece por muito tempo em estado embrionário, internamente pouco se diferenciando e não se separando das esferas adjacentes (costumes, religião). Em seguida, ao se desenvolver progressivamente, ela atinge seu máximo florescimento, sua máxima diferenciação e determinação. Esse estágio superior de desenvolvimento corresponde a relações econômicas e sociais determinadas. Ao mesmo tempo, caracteriza-se pelo surgimento de um sistema de conceitos gerais, que reflete teoricamente o sistema jurídico como um todo acabado. (PACHUKANIS, 2017, p. 86)

naturalizar, porque traz racionalidade à vida cotidiana, mascara as condições essenciais de existência do ser social ao mesmo tempo que impõe limites a certos processos e redefine a realidade social; transforma-se em “senso comum” que já não pode ser separado dessa realidade que o engendrou porque se confunde com ela.

A derradeira concepção de ideologia que abordaremos na construção de nossa compreensão (não definitiva porque apenas tateamos a dimensão dessa categoria) está nos entendimentos de Marx sobre a moderna sociedade capitalista cuja forma elementar, a mercadoria, penetra todos os poros da sociabilidade. É o que Marx denomina do caráter fetichista da mercadoria e seu segredo. Como aponta Grespan, o capital tem a capacidade de criar formas de sociabilidade porque “funda a relação que as relações econômicas adotam não na história nem na ideia, e sim dentro da sociedade burguesa moderna” (GRESPLAN, 2019, p. 164). O capital domina e se alastra desmesuradamente porque mais do que uma simples forma, é uma *forma autônoma*, que se apresenta como o real sujeito dessa sociedade pela sua capacidade de dominar a “substância” do valor, que é o trabalho humano, e apresentá-la como sendo fruto de sua própria ação. A forma-mercadoria se define como forma social

“não só porque é o canal por onde devem fluir as relações entre os agentes, mas porque esses canais são criados e recriados pelo capital como forma autônoma e abrangente, fundadora de um “sistema” autocentrado de relações sociais que tem a si mesmo como finalidade (*Selbszweck*) imposta a todas as demais formas possíveis (GRESPLAN, 2019, p. 164, itálicos no original)

Ou seja, na sociedade capitalista na qual se efetuou, como nunca antes, a separação formal entre o político e o econômico, é na própria esfera do econômico, na coerção econômica tornada efetiva pela generalização da forma-mercadoria “naturalizada” que encontramos o “segredo” dessa sociedade, porque o que aparece como ideológico é ela própria: *“ideológica é uma realidade social cuja própria existência implica o não conhecimento de sua essência por parte de seus participantes (...). Ideológica não é a “falsa consciência de um ser (social), mas esse próprio ser, na medida em que ele é sustentado pela “falsa consciência”.* (ZIZEK, 1996, p. 306, itálicos no original).

É também o que Zizek denomina de “falsa consciência esclarecida” a partir da obra de Peter Sloterdijk em sua *Crítica à razão cínica* (2012), ou do cinismo como

forma de ideologia: “sabe-se muito bem da falsidade, tem-se plena ciência de um determinado interesse oculto por trás de uma universalidade ideológica, mas, ainda assim, não se renuncia a ela” (Ibidem, p. 313). Essa inversão que complementa o “disso eles não sabem, mas o fazem” de Marx com o “eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem” de Sloterdijk, em verdade, nos permite pensar essa frase marxiana sob um outro prisma quando entendemos que o fundamento da ilusão não está do lado do saber, mas do fazer, na própria realidade que condiciona as pessoas a agir de determinadas formas a fim de suprir algumas de suas necessidades mais simples (habitar, se alimentar, se vestir, trabalhar). É porque o capital e sua forma-mercadoria dominam as relações mais elementares da sociabilidade que dele não podemos “fugir”; o simples ato de um indivíduo ir a um supermercado para adquirir alimentos está condicionado a essas relações; o passeio em família em um parque público “cedido” à “gestão” da iniciativa privada que auferes lucros sobre as taxas ali cobradas também exemplifica tais relações; e ao fim do dia o capitalista, que em seu início investiu determinada quantia de dinheiro, espera que mais dinheiro surja do processo econômico em que ele está envolvido e que lhe foge em sua dimensão total, justamente porque essa é a “lógica” de mercado a que ele está inserido e vive sua existência como classe ou fração de classe.

No livro *I d'O Capital* Marx empreende um enorme esforço de pesquisa para apresentar personagens, lugares, dar nomes, colocar pessoas reais vivendo suas vidas reais e personificando aquilo que ele apresentava, teórica e criticamente, sobre a sociedade capitalista tal como se configurava em sua época. Em capítulos como o dedicado à *Jornada de trabalho* (capítulo 8), ou o dedicado à *Maquinaria e grande indústria* (capítulo 13), algumas dessas figuras aparecem com todo vigor em frases, justificativas e pensamentos de *personas* como os Srs. J. Ellis, Naylor e Vickers, Sanderson e Ure, cujas falas dão a tônica da falsa realidade em que o cinismo impera como consciência mistificada e ideológica. Décadas antes, quando o jovem Engels (2010) escrevia sobre *A atitude da burguesia em face ao proletariado* e destacava, impressionado, a crueza dessa realidade, lembrava que ao dizer a determinado burguês sobre a má arquitetura de Manchester, de sua insalubridade, das condições horríveis dos bairros operários e que jamais vira uma cidade construída em piores condições, ouviu desse mesmo sujeito que “ ‘And yet, there is a great deal of money made here’ [E, apesar disso, aqui se ganha um bom dinheiro]” (ENGELS, 2010, p. 308). Mesmo que o mundo de Marx e Engels não seja fenomenicamente o mesmo

que o de nossos dias, a ideologia do capital continua tão poderosa quanto antes. Quando, por exemplo, o megainvestidor Warren Buffet resolveu propor taxas de impostos mais altos para a sua classe, se viu às voltas com a necessidade de afirmar que “há uma luta de classes, tudo bem, mas é a minha classe, os ricos, que está fazendo a guerra e estamos vencendo”, já que em meio ao crescente empobrecimento e desigualdade de renda em seu país, sua classe, a burguesia, conseguia reduzir o pagamento de impostos a patamares inferiores aos pagos pelos trabalhadores da classe média.

Como dissemos, esse esforço de apontar caminhos para melhor compreender a ideologia remonta à possibilidade de pensarmos o cristianismo evangélico brasileiro enquanto tal, partindo da sua importante função social na contemporaneidade brasileira e das igrejas como estruturas sociais elementares nas quais essa forma ideológica se desenvolve e se universaliza. Dessa forma, nosso ponto de partida será a genial definição feita por Lefebvre sobre a ideologia:

De fora, a ideologia aparece como um sistema fechado, coerente. De dentro, ela se entrega à fé, à convicção, à adesão. O indivíduo consagra-se à ideologia e crê realizar-se nela. Em vez de realizar-se, ele se perde, aliena-se; demora em aperceber-se disso e, quando o faz, frequentemente é tarde demais. A ideologia em relação às vidas individuais tem, pois, suas exigências, porém consentidas pelos indivíduos. Se ele se destina ao sacrifício dentro dela, se a ideologia exerce sanções sobre ele (internas ou externas), ele as espera, as reclama mesmo. O poder das ideologias difere, pois, do das “representações coletivas” (LEFEBVRE, 1968, p. 54).

Troque, no excerto supracitado, a palavra *ideologia* por *religião evangélica* que a compreensão que estamos tentando construir começa e ficar mais evidente.

Enquanto ideologia *em-si*, a religião evangélica aparece a nós como esse conjunto de ideias, doutrinas, crenças, valores e símbolos ligado às formas de poder social constitutivas da *práxis*. Ela mesma se estabelece sob relações próprias de poder ao passo que serve às formas mais gerais do poder (político e econômico) mistificadas pelas demais formas ideológicas. Ela se estabelece como um *modo ideológico de regulação social* porque é capaz de pôr em movimento meios de organização social, recursos de poder, e influenciar diretamente a conduta de vida de homens e mulheres em suas experiências singulares e comunitárias.

Sua necessidade social decorre, dentre outras coisas, dessa sua capacidade de “constituir-se em uma configuração complexa, extraordinariamente articulada e

multiforme” que lança uma ponte entre “os mais particulares interesses singulares dos homens do cotidiano e as grandes necessidades ideais” dessa sociedade (LUKÁCS, 2013, p. 693). Essa capacidade de conectar a vida particular dos homens às questões gerais da sociabilidade se torna funcional na medida em que esses percebam que “as soluções que lhes são propostas para os problemas gerais como resposta às questões que ele lida em sua existência particular” se apresentam “como tarefas indispensáveis de sua conduta de vida específica” (Ibidem, p. 694).

A religião como uma ideologia *em-si* aparece como essa mediação entre a vida particular dos homens e suas vidas em sociedade, e mesmo que as respostas sejam transcendentais para questões puramente imanentes, sua *práxis* cotidiana se dará por meio dessa religiosidade. Os homens olham para as contradições sociais à sua volta, para os conflitos inerentes aos grupos em disputa no campo social, e buscam respostas às suas indagações que serão dadas ideologicamente; e a religião assim o faz. Portanto, não se trata apenas de querer dizer que a religião é uma questão de falseamento ou mesmo de irrealidade. Se as respostas que ela normalmente dá depende do componente da *fé*, isso é uma questão a ser debatida no âmbito da teologia, da antropologia ou mesmo da filosofia. Para nós, o que importa é que a existência social da religião evangélica consiste nesse seu alçar à *universalidade*, direcionada a dominar a totalidade da vida de cada homem de toda a população, das questões mais elevadas relativas à concepção de mundo até as mais simples relações de seu cotidiano.

Como a ideologia não é uma ilusão, mas uma forma de consciência social materialmente ancorada e sustentada, uma espécie de *consciência prática* inevitável de sociedades internamente divididas (MÉSZÁROS, 2004), esse papel totalizador almejado pela religião como *fonte única* de respostas implica que sua “visão de mundo”, mesmo que condicionada aos ditames das necessidades gerais da reprodutibilidade do capital, eventualmente entrará em choque com as outras “visões” dos demais grupos sociais. Em verdade, esse é um componente fundamental dessa *práxis* (mutilada e mutilante) posta pela religiosidade: o evangélico – de modo geral – é ensinado a pensar a sua relação em sociedade nos termos de um *conflito constante*. Ele está em “guerra com o mundo”, porque esse mundo (imanente e transcendente) “jaz no maligno⁴⁰”. Mesmo que essa “guerra” tenha sua origem deslocada para o

⁴⁰ 1º João 5:19

mundo “espiritual”⁴¹, o passo seguinte e elementar desse conflito é que ele se torne também imanente, personificado e fetichizado em outras religiões, grupos e atores sociais, etc. E o que se observa historicamente, e no campo evangélico brasileiro de forma particular, é que esses confrontos têm sido pautados pela constante aproximação dos grupos evangélicos socialmente mais relevantes a projetos políticos e econômicos de poder que mantêm o *status quo* dominante. Foi assim no período da ditadura militar⁴² e tem sido assim nas últimas décadas, notadamente nesses últimos anos com o apoio explícito ou velado a um projeto protofacista capitaneado por grupos de extrema-direita que encontrou no bolsonarismo sua voz “política” nos mais altos escalões do poder⁴³. E é essa tendência à universalidade e ao conflito constante que faz com que a religião tente sempre *dominar* outras formas socialmente influentes como o direito, a moral e a política, e apareça como esse ator social (político, econômico, ideológico) cada vez mais importante para a continuidade dessa sociedade que, como vimos, é a própria expressão de sua falsidade.

Enquanto ideologia *para-si*, a religião evangélica se apresenta a nós em sua forma *material*, externalizada em seus ritos, práticas e em sua institucionalização. São as Igrejas e suas estruturas correlatas – concessões públicas de canais de televisão, rádios, associações com os mais variados fins, partidos políticos, etc. – enfim, instituições que não apenas apresentam as crenças e convicções internas de determinado grupo evangélico, mas que “*representam os próprios mecanismos que a geram*” (ZIZEK, 1996, p. 18, itálicos no original). Como a ideologia não é apenas uma

⁴¹ Efésio 6:12

⁴² Nos relatórios produzidos pela *Comissão Nacional da Verdade* sobre o período do regime militar no Brasil, no capítulo dedicado às *Violações dos direitos humanos nas igrejas cristãs*, fica evidente o apoio oficial dos principais grupos evangélicos brasileiros da época a esse regime de exceção. Nas palavras dos autores: “A postura oficial das igrejas protestantes diante do golpe militar de 1964, por meio de suas lideranças, pode ser classificada, de modo geral, como de apoio, sendo este imediato, da parte de presbiterianos e batistas, ou cauteloso, da parte de metodistas, episcopais e luteranos. A oposição com resistência existiu entre protestantes, mas não de forma oficial; foi assumida por lideranças clérigas e leigas, indivíduos e grupos vinculados ao movimento ecumênico e/ou que tinham, no seu histórico, uma formação teológica que levava a uma prática de engajamento social e de compromisso com a justiça. Muitos ingressaram em organizações de oposição à ditadura, atuaram até mesmo na clandestinidade e pagaram o preço por esse compromisso” (Capítulo 4, volume II, p. 177).

⁴³ Desde as eleições de Jair Bolsonaro à presidência da república do Brasil toda uma discussão tem sido feita sobre o papel dos evangélicos como atores políticos relevantes para essa eleição. Isso porque os levantamentos censitários mostraram uma expressiva votação de quase 70% dos evangélicos, no segundo turno das eleições presidenciais, para Jair Bolsonaro, além do explícito (e também implícito) apoio das mais importantes lideranças evangélicas brasileiras, de todos os espectros confessionais, à sua eleição. Além disso, passados dois anos e meio de seu turbulento governo, o que culminou em um arrefecimento significativo dos grupos que anteriormente o apoiavam, os dados censitários mostram que ainda são os evangélicos o grupo mais fiel entre os apoiadores do governo.

questão de distorções ou falsos reflexos, mas um veículo indispensável à produção de sujeitos pela sua origem e existência material (na *práxis*), significa pensar nas Igrejas como estruturas materiais que têm a tarefa de produzir formas de subjetividades próprias, um tipo de *conduta* habitual e cotidiana que os homens reproduzem espontaneamente pela sua relação com essas estruturas. Althusser (1974) vai chamar isso de *Aparelhos Ideológicos*, pelo fato das ideologias existirem e se reproduzirem em determinadas “estruturas” que possuem práticas e ritos materiais; e é o que nós chamamos aqui de *Dispositivo*.

Já que a religião pode ser apreendida e vivenciada materialmente através das igrejas e suas práticas, significa também pensar nas relações de poder que ali se desenvolvem e que ajudam a reproduzir essa estrutura. E, se a religião evangélica como ideologia nos permite pensar nesses “aparelhos” como elos fundamentais na constituição do dispositivo religioso, o papel exercido pelo *poder pastoral* não deve ser desprezado.

É em *Segurança, Território, População* (2008a) que Foucault desenvolve o conceito de pastorado (poder pastoral) como uma das raízes explicativas para o surgimento no ocidente daquilo que ele denominou de *governamentalidade*, a forma de governo dos homens e das coisas que se consolida na modernidade europeia⁴⁴. Para ele, essa “arte de governo” que incide sobre todo o cotidiano das pessoas tinha sua origem não no mundo greco-romano, mas no oriente, em particular no pensamento judaico-cristão, pois seus líderes eram tomados por pastores e as pessoas sob sua liderança como seu rebanho. É justamente essa decisiva influência do pastorado cristão que preludiará a governamentalidade.

Em verdade, o pastorado como modelo, “como matriz de procedimentos de governo dos homens”, só começa, de fato, com a institucionalização do cristianismo, com sua transformação em Igreja,

⁴⁴Por esta palavra, "governamentalidade", entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por "governamentalidade" entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência deste tipo de poder que podemos chamar de "governo" sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por "governamentalidade", creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco "governamentalizado". (FOUCAULT, 2008a, p. 143-144)

“uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda a humanidade (FOUCAULT, 2008a, p. 196).

As Igrejas em sua forma institucional são o lugar de desenvolvimento de um determinado poder, que é o religioso, que não parou de se aperfeiçoar, de se transformar e se adaptar ao longo dos séculos, e que tem no poder pastoral essa gênese fundamental: “o poder religioso é, portanto, o poder pastoral” (Ibidem, p. 203). Esse poder é uma forma de governo que incide sobre a vida dos homens, sobre seu cotidiano, seus bens e sua alma. Ele se constitui como um conjunto de técnicas e procedimentos que visa uma “economia das almas” (*oikonomía psykhôn*), ou uma *conduta das almas* (Ibidem, p. 255), um tipo de *poder disciplinar* na produção e condução dos seres humanos em seu cotidiano e que se desenvolve em paralelo ao poder de Estado, por exemplo⁴⁵. Por isso que para Foucault, se há uma relação entre religião e política essa não deve ser buscada no jogo entre Estado e Igreja, mas entre o Pastorado e Governo.

Se concordamos ou não (no todo ou em partes) com a tese foucaultiana sobre a governamentalidade e sua genealogia, esse não será o momento para tal discussão. O que realmente nos interessa é esse *insight* sobre o pastorado e como podemos utilizá-lo para pensar as igrejas e suas práticas ideológicas a partir dessas relações de poder.

De fato, a figura do pastor nas igrejas evangélicas é central para as práticas ideológicas postas pela religião. Ele é o líder legítimo de determinada comunidade cristã e é reconhecido por ela, mas a despeito desse reconhecimento, ele reclama sua autoridade no próprio Deus. Como é Deus que o “chama” para o exercício desse “ministério”, sua autoridade muitas vezes não pode ser questionada e ele, paulatinamente, vai se transformando na “voz profética” oficial que Deus “usa” para

⁴⁵ É isso que Althusser denomina de Aparelhos Ideológicos de Estado, “um certo número de realidades que se apresentam ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas” (ALTHUSSER, 1974, p. 43) e que não se confundem com o aparelho (repressivo) de Estado. Na teoria althusseriana o sistema das diferentes igrejas constituiria um desses aparelhos, que é o religioso. A despeito dos limites e do reducionismo à teoria marxista proporcionado por Althusser e seus “discípulos” estruturalistas, essa noção de ideologia que comporta certas estruturas materiais para a sua perpetuação foi, sem dúvida, uma contribuição importante para o entendimento da ideologia como um todo.

comandar a igreja⁴⁶. É dele a responsabilidade de “alimentar o rebanho” com a palavra de Deus mesmo que no protestantismo a livre leitura e interpretação da Bíblia seja um de seus pilares. O pastor não detém a exclusividade, mas a responsabilidade de transmitir ou designar quem pode ou não transmitir essa palavra. Tal mensagem até deve ser fundamentada na Bíblia, mas como ele é um ator diferente, colocado em um nível hierárquico superior pelos próprios membros da comunidade religiosa, muitas vezes sua própria opinião sobre determinado assunto pode ser usada como componente dessa mensagem que se quer divina.

Como o pastor é aquele “que zela pela alma do fiel”, este deve se sujeitar ao comando daquele⁴⁷ e, portanto, ao comando da comunidade religiosa na qual ele se integra. E aqui uma inversão importante se dá: a autoridade da comunidade passa a ser representada pela própria autoridade do pastor. Ele parte dela, mas a supera, na medida em que uma relação de poder vai se estabelecendo entre o pastor e sua comunidade. A autoridade da comunidade passa a ser refletida na e pela autoridade pastoral:

(...) o pastorado cristão inova absolutamente ao implantar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual certa verdade, verdade secreta, verdade da interioridade, verdade da alma oculta, vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral, e através do que passará justamente a economia dos méritos e deméritos” (FOUCAULT, 2008a, p. 242).

⁴⁶ De modo geral as lideranças religiosas evangélicas lançam mão de um versículo da Bíblia situado em Romanos 13:1, no qual diz que todos devem se sujeitar às autoridades superiores ou constituídas porque não há autoridade que não tenha sido ordenada por Deus, para legitimar sua própria autoridade. E esse é o cerne do discurso da legitimidade pastoral. Se toda autoridade provém de Deus e o pastor alega por ele ser “ungido” (ou escolhido) voltar-se contra o pastor é se voltar contra o próprio Deus. Obviamente que existem nuances nessa relação; para as denominações mais ligadas ao campo histórico como os Batistas e Presbiterianos, essa autoridade não é tão inquestionável assim e o pastor pode ser trocado se não tiver uma boa “performance”. Já entre os pentecostais e neopentecostais essa relação já é muito mais profunda, a autoridade pastoral é inquestionável. Um dos mais destacados pastores evangélicos brasileiros ligado ao campo neopentecostal, Silas Malafaia, por exemplo, afirmou em determinada ocasião em uma de suas pregações que: “Quem calunia pastor e fala da Igreja não pode ser crente. Vou dar um conselho pra você: fica longe de participar de divisão, de calúnia, de difamação de pastor. Fica longe disso. Quer arrumar problema pra tua vida? Entra nisso. Quem é que toca no ungido do Senhor e fica impune? Ungido do Senhor é problema do Senhor, não teu. Teu pastor é ladrão? É pilantra? Você não está gostando? Sai de lá e vai pra outra igreja. Não se mete nisso não, porque não é da tua conta. Cai fora. Vai embora [...] Só não arruma problema. Não toca em ungido... Rapaz, aprenda isso: eu já vi gente morrer por causa disso, meu irmão” (Cf. em <https://noticias.gospelmais.com.br/video-malafaia-fieis-nao-denunciar-pastores-ladros-58938.html>).

⁴⁷ “Obedecei a vossos pastores e sujeitai-vos a eles; porque velam por vossa alma, como aqueles que hão de dar conta delas; para que o façam com alegria e não gemendo, porque isso não vos seria útil” (Hebreus, 13:17).

O poder pastoral é, portanto, um fator essencial para o desenvolvimento da ideologia religiosa e para a sua materialização nas estruturas eclesiais e também fora delas. Ele não só *apresenta* essa ideologia, mas a reproduz, assim como *representa* o próprio poder religioso constituído nessas práticas. Esse poder estabelece códigos e normas de conduta, incide diretamente nos modos de vida do evangélico. Ele ajuda a estabelecer uma visão de mundo para o fiel, ao passo que cobra dele não apenas sua devoção, mas uma *disciplina* para que se submeta às exigências de determinada ordem social. O poder pastoral ajuda a externalizar e a materializar a ideologia religiosa nas Igrejas na medida em que a própria prática pastoral se apresenta como um elo fundamental na re-produção desse processo. O pastor pode até não conseguir influenciar a totalidade da vida de suas “ovelhas”, ou mesmo a totalidade dos que dizem ser suas “ovelhas”, mas a sua própria figura se constitui em um modelo (ideal? idealizado?) a ser seguido, copiado e ouvido. E em tempos de extrema exposição midiática catapultada pelas tecnologias de informação, redes sociais, televisão, internet, etc., todo esse processo se torna cada vez mais importante para pensarmos no papel exercido pela religião como forma ideológica elementar.

Da religião como ideologia *em-si* – doutrina explícita, visão de mundo -, como ideologia *para-si* – materializada em instituições, práticas que lhe dão corpo – chegamos na religião como ideologia que “reflete” a si mesma a realidade do *ser social*. É o momento em que a religião evangélica, como forma social oriunda de uma *práxis*, busca dar sentido ao caótico mundo do capitalismo, ao *representar* algumas de suas relações e formas fundamentais nas suas crenças e práticas. É a capacidade que a religião possui em decodificar alguns símbolos, valores e ideias dessa sociedade e identificá-las (notadamente aquelas ligadas ao poder político e econômico dominante) como suas próprias; de disciplinar e domesticar os indivíduos a partir de uma *justificação* dessa realidade tal como ela se apresenta a esses mesmos indivíduos.

De certa forma é isso que Weber tenta compreender em seus estudos dedicados à sociologia da religião, como n'A *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2007) e em outros estudos como em *Economia e Sociedade* (1999 e 2000). É óbvio que o ponto de partida weberiano se faz equivocado na medida em que ele toma o capitalismo como “natural” ao progresso humano, teleológico. Em sua

concepção o capital sempre existiu, desde a antiguidade, mas somente em condições específicas ele floresceu em seu apogeu e glória na moderna sociedade capitalista. Ao contrário de Marx, que compreendeu que as relações capitalistas são relações históricas e específicas de um determinado modo de produção, em Weber a racionalidade econômica do capital precisava encontrar determinados *ethos*, como a “liberdade burguesa empreendedora” das cidades medievais, ou ainda uma determinada forma religiosa – que é o protestantismo calvinista – e sua ética de trabalho, de vida e sua visão de mundo direcionada pela *predestinação* que encontra ecos terrenos na prosperidade, na riqueza e na individualidade egoísta. Só que essa ética protestante não consegue explicar o espírito do capitalismo sem o pressupor, já que sua glorificação do trabalho duro, da vida ascética e disciplinada não tem relação necessária com o capitalismo, mas, ao contrário, é porque as relações de trabalho já estavam subordinadas à lógica da produtividade e da acumulação pela acumulação que essa ética calvinista do trabalho e do empreendedorismo pode ser explicada.

Entretanto, mesmo que os pontos de partida e de chegada sobre o surgimento e desenvolvimento do capitalismo em Weber estejam equivocados, seus insights sobre o papel do protestantismo não podem ser desprezados. Ou seja, mesmo que determinada ética protestante de trabalho e de vida não possam explicar a consolidação do capitalismo, é justamente essa sujeição ao capital e, por consequência, a justificação e a aceitação teológica dessa sociabilidade condicionada pelos ditames do lucro e da acumulação, essa glorificação ideológica do existente pela religião que podemos aproveitar das contribuições weberianas. Weber não conseguiu, de fato, compreender os pressupostos de desenvolvimento do capitalismo moderno, mas compreendeu como religião e a formação econômico-social capitalista se entrelaçam no desenvolvimento e consolidação de determinada ordem social.

Já Thompson, em *A formação da classe operária inglesa*, vai identificar e desenvolver o papel social que o cristianismo desempenhou nesse processo (notadamente o Metodismo Wesleyano), na medida em que ele “obteve o maior êxito em servir simultaneamente como religião da burguesia industrial e de amplos setores do proletariado” (THOMPSON, 1987, p. 232). A questão para o historiador inglês era como tinha sido possível ao Metodismo “prestar esse duplo serviço com tão notável êxito”, ao mesmo tempo justificando ideologicamente a visão empresarial brutalmente exploradora da burguesia nos primórdios da industrialização, assim como de aceitação de toda essa exploração por parte da classe operária.

Thompson argumenta que a transformação da disciplina, da ordem, do trabalho árduo e da opacidade moral em *virtudes cristãs* pelo Metodismo eram indispensáveis à racionalidade burguesa industrial. Citando o *Philosophy of Manufactures* (1835) de Andrew Ure, Thompson destaca que aquele autor havia dedicado uma seção de seu livro à “Economia Moral do Sistema Fabril e um capítulo especial à religião” (Ibidem, p. 238), nos quais apontava que o sistema fabril capitalista cumpria o papel de “redimir o trabalhador” pela completa subsunção de sua vida ao trabalho e sua disciplina necessária, ao passo que as escolas dominicais cristãs representavam um “espetáculo sublime” de decoro contra qualquer agitação política, qualquer sublevação indisciplinar contra a ordem social existente. Por isso, era do interesse de todo industrial organizar os dispositivos morais dos trabalhadores “*sobre princípios tão sólidos quanto aqueles [em] que se apoiam os dispositivos mecânicos*, pois, caso contrário”,

“nunca poderá controlar mãos firmes, olhos atentos e a cooperação imediata dos empregados, requisitos essenciais para a qualidade da produção. (...) Na realidade, não existe outro contexto em que a verdade do Evangelho – “a religiosidade é um grande benefício” – é mais válida do que a administração de uma grande fábrica (Ibidem, p. 239, *itálicos no texto original de Ure*)”.

Fato é que o regime de trabalho sob as relações capitalistas - notadamente o industrial - requeria (como ainda requer) uma transformação da natureza humana que, na visão de Ure, só poderia ser conseguida “inculcando-se a primeira e mais importante lição, de que o homem deve aguardar por sua maior felicidade na vida futura, não na presente”, e que o trabalho deve ser considerado como um *puro ato de virtude*, inspirado na própria cruz de Cristo, ou seja, no ato sacrificial e de obediência que serve de modelo para cada cristão em sua vida mundana. Portanto, seria no porvir (“no céu”) que o trabalhador encontraria sua real felicidade, mas, só a encontraria de fato se em seus anos de vida terrena pudesse ser encontrada essa virtude sacrificial e conformada requerida pela religião, uma vida dedicada, submissa, disciplinada e piedosa. Só que, diferentemente do puritanismo calvinista, cuja doutrina da eleição ou predestinação servia de sustentação ideológica para a exploração capitalista porque evidenciava a graça dessa eleição (salvação) por parte dos empresários,

“a teologia metodista, em virtude de seu oportunismo inescrupuloso, estava melhor preparada do que qualquer outra para servir de religião a um proletariado que não tinha qualquer razão para se “sentir eleito”, em função de sua experiência social” (THOMPSON, 1987, p. 240).

Thompson destaca que a aproximação do Metodismo Wesleyano com as doutrinas luteranas de submissão incontestável às autoridades e da universalidade da graça foram muito importantes para a consolidação das práticas religiosas postas pelo metodismo. Ora, se Deus “prefere tolerar o governo vigente”, não importando quão cruel ele seja – já que foi o próprio Deus que o constituiu - a “permitir que uma turba se amotine”, independente de seus motivos serem justos ou não (Ibidem, p. 241), porque os cristãos deveriam se revoltar com sua situação de vida, já que ela foi “permitida” por Deus? E se a salvação é dada a todos por meio da graça comum, e não apenas aos previamente eleitos – como nos diz o calvinismo –, uma vida piedosa e dedicada ao trabalho e não aos vícios mundanos deve ser entendido como o caminho para essa salvação que a todos é oferecida. Nesse sentido, as agruras da vida sob as relações de exploração capitalistas não podiam – à época da formação da classe operária inglesa – e ainda não podem – nos nossos dias - ser comparadas à “glória” que há de ser revelada a todos os cristãos⁴⁸ que foram, durante sua existência, piedosos e condescendentes com sua situação de vida.

De lá para cá, da mesma forma que o capitalismo se modificou, se complexificou, aprofundou suas relações a todos os poros da vida cotidiana, podemos dizer que o cristianismo evangélico também reagiu a essas transformações se adaptando e se modificando. As fronteiras teológicas entre as mais influentes vertentes do protestantismo foram diminuindo e uma cosmovisão mais ampla e mais adaptada à sociedade do capital foi se desenvolvendo. Uma mescla de teologias como *a Teologia da Prosperidade* (que serão melhor estudadas mais à frente) se somam a outras mais resignadas e condescendentes com as contradições postas pela formação econômico-social dominante ao mesmo tempo que as reproduzem. A sociabilidade do capital foi plenamente absorvida e traduzida pela teologia evangélica em seus mais variados matizes, seja na submissão à forma-trabalho posta pelas “necessidades do mercado” e que encontram na “vontade de Deus” esse “propósito”, seja na satisfação egoísta dos desejos de consumo que aparecem na forma de

⁴⁸ Paulo escreve em Romanos 8: 18: “Porque para mim tenho por certo que as aflições deste tempo presente não são para comparar com a glória que em nós há de ser revelada”.

“bênçãos divinas” ou ainda por uma justificação teológica para o agravamento do colapso ambiental no planeta que encontra na escatologia cristã do “apocalipse” as respostas de o porquê não se preocupar com um planeta que será inevitavelmente destruído por Deus. Se a sanha da acumulação pela acumulação, do lucro como razão de existência social põe em risco essa mesma sociedade; se a natureza primeira transformada em fonte de recursos agoniza e põe em risco a sobrevivência da humanidade no futuro próximo; se a sociedade condena bilhões à miséria absoluta, mesmo sendo capaz de produzir bens e recursos para todos; se isso tudo acontece, é porque “cumpre o que está escrito nas escrituras” e o alvorecer de uma nova era em que todos os desejos serão satisfeitos está cada dia mais próximo de sua realização.

1.2 - O DISPOSITIVO RELIGIOSO E O TEOLÓGICO-POLÍTICO

É no ensaio intitulado *O que é um dispositivo* (2009)⁴⁹ que Agamben apresenta e desenvolve o conceito de dispositivo, um termo que, em sua concepção, foi fundamental na estratégia de pensamento de Foucault e, por conseguinte, do próprio filósofo italiano⁵⁰.

Segundo Agamben, a genealogia desse termo deve ser procurada no conceito de *Positividade* que, como veremos, foi muito importante para a construção do pensamento de Hegel e seu sistema filosófico e que, para nós, deve ser melhor apreendido por sua relação direta com a religião cristã. É, portanto, a partir dos estudos de Jean Hyppolite sobre a obra hegeliana, notadamente em sua *Introducción a la filosofía de la história de Hegel* (1970), que Foucault apreende o conceito de positividade e o desenvolve para transformá-lo no de dispositivo.

⁴⁹ Há também uma palestra de mesmo nome e conteúdo (com algumas poucas variações) proferida por Agamben em uma de suas conferências realizadas em setembro de 2005 no Brasil. Em nota da tradução brasileira dessa conferência nos é informado que ela foi vertida diretamente do manuscrito original italiano. Na edição por nós utilizada (2009) o texto apontado como fonte de tradução é um ensaio de Agamben – *Che cos'è un dispositivo?* – datado de 2007.

⁵⁰ O ensaio de Agamben apresenta, obviamente, sua leitura do pensamento de Foucault sobre alguns dos aspectos que relacionam o conceito de dispositivo, governamentalidade e biopolítica. Nesse sentido, ele também é um contraponto à visão de Deleuze sobre esse mesmo conceito, desenvolvido anteriormente em um ensaio de mesmo nome - *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* - e publicado no livro *Deux régimes de fous* (2003) composto de textos e entrevistas do filósofo francês entre 1975-1995 e que possui uma edição em português – DELEUZE (2016).

Em seu extenso estudo sobre a formação do pensamento de Hegel, Lukács (2018)⁵¹ destaca que o conceito de positividade foi “decisivo e central para o jovem Hegel” estruturar sua filosofia e, mesmo que esse conceito tenha se modificado e evoluído posteriormente, “permanecerá central para toda a filosofia hegeliana” (LUKÁCS, 2018, p. 24).

Sabemos que o extenso projeto filosófico de Hegel abarcava a fundamentação de um idealismo objetivo que buscava fornecer à consciência comum um caminho para subir ao ponto de vista da filosofia, um ponto que se constituía como o momento superior da atividade humana e se situaria na concreticidade da própria história. Em Hegel, notadamente a partir da *Fenomenologia do espírito*, a trajetória que cada indivíduo comum tem que percorrer para atingir a consciência filosófica (a autoconsciência) é, ao mesmo tempo, o próprio caminhar da humanidade, uma síntese das experiências do gênero humano em seu desenvolvimento no processo histórico⁵². Mesmo que tenha colocado tudo de cabeça para baixo em sua filosofia, como nos ensina Marx, Hegel partia da história, das contradições de seu tempo como a Revolução Francesa, da era napoleônica e sua queda, do desenvolvimento do Estado moderno, do papel social exercido pela religião cristã e das contradições postas pelas relações capitalistas – as quais Hegel denominava em sua totalidade de *sociedade civil* em contraposição à dimensão estatal. E é justamente em relação à

⁵¹ Lukács divide esse percurso formativo de Hegel em três períodos principais: o de Berna (1793-1796), o de Frankfurt (1797-1800) e o de Jena (1801-1807). É no fim deste último que Hegel escreve sua *Fenomenologia do Espírito*.

⁵² No prefácio da *Fenomenologia do espírito* Hegel assim apresenta seu projeto: “A tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até ao saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural. (...) O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos-preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua rememoração, sem, no entanto, ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. (...) A ciência apresenta esse movimento de formação cultural em sua atualização e necessidade, como também apresenta em sua configuração o que já desceu ao nível de momento e propriedade do espírito. A meta final desse movimento é a intuição espiritual do que é o saber. A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as longas distâncias desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro lado, há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação. A substância do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo”. (HEGEL, 1992a, p. 35 e 36, itálicos no original).

religião cristã que o conceito de positividade emerge no pensamento hegeliano e que só será “escanteado” no Hegel tardio, justamente quando o cristianismo muda de posição em seu sistema de pensamento e outros conceitos como os de *alienação* e *reconciliação* se tornam preponderantes.

Tanto Lukács quanto Hyppolite apontam que a ideia de positividade em Hegel advém de seu entendimento de que “positivas” são aquelas

“verdades e instituições que existem independente de nós, que se impõem a nós com a força da autoridade, que são puramente objetivas e que, ao mesmo tempo, exigem que nós não só as reconheçamos como objetivas, mas também que as integremos em nossa subjetividade, que as vivenciamos e as façamos nossas como se fossem coisas subjetivas” (LUKÁCS, 2018, p. 24, 25).

O positivo, nos diz Hyppolite, é aquilo que parece impor-se, que prevalece do exterior sobre a razão a partir da história (HYPPOLITE, 1970, p. 41). A religião cristã é positiva porque é uma religião histórica, “supra ou antinatural” nas palavras de Hegel (Ibidem, p. 41), que reclama e se funda sobre uma autoridade que se apresenta como o próprio elemento histórico:

“Uma religião positiva é, portanto, desde o ponto de vista da razão prática, uma religião que se funda sobre a autoridade e que, ao tratar o homem como uma criança, lhe impõe de fora aquilo que não está incluído em sua razão” (HYPPOLITE, 1970, p. 48, tradução livre)⁵³.

Para o jovem Hegel do período de Berna, a positividade do cristianismo é considerada, em certo sentido, um obstáculo à liberdade dos homens, a causa explicativa para uma relação indigna entre o homem e seu mundo exterior (LUKÁCS, 2018) que havia encontrado seu apogeu na democracia grega, mas decaído quando do surgimento e expansão do cristianismo romano. Hegel encontra no cristianismo uma religião do homem privado, individual, facilmente dominado por déspotas, um verdadeiro retrocesso e uma mancha na “pureza da razão” (HYPPOLITE, 1970, p. 49).

Já em seu período frankfurtiano, Hegel continua a enxergar o cristianismo como a religião do homem privado, mas já não encontramos nele uma recusa global da

⁵³“Una religión positiva es, por lo tanto, desde el punto de vista de la razón práctica, una religión que se funda sobre la autoridad y que, al tratar al hombre como un niño, le impone desde el exterior aquello que no está incluido en su razón”. (HYPPOLITE, 1970, p. 48).

religião cristã porque no percurso da evolução de seu pensamento o conceito de *reconciliação* começa a tomar forma: “a positividade deve ser reconciliada com a razão, que perde, então, seu caráter abstrato e se torna adequado para a riqueza concreta da vida” (HYPPOLITE, 1970, p. 49, tradução livre)⁵⁴. Apesar de seu sistema filosófico se construir nos termos de um idealismo objetivo, temos sempre que ter em mente que era a realidade da sociedade capitalista em desenvolvimento que se impunha no horizonte das reflexões de Hegel. Nesse sentido, compreender o cristianismo historicamente era apontar para um elemento que havia determinado de modo essencial, seja em seu aspecto progressista ou retrógrado, o desenvolvimento da cultura europeia, o que implicava não só uma intensificação do sentido histórico em Hegel, mas também uma justificação histórica e filosófica da religião (LUKÁCS, 2018, p. 325).

Por isso, a partir de Frankfurt e mais ainda em Lena, Hegel já não mais indagará sobre o que seria a positividade. Sua reflexão se dará nos termos de como uma religião, ou um direito se tornam positivo no processo social e histórico; “isso significa que não mais existe, historicamente, privilégio para um pensamento, para uma instituição: tudo pode se tornar positivo e tudo pode deixar de ser positivo” (LUKÁCS, 2018, p. 27). Com seus estudos sobre economia política e História, Hegel apreende a dialética econômica da sociedade capitalista que se manifesta por meio da contradição entre o crescimento da riqueza e o necessário crescimento da pobreza, e também descobre o *trabalho* como a atividade e a relação fundamental entre o homem e a natureza, entre a sociedade e sua realidade. É a partir desse momento que ele precisará conciliar a razão com a história e a positividade com a razão. A marginalização do termo positividade no pensamento de Hegel vai ocorrendo, ao passo que os problemas por ele representado (pelo conceito) vão se tornando centrais na filosofia hegeliana, a saber, a relação dialética entre a práxis humana na sociedade e os objetos por ela próprios criados. Se o mundo criado pela razão chegava ao seu ápice com a *dialética hegeliana* e sua *filosofia da história*, e era tarefa dessa mesma razão reconciliar o mundo por ela produzido consigo mesma, de superar e dar unidade às contradições que explodiam no mundo real, isso se daria em termos não só filosóficos, mas também religiosos:

⁵⁴ (...) “En otro sentido, que termina por dominar en el curso del desarrollo de Hegel, la positividad debe ser conciliada con la razón, que pierde, entonces, su carácter abstracto y se vuelve adecuada a la riqueza concreta de la vida” (HYPPOLITE, 1970, p. 49).

Ora, dado que, para Hegel, a desigualdade dos patrimônios na sociedade capitalista constitui um fato irrevogável, sendo inclusive a base econômica para o desenvolvimento da singularidade individual, em que ele vislumbra o princípio mais elevado da época moderna em comparação com a Antiguidade; dado que Hegel não tem como fazer ideia de uma condição de igualdade dos homens; (...) por fim, dado que ele reconhece a burguesia como representante do moderno desenvolvimento econômico, mas constantemente se recusa a divisar na classe da burguesia mesma, em seu ser e em sua consciência, o centro que coroa todo o desenvolvimento da humanidade – por todas essas razões, para Hegel, *a igualdade exigida por seu sistema só pode ser a igualdade religiosa dos homens diante de Deus* (LUCÁKS, 2018, p. 503, grifos nosso).

Na dialética hegeliana, a religião se apresentará como um momento alienado do espírito, “uma fase intermediária no real alcançar-a-si-próprio do espírito” (Ibidem, p. 670), mas uma fase que é indispensável. Lukács argumenta que os “mitos do cristianismo” (principalmente a tríade pai-filho-espírito santo) são “mistificados por Hegel no sentido de que as formas originárias da dialética hegeliana”, “a alienação e sua revogação aparecem como conteúdo real da religião”. Consequentemente, a religião cristã parece oferecer ao pensamento hegeliano “uma realidade histórica, um movimento histórico, em que essas formas do movimento da realidade e do pensamento aparecem como surgidas da mesma coisa” (Ibidem, p. 673). Na medida em que a dialética hegeliana urge pela reconciliação e ressignifica o entendimento sobre a positividade, o cristianismo deixa de ser entendido como um poder estranho ao sujeito, tornando-se um momento indispensável no caminhar da razão rumo ao saber absoluto.

E aqui residem algumas das contradições profundas desse pensamento: a de que ele poderia conciliar as contradições do mundo capitalista mantendo as mesmas relações que as produzem; a de que a história havia chegado ao seu fim pela superação das contradições da sociabilidade subsumidas na figura do Estado moderno; e a de que a religião positiva, assim como o Estado, seria uma realização objetiva do Espírito. Podemos dizer que o cristianismo passa a expressar uma outra forma de positividade, já que “a essência absoluta é um conteúdo positivo” (HEGEL, 1992b p. 144) justamente na efetividade do espírito autoconsciente de si mesmo.⁵⁵

⁵⁵ “Como nós agora sabemos que o espírito no seu mundo, e o espírito consciente de si como espírito - ou o espírito na religião - são o mesmo, a perfeição da religião consiste em que os dois espíritos se tornem iguais um ao outro; não apenas que a efetividade seja compreendida pela religião, mas

Ou seja, a religião continua sendo uma forma exterior, uma autoridade que se impõe ao sujeito, mas agora ela é

(...) a perfeição do espírito, ao qual seus momentos singulares - consciência, consciência-de-si, razão e espírito - *retornam e retornaram* como ao seu fundamento, eles em conjunto constituem a *efetividade aí-essente* do espírito total, que é somente como o movimento que diferencia esses seus lados e a si retorna. O vir-a-ser da religião em geral está contido no movimento dos momentos universais⁵⁶ (HEGEL, 1992b, p. 144, itálicos no original)

Suprassumida na filosofia do Hegel tardio, a ideia de positividade se mantém, agora, percebida como esse elemento histórico que aparece na forma dessas *autoridades* que se impõem externamente ao sujeito como necessidade ou, em termos hegelianos, como *destino*.

Se a tese de Agamben estiver correta e Foucault tiver buscado no conceito de positividade as bases para o que viria ser o de dispositivo, era justamente porque as condições teórico-metodológicas desenvolvidas anteriormente em *As palavras e as coisas* (2000) já não eram suficientes para responder às questões levantadas por suas pesquisas posteriores relacionadas *ao poder*. Ora, se na obra de 1966 o objeto de pesquisa de Foucault era aquela região mediana que se estende entre os padrões de percepção e linguísticos que moldam a experiência de mundo e o conjunto de saberes que se apresentam positivamente e por isso formam uma *épistémè*⁵⁷, as questões

inversamente, que o espírito - como espírito consciente de si - se tome efetivo e *objeto de sua consciência*". (HEGEL, 1992b, p. 145, itálicos no original)

⁵⁶"O espírito total, o espírito da religião, é por sua vez o movimento desde sua imediatez até alcançar o *saber* do que ele é *em si* ou imediatamente; e [o movimento] de conseguir que *a figura*, em que o espírito aparece para sua consciência, seja perfeitamente igual à sua essência, e que ele se contemple tal como é. Nesse vir-a-ser, o espírito está assim em figuras *determinadas*, que constituem as diferenças desse movimento; ao mesmo tempo, a religião determinada tem por isso igualmente um espírito *efetivo determinado*. Se portanto ao espírito que-se-sabe pertencem, em geral, consciência, consciência-de-si, razão e espírito, assim pertencem às figuras *determinadas* do espírito que-se-sabe as formas *determinadas* que dentro da consciência, [da] consciência-de-si, da razão e do espírito, se desenvolveram em cada qual de modo particular. A figura *determinada* da religião extrai para seu espírito efetivo, das figuras de cada um de seus momentos, aquela que lhe corresponde. A determinidade *única* da religião penetra por todos os lados de seu ser-aí efetivo, e lhes imprime esse caráter comum". (Ibidem, p. 145, itálicos no original).

⁵⁷"Tal análise, como se vê, não compete à história das ideias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual a priori histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticularem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *épistémè* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas

suscitadas pelas relações de poder que se constroem fora dos *universais* já não podiam ser pensadas a partir dessa epistemologia.

É em uma entrevista de 1977 intitulada *Le Jeu de Michel Foucault*⁵⁸ que o pensador francês vai apresentar e delimitar o papel metodológico exercido pelo conceito de dispositivo, um caso de *épistémè* muito mais geral porque vai além do apenas discursivo.

Um dispositivo, nos diz Foucault, é “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em suma, o dito e o não dito”; seria essa “rede que se pode estabelecer entre estes elementos”. Ele é uma “espécie de formação que num certo momento tem por função maior responder a uma emergência” tendo, por isso, “uma função estratégica dominante”. Além disso, o dispositivo é um caso “muito mais geral que a *épistémè*”, uma vez que possui uma “natureza essencialmente estratégica”,

“o que supõe que se trata no caso de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nestas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las, etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” (FOUCAULT, 2017, 264-367).

Ao resumir esses elementos da conceituação foucaultiana, Agamben destaca três características fundamentais. Em primeiro lugar, o dispositivo é “um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguístico e não-linguístico no

formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia”. (FOUCAULT, 2000).

⁵⁸ No original de língua francesa essa entrevista se encontra no periódico *Ornicar, Bulletin Périodique du champ freudien*, no 10, juillet 1977, p. 62-93, que posteriormente foi incorporado ao tomo III (texto 206) do *Dits et Ecrits*, coletânea de textos e entrevistas de Foucault reunidas e publicadas em uma série de quatro volumes. Na edição brasileira organizada por Manoel de Barros Motta essa entrevista não foi incluída em nenhum dos volumes vertidos ao português, mas pode ser encontrada em uma outra coletânea organizada por Roberto Machado – *A microfísica do poder* (2017) - sob o título “*Sobre a história da sexualidade*”.

mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc., o dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos”. Em segundo lugar, “sua função estratégica é concreta e se insere sempre numa relação de poder”. E, por fim, ele “resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber” (AGAMBEN, 2009, p. 29).

Não obstante, Agamben também acrescenta uma outra dimensão genealógica à ideia de dispositivo. No bojo de suas pesquisas sobre “os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens” (2011, p. 9), e que viria a resultar no livro *O reino e a Glória* (2011), Agamben argumenta que foi no âmbito da teologia que a palavra *oikonomia* deixou de significar sua ideia original grega de administração ou gestão da casa para explicar a ideia da *trindade divina*. Paulatinamente, o termo *oikonomia* “foi assim se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação” na teologia cristã, convertendo-se “assim no dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã” (AGAMBEN, 2009, p. 36, 37). A questão para o filósofo italiano, como vemos, é tentar compreender como o uso pela teologia cristã da palavra grega economia foi, com o tempo, se transformando no paradigma moderno do “triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social” (AGAMBEN, 2011, p.13). O passo seguinte dessa genealogia foi a tradução do termo grego *oikonomia* para o latim que, ao ser vertida pelos teólogos latinos, foi traduzida pelo termo *Dispositio*. Esse termo, do qual deriva nossa palavra dispositivo, “vem assumir em si toda a complexa semântica da *oikonomia* teológica” (AGAMBEN, 2009, p. 38) e acaba por se ligar aos dispositivos de que fala Foucault. Portanto, conclui Agamben, da positividade do jovem Hegel, passando pelo *dispositio* dos teólogos latinos aos dispositivos foucaultianos, o que fica evidente e é comum a todos esses termos “é essa referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é de administrar, governar, controlar e orientar, em um sentido em que se supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos dos homens” (Ibidem, p. 39).

Diferentemente da visão de Agamben que privilegia o “modo concreto”, uma materialidade dos dispositivos (em Foucault hospitais, fábricas, prisões, asilos, escolas devem ser compreendidas enquanto tal), o entendimento de Deleuze privilegia uma certa “cartografia”, linhas de força, vetores e derivações que compõem

os dispositivos⁵⁹. É a noção foucaultiana de poder que tende ao incorporal, que está em todo o lugar não porque engloba tudo, mas porque vem de todos os lugares (FOUCAULT, 1997) que interessa Deleuze, essa microfísica do poder que estende e se estabelece no tecido social. Ele nos fala que os dispositivos têm por componentes “linhas de visibilidade, linhas de enunciação, linhas de força, linhas de subjetivação, linhas de brecha, de fissura, de fratura, que se entrecruzam e se misturam, acabando por dar uma nas outras, ou suscitar outras, por meio de variações ou mesmo mutações de agenciamento” (DELEUZE, 2016, p. 361). Deleuze chega mesmo a falar de uma “filosofia dos dispositivos” porque cada dispositivo é uma multiplicidade em si mesmo e porque detém em si a possibilidade da novidade e da criatividade.

Dessa visão mais fluida de Deleuze podemos extrair concepções interessantes. Como os dispositivos comportam essas linhas de enunciação, de visibilidade e de força, eles são como “máquinas de fazer ver e de fazer falar” (Ibidem, p. 359), expressam ideologias e relações de poder. Além disso, “pertencemos aos dispositivos e neles agimos” (Ibidem, p. 363) porque estamos sempre construindo e reconstruindo essas formas sociais que nos servem de mediação e que muitas vezes nos dominam e condicionam as nossas ações. Mas, ao mesmo tempo, o dispositivo pode conter a possibilidade do *novo* porque não necessariamente está preso ao eterno, ele “se define pelo que detém em novidade e criatividade, e que ao mesmo tempo marca a sua capacidade de se transformar, ou desde logo se fender em proveito de um dispositivo futuro” (Ibidem, p. 363)

E é a partir dessas contribuições ao entendimento sobre o conceito de dispositivo - mesmo que não concordemos por completo com a generalização proposta por Agamben e a linha menos “concreta” de Deleuze – somados ao papel da religião como ideologia que somos capazes de fazer uma definição mais geral daquilo que estamos chamando de *dispositivo religioso* e apontar os possíveis caminhos para sua relação com o *teológico-político*.

O dispositivo religioso é composto pelas igrejas em sua forma institucional e não-institucional, uma rede ao mesmo tempo heterogênea e hierárquica que se forma

⁵⁹ “É costume a filosofia de Foucault apresentar-se como uma análise de “dispositivos” concretos. Mas o que é um dispositivo? É antes de mais uma meada, um conjunto multilinear, composto por linhas de natureza diferente. E, no dispositivo, as linhas não delimitam ou envolvem sistemas homogêneos por sua própria conta, como o objeto, o sujeito, a linguagem, etc., mas seguem direções, traçam processos que estão sempre em desequilíbrio, e que ora se aproximam ora se afastam uma das outras. Qualquer linha pode ser quebrada – está sujeita a variações de direção – e pode ser bifurcada, em forma de forquilha – está submetida a derivações” (DELEUZE, 2016, p. 359)

por e entre esses espaços e seus momentos. Cada igreja local é um dispositivo em si, mas é a rede que reúne e dá sentido a um certo discurso, que unifica uma certa visão de mundo e que medeia relações sociais entre os mais diversos indivíduos que chamamos de dispositivo religioso. Por isso que congregações locais tão diferentes entre si em sua composição socioeconômica, geográfica e mesmo doutrinária podem construir “visões de mundo” tão semelhantes em determinados momentos históricos.

Nele se afigura e opera um determinado poder, que é o poder religioso, que por sua vez é um tipo de poder disciplinar porque age “no corpo e na alma” das pessoas. Esse poder exercido principalmente pela figura do pastor (na forma do poder pastoral) condiciona relações de autoridade e submissão, seja às pessoas ou às instituições, propõe e impõe normas e formas de vida. Nesse sentido, esse poder religioso-pastoral, que se apresenta como uma forma própria de poder social, se relaciona com e contra outras formas, se afirma com e contra outros poderes. Pela sua dimensão, capilaridade social e característica histórico-sociológica esse poder religioso-pastoral se conforma mais facilmente aos poderes político e econômico e por isso os reproduz e os legitima.

O dispositivo religioso também se estabelece fundamentalmente como *ideologia*. Aos moldes de uma positividade hegeliana - institucionalizada, histórica – o dispositivo não só codifica relações de comando e obediência por meio dos rituais, liturgias ou regras que se impõem sobre o sujeito a partir do exterior, como também funciona a partir do interior sobre o fiel (no nosso caso, o fiel evangélico), que internaliza como sentimentos, atitudes e formas de sua própria autopercepção e autoconsciência, fórmulas e preceitos postos e propostos pela religião (a máquina de fazer ver e fazer falar). Em sua forma ideológica, o dispositivo religioso também se coloca como esse elemento histórico e estratégico, discursivo e não discursivo que se inscreve na *práxis* social e cotidiana re-produzindo as ideias e práticas fundamentais da sociabilidade capitalista.

Como os dispositivos são sempre ligados ou respondem a estratégias e relações de poder, podemos inferir que o dispositivo religioso evangélico - inclusive pela sua crescente expansão, influência e capilaridade social – eventualmente pode ser “acionado”, instrumentalizado por projetos de poder político-econômicos que se entrecruzem ou que “canalizem” determinados interesses desses grupos. Se historicamente – e estamos pensando em termos de cristianismo – o poder religioso-pastoral, o poder da igreja sempre se colocou muitas vezes como um poder tão ou

mais influente, tão ou mais efetivo que o poder político, jamais podemos nos surpreender que determinado projeto de poder busque e alcance legitimidade através do dispositivo religioso ou mesmo que esse projeto tenha sua origem no âmbito do próprio dispositivo. Mesmo que a crença em uma determinada religião seja mais uma “opção” disponível à moderna sociedade que se apresenta como secular e plural (pensamos aqui nos termos de TAYLOR, 2010), esquecer da advertência de Espinosa de que toda *teologia é política* pode nos fazer também esquecer que em países como o Brasil, cuja formação política e de cidadania é tão precária, é bastante comum a *política se apresentar como teológica*, reivindicando fora do cômputo político sua autoridade. Por isso, mesmo que consideremos legítima social e politicamente uma bancada parlamentar que se apresente como evangélica, conseguimos perceber como opera o dispositivo religioso: mesmo que a composição dessa bancada se faça com componentes de diversas denominações evangélicas e de diversas regiões do país e mesmo que ela se apresente como “política”, é em nome da religião e, portanto, em nome de Deus que ela busca sua legitimidade e diz operar. Mas uma simples consulta aos projetos que ela diz representar percebemos o quão submissa é aos interesses do poder político e econômico dominantes. Eis aí uma das faces daquilo que temos chamado do teológico-político e de como o dispositivo religioso se configura como um dos seus elementos fundamentais.

Contudo, é necessário lembrar que, se os dispositivos também comportam o novo porque não são eternos, há também no âmbito do dispositivo religioso aquelas fissuras e fraturas, há também aquelas linhas de resistência à sua operação predominante e ao teológico-político como projeto de poder. Há, portanto, no Brasil entes religiosos - políticos e civis - instituições e movimentos sociais que se articulam no âmbito da resistência à instrumentalização do dispositivo religioso pelos projetos políticos de poder. Se, como aponta Žižek (2015), há um núcleo “subversivo” no cristianismo que merece ser salvo das mãos dos fundamentalistas por conter elementos importantes na constituição de uma *política de emancipação social*, é dever daqueles que lutam nas mais diversas frentes por tal projeto emancipador atentar a essas possibilidades inscritas nas fraturas que o dispositivo religioso apresenta e, por conseguinte, utilizá-las como estratégias (políticas) de ação.

CAPÍTULO 2

O “MERCADO” NÃO É O DIVINO NA TERRA: SECULARIZAÇÃO, NEOLIBERALISMO E A RESSURGÊNCIA DO TEOLÓGICO-POLÍTICO

A hipótese de que o teológico-político siga inscrito enquanto efetividade na realidade contemporânea se reafirma também pela sua relação com a modernidade secular, cuja forma superior é marcada pelo predomínio das relações capitalistas de produção e reprodução.

A paulatina construção de um espaço-tempo moderno, que supera o espaço e o tempo absolutos pelas formas seculares e abstratas do capitalismo em desenvolvimento, faz chocar o teológico com as exigências de uma socialização que subordina o elemento religioso a um processo mais amplo e específico de dominação. O religioso já não predomina mais como “razão de mundo” porque uma nova “religião” aparece em seu lugar, a religião da vida cotidiana dominada pelo capital (MARX, 2017). Além disso, o econômico também invade o âmbito da religião e uma teologia econômica que ajuda a dar corpo às formas modernas de governabilidade reage sobre o político reafirmando a crença de uma economia que provém da soberania divina e que por isso deve ser reproduzida como um elemento de sua vontade.

Nesse sentido, compreender a relação entre o espaço-tempo moderno que podemos chamar aqui de secular e o capitalismo – incluindo aí sua forma mais tardia, o neoliberalismo – nos ajuda a entender como o teológico-político pode emergir das contradições da vida cotidiana sob o domínio da ordem burguesa. Se estivermos corretos, a ressurgência desse teológico-político que temos observado no Brasil é também devedora de uma *teologia econômica neoliberal* que exacerba alguns dos principais elementos de um processo de secularização que os evangélicos entendem ser perniciosos para a sociedade como um todo. Mas como a economia se apresenta a muitos quase como um mistério, essa reação normalmente se dá no âmbito do político e as contradições postas e repostas pela dominação do capital aparecem como questões eminentemente políticas.

O teológico passa a ser novamente uma possibilidade de resposta, na medida em que certos grupos evangélicos aparecem como atores relevantes na esfera pública, relevância essa que está diretamente relacionada às possibilidades que a modernidade secular oferece aos variados grupos em disputa na sociedade.

2.1 - A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO-TEMPO SECULAR

O conceito de secularização é normalmente entendido pelos estudiosos da religião como um dos mais relevantes para o desenvolvimento de reflexões sobre a presença do elemento religioso na sociedade. Mesmo que ele não seja um conceito homogêneo, nem unitário, sua polissemia revela em verdade que a secularização deve ser entendida pelo que ela é: um processo social induzido e não indutor, que corresponde a processos mais gerais e estruturantes da totalidade social.

Se fizermos uma breve genealogia do desenvolvimento desse conceito, veremos que ele aparece primeiramente como *saeculum*, um tempo que é humano e profano, mas que também diz respeito a um espaço que é profanado. Refere-se, portanto, a um espaço-tempo que faz conviver o sagrado e o profano, o transcendente e o imanente, o *cronos* e o *kairós*. Tornar-se secular era tornar-se “mundo”, o que para um clérigo significava abandonar o sacerdócio, ao passo que nas guerras religiosas europeias significava apropriar-se dos bens, propriedades e territórios da Igreja e diminuir seu poder social juridicamente justificado como aparece no Tratado de Vestfália (1648), alargando o espaço do “poder civil” sobre o “poder religioso”. A partir daí, secularização passaria a significar essa miríade de processos que supostamente separam a esfera do “religioso” (instituições eclesiásticas e seu corolário) do “secular” (Estado, economia, etc) e fazem “declinar” e “privatizar” a religião na sociedade moderna.

Essa é, inclusive, a tese central que predominou nas reflexões sobre a secularização nas últimas décadas. Sociólogos como Peter Berger, em obras como *O Dossel Sagrado* ([1969]1985), capitanearam a compreensão da secularização como um processo de *subtração* do elemento religioso na sociedade, um inexorável processo de modernização-racionalização que, mesmo não aparecendo temporalmente e espacialmente de forma homogênea, apontava como virtualidade para o conjunto da sociedade dita moderna⁶⁰. Dois sentidos fundamentais para a secularização estão presentes nessa compreensão. O primeiro, que remete a

⁶⁰ “Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são *subtraídos* à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos em cultura e símbolos, todavia, afirmamos implicitamente que a secularização é mais que um *processo socioestrutural*. Ela afeta a totalidade da vida cultural e da ideação (...). Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Embora a secularização possa ser vista como um fenômeno global das sociedades modernas, sua distribuição entre elas não é uniforme”. (BERGER, 1985, p. 119, 120, grifos nosso)

Maquiavel e Hobbes, refere-se à possibilidade do agir político se dar em termos essencialmente “mundanos”, de que a sociedade pode pensar e agir politicamente sem necessariamente colocar Deus nessa equação e que por isso podemos enxergar a religião como um assunto privado⁶¹. Profanada, a política pode ensejar formas de governabilidade social sem se remeter a uma instância transcendente de poder, normatizada por uma teologia que se faz política. Esse é o tortuoso caminho que levará ao surgimento do Estado Laico. O segundo sentido é aquele que remete ao declínio da ideia do divino ou da religião na vida privada dos indivíduos. Da mesma forma que até a modernidade era impossível pensar a política “sem Deus”, também era impossível pensar a existência dos indivíduos sem a transcendência da religião oferecendo a eles concepções morais e explicativas sobre a vida (e morte), o tempo e o espaço – o cosmos! – no qual habitavam.

O curioso é que o ponto de partida de Berger em *O dossel sagrado* deveria ter sido metodologicamente suficiente para que o autor não transformasse aquilo que aparece como induzido em um elemento indutor no processo social. Se os três movimentos – exteriorização, objetivação e interiorização – de uma dialética social são o que fundamentam a sociedade como um produto da atividade coletiva humana, não poderia ser um processo como a secularização que definiria alguns de seus aspectos mais profundamente constitutivos. O que aparece como problemático aqui é que a secularização se transforma em um processo *estruturante da própria modernização* que, somado à “necessidade científica” de criação de modelos que possam ser generalizados em todo e qualquer lugar levou a falsa ideia de que o declínio da religião, sua privatização e até o seu desaparecimento seriam o destino da humanidade, e que a religião se transformaria paulatinamente apenas em um *resíduo*.

Passados trinta anos da publicação de *O dossel sagrado*, Berger, em um texto intitulado *A dessecularização do mundo: uma visão global*⁶², vai afirmar os limites das “teorias da secularização”, apontando como equívoco a premissa de que viveríamos em um mundo secularizado aos moldes da ideia do declínio paulatino e inevitável da

⁶¹ No alvorecer da Modernidade Maquiavel foi o primeiro a compreender a autonomização das esferas política e econômica do contexto normativo dominante posto pela religião. Procedida por Hobbes, essa compreensão foi ampliada para o entendimento da sociedade como espaço de luta dos indivíduos em um mundo já progressivamente dominado pelas relações capitalistas.

⁶² Esse texto serviu como introdução para o livro *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, organizado por Berger e que em linhas gerais trata justamente da ressurgência da questão religiosa em diversas partes do mundo contemporâneo.

religião na vida pública e privada das sociedades, notadamente as ocidentais. “O mundo de hoje, com algumas exceções”, nos diz Berger, “é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares”. A ideia central, herdeira do Iluminismo, de que a modernização levaria necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas se mostrou equivocada e, mesmo que a modernização leve a alguns efeitos *secularizantes*, ela “também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização”. “Para dizer o mínimo”, conclui Berger, “a relação entre religião e modernidade é bastante complicada” (BERGER, [1999] 2000, p. 10)⁶³.

Obviamente, a “descoberta” de Berger de que o paradigma da secularização não serviria para explicar a presença continuada da religião e seu papel na sociedade contemporânea repousa justamente na desigualdade de desenvolvimento que a modernidade capitalista apresenta nos mais diversos lugares e em seus mais diversos níveis. Se o modelo europeu e cristão de secularização não pode ser generalizado para a América Latina, Ásia e África, é porque a modernização não deve ser compreendida como um processo absolutamente homogêneo (mesmo que aponte como tendência para tal), ainda que se estabeleça como um processo hegemônico no desenvolvimento social. A ideia de que o direito, o Estado, a economia são esferas que se autonomizariam e se diferenciariam *por completo* em relação à religião ou em relação a elas mesmas é tão correta quanto a secularização ser o processo essencial da modernização sob a égide do capital. Portanto, não é em um paradigma que parta da religião que devemos buscar respostas às questões relativas à permanência do elemento religioso no contemporâneo, mas justamente um que parta dos processos que (re)produzem a modernização e seu corolário secularização/pluralismo religioso.

A publicação de *Public Religions in the Modern World*, de Casanova (1994), também contribuiu para o questionamento do paradigma dominante da secularização

⁶³ Em um de seus trabalhos mais recentes, BERGER (2017) reafirma a necessidade de abandono do “paradigma da secularização” por um outro advindo da “teoria do pluralismo”. Partindo dos conceitos de “realidades múltiplas” e “estruturas de relevância” de Alfred Schutz e de “modernidades múltiplas” de Shmuel Eisenstadt, Berger propõe uma reflexão que entenda que “a secularidade ocidental não é a única forma de modernidade” porque há outras versões dessa que “concede[m] à religião um lugar mais central” (BERGER, 2017, p. 9). Isso porque, segundo o autor, “a maioria das pessoas religiosas, mesmo aquelas mais fervorosas, opera dentro de um discurso secular em áreas importantes de suas vidas” o que significa que para a “maioria dos crentes não há uma gritante dicotomia entre crença e secularidade, mas antes uma construção fluida de tanto/quanto” (Ibidem, p. 8). Portanto, o alegado processo de *diferenciação* institucional que ocorre na secularização não necessariamente toma forma na “consciência dos indivíduos”, por isso eles podem se mover por atributos religiosos em esferas ditas seculares.

como *subtração* e *diferenciação*. A tese central de Casanova era de que, ao contrário do declínio da religião na “esfera pública”, o que se observava era uma *desprivatização* da religião, e que essa desprivatização não precisava ser interpretada necessariamente como uma reação antimoderna, antissecular ou antidemocrática (CASANOVA, 2012). Como haveria múltiplas formas de modernização, assim como múltiplas formas de secularização, não seria possível dizer que determinado país ou região é moderno porque é secular (ou que é secular porque é moderno) nos termos do desgastado paradigma da secularização.

Mesmo que o esforço analítico de Casanova continue a lançar mão de um paradigma metodológico quantitativista e apenas tateie a superfície de determinados temas (como a urbanização e a globalização, por exemplo) na tentativa de explicar a permanência do fenômeno religioso, sua compreensão de que a religião deva ser pensada para além dos limites meramente simbólicos, pessoais e subjetivos de uma determinada *ordem privada* ajuda a iluminar o debate sobre o elemento religioso contemporaneamente. Nesse sentido, nem nos EUA – seu país de análise prioritária –, nem em um país como o Brasil podemos falar de uma *desprivatização* da religião quando, na verdade, a religião cristã sempre se constituiu em um elemento social importante, seja de nossa sociabilidade ou mesmo de nosso *processo de modernização*.

A partir de *Public Religions*, Casanova (2009, 2010, 2012 e 2103) buscará pensar continuamente o estatuto da religião na contemporaneidade apontando para a necessidade de superação da ideia do secularismo⁶⁴ *como uma ideologia política* que pressupõe o elemento religioso apenas como *irracional* ou como uma etapa a ser *superada* pela secularização (CASANOVA, 2009, p. 1059, 1060). Tratando como *mito* o discurso democrático que se quer democrático porque secular, Casanova (2010) chama a atenção para a necessidade de se pensar a religião *publicamente*, como um elemento social que continuamente redefine as relações entre as “esferas” do privado e do público na sociedade civil, bem como com as instituições estatais e governamentais. A questão já não será se ou o *quanto* a religião permanecerá privada,

⁶⁴ Em *The Secular and Secularisms*, CASANOVA (2009) distingue analiticamente os termos secular, secularização e secularismo. Secular seria uma categoria epistêmica moderna central – teológica, filosófica, política e cultural – para se codificar um domínio ou realidade diferenciado do domínio da religião. A secularização, por contraste, seria uma conceitualização analítica dos processos mundiais-históricos modernos de diferenciação das esferas do “religioso” e do “secular”, ao passo que o secularismo seriam as “visões de mundo” e ideologias que orientam projetos estatais normativos, programas culturais, discursos de modernidade, etc.

mas como as sociedades deverão lidar com essa realidade que poderá pôr em marcha processos que coloquem em risco a própria democracia (CASANOVA, 2010, p. 20).

De modo semelhante ao esforço empreendido por Casanova em repensar a “permanência” da religião na contemporaneidade, Taylor (2010) também se ocupará dessa temática em *Uma era secular*, só que de uma maneira que transcende a própria religião. O interesse do filósofo canadense está em compreender as novas condições de crença postas pela secularidade, tendo como ponto de partida não a secularização em si, mas a modernidade e seus imaginários. De fato, podemos ler *Uma era secular* como uma continuidade de seus estudos anteriores, notadamente *As fontes do “self”* (1997) e *A ética da autenticidade* (2011).

É a singularidade da formação social do ocidente (histórica, econômica, política, cultural, etc) que orienta um certo método arqueológico em Taylor e o aproxima de reflexões postas por outras tradições de pensamento. Taylor interroga sobre o porquê, no ocidente, a religião (cristã) ter deixado de ser tão axiomática como outrora, como e por que na contemporaneidade temos a possibilidade de não crer em Deus e outrora isso era basicamente impensável.

Há um diálogo, não intencional, entre Taylor e Lefebvre, por exemplo, quando aquele se propõe a pensar sobre a desconstrução de um espaço-tempo (mesmo em sua incompletude) e a afirmação da *vida cotidiana* dominada pela “ética” capitalista como uma das condições de nossa modernidade secular. Enquanto Taylor nos fala de um *cosmos* (espaço e tempo) ordenado e controlado por Deus e uma natureza que é ao mesmo tempo fonte de recursos e mistérios, Lefebvre nos fala de um *espaço absoluto*, que aparece “como transcendente, sagrado (marcado por potências [forças] divinas), mágica e cósmica” e que, paradoxalmente, não deixa de ser “percebido como natureza; bem mais, seu mistério, seu caráter sagrado-maldito são atribuídos às forças da natureza, enquanto a ação do poder político que nele se exerce o subtrai ao contexto natural e que ele só tem sentido por essa ruptura” (LEFEBVRE, 2000, p. 270-271, tradução livre)⁶⁵

Nestas sociedades o conteúdo do espaço ainda refletia a incipiência da técnica e a natureza ainda se apresentava como desafio. Poucos espaços produzidos

⁶⁵ “Dès lors, il apparaît comme transcendant, sacré (marqué par des puissances divines) magique et cosmique. Le paradoxe, c’est qu’un tel espace ne cesse pas pour autant d’être perçu comme nature; bien plus, son mystère, son caractère sacré-maudit s’attribuent aux forces de la nature, alors que l’action du pouvoir politique qui s’y exerce le soustrait au contexte naturel et qu’il n’a de sens que par cette rupture. (LEFEBVRE, 2000, p. 270-271)

rodeavam também poucas cidades que se afirmavam como centros do poder político e religioso; entre eles, a imensidão de uma natureza a ser explorada que, mesmo sendo obra de Deus, era inevitavelmente habitada pelo desconhecido. Por essa razão, a comunidade local era o lugar de segurança, a ordem próxima predominava sobre a distante. Os estamentos sociais também refletiam e condicionavam essa rígida estrutura social; preso à terra, à sua comunidade, ao seu senhor e à proteção espiritual e imaginativa do clero o indivíduo pré-moderno vai constituir sua identidade de forma *porosa*. Essa característica do *self* que Taylor define como sendo *aberta* ou *porosa* repousa justamente no fato dela se constituir “vulnerável a espíritos, demônios, forças cósmicas” (TAYLOR, 2010, p. 56), de se formar em relação às forças e processos que são eminentemente exteriores ao indivíduo porque “no mundo encantado o significado já existe fora de nós, é anterior ao contato; ele pode nos dominar, nós podemos cair em seu campo de força. Ele vem para nós de fora” (Ibidem, 2010, p. 51).

Nesse sentido, mesmo que possamos afirmar que a experiência religiosa do indivíduo pré-moderno tenha seu nível de interioridade, é justamente na sua relação com o meio, com esse espaço permeado pelo sagrado que se expressa materialmente (portanto, ideologicamente) em templos e objetos⁶⁶, é nessa “proteção espiritual” oferecida pela comunidade local na qual ele se estabelece, que conseguimos

⁶⁶ “Em resumo, o espaço absoluto (religioso e político) se compõe de lugares sagrados-malditos: templos, palácios, monumentos comemorativos e funerários, lugares privilegiados e marcados. Portanto, muito de “interditos” (...). Nas sociedades consideradas, tudo se situa, se percebe, se interpreta pela relação com esses lugares. Esse espaço não se compreende, portanto, como uma coleção de lugares e de signos; uma tal análise o desconhece radicalmente; trata-se de um espaço, mental e social “indiscernivelmente” que *compreende* a existência inteira dos grupos considerados (primeiramente a Cidade-Estado) e deve ser compreendido como tal. Num tal espaço, não existe “ambiente”, nem mesmo “sítio” distinto da textura global. O significante se distingue do significado? Certamente não, se por isso se entende uma diferença operada por um *intellectus*. O espaço oculto, o do santuário ou do palácio, é inteiramente “desvelado” pela ordem espacial que ele domina. O significado político se dá no significante religioso” (LEFEBVRE, 2000, p. 278, tradução livre, itálicos no original).

“En résumé, l’espace absolu (religieux e politique) se compose de lieux sacrés-maudits: temples, palais, monuments commémoratifs et funéraires, endroits privilégiés et marqués. Donc beaucoup d’“interdits”(…). Tout dans les sociétés considérées se situe, se perçoit, s’interprète par rapport à ces lieux. Cet espace ne se comprend donc pas comme une collection d’endroits et de signes; une telle analyse le méconnaît radicalement, c’est bien un espace, mental et social “indiscernablement”, qui *comprend* l’existence entière des groupes considérés (d’abord la Ville-État) et doit se comprendre comme tel. Dans un tel espace, el n’y a pas d’“environnement”, ni meme se “site” distinct de la texture globale. Le signifiant se distingue-t-il du signifié? Certainement pas si l’on entend par là une différence opérée par un *intellectus*. L’espace caché, celui du sanctuaire ou du palais, est entièrement “dévoilé” par l’ordre spatial qu’il domine. Le signifié politique se donne dans le signifiant religieux”. (LEFEBVRE, 2000, p. 278, itálicos no original).

compreender o predomínio da crença, ou de determinadas formas de crença sobre a descrença. O imaginário social, para ficar nos termos de Taylor, é devedor dessa realidade que se constrói pela operação do *dispositivo religioso* que se estabelece como um dos elementos essenciais na constituição do espaço e do tempo e das ideologias que orientam a *práxis* dos indivíduos.

Que o conceito de espaço absoluto abarca uma certa ficção na realidade não há dúvidas, o próprio Lefebvre assim o diz. Mas uma ficção que possui uma existência concreta porque ali o político e o religioso se misturavam, o teológico-político se afirmava nos espaços próprios, separados, absolutos. O mundo “encantado” assim se constituía não somente porque povoado de espíritos e magia, mas também porque o próprio espaço era marcado por essas relações hierarquizadas. O templo e as propriedades eclesiásticas demarcavam esse limite entre o sagrado e o profano, expressavam um poder paralelo ao político e se constituíam nos elementos essenciais da organização socioespacial. A cidade, antes de ser governada por ações eminentemente humanas, era governada por Deus através dos homens.

O espaço absoluto tem somente uma existência mental, portanto “fictícia”. Mas ele detém também uma existência social; ele possui uma “realidade” específica e potente. O “mental” se “realiza” num encadeamento de atividades “sociais” porque a ficção se converte em realidade no Templo, na Cité, nos monumentos, nos palácios. A interrogação ignora ou desconhece a existência dessas obras cuja presença transgride senão transcende as categorias banalizadas e tardias, o “real” oposto ao “fictício”. Um templo, com o que o envolve, é fictício ou real? O realista só vê pedras; o metafísico apenas um lugar consagrado ao divino. Não existe outra coisa? (LEFEBVRE, 2000, p. 290, tradução livre)⁶⁷

A paulatina superação do espaço absoluto e da identidade porosa do eu foi fruto dos mesmos processos de transformação social que fizeram emergir a modernidade. Para Taylor, assim como Weber, a parteira desse processo deve ser buscada na obra da Reforma Protestante. Essa, por sua vez, veio consolidar uma enorme “mudança de consciência” (TAYLOR, 1997) que havia se iniciado na

⁶⁷ “L’espace absolu n’a qu’une existence sociale; il a une “réalité” spécifique et puissante. Le “mental” se “réalise” dans un enchaînement d’activités “sociales” parce que la fiction se change en réalité dans le Temple, la Cité, les monuments, les palais. L’interrogation ignore méconait l’existence de ces oeuvres dont la présence transgresse sinon transcende les catégories banalisées et tardives, le “réel” opposé au “fictif”. Un temple, avec ce qui l’entoure, est-ce fictif ou réel? Le réaliste ne voit que des pierres; le métaphysicien qu’un lieu consacré au divin. N’y a-t-il pas autre chose? (LEFEBVRE, 2000, p. 290).

cristandade com o platonismo de Santo Agostinho, engendrando “uma novidade radical que vai ser fundamental para a especificidade do Ocidente: a noção de interioridade” (SOUZA, 2000, p. 142). Com Agostinho a oposição exterior/interior torna-se fundamental porque é no interior, na alma que se devota a conhecer Deus e relegar os pecados do mundo carnal e exterior que a verdadeira virtude se encontra. O verdadeiro conhecimento não está fora do indivíduo, não tem nele sua fonte, mas em uma subjetividade autorreflexiva que sedimenta o caminho para a superação das paixões carnis pela fé que se quer racional. Voltar-se para dentro de si mesmo na busca das respostas é o caminho aberto por Agostinho e radicalizado por Descartes. Como aponta Souza, “Agostinho muda o foco do campo dos objetos conhecidos para a própria atividade de conhecer, e é esta atividade que será particularizada” (Ibidem, p. 142)

O que a Reforma fará a partir de Lutero é generalizar essa inversão profunda no *ethos* social. Se a “salvação” advém somente pela fé dada de graça por Deus a todos os que creem e se a leitura livre - não exclusiva e controlada - dos textos canônicos são dois dos pilares dessa nova religiosidade, a espiritualidade pode ser vivida individualmente e interiormente, sem a necessidade de um clero que monopolize as possibilidades (ou não) dessa “salvação”. Nessa nova “concepção de mundo” estavam lançadas as bases do desmantelamento da rígida hierarquia que separava os espaços do sagrado e do profano, do clero e do povo⁶⁸. Mesmo que a existência clerical e religiosa permanecesse, a Reforma havia estabelecido uma alternativa *humanista* para a fé, já que essa migrava (não completamente, muitas vezes parcialmente) dos templos, dos objetos e rituais monopolizados pelo estamento clerical para uma piedade leiga e individual, uma forma religiosa mais acessível às pessoas. Aí também estão lançadas as bases para o desenvolvimento do *self* característico da individualidade moderna que Taylor denomina de *self protegido* (TAYLOR, 2010) ou *pontual* em (TAYLOR, 1997).

O *self* moderno será *protegido* porque radicalizará a perspectiva subjetiva do indivíduo e o tornará desprendido dos contextos individuais de seu entorno. Para esse

⁶⁸ Na *Introdução* à crítica da filosofia do direito de Hegel, Marx (2005) assim nos diz sobre a reforma luterana: “Sem dúvida, Lutero venceu a servidão por devoção porque pôs no seu lugar a servidão por convicção. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. Transformou os padres em leigos, transformando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade o homem interior. Libertou o corpo dos grilhões, prendendo com grilhões o coração” (MARX, 2005, p. 152).

self, nos diz Taylor, “existe a possibilidade de tomar distância, desengajar-se de tudo fora da mente. Meus objetivos últimos são aqueles que surgem dentro de mim, os significados cruciais das coisas são aqueles definidos em minhas respostas a elas” (TAYLOR, 2010, p. 55). Essa forma de individualidade é, essencialmente, “o self que está ciente da possibilidade de desengajamento. E o desengajamento é frequentemente realizado em relação ao entorno total de uma pessoa, natural e social” (Ibidem, p. 60). Isso significa dizer que com o advento da modernidade em vias de secularização, o indivíduo se tornará cada vez mais autoconfiante em sua própria capacidade de construção de sua identidade. Para Taylor, o self moderno representa o desenvolvimento de uma nova concepção de indivíduo, confiante em sua própria capacidade de criar uma ordem moral e material imanente, sem necessariamente fazer deferências a uma ordem ou tempo superiores ou externas a ele.

A Reforma também será o motor fundamental para aquilo que Weber denominou de *desencantamento do mundo*, um processo de “desmagificação” que se fará pelo estabelecimento, primeiramente, de uma religião ético-prática e paulatinamente por uma racionalidade científica⁶⁹. Em Weber, como também em Taylor, desencantar o mundo não foi um processo de abolição da religião. Pelo contrário, ele se fez pela consolidação de uma forma religiosa ética, ascética e individualista que diminuía peremptoriamente a dependência da magia e sedimentava uma *práxis* intramundana baseada no “dever ser”. Nas palavras de PIERUCCI (2003, p. 70)

“religião é respeito, prece, culto e, sobretudo doutrina. Sendo principalmente doutrina, a religião representa em relação à magia um momento cultural de racionalização [por que não dizer também desencantamento?] teórica, de intelectualização com nítidas pretensões de controle sobre a vida dos leigos, querendo a constância e a fidelidade à comunidade de culto” (p. 70).

Esse cristianismo protestante que desencanta o mundo, o desencanta porque estabelece uma razão calculadora, porque incide na vivência do indivíduo que deve

⁶⁹ PIERUCCI (2003) desenvolve um dedicado estudo sobre o conceito de desencantamento do mundo em Weber. Para o autor, Weber nos fala de um mundo duplamente desencantado (p.139): um, no sentido religioso, que é o desencantamento feito pela própria religião, e outro, por uma ciência que transforma o mundo em um mero mecanismo causal, porque não consegue dar sentido a esse mundo, ou explicá-lo em sua totalidade. Mas o verdadeiro “núcleo duro” do conceito corresponderia a essa semântica religiosa da desmagificação que, para Weber, seria o verdadeiro *Big Bang* do racionalismo prático aos moldes da modernidade ocidental.

buscar diariamente e incessantemente, quer na sua conduta pessoal e moral, quer em seus negócios, os sinais de sua salvação. É um “triunfo da racionalização religiosa: em termos tipológicos, a vitória do profeta e do sacerdote sobre o feiticeiro; um ganho em religião moral, moralizada, ou seja, expandida em suas estruturas cognitivas e fortalecida em sua capacidade de vincular por dentro os indivíduos” (PIERUCCI, 2003, p. 120). Os elementos dessa (salvação) até podem ser a graça e a fé, mas devem aparecer como uma prática de vida que se dá fora do templo e dos ritos e que emerge de dentro para fora do indivíduo. A visão contemplativa, passiva e amedrontada do mundo deve ceder lugar a uma vida ascético-ativa e a rejeição protestante da igreja como aquele mediador único do sagrado abre espaço para dessacralizar o próprio mundo. Se não há mais espaços sagrados e profanos, se o mundo é secular, há uma afirmação da vida cotidiana e, portanto, uma progressiva diminuição da dependência do elemento mágico. Se Deus ou o Diabo estão em algum lugar, esse lugar é no interior dos indivíduos e não mais na natureza.

Importante pensar que o declínio do espaço absoluto que aparece como obra, primeiramente desses processos que dão impulso à secularização no ocidente moderno, é também oriundo da emergência e consolidação das relações capitalistas que, paulatinamente, se tornarão o *elemento indutor dominante no desenvolvimento da sociedade*: “o que desaparece, é o espaço absoluto” nos diz Lefebvre. “Ele se fragmenta, ele se esboroa. O que surge? É o espaço de uma vida laica, liberada do espaço político-religioso, do espaço de signos da morte e do não-corpo (LEFEBVRE, 2000, p. 296, tradução livre)⁷⁰. Ao passo que os espaços sagrados se transformavam em *monumentalidade*, as relações capitalistas invadiam as cidades e começavam a redefinir suas relações sociais. Se a Reforma havia pavimentado o caminho para um humanismo religioso, menos dependente das estruturas religiosas e “aberto” o mundo pelo desencantamento do tempo e do espaço, era a *lógica da mercadoria* o suporte social que afirmava essa nova realidade. É o espaço do globo transformado em produto, em condição e meio para a reprodução das relações de produção capitalistas que emergirá e consolidará um novo processo de socialização que terá sua melhor expressão no surgimento do *fenômeno urbano*⁷¹.

⁷⁰ “Ce qui disparaît, c’est l’espace absolu. Il s’émiette, il s’effondre. Ce qui surgit? C’est l’espace d’une vie laïque, délivrée de l’espace politico-religieux, de l’espace des signes de la mort et du non-corps” (LEFEBVRE, 2000, p. 296).

⁷¹ No capítulo três trabalharemos melhor essa temática relativa ao fenômeno urbano.

Taylor compreende esse papel exercido pela economia capitalista e por isso o constituirá como o principal pilar daquilo que denomina de *imaginários sociais modernos*⁷². A modernidade será profundamente devedora dessas relações econômicas que progressivamente vão *organizando* a sociedade – seu espaço, seu tempo, seu *ethos*, sua moral. A emergência da *cotidianidade* que havia encontrado no protestantismo sua expressão ideológica inicial de afirmação (pelo menos em algumas regiões da Europa e nos Estados Unidos) será paulatinamente dominada pela lógica disciplinar da economia capitalista. O que isso representará para o mundo moderno? Dentre outras coisas, que o fator Deus já não será mais *condição* para a manutenção e sustentação da ordem social porque a racionalidade humana (instrumental, porque dominada pela necessidade econômica) será suficiente para isso. A também emergência da *esfera pública* e do *autogoverno* – os outros dois pilares na constituição dos imaginários sociais modernos taylorianos – cumprirão a transformação da modernidade em uma *era secular*.

Há também um diálogo não intencional entre Taylor e Schmitt sobre o processo de secularização e o *predomínio da economia* em sua forma contemporânea. Para o jurista alemão, a secularização aparece como um processo histórico próprio à modernidade ocidental e, simultaneamente, como uma ferramenta hermenêutica que permite iluminar a *imagem* que uma época faz de si mesma. São quatro os níveis “nos quais o espírito europeu dos últimos quatro séculos se movimentou”, quatro grandes passos “simples, seculares”. “Eles correspondem aos quatro séculos que vão do teológico ao metafísico, daí ao humanitário-moral e, finalmente, ao econômico” (SCHMITT, 2015, p. 142, 143). Cada passo, ou movimento histórico, foi o deslocamento de um centro a outro encadeando mudanças culturais e espirituais na sociedade europeia; “só a partir destes centros, que constantemente se deslocam, se podem compreender os conceitos das diferentes gerações” (Ibidem, p. 143) nos diz Schmitt. Tais deslocamentos, no entanto, não se constituem nem “a cultura da humanidade em seu todo nem do ritmo da história universal”, nem tampouco uma “linha progressiva de um ‘progresso’ para cima, nem como seu contrário”; uma

⁷² Em Taylor, o “imaginário social” aparece como dimensões da sociabilidade humana: (1) é o modo habitual como pessoas “imaginam” seu ambiente social; (2) é partilhado “por largos grupos de pessoas, se não por toda a sociedade”; (3) caracteriza-se como compreensão comum que possibilita “práticas comuns e um sentido de legitimidade amplamente partilhado” (TAYLOR, 2010, p. 31). Na modernidade, três são as formas culturais chaves que a determinam, a saber: a economia, a esfera pública e o autogoverno.

ascensão ou um declínio (Ibidem, p. 143). Além disso, seria um equívoco imaginar que “nada mais tivesse havido em cada um desses séculos senão precisamente o âmbito central”, já que diferentes temporalidades podem ser vividas em um mesmo nível e tempo histórico. O fato determinante, conclui Schmitt, é que

“os âmbitos centrais em mutação dizem respeito, portanto, apenas ao facto concreto de que, nestes quatro séculos da história europeia, as elites condutoras mudaram, de que a evidência de suas convicções e argumentos se alterou progressivamente, bem como o conteúdo de seus interesses espirituais, o princípio de seu agir, o segredo de seu sucesso político e a preparação das grandes massas para se deixarem impressionar por sugestões determinadas” (SCHMITT, 2015, p. 144).

Para Schmitt, autor antiliberal por excelência, esses grandes movimentos do espírito europeu se deram por meio de processos de despolitizações e neutralizações próprios da constituição da modernidade rumo ao liberalismo político e ao domínio da economia e da técnica que o definem em seu estágio mais recente. Porque em Schmitt, é a relação *amigo-inimigo* o processo fundamental na constituição *política* da sociedade, cuja busca por “neutralizar” e “despolitizar” os conflitos inerentes a essa condição aparecem como causa e consequência desses grandes movimentos transicionais que têm nas relações econômicas capitalistas seu último sentido definidor.

É a passagem do centro teológico ao metafísico pela consolidação do absolutismo que para Schmitt caracteriza o ponto inicial e decisivo nessa transição para a secularização, já que nela se deu a formulação e aplicação de princípios secularizantes com intuito de neutralizar as guerras religiosas e tornar visível a esfera do político, iniciando a substituição na sociedade de imagens de transcendência (religiosas) para imagens de imanência (seculares).

Tenho como a mais forte e mais rica em consequências de todas as viragens espirituais da história europeia o passo que o século XVII deu da teologia cristã tradicional para o sistema de uma cientificidade “natural”. Até o dia de hoje, é através dele que foi determinada a direcção que todo o desenvolvimento subsequente teria de assumir. (SCHMITT, 2015, p. 150).

O que é abandonado não é a religião em si, mas o teológico como elemento axiomático porque essencialmente ele se constitui em um *âmbito de luta*. Por isso, o

princípio *cujus regio ejus religio* é substituído, primeiramente pelo princípio da nacionalidade (*cujus regio ejus natio*) e desse para o econômico (*cujus regio ejus oeconomia*), cujos conflitos deixam de ter seu centro principal na religião e passam a se dar em outros âmbitos, nos conflitos entre nações e nos conflitos de ordem econômica.

Esse domínio do econômico enseja, por sua vez, o predomínio da técnica, cujo espantoso desenvolvimento faz com que os problemas morais, políticos, sociais e econômicos sejam “apanhados” por essa realidade. Uma verdadeira *religião secular* surge daí, “uma religião do progresso técnico para a qual todos os outros problemas se resolvem por si mesmos precisamente através do progresso técnico” (SCHMITT, 2015, p. 146),

“Para as grandes massas das terras industrializadas esta crença era evidente e óbvia. Elas saltaram por cima de todos os níveis intermédios que são característicos dos pensamentos das elites liderantes, e nelas emerge logo, a partir da religião da crença nos milagres e no além, sem elo intermédio, uma religião do milagre técnico, das realizações humanas e da dominação da natureza. Uma religiosidade mágica passa para uma igualmente mágica tecnicidade” (SCHMITT, 2015, p. 146).

Portanto, seja em Casanova, Taylor, Weber ou Schmitt, a construção de um espaço-tempo que podemos chamar de secular nunca se deu nos termos de uma *exclusão da religiosidade na sociedade dita moderna*, ideia essa que não esteve presente tampouco em Marx⁷³. Porque aquilo que aparece como *plenitude*⁷⁴ em

⁷³ Em *Sobre a questão judaica* Marx, escrevendo sobre a necessária emancipação da política em relação à religião, assim nos diz sobre a permanência dessa última: “Os Estados norte-americanos, entretanto, são para nós apenas um exemplo. A pergunta é: como se comporta a emancipação política plena para com a religião? Se até mesmo no país da emancipação política plena encontramos não só a existência da religião, mas a existência da mesma em seu frescor e sua força vitais, isso constitui a prova de que a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado”. (MARX, 2010, p. 38, grifos no original)

⁷⁴ Em *Uma era secular*, Taylor utiliza a ideia de *plenitude*, uma experiência vivida e partilhada pelos indivíduos em busca de um sentido para a sua existência. “Todos percebemos nossas vidas e/ou o espaço no qual vivemos nossas vidas como portadores de uma determinada forma moral ou espiritual. Em algum lugar, em alguma atividade ou condição reside uma plenitude, uma riqueza; ou seja, naquele lugar (naquela atividade ou condição) a vida é mais plena, mais rica, mais profunda, mais valiosa, mais admirável, mais o que deveria ser. Este é, talvez, um lugar de poder: geralmente experienciamos isso como profundamente tocante, inspirador. Talvez tenhamos apenas vislumbres muito tênues desse sentido de plenitude; temos uma forte intuição do que seria a plenitude, se tivéssemos naquela condição, por exemplo, de paz ou de completude, ou se fôssemos capazes de agir naquele grau de integridade, generosidade, desprendimento ou abnegação. Mas, às vezes, haverá momentos de plenitude vivida, de alegria e prazer, em que nos sentiremos lá” (TAYLOR, 2010, p. 6). Nesse sentido, o que transforma nosso contemporâneo em uma era secular é porque “passamos de um mundo no qual o lugar da plenitude era compreendido sem problematizações como fora ou “além” da vida

Taylor, *racionalização* em Weber ou como *âmbito central* em Schmitt referencia justamente aquelas relações que em determinado momento se tornam dominantes e que por isso abarcam, redefinem ou mesmo suprassumem outros processos, dando a eles novas orientações e sentidos, relações essas que servem de fundo (fundamento), *como um dos níveis estruturantes da vida cotidiana moderna*.

É o “mistério da religião” que dá lugar ao “mistério da economia” como esse *elemento central organizador* da vida social na modernidade, cuja própria especificidade (como veremos adiante) consolida a *era secular* e suas condições para o exercício das crenças⁷⁵, incluindo aí a crença no “mercado auto-regulável” ou na racionalidade técnico-científica dominada pela “lógica do dinheiro”.

Tal especificidade formativa do capitalismo que separa (em sua aparência) algumas de suas formas sociais constitutivas – economia, religião, política, direito –, que submete o espaço e o tempo (enfim, a sociedade) a uma também específica *forma de desenvolvimento e de dominação*, consolida um processo de secularização que tem no *teológico-econômico* um de seus elementos mais relevantes sem, contudo, fazer desaparecer o *teológico-político*.

O que se observa é que esse processo, o teológico-político, subsiste enquanto forma social na contemporaneidade, mas sua *ressurgência* se dá sob condições sociais muito específicas, e que em seu lugar de predominância emerge uma *teologia econômica* muito mais afeita ao cristianismo como ideologia de uma sociedade cuja arte de governar necessita continuamente estabelecer as relações econômicas como *forma e meta* de governo, uma sociedade na qual as relações capitalistas aparecem como uma verdadeira *religião secular* porque “re-liga”⁷⁶ as dimensões do econômico e do não econômico na sociabilidade da vida cotidiana.

humana, para uma era de conflitos na qual essa interpretação é desafiada por outras que localizam a plenitude (num amplo espectro de maneiras diferentes) “dentro” da vida humana” (Ibidem, p. 29).

⁷⁵ “Certamente tem havido um “declínio” da religião. A fé religiosa passou a existir num campo de escolhas que inclui várias formas de objeção e rejeição; a fé cristã existe em um campo em que há também um amplo leque de outras opções espirituais. Porém, a história que nos interessa não é simplesmente uma história de declínio, mas também de uma nova determinação do lugar do sagrado ou espiritual na vida individual e social. Essa nova localização tornou-se uma oportunidade para composições da vida espiritual em novas formas, e para novos modos de existência tanto na relação com Deus quanto fora dela”. (TAYLOR, 2010, p. 513).

⁷⁶ Se religião significa religar, reconectar a humanidade a alguma divindade, um de seus pressupostos é estabelecer uma forma social que produza essa aproximação e, por consequência, uma certa sociabilidade. Como veremos, uma das características do capitalismo é ter se transformado em um dos meios, um dos fundamentos da própria sociabilidade moderna. O capitalismo liga e religa pessoas, lugares, fluxos, etc, continuamente. Ele se transforma em uma forma de dominação social, assim como normalmente se transformam as religiões institucionalizadas.

Nesse sentido, não compreender o processo de dominação específico sob o capitalismo e algumas de suas relações mais fundamentais nos impossibilita enxergar mais claramente como religião e economia estão ligados em nossa sociedade reproduzindo continuamente tais relações, incluindo aquelas que permitem a emergência contemporânea do teológico-político. De como o capitalismo se transforma em um tipo de *religião secular* que abarca teologias das mais diversas a fim de justificar, de legitimar sua perpetuação, como se essa ordem fosse praticamente uma dádiva divina ou mesmo mais um elemento de sua soberania⁷⁷.

2.2 - CAPITALISMO COMO “RELIGIÃO SECULAR”

Em *O Reino e a Glória* (2011), um de seus trabalhos mais originais, Agamben se propõe a investigar como o governo no ocidente moderno foi assumindo a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens e das coisas, de como a soberania popular-democrática derivaria de um *paradigma teológico-econômico-providencial*.

Para Agamben, são dois os paradigmas políticos modernos que se originam da teologia cristã. O paradigma da *teologia política*, “que fundamenta em um único Deus a transcendência do poder soberano” e do qual derivam a “filosofia política e a teoria moderna da soberania” e um segundo, a *teologia econômica*, “que substitui pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quando da vida humana” (AGAMBEN, 2011, p. 13). Desse segundo, deriva a biopolítica moderna e o domínio da economia e do governo sobre a vida cotidiana.

Agamben argumenta que foi pelas mãos dos teólogos cristãos que um conceito grego que designava apenas a “administração da casa” foi se tornando central na teologia e posteriormente para a *secularização*⁷⁸ dos conceitos sobre o governo. Isso

⁷⁷ A influência do chamado neocalvinismo holandês, notadamente em obras como as de Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd não devem ser desprezadas. No léxico dos evangélicos brasileiros, conceitos como *cosmovisão* e *esferas de soberania* são cada vez mais importantes e aplicados. Para Kuyper, existem três esferas de soberania – Estado, sociedade e igreja – e todas essas estão submetidas à soberania maior, que é a Deus. Ou seja, de acordo com essa teologia, que não se restringe aos calvinistas, mas encontra coro em diversas outras denominações, nada deixa de ser da “vontade divina”, incluindo a própria forma econômica da sociedade.

⁷⁸ Para Agamben, a secularização não deve ser entendida como um conceito, e sim como uma *assinatura*, no sentido dado por Foucault e Melandri, já que “as assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para outra (nesse caso, do sagrado para o profano e vice-versa),

porque, desde o início do cristianismo o mistério da trindade foi um desafio para os autores cristãos, já que nessa doutrina *ontologia* e *práxis* estavam irremediavelmente separadas. Deus-pai, que é o *ente* soberano e criador, passa a intervir e governar o mundo por meio de sua imanência, representado nas figuras de Deus-Filho e Deus-Espírito Santo. Por isso a fratura existente entre o *ôntico* e a *ação* faz surgir a ideia de uma providência divina, um governo do mundo que é feito por meio de uma *oikonomia* da trindade.

A teologia cristã não é um relato sobre deuses; é *imediatamente* economia e providência, ou seja, atividade de autorrevelação, governo e cuidado do mundo. A divindade articula-se em uma trindade, mas essa não é uma “teogonia” nem sequer uma “mitologia”, e sim uma *oikonomia*, a saber, ao mesmo tempo articulação e administração da vida divina e governo das criaturas”. (AGAMBEN, 2011, p. 61, 62, *itálicos no original*).

Com e contra Schmitt⁷⁹, o pensador italiano propõe a tese de que a “teologia cristã é, desde a sua origem, econômico-gerencial, e não político-estatal” (Ibidem, p. 80), notadamente quando se observa que, na medida em que o paradigma providencial do governo em seu aspecto *transcendental* começou a declinar no ocidente moderno, Estado-providência e Estado-destino tenderam progressivamente “a identificar-se na figura do Estado de Direito moderno, em que a lei regula a administração e o aparelho administrativo aplica e executa a lei”. “A vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um acidente de percurso”, nos diz Agamben, “mas parte integrante da herança teológica de que são depositárias”. (Ibidem, p. 159).

A tese do filósofo italiano pode e deve ser debatida, mas não deixa de estabelecer a possibilidade de se ampliar o entendimento sobre os fundamentos do

sem redefini-los semanticamente”. Nesse sentido, a secularização atuaria “no sistema conceitual moderno como uma assinatura que remete à teologia”, como uma “contribuição específica da fé cristã, que abre pela primeira vez ao homem o mundo em sua mundanidade específica e historicidade”. A secularização como uma assinatura teológica agiria como uma espécie de “ilusão de ótica” (*trompe l’oeil*), ao se tornar a “contrassenha de seu pertencimento a uma *oikonomia* divina” (AGAMBEN, 2011, p. 16).

⁷⁹ O ponto de partida em *O reino e a glória* é o paradigma teológico-político enunciado por Schmitt em sua *Teologia Política* – a de que “todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006, p. 36). A hipótese de Agamben é de que, na verdade, trata-se de um duplo paradigma, pois estenderia a validade da tese de Schmitt para além dos limites do direito público, envolvendo também “os conceitos fundamentais da economia”, de se pensar que a economia também poderia ser pensada a partir de “paradigma teológico secularizado” (AGAMBEN, 2011, p. 15).

governo moderno a partir de uma secularização dos elementos econômicos que encontram *assinaturas* na teologia. Agamben não refuta Schmitt, tampouco Skinner (1996); dialoga com ambos porque compreende que a formação de um moderno conceito de Estado e de governo que não leve em consideração sua herança teológica não pode ser verdadeiramente explicada. Porque paralelamente aos processos que estabeleciam na modernidade o Estado como uma autoridade puramente civil, como um poder onipotente, porém impessoal, também produziam uma ordem econômica semelhantemente impessoal e que se consolidava como uma, senão a principal meta de governos. Skinner nos mostra que o processo de construção dessa ideologia do Estado moderno e da soberania popular se fez ao longo de séculos de debates no âmbito de uma teologia política, entre católicos e protestantes⁸⁰. Agamben, com Foucault, vê no pastorado cristão aquela *assinatura* originária para o estabelecimento dos governos liberais e neoliberais que se apresentam como biopolítica.

A própria “ciência econômica” em seus primórdios é tributária dessa herança teológica. A ideia - de fisiocratas como Quesnay, até o “pai da economia moderna” Adam Smith - da *transposição* de uma “ordem natural” estabelecida e sustentada por Deus para o “governo das sociedades” tem na *economia política* uma de suas expressões ideológicas iniciais⁸¹. A clássica metáfora da “mão invisível” em Smith que conduziria uma ordem econômica que é necessariamente conflituosa para uma na qual reinaria uma certa “harmonia” só pode ser uma *mão divina*⁸²: “a economia política

⁸⁰ “Assim, pode-se dizer que o jesuíta Mariana deu a mão ao protestante Buchanan na exposição de uma teoria da soberania popular que, embora escolástica em sua origem e calvinista em seu ulterior desenvolvimento, na essência se mostrou independente desses dois credos religiosos e, por isso, prestou-se a ser usada por todas as facções nas lutas constitucionais que se travariam no século XVII. A articulação dessas doutrinas puramente seculares e inteiramente populistas pode ser considerada o fundamento para a contestação que mais tarde se faria às duas principais tradições da filosofia política absolutista que, como vimos, no final do século XVI já se haviam firmado”. (SKINNER, 1996, p. 615, 616).

⁸¹ “Essa ideia – substancialmente teológica – de uma ordem natural impressa nas coisas está tão presente no pensamento dos *économistes* que a ciência que denominamos de “economia política” correu o risco de ser chamada de “ciência da ordem”. (AGAMBEN, 2011, p. 304)

⁸² “Como cada indivíduo procura, na medida do possível, empregar o seu capital em fomentar a atividade da indústria doméstica e dirigir de tal maneira essa atividade que seu produto tenha o máximo valor possível, cada indivíduo necessariamente se esforça por aumentar ao máximo possível a renda anual da sociedade. Geralmente, na realidade, ele não tenciona promover o interesse público nem sabe até que ponto o está promovendo (...). Ao empregar o seu capital ele tem em vista apenas sua própria segurança; ao orientar sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de maior valor, visa apenas o seu próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como que por *uma mão invisível* a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções. Aliás, nem sempre é pior para a sociedade que esse objetivo não faça parte das intenções do indivíduo. Ao perseguir seus próprios objetivos, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da sociedade muito mais eficazmente do que quanto tenciona realmente promovê-lo” (SMITH, 1983, p. 379, grifos nossos).

constitui-se, portanto, como racionalização social da *oikonomia* providencial” (AGAMBEN, 2011, p. 306). Essa é a mesma mão que aparece em Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero, Pascal dentre tantos, a mão de Deus que governa e administra o mundo de forma imanente, através de uma *naturalização* da ordem social, uma *secularização* da vontade divina expressa também em “leis econômicas”⁸³.

É justamente contra essa *naturalização* da ordem social capitalista que encontramos um dos fundamentos da crítica de Marx à economia política clássica e à sociedade capitalista como um todo. Nem natural e/ou divina, a ordem do capital é socialmente produzida. Não procede de um demiurgo que imprime em sua criação essa pulsão pela “lógica do capital” e a “controla” pelo estabelecimento de uma ordem econômica e política, muito menos se origina de uma certa “natureza humana”, inscrita em sua biologia.

A sociedade capitalista não pode ser abstraída das condições postas por ela mesma porque, como uma totalidade, ela põe e pressupõe continuamente suas necessidades. “O capital não é uma coisa, mas uma determinada relação social de produção, que pertence a uma determinada formação histórico-social” nos diz Marx no tomo III d’ *O Capital* (MARX, 2017, p. 877).

Desde os *Manuscritos Econômicos-Filosóficos* (2004) Marx já apontava para a necessidade de se compreender o capitalismo como uma *especificidade histórica* e, por conseguinte, de se compreender suas relações mais fundamentais sem as amarras ideológicas da “economia vulgar” que naturalizavam, justificavam e até romantizavam tais relações. No capítulo dedicado ao *Trabalho estranhado e propriedade privada*, Marx, por exemplo, argumentava que ele partia dos pressupostos da “economia nacional”, que aceitava sua linguagem e suas leis; ele partia das categorias econômicas já sacralizadas pela economia política – “a propriedade privada, a separação de trabalho, capital e terra, igualmente salário, lucro

⁸³ O próprio Von Mises em sua obra magna *Ação Humana, um tratado de economia* afirma que “o teísmo e o deísmo na época do Iluminismo consideravam a regularidade dos fenômenos naturais como uma manifestação da Providência. Quando os filósofos dessa mesma época descobriram que na ação humana e na evolução social também existe uma regularidade de fenômenos, interpretaram essa realidade como sendo mais uma evidência do zelo paternal do Criador do universo. Era esse o verdadeiro significado da doutrina da harmonia preestabelecida adotada por alguns economistas. A filosofia social do despotismo paternalista acentuava o caráter divino da missão dos reis e autocratas destinados a governar os povos. Os liberais replicavam dizendo que o funcionamento do mercado livre, onde o consumidor – isto é, qualquer cidadão – é o soberano, produz melhores resultados do que os decretos de governantes sagrados. Observem o funcionamento do sistema de mercado, diziam eles, e lá descobrirão a mão de Deus”. (VON MISES, 2010, p. 294).

de capital e renda da terra, da mesma forma que a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca etc.” (MARX, 2004, p. 79) – e não as refutava. Onde, portanto, residia o ponto de partida da crítica marxiana? Justamente no fato de que os economistas tomavam essas categorias como fatos dados e acabados sem os explicar. Pressupunham a propriedade privada, percebiam sua materialidade, mas não conseguiam *conceber* que suas leis têm origem na essência da própria propriedade privada. Pressupunham a divisão entre trabalho e capital, entre capital e terra, mas não ofereciam nenhum esclarecimento sobre os fundamentos dessa divisão. Da mesma forma, não explicavam de onde vinha a relação do salário com o lucro do capital, ou mesmo a concorrência.

Essa especificidade apontava para relações sociais que só poderiam ser compreendidas sob o capitalismo. A generalização da forma-mercadoria, a acumulação pela acumulação, as relações de propriedade e de trabalho, todas essas e outras formas sociais deveriam ser pensadas não como desenvolvidas “do *nada*, nem do ar nem do ventre da ideia que se põe a si mesma; mas o fazem no interior do desenvolvimento da produção existente e das relações de produção tradicionais herdadas, e em contradições com elas” (MARX, 2011, p. 217, itálicos no original). Nem inerentes à sociabilidade humana, tampouco como um processo teleológico; tal formação econômico-social pode ser explicada *historicamente, socialmente e politicamente*.

Mais do que simples relações econômicas, o capitalismo se constitui em uma *totalidade*⁸⁴, uma ordem social institucionalizada, uma forma historicamente específica de interdependência social de caráter impessoal que resulta em uma determinada forma de dominação social. Ele articula as formas, os momentos, os ritmos e os lugares de reprodução social com os imperativos da acumulação *sem submetê-los completamente*.

Para Marx, a *mercadoria* constitui a *forma social elementar* sob o capitalismo. Ela não se refere a um objeto ou a uma coleção destes, mas em uma forma objetiva historicamente específica de relações sociais. A mercadoria *em si*, como valor de uso, é uma simples mercadoria que existe enquanto tal desde que os homens começaram

⁸⁴ “Como totalidade, esse próprio sistema orgânico tem seus pressupostos, e seu desenvolvimento na totalidade consiste precisamente em subordinar a si todos os elementos da sociedade, ou em extrair dela os órgãos que ainda lhe faltam. É assim que devém uma totalidade historicamente. O vir a ser tal totalidade constitui um momento de seu processo, de seu desenvolvimento”. (MARX, 2011, p. 217)

a trocar entre si os produtos dos seus trabalhos. Mas foi somente no capitalismo, nessa determinada formação social e histórica na qual o principal “não seja o ganho, mas o processo de ganhar” (MARX, 1982, p. 5), que a forma-mercadoria se transforma na “forma universal do produto do trabalho e, portanto, também a relação entre os homens possuidores de mercadorias” como a “relação social dominante” (MARX, 2013, p. 136).

Como uma *forma estruturante e estruturada* de prática social, a forma-mercadoria se constituirá em um novo processo de interdependência social (POSTONE, 2014). Isso porque somente no capitalismo a mercadoria adquiriu essa dupla característica de ser “trabalho concreto e atividade socialmente mediadora”, em ser ao mesmo tempo “produto e mediação social”. (Ibidem, p. 181). Somente na moderna sociedade burguesa a mercadoria se transforma no “princípio estruturante fundamental” da sociedade, “a forma objetivada das relações das pessoas com a natureza, bem como delas entre si” (POSTONE, 2014, p. 181).

Marx demonstra isso ao falar do caráter fetichista da mercadoria, ou de como essa forma-mercadoria ajuda a produzir relações humanas fetichizadas e reificadas porque “naturalizadas” no processo social. O “caráter misterioso da mercadoria” consiste no fato de que ela “reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres *objetivos dos próprios produtos dos trabalhos*, como propriedades sociais que são *naturais a essas coisas*” (MARX, 2013, p. 146, grifos nossos). A mercadoria sob o capitalismo não expressa a relação de valor dos produtos do trabalho, nem sua natureza física ou material, mas “apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma *relação entre coisas*” (Ibidem, p. 146, grifos nossos). Como um simples objeto, a mercadoria tem uma materialidade, mas como *mediação social ela é uma forma social*, que se apresenta como um dos pilares de uma determinada sociabilidade⁸⁵.

No entanto, Marx nos ensina que essas relações não aparecem para os homens como realmente são, por isso seu caráter ideológico (como vimos no capítulo

⁸⁵ Em *A grande transformação* Polanyi assim escreve sobre a forma-mercadoria: “A ficção da mercadoria, portanto, oferece um princípio de organização vital em relação à sociedade como um todo, afetando praticamente todas as suas instituições, nas formas mais variadas. Isto significa o princípio de acordo com o qual não se pode permitir qualquer entendimento ou comportamento que venha a impedir o funcionamento real do mecanismo de mercado nas linhas de ficção da mercadoria” (POLANYI, 2000, p. 94)

l). A mercadoria aparece, para essa sociedade, apenas como expressão de sua riqueza e não como relação social. Transformados em “guardiões” desses objetos, os homens estabelecem entre si uma relação social que personifica essas relações econômicas. Voluntariamente, os possuidores de mercadorias que passam a viver em função dessa representação, ou seja, como representantes desses objetos, estabelecem continuamente relações entre si que aparecem de maneira sofisticada e “evoluída” em sua expressão jurídica, mas que, em verdade, refletem a relação econômica dominante e da qual participam como *predicados*.

E esse é mais um dos *insights* geniais de Marx. A forma-mercadoria é a forma elementar porque está diretamente relacionada ao *capital* que se transforma em *sujeito nessa relação social*, que subordina os indivíduos, os mercados, as relações de trabalho às suas necessidades.

Nos *Grundrisse* e n’*O Capital* isso aparece com bastante clareza. O trabalho livre e assalariado, por exemplo, deve ter essa característica porque, mais que uma condição ontológica dos homens, ele adquire uma função de mediação social. Foi somente no capitalismo que o trabalho se transformou em um meio peculiar de aquisição de bens e produtos, já que nessa forma específica de sociedade os produtores se encontram alienados ou abstraídos dos frutos de sua atividade laborativa. Como normalmente ninguém consome o que produz, ou apenas o que produz, o trabalho de todos os produtores serve como meio necessário para se obter os produtos dos outros fazendo do trabalho uma nova forma de *interdependência social*. O “trabalho em geral” (ou, o trabalho abstrato⁸⁶) se transforma em atividade mediadora porque nas relações de trabalho determinadas pela forma-mercadoria o trabalho e seus produtos medeiam a si próprios e se tornam seu próprio *terreno social* (POSTONE, 2014, p. 177).

No capitalismo, e somente nessa formação social específica, a capacidade produtiva dos homens também se transforma numa mercadoria, a força de trabalho,

⁸⁶ “O último ponto para o qual é preciso chamar a atenção no trabalho, tal como ele se defronta com o capital, é que o trabalho, como o valor de uso que se defronta com o dinheiro posto como capital, não é esse ou aquele trabalho, mas é *trabalho por excelência*, trabalho abstrato: absolutamente indiferente diante de sua *determinabilidade* particular, mas suscetível de qualquer determinação. À substância particular que constitui um capital determinado tem naturalmente de corresponder o trabalho como trabalho particular; no entanto, como o *capital enquanto tal* é indiferente perante a qualquer particularidade de sua substância, e é tanto a totalidade da substância quanto a abstração de todas as suas particularidades, o trabalho que o defronta possui em si subjetivamente a mesma totalidade e abstração” (MARX, 2011, p. 230).

cuja existência enquanto tal só é possível ocorrer sob determinadas condições históricas. Sob esse pressuposto, “a força de trabalho só pode aparecer como mercadoria no mercado na medida em que é colocada à venda” pelo seu possuidor sendo que, para vendê-la como mercadoria, ele precisa ser o “livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa”. Trabalhador como vendedor de sua força de trabalho e o capitalista como o comprador dessa força só serão capazes de estabelecer essa relação se aparecerem no mercado como pessoas juridicamente iguais (MARX, 2014, p.242). Além disso, para que o possuidor de dinheiro encontre no mercado a força de trabalho como mercadoria, o trabalhador, “em vez de poder vender mercadorias em que seu trabalho se objetivou, tenha, antes, de oferecer como mercadoria à venda sua própria força de trabalho, que existe apenas em sua corporeidade viva” (Ibidem, p. 243). Por isso Marx aponta que, sob o capitalismo, o trabalhador é livre duplamente: livre para dispor de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de “ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho” (Ibidem, p. 244), ou de simplesmente sobreviver enquanto *ser*.

Entretanto, essa condição posta e repostada pelo capital, de fazer com que suas *relações sociais fundamentais sejam constituídas pelo trabalho produtor de mercadorias*, não provém da natureza, de “Deus”, ou mesmo do acaso. A natureza não produz possuidores de dinheiro, de um lado, e, do outro, simples possuidores de suas próprias forças de trabalho:

“Essa não é uma relação histórico-natural, tampouco uma relação social comum a todos os períodos históricos, mas é claramente o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, da destruição de toda uma série de formas anteriores de produção” (MARX, 2014, p. 244).

O caráter específico do trabalho como esse mediador social, a universalidade da forma-mercadoria e a conseqüente “emancipação do mercado” faz com que a dominação social no capitalismo, “no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas” (POSTONE, 2014, p. 46). Como a sociedade não consiste apenas de indivíduos, “mas expressa a soma de vínculos, relações em que se encontram esses indivíduos uns com os outros” (MARX, 2011, p. 205), essa forma fundamental de dominação social aparece tendo

esse caráter de interdependência social e impessoal. São as próprias relações sociais constituídas por essas determinadas práticas sociais (relações de trabalho, de produção, mercado, etc) que vão se tornando independentes das pessoas engajadas nessas práticas. Como bem define Postone,

“uma marca central do capitalismo, é que as pessoas não controlam sua própria atividade produtiva ou o que produzem, mas são, em última análise, dominadas pelos resultados dessas atividades. Essa forma de dominação é expressa como oposição entre indivíduos e sociedade, constituídas como uma estrutura abstrata” (POSTONE, 2014, p. 47).

Nos *Grundrisse*, no chamado capítulo do *Dinheiro*, Marx faz uma detalhada explanação sobre esse ponto que estamos insistindo e que é fundamental para pensarmos na metáfora do capitalismo como essa “religião” secular.

Marx aponta que é somente depois da transformação de todos os produtos e atividades em *valores de troca* (ou seja, na forma-mercadoria) que a dissolução de todas as relações fixas (históricas) pode ocorrer, e em seu lugar se desenvolver “relações de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si” (MARX, 2011, p. 104)

Em uma clara referência à metáfora religiosa da “mão invisível” de Adam Smith, Marx critica o “ponto de vista” da economia burguesa que não compreende que esses pressupostos além de serem produtos da história se transformam em condição para a própria sociabilidade, em um *mediador social*⁸⁷. Essa nova realidade de dependência recíproca dos indivíduos forma sua *conexão social*⁸⁸ que se expressa no

⁸⁷ “Essa dependência recíproca se expressa na permanente necessidade da troca e no valor de troca como mediador geral. Os economistas expressam isso do seguinte modo: cada um persegue seu interesse privado e apenas seu interesse privado; e serve, assim, sem sabê-lo ou desejá-lo, ao interesse privado de todos, ao interesse geral. A piada não consiste em que, à medida que cada um persegue seu interesse privado, a totalidade dos interesses privados, e, portanto, o interesse geral, é alcançado. Dessa frase abstrata poderia ser deduzido, ao contrário, que cada um obstaculiza reciprocamente a afirmação do interesse do outro, e que desta *bellum ommium contra omne*, em lugar de uma afirmação universal, resulta antes uma negação universal. A moral da história reside, ao contrário, no fato de que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios por ela proporcionados; logo, está vinculado à reprodução de tais condições e meios. É o interesse das pessoas privadas; mas seu conteúdo, assim como a forma e os meios de sua efetivação, está dado por condições sociais independentes de todos”. (MARX, 2011, p. 104, 105).

⁸⁸ “É igualmente certo que os indivíduos não podem subordinar suas próprias conexões sociais antes de tê-las criado. Porém, é absurdo conceber tal *conexão* puramente *coisificada* como a conexão natural e espontânea, inseparável da natureza da individualidade (em oposição ao saber e ao querer reflexivos) e a ela imanente. A conexão é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. Faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento. A condição estranhada [*Fremdartigkeit*] e a autonomia com que ainda existe frente aos indivíduos demonstram somente que estes estão ainda no processo de

valor de troca, ou seja, a atividade laborativa dos indivíduos, seja qualquer uma ou em qualquer lugar precisa produzir essa nova universalidade, a *forma-mercadoria*. Tal situação difere de todas as outras relações de produção que precederam o capitalismo, porque em todas as outras essas relações eram mais “abertas”, a co-dependência se mostrava mais direta e pessoal.

A consequência é que o “caráter social da atividade, assim como a forma social do produto do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como *algo estranho, como coisa*” (Ibidem, p. 105, grifos nossos); os indivíduos aparecem aqui subordinados a relações que existem independentes deles e sua conexão social é transformada em um comportamento social das coisas. Quanto mais força social possui o *trabalho produtor de mercadorias*, menos ele depende das forças “tradicionais”, das relações comunitárias, da produção imediata para si mesmo e das relações de *dependência pessoal*. Quanto mais avança a forma-mercadoria, mais o poder social se torna impessoal: “cada indivíduo possui o poder social sob a forma de uma coisa. Retire da coisa esse poder social e terá de dar poder a pessoas sobre pessoas” (Ibidem, p. 106).

Marx argumenta que nas sociedades pré-capitalistas as relações de dependência pessoal foram “as primeiras formas sociais nas quais a produtividade humana se desenvolve”. A segunda grande forma foi a “independência pessoal fundada sobre uma dependência coisal” na qual se constitui pela primeira vez “um sistema de metabolismo social universal, de relações universais, de necessidades múltiplas e de capacidades universais”. O terceiro estágio, o da moderna sociedade capitalista, é aquele que se desenvolve a partir do segundo, no qual a “livre individualidade fundada sobre o desenvolvimento universal dos indivíduos e a subordinação de sua produtividade coletiva, social, como seu poder social” (MARX, 2011, p. 106). A conclusão que ele nos oferece sobre tais processos que se consolidam na modernidade é que “os indivíduos estão *subsumidos* à produção social que existe *fora deles como uma fatalidade*; mas a produção social não está subsumida

criação das condições de sua vida social, em lugar de terem começado a vida social a partir dessas condições. É a conexão natural e espontânea de indivíduos em meio a relações de produção determinadas, estreitas. Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais, como relações próprias e comunitárias, estão igualmente submetidas ao seu próprio controle comunitário, não são um produto da natureza, mas da história” (MARX, 2011, p. 109, 110).

aos indivíduos que a utilizam como seu *poder comum*⁸⁹ (Ibidem, p. 106, 107, grifos nossos).

Portanto, mais do que uma crítica da economia política, Marx está nos oferecendo *uma análise sobre alguns dos processos mais fundamentais que colocaram a modernidade de pé na história e que ajudaram a reproduzi-la*. Ele está nos dizendo que uma atividade que é elementar na vida humana, o trabalho social, sob o capitalismo, transforma-se em *terreno* de uma nova forma de dominação social pelo próprio trabalho transformado em condição para o capital. Que na moderna sociedade capitalista o excedente social é extraído e acumulado dentro do próprio processo econômico, via “mecanismos de mercado”, portanto abstratos e impessoais. Que pela primeira vez na história humana, como também aponta Polanyi⁹⁰, a economia deixa de estar *inserida nas relações sociais para termos as relações sociais inseridas no sistema econômico*.

Nessa forma específica e histórica de sociedade Marx também está nos dizendo que a propriedade privada dos meios de produção e a alienação dos trabalhadores de suas condições de trabalho e de seus produtos precisam aparecer como “naturais à espécie humana”⁹¹, já que desses pressupostos depende a própria formação social. O trabalhador transformado em mercadoria aparecerá como uma das condições da acumulação de capital, mas não apenas como força de trabalho

⁸⁹ “Essas relações externas tampouco são uma supressão das “relações de dependência”, dado que são apenas a sua resolução em uma forma universal; são, ao contrário, a elaboração do fundamento universal das relações pessoais de dependência. Também aqui os indivíduos só entram em relação entre si como indivíduos determinados. Essas relações de dependência coisal, por oposição às relações de dependência pessoal (a relação de dependência coisal nada mais é do que as relações sociais autônomas contrapostas a indivíduos aparentemente independentes, i.e., suas relações de produção recíprocas deles próprios autonomizadas), aparecem de maneira tal que os indivíduos são agora dominados por abstrações, ao passo que antes dependiam uns dos outros”. (MARX, 2011, p. 109, 110)

⁹⁰ Refletindo sobre o “ponto de partida singular da sociedade do século XIX”, Polanyi argumenta que “o rápido esboço dos sistemas econômicos e dos mercados, tomados em separado, mostra que até a nossa época os mercados nada mais eram do que acessórios da vida econômica. Como regra, o sistema econômico era absorvido pelo sistema social e, qualquer que fosse o princípio de comportamento predominante na economia, a presença do padrão de mercado sempre era compatível com ele. Nesse sentido, uma economia de mercado só pode ser “um sistema econômico controlado, regulado e dirigido apenas por mercados; a ordem na produção e distribuição dos bens é confiada a esse mecanismo auto regulável” (POLANYI, 2000, p. 89). Em outros termos, “uma economia de mercado só pode existir numa sociedade de mercado” (Ibidem, p. 93).

⁹¹ “É evidente que o capital pressupõe o trabalho como assalariado, mas é igualmente evidente que, se partirmos do trabalho como assalariado, de modo que a coincidência do trabalho em geral com o trabalho assalariado se apresente como algo patente e natural, então também o capital e a terra monopolizada terão de aparecer como *forma natural das condições de trabalho frente ao trabalho em geral*. Ser capital aparece agora como *forma natural* dos meios de trabalho e, por conseguinte, como dotado de um caráter puramente material e proveniente de sua função no processo de trabalho em geral”. (MARX, 2017, p. 887, grifos nossos)

dominada por este, mas como trabalhador assalariado que consome, que adquire com o seu salário aquilo mesmo que ajudou (socialmente) a produzir.⁹² Trabalhador assalariado e capitalista⁹³, os principais agentes desse modo de produção, e que aqui aparecem como *personificações do capital*, estão “condenados” a reproduzir essa relação indefinidamente. Ou seja, nessa sociedade o trabalhador *necessariamente* precisará se apresentar “ao mercado” como homem, reduzido a trabalhador, que vende a única mercadoria que é proprietário em troca de um salário, e o capitalista *necessariamente* precisará *explorar* esse trabalhador, capturando uma parte de seu trabalho, colocando suas mercadorias à venda “no mercado”, transformando continuamente parte desse valor produzido *em capital* assim como precisa transformar continuamente sua propriedade privada dos meios de produção *em capital*.

Em uma de suas muitas metáforas religiosas, Marx aponta que tais relações que se desenvolveram na moderna sociedade capitalista aparecem como uma verdadeira *religião da vida cotidiana* (MARX, 2017, p. 892) e que por isso seus pressupostos e sua legitimação social precisam ser alçados à qualidade de um *dogma*, o que corresponderia também aos próprios interesses das classes dominantes (Ibidem, p. 893). Como uma “religião”, o capital se transforma em um mecanismo social hierarquizado em que o capitalista se apresenta como uma autoridade reguladora, uma “autoridade que, no entanto, só se investe em seus portadores como personificação das condições de trabalho diante do trabalho, e não,

⁹²“É somente porque o trabalho está pressuposto na forma de trabalho assalariado, e os meios de produção, na forma de capital – ou seja, apenas devido à configuração social específica desses dois agentes essenciais da produção –, que uma parte do valor (produto) se apresenta como mais-valor, e esse mais-valor, como lucro (renda), como ganho do capitalista, riqueza adicional disponível, que lhe pertence. Mas é apenas porque esta se apresenta, desse modo, como seu lucro que aqueles meios adicionais de produção destinados à ampliação da reprodução e que formam uma parte do lucro apresentam-se como novo capital adicional, e a ampliação do processo de reprodução capitalista em geral, como processo de acumulação capitalista” (MARX, 2017, p. 943).

⁹³ “Vimos que a crescente acumulação do capital implica uma crescente concentração deste último. Assim cresce o poder do capital, a autonomização das condições sociais da produção, personificadas no capitalista em face dos produtores reais. O capital se mostra cada vez mais como um poder social, cujo funcionário é o capitalista, e que já não guarda nenhuma relação com o que o trabalho de um indivíduo isolado possa criar – mas se apresenta como um poder social estranhado, autonomizado, que se opõe à sociedade como uma coisa, e como poder do capitalista através dessa coisa. A contradição entre o poder social geral em que se converte o capital e o poder privado dos capitalistas individuais sobre essas condições sociais de produção desenvolve-se de maneira cada vez mais gritante e implica a dissolução dessa relação, na medida em que implica ao mesmo tempo a transformação das condições de produção em gerais, coletivas, sociais. Essa transformação está dada pelo desenvolvimento das forças produtivas sob a produção capitalista e pela maneira como se opera esse desenvolvimento” (MARX, 2017, p. 303).

como em formas anteriores de produção, como dominadores políticos ou teocráticos” (MARX, 2017, p. 943). Essa autoridade “inconteste” do capitalista se assemelha àquela exercida pelas autoridades religiosas, só que em vez de reclamá-la em nome de Deus, o capitalista o faz em nome “do mercado”, porque apenas personifica o verdadeiro sujeito, que é o capital. Mas o que pode acontecer (e ocorre com frequência) é essa autoridade do capitalista aparecer revestida de uma aura divina, pois, normalmente, no discurso religioso sob o capitalismo, essa ordem socioeconômica aparece como sendo fruto de uma vontade divina⁹⁴. Por isso o “reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza” (MARX, 2013, p. 154).

Como uma “religião”, o capitalismo também dita certos ritmos de vida, ritmos de tempo, ritmos biológicos e psicossociais; ele se “apodera” do espaço-tempo secularizado da modernidade e lhes imprime uma certa característica, uma certa dinâmica, uma *cotidianidade*. Ele se torna axiomático assim como o eram as religiões já que ele “está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Mesmo que a *reprodução social*⁹⁵ não esteja subsumida por completo às relações capitalistas, essa entrega “ao mercado” de alguns dos assuntos humanos mais importantes – como, por exemplo, “onde as pessoas devem investir suas energias coletivas, como querem balancear o “trabalho produtivo” frente à vida familiar, o lazer e outras atividades – todos esses e outros elementos da vida cotidiana, ao invés de serem tratados como “questões de discussão e tomada de decisão coletiva”, são entregues a um aparato de cálculo de valor monetizado”. Essa remoção das questões essenciais da determinação humana de suas próprias mãos e sua “cessão a um mecanismo impessoal orientada à máxima

⁹⁴ Mesmo que haja diferentes correntes teológicas entre os cristãos no Brasil (notadamente entre o segmento evangélico), o dogma da “vontade de Deus” existe em todas essas. Como Deus é soberano, sua vontade também o é, e nada que exista ou ocorra na natureza ou na sociedade se faz à sua revelia. Dessa forma, mesmo que a humanidade esteja em estado de “rebelião” contra o Deus judaico-cristão, suas formas sociais mais elementares – como a política e a economia – derivam dessa vontade divina que se realiza através da ação humana.

⁹⁵ Por reprodução social e em concordância com Fraser podemos dizer que ela abarca a “criação, a socialização e a subjetivação de seres humanos de modo mais geral, em todos os seus aspectos. Ela também inclui o fazer e o refazer da cultura, das várias camadas de intersubjetividade que os seres humanos habitam – solidariedades, significados sociais e horizontes de valor nos quais e por meio dos quais vivemos e respiramos (FRASER e JAECCI, 2020, p. 48).

valorização” faz com que os seres humanos se transformem em *servos de sua própria criação* (FRASER e JAEGGI, 2020, p. 40).

Assim como em uma religião, a ordem do capital exige sacrifícios e não só humanos; a própria natureza entra nessa dinâmica sacrificial. Principalmente em seus momentos de *crise*, “mercado” e governos exigem de todos, mas principalmente daqueles já mais expropriados, um tempo a mais de penúria, uma cota a mais de sacrifício. Como em um culto ininterrupto *sans rêve et sans merci* [sem sonho e sem piedade], o capital a poucos redime e a todos culpabiliza (BENJAMIM, 2013, p. 24, 25); e a todos também coloca em um *estado perpétuo de emergência*, um tempo que é sempre *escatológico* porque antecipa o futuro no presente: “anulando a distância histórica que o separava da experiência retida, o futuro inexperimentável, irreconhecível enquanto tal, infiltrou-se inteiramente no presente, prolongando-o indefinidamente como uma necessidade tão mais necessária por coincidir com um futuro que em princípio já chegou” (ARANTES, 2014, p. 77). Se o apocalipse que não se cumpre pode sempre ser adiado como promessa de seu próprio cumprimento, o futuro que já foi consumido pelo endividamento universal só pode aparecer para nós como essa mera reprodução do presente. *Nada mais escatológico que o tempo abstrato do capital.*

Obviamente que a *metáfora* do capitalismo como uma *religião secular* é apenas uma *metáfora*. O próprio Marx lançava mão de tais vocabulários, terminologias, imagens, enfim, de uma *linguagem* para expressar a complexidade imanente e transcendente dessa realidade. Aqui, o que nos interessa pensar é como essa ordem impessoal e ao mesmo tempo objetiva incide sobre níveis da vida cotidiana articulando-a com outros fora da dimensão específica do econômico.

Para deixar mais claro: *o desenvolvimento da modernidade implicou o estabelecimento do capitalismo como seu último limiar secularizante*. Nessa sociedade, cuja forma essencial de dominação se dá “no interior” do próprio sistema econômico (forma-mercadoria, mercado, relações de trabalho, etc), de certa maneira o faz prescindir - *mas não completamente* - de outras formas (como a religião, por exemplo) para que essa dominação ocorra. Outrora, poder político e poder religioso normalmente se uniam como condição para que uma determinada ordem social se estabelecesse e/ou fosse mantida. O que vemos na modernidade é que com a emergência e consolidação das relações capitalistas como suas relações fundamentais as diversas formas sociais se “autonomizam” e a dinâmica do vivido

acaba por abarcar uma pluralidade de “esferas de valor” (assim como nos faz pensar Habermas), cada uma com sua qualidade específica, sua ontologia e normatividade específicas, que se relacionam dialeticamente umas com as outras. Mas como elas não provêm da natureza ou mesmo estavam, como a razão hegeliana, inscritas no real se revelando com o avançar da história humana, elas só podem ser “artefatos” dessa sociedade, produzidas por ela própria como condição e pressuposto de sua perpetuação. Nesse sentido, o que se consolida na modernidade tardia é uma *ordem social institucionalizada*⁹⁶ que em determinado momento de seu desenvolvimento no ocidente *prescindiu da religião cristã como aquele elemento ordenador predominante e pôs em seu lugar a “religião do capital” que é essencialmente secular*, já que separa institucionalmente aquilo que antes se confundia socialmente (como a política e a religião, ou economia com a religião). Porém, diferentemente de Weber, que entende o capitalismo como uma secularização da fé protestante, o que se observa é que “o cristianismo com seu culto do homem abstrato” transforma-se na “forma de religião mais apropriada” para o desenvolvimento burguês, notadamente nas suas formas de “protestantismo e deísmo” (MARX, 2013, p. 154). O que antes aparecia como predestinação, agora aparece como teologia da prosperidade e como biopolítica, uma vez que é impossível desvencilhar em nossa sociedade o governo dos homens do governo das coisas, a economia da política, o cotidiano de suas formas ideológicas.

Por isso era necessário compreender alguns dos pressupostos básicos da dominação social sob o capitalismo. Não porque *todos os aspectos da experiência humana estão a ele submetidos (como o desejo, a vontade, as subjetividades)*, mas justamente *porque alguns dos aspectos mais essenciais da relação do indivíduo com a sociedade estão por ele determinados*. E dentre esses aspectos, as contradições que emergem na constituição desse espaço-tempo secular moderno que discorreremos acima aparecem como possibilidades, como aquelas fraturas de onde pode ressurgir o teológico-político.

⁹⁶ “O capitalismo pressupõe um contrato social no qual as expectativas recíprocas do capital e do trabalho, de dependentes do lucro e dependentes do salário estão estabelecidas de modo mais ou menos explícito, sob a forma de uma constituição econômica formal e informal. O capitalismo – ao contrário daquilo que as teorias econômicas e as ideologias querem fazer acreditar – não é um estado natural, mas, sim, uma ordem social que, associada a determinado tempo necessita ser formada e legitimada: é concretizada sob formas que variam conforme o lugar e ao longo da história, podendo, a princípio, ser sempre negociada de novo e estando permanentemente ameaçada de ruptura” (STREECK, 2018, p. 72).

Porque se o teológico-político é muitas vezes apontado como uma reação anti-secular e a secularização em sua forma superior é devedora das relações capitalistas, talvez seja necessário perscrutar as possibilidades de que sua ressurgência (do teológico-político) esteja relacionada contemporaneamente também às contradições postas pelo capitalismo neoliberal e por uma teologia econômica que lhe é correspondente e que predomina entre os evangélicos brasileiros contemporaneamente.

2.3 - TEOLOGIA ECONÔMICO-POLÍTICA E NEOLIBERALISMO

Se temos considerado o capitalismo como o último limiar secularizante do mundo moderno e o processo de fundo sobre o qual se articulam outras relações sociais não necessariamente econômicas, como a religião, devemos agora voltar nossa atenção para sua forma de acumulação⁹⁷ mais contemporânea, o neoliberalismo.

Nossa opção por destacar apenas algumas das características que perfazem a “lógica do capital” e que se mantêm desde sua fase liberal clássica – seu processo específico de dominação pelo trabalho, a acumulação pela acumulação, a “emancipação do mercado” e a transformação de tudo e todos em mercadoria, etc – é tanto um recorte epistemológico quanto metodológico. Dissecar a anatomia da sociedade burguesa já foi feita por Marx e a partir dele por toda uma gama de autores marxistas e não marxistas. Por isso, como aponta Lefebvre, nosso correto papel deve ser o de buscar determinar o quanto há de novo a partir da obra de Marx, sempre atentos às mudanças nas forças produtivas, nas relações de produção, nas estruturas sociais e nas superestruturas - ideológicas e institucionais (LEFEBVRE, 1976).

Metodologicamente nosso interesse está no campo da ideologia, na consolidação daquilo que Bolstanki e Chiapello (2009) denominam do *novo espírito do capitalismo*⁹⁸ e sua “absorção” por uma teologia que ao mesmo tempo que

⁹⁷ De modo geral os historiadores do capitalismo o dividem em quatro grandes estágios ou regimes de acumulação: primeiro, o capitalismo mercantil, seguido pelo capitalismo liberal ou concorrencial; em seguida pelo capitalismo administrado pelo Estado (regime fordista-keynesiano) e, por fim, o capitalismo neoliberal ou financeirizado,

⁹⁸ “O espírito do capitalismo é justamente o conjunto de crenças associadas à ordem capitalista que contribuem para justificar e sustentar essa ordem, legitimando os modos de ação e as disposições coerentes com ela. Essas justificações, sejam elas gerais ou práticas, locais ou globais, expressas em termos de virtude ou em termos de justiça, dão respaldo ao cumprimento de tarefas mais ou menos penosas e, de modo mais geral, à adesão a um estilo de vida, em sentido favorável à ordem capitalista.

aprofunda esse limiar secularizante pelo domínio de uma teologia econômica, esgarça suas relações na esfera pública pela teologização de contradições que são eminentemente político-econômicas, ou seja, não religiosas. No Brasil isso fica bastante evidente pela ascensão de uma teologia (chamada de teologia da prosperidade e/ou da confissão positiva) que tenta dar respostas para as contradições da vida cotidiana através de uma *linguagem neoliberal*, reforçando algumas de suas subjetividades e ideologias, ajudando a formatar indivíduos para os “desafios do mundo”, tudo sob a chancela dos profetas dessa matriz teológica. Só que essa teologia, que obviamente não é capaz de produzir as respostas materiais e imateriais que a ela são solicitadas, não pode ser compreendida em suas dimensões sem compreendermos o quanto ela é devedora desse novo espírito do capitalismo. Portanto, compreender alguns dos elementos básicos do neoliberalismo e suas contradições mais imediatas se faz necessário se quisermos iluminar o entendimento sobre o papel político e ideológico exercido nos e pelos evangélicos no Brasil.

O neoliberalismo como o mais recente momento do capitalismo não é facilmente explicado, já que ele pode ser pensado a partir de diversos níveis e dimensões do social. Em termos econômicos, ele envolve uma guinada para uma fase de financeirização sem precedentes na história do capitalismo e a um desenvolvimento cada vez mais ampliado daquilo que Harvey denomina de acumulação por despossessão (ou espoliação); em termos políticos, uma relação específica com o Estado e seu papel na sociedade e a ascensão de dispositivos biopolíticos de governamentalidade; como ideologia, uma nova racionalidade que abarca ações e discursos que dominam o consenso público sobre a dinâmica econômica. Sua ascensão se deu como resposta a mais um período de crise do sistema capitalista que em fins dos anos 60 viu seu regime de acumulação fordista-keynesiano do capitalismo administrado entrar em uma fase de esgotamento e de deslegitimação provocado por uma queda na lucratividade empresarial e na produtividade do trabalho, somada a um aumento inflacionário e no endividamento dos Estados nacionais.

Nesse caso, pode-se falar de *ideologia dominante*, contanto que se renuncie a ver nela apenas um subterfúgio dos dominadores para garantir o consentimento dos dominados e que se reconheça que a maioria dos participantes no processo, tanto os fortes como os fracos, apoia-se nos mesmos esquemas para representar o funcionamento, as vantagens e as servidões da ordem na qual estão mergulhados”. (BOLSTANKI E CHIAPELLO, 2009, p. 42).

Como sabemos, o capitalismo administrado emergiu da reestruturação das formas de Estado e das relações internacionais pós Segunda Guerra Mundial e teve como finalidade impedir o retorno das condições que ameaçaram o regime capitalista na grande crise dos anos 30 e nas rivalidades geopolíticas que levaram à grande guerra (HARVEY, 2008). Para tanto, um “acordo” entre as classes capitalistas e trabalhadoras foi construído a partir de um arranjo político-econômico centrado no Estado como o grande fiador desse “compromisso de classe”. De modo particular, cada Estado nacional desenvolveu esse modelo a partir de suas condições sociais específicas e geralmente tinham em comum

“a aceitação de que o Estado deveria concentrar-se no pleno emprego, no crescimento econômico e no bem-estar de seus cidadãos, e de que o poder do Estado deveria ser livremente distribuído ao lado dos processos de mercado - ou, se necessário, intervindo ou mesmo substituindo tais processos - para alcançar esses fins” (HARVEY, 2008, p. 20)

Os Estados também centralizaram e adotaram políticas fiscais e monetárias a fim de suavizar os ciclos de crises inerentes ao processo de acumulação fomentando a geração de empregos, intervindo ativamente na política industrial, estabelecendo padrões para o salário social e construindo uma variedade de infraestruturas físicas e sociais que serviam como uma espécie de *salário indireto* através do fornecimento de serviços públicos de saúde, educação, seguridade social, etc. Soma-se a isso também o papel essencial exercido pelo Estado para a *produção de um espaço geográfico* necessário a toda essa dinâmica, mobilizando e construindo as estruturas que consolidaram a paisagem do capitalismo urbano-industrial. Por tudo isso o poder político se identificou ao poder de Estado tendo esse último se transformado em um verdadeiro campo de forças que internalizou as relações de classe, agrupando tanto grupos empresariais como instituições da classe trabalhadora como sindicatos e partidos políticos⁹⁹.

Como esse regime de acumulação fordista-keynesiano se desenvolveu de modo particular em cada país, suas características também determinaram padrões de

⁹⁹ Alain Bhir argumenta que um verdadeiro *fetichismo de Estado* dominou o modelo operário europeu que renunciou à sua “aventura histórica” por um projeto baseado na ideia de que o proletariado poderia se “libertar de sua exploração e dominação pelo capital (ou, pelo menos, em um primeiro momento aliviar consideravelmente seu peso) conquistando e exercendo (por representantes políticos intermediários) o poder do Estado”, reformando-o para acomodar as necessidades da classe trabalhadora. (BHIR, 1998, p. 20).

sociabilidade. Na Europa um estado de bem-estar social se desenvolveu com maior envergadura do que nos EUA, ao passo que em países periféricos como o Brasil esse nexos estado-capital não produziu uma redução da desigualdade social e um maior desenvolvimento da esfera pública como nos países centrais. Pelo contrário, se aproveitou de formas sociais preexistentes para desenvolver uma forma específica de capitalismo periférico e dependente muito ligado a formas oligárquicas de poder e ao desenvolvimento precário da cidadania.

Mesmo que esse arranjo tenha permitido o desenvolvimento da chamada “era de ouro do capitalismo” (HOBSBAWN, 1995) nos países centrais e momentos de desenvolvimento como o experimentado pelo Brasil no *Estado Novo Vargasista*, na *Era JK* e no chamado *Milagre Econômico* da era militar, as contradições que são inerentes ao próprio desenvolvimento do capitalismo e que lhe servem como *limites*¹⁰⁰ chegaram no final dos anos 1960 e início dos anos de 1970 ao seu limiar.

As repostas a esse novo momento de crise já existiam e circulavam na forma de um *pensamento* desde fins da década de 1930¹⁰¹, só ainda não tinham encontrado o terreno e o momento propício para que se tornassem dominantes. A ascensão do neoliberalismo como potencial antídoto para as ameaças à ordem capitalista e para o restabelecimento das condições de acumulação de capital vai se transformar, a partir da década de 1970, em um projeto político de restauração do poder de classe capitalista fundamentada em uma severa crítica ao próprio modelo liberal existente, uma negação de qualquer forma de intervencionismo nas liberdades do mercado e até em uma rejeição dos postulados teóricos do liberalismo clássico, exceto de Adam Smith e sua mão (divina) e invisível do mercado. Obviamente que um pouco de fé e de cristianismo aqui também se fazem presentes e o esforço empreendido pelos neoliberais em buscar suas “origens” não no liberalismo clássico, que admitia intervenções e controles sociais nas forças de mercado, mas na escolástica espanhola, dá um pouco do tom de uma teologia econômica que daí se desenvolveu¹⁰².

¹⁰⁰ Cf. o relevante estudo de Harvey em *Os limites do Capital* (2013).

¹⁰¹ Foucault, no *Nascimento da Biopolítica* (2008b), aponta que o momento fundador do neoliberalismo situa-se no Colóquio Walter Lippmann, realizado em Paris a partir de 26 de agosto de 1938, tendo a presença de figuras que se tornariam expoentes de tal pensamento como Friedrich Von Hayek, Raymond Aron e Wilhelm Röpke. A criação da Sociedade Mont-Pèlerin em 1947 apareceria como um prolongamento dessa iniciativa de 1938 e contaria com a presença de figuras como o próprio Hayek, além de Ludwig Von Mises, Milton Friedman e Karl Popper.

¹⁰² Os neoliberais e sua Escola austríaca encontram nos escolásticos espanhóis da Escola de Salamanca suas reais origens libertárias. Iorio (2013) citando um trabalho de Jesus Huerta de Soto

Em sua forma mais geral, como política-econômica, a *doutrina neoliberal*, reunida sob o arranjo político, econômico e internacional do *Consenso de Washington* e adotada de forma desigual pelos países capitalistas (os governos de Pinochet no Chile, de Reagan nos EUA e de Thatcher na Grã-Bretanha constituem os marcos governamentais iniciais da guinada neoliberal), consiste em um conjunto de ações que dentre outras coisas procura reduzir as políticas sociais aglutinadas em torno do Estado sobre a dinâmica econômica, liberando as “forças de mercado” de qualquer forma de regulação. Essa redução, em verdade, consistia (e ainda consiste) em reduzir o *financiamento público* nos gastos sociais mais redistributivos - como em seguridade social, em saúde e educação públicas – ou seja, no chamado *salário indireto* que desde a ascensão do regime keynesiano se transformou em um componente fundamental na reprodução da classe trabalhadora, na acumulação de capital e, portanto, na dinâmica da própria sociabilidade, uma vez que o salário indireto financiado pelo investimento do fundo público liberava o *salário direto* da classe trabalhadora para o *consumo em massa* (OLIVEIRA, 1998). Concomitantemente, essa “redução da presença do Estado” consiste também na diminuição da esfera do político nos acordos salariais, nas legislações que davam estabilidade ao trabalho e nas proteções ao trabalhador “liberando-o” para competir no mercado com mais “eficácia”, já que na cartilha neoliberal a proteção ao trabalho é uma das causas fundamentais da queda da produtividade e conseqüentemente na lucratividade empresarial. *Desregulamentar* se transformou na palavra de ordem, e um Estado forte

intitulado *The Great Austrian Economists* aponta que “a pré-história da escola austríaca de economia pode ser encontrada nas obras dos escolásticos espanhóis, mais especificamente em seus escritos no período conhecido como o “Século de Ouro espanhol”, que decorreu de meados do século XVI até o século XVII. E prossegue: “Quem eram estes precursores intelectuais espanhóis da Escola Austríaca de Economia? A maioria deles era formada por escolásticos que ensinavam moral e teologia na Universidade de Salamanca, cidade espanhola medieval localizada a 150 km a noroeste de Madri, perto da fronteira da Espanha com Portugal. Esses escolásticos, principalmente dominicanos e jesuítas, articularam a tradição subjetivista, dinâmica e libertária a que, duzentos e cinquenta anos depois, Carl Menger e seus seguidores iriam dedicar tanta importância. Talvez o mais libertário de todos os escolásticos, especialmente em seus últimos trabalhos, tenha sido o padre jesuíta Juan de Mariana. [p. 41-73]”. Já o teólogo Yago Martins aponta que os ideários neoliberais não são interpretações cristãs novas, “influenciados por tempos de capitalismo selvagem e economia de mercado desenvolvida”, mas advêm da “famosa Escola de Salamanca” um expoente histórico “das perspectivas de livre mercado profundamente enraizadas na fé cristã. A Escola de Salamanca foi composta por vários cristãos de origem católica – muitos padres e bispos – com grande influência em questões jurídicas, econômicas e sociais, que teve o seu apogeu no século XVI e foi protagonizada por eminentes figuras espanholas e portuguesas das Universidades de Salamanca e de Coimbra. A Escola de Salamanca foi uma grande promotora do que hoje chamamos de livre mercado. Por mais que não houvesse unanimidade nas compreensões políticas dos escolásticos hispânicos daquele tempo, vários foram os pensadores que se colocavam contra o controle de preços e definiam o preço justo em termos de preço de mercado” (MARTINS, 2016, p. 53).

era e continua sendo necessário para quebrar os poderes sindicais, os monopólios setoriais, estabilizar a moeda, controlar a inflação, mesmo que tal movimento tenha custado ao longo das últimas décadas o empobrecimento brutal de boa parte da população. Soma-se a isso também um amplo processo de privatização que transfere para as mãos da chamada iniciativa privada setores considerados estratégicos e essenciais para a sociedade como um todo, como, por exemplo, o acesso à água, à energia, assim como à saúde e à educação, transformando aquilo que outrora aparecia como abundante nas *novas raridades* do século XXI.

A desregulamentação financeira foi amplamente facilitada pelas inovações tecnológicas que emergiram nos anos de 1970 e os fluxos globais de títulos, ações, dólares e investimentos dos mais variados já não encontraram nenhum limite à sua livre e contínua circulação. A formação cada vez mais *desmedida*¹⁰³ de capital fictício se tornou a marca indelével de um capitalismo organicamente mais financeirizado, cujo descompasso com a formação do valor “real” produziu inúmeras crises locais, regionais e a profunda crise de 2008. Essa mundialização do capital, também incrementada pelo financiamento público que se desloca dos gastos sociais para o próprio financiamento das dívidas estatais¹⁰⁴, também produz um descompasso entre esse capital que se des-territorializa no âmbito do mercado financeiro globalizado e o financiamento público que permanece territorializado e uma nova forma de imperialismo surge daí, através da canalização e manipulação desses recursos financeiros pelas grandes potências mundiais¹⁰⁵.

As inovações tecnológicas também permitiram uma grande reconfiguração nas formas de gestão empresarial, reconfigurando não só as relações de trabalho como também o circuito econômico pela possibilidade de coordenação global dos processos produtivos e de circulação. A grande fábrica fordista e sua administração científica taylorista foi paulatinamente superada por formas mais *flexíveis*, direcionado ao

¹⁰³ A formação e a precipitação das crises sob o capitalismo é uma temática importantíssima nos estudos de Marx nos *Grundrisse* (2011) e n' *O Capital* (2013 e 2017). Harvey também desenvolve uma teorização importante das crises em *Os limites do capital* (2013), assim como Grespan em *O negativo do capital* (1998). De forma simplificada podemos dizer que as crises inerentes e inevitáveis do capitalismo se dão em termos de sua *desmedida*, ou de sua superacumulação. Ou seja, a crise se dá sempre por um excesso de capital disponível que em determinado momento no tempo e no espaço não consegue pôr em marcha o necessário processo de valorização desse excedente.

¹⁰⁴ O Brasil é um exemplo paradigmático dessa situação, já que metade de seu orçamento público é destinado ao pagamento de juros e refinanciamento de sua dívida pública.

¹⁰⁵ Essa é a tese central nos estudos de Harvey em *O novo imperialismo* (2006) e de Wood em *O império do capital* (2014).

modelo de redes de empresas e multiplicidade de projetos (Bolstanki e Chiapello, 2009). O trabalhador, outrora forjado – moralmente, psicologicamente - sob o *ethos disciplinar industrial-militar* de valores como segurança, estabilidade, respeito à hierarquia e fixidez precisou dar lugar a um novo trabalhador, agora forjado sob uma realidade mais flexível e capaz de enfrentar riscos, instabilidade, competitividade, senão o próprio “fim do trabalho”. Todo esse *vocabulário* (ou melhor, ideário) fundamentado na competição, resiliência, adaptabilidade, insegurança, inovação, autonomia e empreendedorismo passou a fazer parte da vida cotidiana dos indivíduos nas sociedades capitalistas e novas formas de sociabilidade surgiram desse novo *espírito*. E eis aqui o ponto essencial do neoliberalismo do qual queremos nos ocupar.

Mais do que apenas um modo de regulação econômica, o neoliberalismo é um regime de *gestão social* e produção de *formas de vida* (SAFATLE, 2018) e que por isso produz “certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 16). Como uma *nova razão do mundo*, porque instaura uma racionalidade própria, o neoliberalismo se apresenta como uma reconfiguração do núcleo ideológico do capitalismo. Se, como vimos, no capitalismo se instaura uma forma específica de dominação social baseada na universalização da forma-mercadoria, no trabalho produtor de mercadorias e na acumulação incessante que necessita transformar continuamente a riqueza social em capital, o neoliberalismo como o momento mais contemporâneo desse núcleo social redefine certas normas e formas de vida e nos impele a viver

“num universo de competição generalizada, intima o assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns com os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo de mercado, obriga a justificar desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 16).

Podemos dizer que o regime neoliberal exacerba esses pressupostos do capitalismo levando-os a uma nova forma histórica de socialização. Como bem declarou Thatcher sobre o neoliberalismo “a economia é o método, o objetivo é mudar o coração e a alma”.

É com Foucault em *O nascimento da biopolítica* (2008b) que encontramos algumas das características fundamentais do neoliberalismo e que se tornariam dominantes como forma social desde então. Foucault nos mostra que o neoliberalismo

se desenvolveu a partir de duas escolas – o ordoliberalismo alemão e o neoliberalismo americano-austríaco – que se diferenciam em alguns pontos e se complementam em outros. De modo geral, é em torno de uma certa fobia de Estado e de limitações nas ações governamentais o ponto de partida dessa ideologia que estabeleceu uma verdadeira razão de mundo - nas ações governamentais e na vida cotidiana - a partir de então.

A novidade do neoliberalismo não está em fazer uma crítica ao Estado e seu domínio na vida cotidiana, assim como o fazem críticos da esquerda à direita, ela está em propor que a economia de mercado possa servir de princípio, de forma e de modelo para um Estado; em pressupor, desejar e apontar como objetivo social e de governo que o mercado seja a *forma social dominante* para toda a sociedade. Para os neoliberais, a fundação legitimadora de qualquer forma de Estado e governos não está no campo de uma construção política de soberania, mas na garantia de *exercício da liberdade econômica*. A economia produz a legitimidade para o Estado, que se transforma em seu avalista, e é também a criadora do direito público (FOUCAULT, 2008b, p. 113, 114)¹⁰⁶.

Como é a economia de mercado que dá forma à sociedade e ao Estado sua essência só pode ser encontrada na *concorrência*, que jamais será equivalência entre os entes, mas desigualdade. A concorrência, portanto, é uma *essência, um princípio de formalização*, ela é o *objetivo histórico de uma arte de governar* porque não é um dado natural. Por isso a razão dos governos deve ser o de governar para o mercado em vez de governar por causa do mercado. (FOUCAULT, 2008b, p. 163-165).

Regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado, esse é o mote fundamental da doutrina neoliberal e uma espécie de *política de sociedade* ou política social deve emergir disso a fim de garantir que o próprio jogo econômico (e suas desigualdades inerentes) se transformem no *regulador geral* das sociedades. Os governos jamais devem intervir no mercado, nem mesmo para tentar corrigir qualquer problema que eventualmente surja; os governos devem intervir sobre a *própria sociedade* “em sua trama e espessura” a fim de garantir

¹⁰⁶ “Essa instituição econômica, a liberdade econômica que essa instituição tem por papel, desde o início, assegurar e manter, produz algo mais real, mais concreto, mais imediato ainda, que uma legitimação do direito. Ela produz um consenso permanente, um consenso permanente de todos que podem aparecer como agentes no interior, dentro desses processos econômicos. Agentes como investidores, agentes como operários, agentes como empresários, agentes como sindicatos. Todos esses parceiros da economia, na medida mesma em que aceitam esse jogo econômico da liberdade, produzem um consenso que é um consenso político” (FOUCAULT, 2008b, p. 114-115).

que os “mecanismos concorrenciais, a cada instante e em cada ponto da espessura social, possam ter o papel de reguladores” (Ibidem, p. 199). Trata-se, de fato, de constituir o mercado como o *regulador geral da sociedade*¹⁰⁷ ao mesmo tempo em que transforma os governos em agentes essenciais de um processo de *despolitização da sociedade*.

Tudo isso teve (e ainda tem) impactos profundos na sociabilidade e uma grande reconfiguração social foi se construindo desde então. Dardot e Laval apontam que a ideologia neoliberal, ao afirmar a interdependência de todas as instituições assim como de todos os níveis da realidade humana à ordem global do mercado, redefina os objetivos da política que “compreenderão logicamente uma ação sobre a sociedade e o quadro de vida, com o intuito de conciliá-los com o bom funcionamento dos mercados” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 122). Ao embaralhar as fronteiras entre Estado, economia e sociedade, o neoliberalismo transforma as dimensões do vivido em peças indispensáveis ao funcionamento da grande máquina econômica que é a ação conjunta e espontânea dos indivíduos:

“A economia de mercado só pode funcionar se estiver apoiada numa sociedade que lhe proporcione as maneiras de ser, os valores, os desejos, que lhe são necessários. Esse, sem dúvida, é o significado mais profundo da expressão “economia social de mercado”, se considerarmos que essa economia é uma entidade global dotada de coerência” (DARDOT e LAVAL, 2006, p. 123)

Garantir a concorrência como fundamento da sociabilidade para os neoliberais é garantir a própria liberdade porque não há liberdade sem concorrência e não há concorrência sem liberdade. A liberdade é reduzida apenas ao âmbito da racionalidade econômica deixando de ser um valor político fundamental para a

¹⁰⁷ Em *O caminho da servidão* Hayek advoga que as “forças de concorrência” são o meio mais efetivo para coordenar os esforços humanos em sociedade. Tal doutrina “baseia-se na convicção de que, onde exista a concorrência efetiva, ela sempre se revelará a melhor maneira de orientar os esforços individuais”. Ela não nega, “mas até enfatiza que, para a concorrência funcionar de forma benéfica, será necessária a criação de uma estrutura legal cuidadosamente elaborada (...)”. Esse “bom uso da concorrência como *princípio de organização social* exclui certos tipos de intervenção coercitiva na vida econômica, mas admite outros que às vezes podem auxiliar consideravelmente seu funcionamento, e mesmo exige determinadas formas de ação governamental” que, obviamente, salvaguardem a concorrência como esse regulador social (HAYEK, 2010, p. 57).

Já Von Mises sustenta que uma autêntica economia de mercado pressupõe que o funcionamento desse “não seja obstruído por fatores institucionais. Pressupõe que o governo, o aparato social de compulsão e coerção, pretenda preservar, ou seja, abster-se de impedir o funcionamento do sistema de mercado, protegendo-o das tentativas de transgressão e abuso. O mercado é livre; não há interferência de fatores estranhos ao mercado, tanto nos preços, como nos salários e nos juros. (VON MISES, 2010, p. 293).

democracia, por exemplo. Na medida que a concorrência se transforma na relação social mais conforme à eficácia econômica ela também se apresenta como um atributo moral a ser perseguido porque é a partir dela que os indivíduos podem se afirmar como seres autônomos, livres e responsáveis por seus atos (Ibidem, p. 123)¹⁰⁸.

Outro efeito social significativo dessa “política de sociedade” é que para se garantir a concorrência (na economia de mercado) como regulador social faz-se necessária “a formalização da sociedade com base no modelo de empresa” (FOUCAULT, 2008b, p. 222). O sujeito neoliberal deve se transformar na “empresa de si mesmo”, apto e adaptado a uma “ética de competição” e a generalização da “responsabilização pessoal” frente a qualquer “sucesso” ou “fracasso” perante à sociedade. “A empresa de si mesmo é uma ‘entidade psicológica e social, e mesmo espiritual’, ativa em todos os domínios e presente em todas as relações” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 335). *É a própria sociedade e a ideia de sociedade* que deve ser atacada e desmantelada em nome do espontaneísmo do mercado, da moralidade e da liberdade de competição, já que para o pensamento neoliberal não existe sociedade, somente os indivíduos e suas famílias (BROWN, 2020).

A empresa de si é a generalização e a extrapolação da forma-mercadoria para todos os poros da vida social e a ideia do *homo oeconomicus* reconfigurado sob o princípio do *capital humano* transforma-se no protótipo perfeito do indivíduo dessa sociedade. Como a doutrina neoliberal é incapaz de explicar o rendimento e suas fontes (para ficar na terminologia marxiana utilizada no livro III d’ *O capital*) porque o mercado é entendido como sendo um *processo subjetivo* que se autoproduz e produz seus “participantes”¹⁰⁹ o trabalhador se vê transformado em uma “máquina de produzir

¹⁰⁸ Hayek afirma a redução da democracia à possibilidade de garantia da concorrência ao apontar que “se na acepção dessas pessoas “capitalismo” significa um sistema de concorrência baseado no direito de dispor livremente da propriedade privada, é muito mais importante compreender que só no âmbito de tal sistema a democracia se torna possível. No momento em que for dominada por uma doutrina coletivista, a democracia destruirá a si mesma, inevitavelmente” (HAYEK, 2010, p. 82). A democracia não tem um valor em si como forma social, porque ela “é, em essência, um meio, um instrumento utilitário para salvaguardar a paz interna e a liberdade individual” (Ibidem, p. 83). É a liberdade individual alicerçada em um regime de concorrência os reais fundamentos da sociabilidade humana cuja democracia é apenas uma forma de governo conveniente, caso seus objetivos sejam o de proteger esses fundamentos. Caso a democracia não se amolde, não se submeta à radical liberdade de mercado ela deixa de ter seu valor.

¹⁰⁹ Faz-se necessário trazer aqui uma definição sintética de *mercado* segundo um dos ideólogos neoliberais mais influentes, Von Mises. O capítulo 15 de *A ação humana* é todo dedicado a refletir sobre esta categoria e aqui podemos ressaltar esse caráter autoformativo do mercado que vem orientando a ação de indivíduos, empresas e governos desde então. Mises nos diz assim: “A economia de mercado é o sistema social baseado na divisão do trabalho e na propriedade privada dos meios de produção. Todos agem por conta própria; mas as ações de cada um procuram satisfazer tanto as suas próprias necessidades como também as necessidades de outras pessoas. Ao agir, todos servem seus

renda”, pois seu salário é a renda de seu capital humano. O sujeito neoliberal é um empresário de si mesmo porque ele é seu próprio capital, não apenas um sujeito da troca e do consumo, ele é sua razão última para a satisfação dos seus desejos. Na teoria neoliberal, o empresário-consumidor transforma-se no verdadeiro *soberano* racionalizando suas ações com vistas a atingir fins que são objetivamente econômicos: “o *homo oeconomicus* é aquele que obedece ao seu interesse, é aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros” (FOUCAULT, 2008b, p. 369).

Se o sujeito é seu próprio capital, ele necessita ser continuamente aperfeiçoado. Por isso o sujeito-empresendedor deve dedicar continuamente um investimento em seu capital humano (cursos, técnicas, seminários, *coachs*, educação financeira), precisa constantemente procurar novas possibilidades de negócios e investimentos, deve em todo o tempo (re)constituir seu *network*, aprender a “correr riscos” e aceitá-los, uma vez que a concorrência é brutal e impiedosa no mercado. E mesmo que esse sujeito pertença àqueles já excluídos do jogo econômico ele é instado a absorver todo esse discurso, toda essa ideologia e considerar-se um empreendedor, mesmo que seu “empreendimento” seja entregar comidas através de uma plataforma virtual, sem vínculos efetivamente formais de trabalho, sem nenhuma seguridade social, trabalhando 12 horas por dia para ter uma “renda” absolutamente miserável. Às vezes esse *empreendedor de misérias* até possui uma certa consciência de classe, mas a exposição contínua em todos os meios – mídias, escolas, empresas e igrejas – de que o Estado (e, portanto, a política) é seu grande inimigo e que somente ele (o indivíduo) é o responsável único por suas mazelas, não lhe permite compreender de fato a situação a que está submetido, qual seja, um brutal processo de expropriação do mais-valor absoluto pela precarização, intensificação dos regimes de trabalho e diminuição dos salários.

concidadãos. Por outro lado, todos são por eles servidos. Cada um é ao mesmo tempo um meio e um fim; um fim último em si mesmo e um meio para que outras pessoas possam atingir seus próprios fins. Este sistema é guiado pelo mercado. O mercado orienta as atividades dos indivíduos por caminhos que possibilitam melhor servir as necessidades de seus semelhantes. Não há, no funcionamento do mercado, nem compulsão nem coerção. O estado, o aparato social de coerção e compulsão, não interfere nas atividades dos cidadãos, as quais são dirigidas pelo mercado. (...) O mercado não é um local, uma coisa, uma entidade coletiva. O mercado é um processo, impulsionado pela interação das ações dos vários indivíduos que cooperam sob o regime da divisão do trabalho. As forças que determinam a – sempre variável – situação do mercado são os julgamentos de valor dos indivíduos e suas ações baseadas nesses julgamentos de valor. (...) O mercado é o ponto focal para onde convergem e de onde se irradiam as atividades dos indivíduos” (VON MISES, 2010, p. 315,316).

O neoliberalismo acaba por estabelecer um *governo de si* baseado em novos dispositivos disciplinares postos pelo ideal empreendedor ao passo que necessita continuamente recolocar seu “espírito”, construir as subjetividades necessárias que permitam justificar o engajamento dos envolvidos, especialmente aqueles mais perversamente afetados (BOLTANSKI, e CHIAPELLO, 2009)¹¹⁰. Isso inclui, como bem observam os sociólogos franceses, a incrível capacidade que o sistema capitalista possui em incorporar em sua “*operação, uma parte dos valores em nome dos quais era criticado*” (Ibidem, p. 63, grifos no original) transformando-os em novos mecanismos de reconhecimento e apropriação. Tal dinâmica se evidencia, por exemplo, na construção hegemônica de um *neoliberalismo progressista* (FRASER, 2018) que soube internalizar uma *crítica estética* (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009) ao neoliberalismo pela articulação entre as “correntes liberais dos novos movimentos sociais (feminismo, antirracismo, multiculturalismo, ambientalismo e direitos LGBTQ) e os setores mais dinâmicos, de alto nível “simbólico” e financeiro da economia dos EUA (Wall Street, Vale do Silício e Hollywood)”. (FRASER, 2018, p.46).

Por sua vez, Boltanski e Chiapello afirmam que a natureza obsessivo-compulsiva do trabalho baseado na ética protestante e seu ideal ascético de domínio *do eu* pelo controle sistemático da conduta, da vontade e dos desejos, um *ethos* de trabalho e vida psíquica que se amoldou muito bem à racionalidade industrial e às tendências normalizadoras e burocráticas da sociedade disciplinar posta pelo Estado administrado já não consegue mais responder às necessidades “espirituais” do mundo neoliberal. O ato de trabalhar do empresário de si mesmo só aparece como espaço da “verdadeira liberdade” “se o indivíduo souber ultrapassar o estatuto passivo do assalariado de antigamente”, se ele internalizar o princípio de “conjugação entre as aspirações individuais e os objetivos de excelência da empresa, entre o projeto pessoal e o projeto da empresa” (DARDOT e LAVAL, 2016, p. 354). Além disso, o

¹¹⁰ “Assim, se nos perguntarmos como foi possível colocar em marcha um processo de recentragem da acumulação através da extração da mais-valia absoluta no momento em que não havia mais condições para apela à ética protestante do trabalho, responderemos que devemos estar atentos à maneira como um certo “consentimento moral” a tal expropriação, vindo exatamente daqueles que dela mais sofrem, constituiu-se graças ao impacto psíquico da internalização de um “ideal empresarial de si”. Graças à internalização desse ideal, o risco de insegurança social produzido pela desregulamentação do trabalho foi suplantado pela promessa de plasticidade absoluta das formas de vida, da mesma maneira que a intensificação do desempenho e das performances exigida pelo ritmo econômico neoliberal se transformou em um peculiar modo subjetivo de gozo. Assim, o medo do risco provocado pela insegurança social pode aparecer como covardia moral” (SAFATLE, 2016, p. 139).

ascetismo precisa dar lugar a um outro *ethos* “que eleva o gozo à condição de imperativo transcendente” (SAFATLE, 2016, p. 143).

No âmbito do *dispositivo religioso* brasileiro essa reconfiguração do núcleo ideológico do capitalismo é evidente. Se outrora o protestantismo brasileiro operava pelo *negativo*, por uma lógica repressiva das condutas e de aceitação do destino social (seja qual ele for), de uma recusa das “coisas mundanas”, de um suposto “não envolvimento com a política”, a emergência de uma teologia econômica afeita ao *novo tempo do mundo* remodela algumas dessas características.

A internalização dos dogmas neoliberais pela religião fará emergir no Brasil - a partir da estreita influência de uma teologia norte-americana neoconservadora e neoliberal - toda uma teologia que, mesmo não deixando de operar pelo negativo, servirá como uma justificativa espiritual e moral para o capitalismo neoliberal e seus pressupostos. Responsabilidade pessoal, direitos individuais de prosperidade (providos pelo divino), incentivo ao empresariamento de si, uma quase divinização do mercado, tudo isso passou a ser parte integrante do proselitismo religioso desde fins dos anos de 1970 no Brasil.

Os pressupostos neoliberais do livre mercado e sua autoregulação e do próprio mercado como um regulador geral da sociedade aparecem como princípios bíblicos aplicados à dinâmica da sociabilidade cristã e não cristã e uma fobia da sociedade e de governos é sua contrapartida mais óbvia – “divino” é somente capital e seu mercado, Estado e governos, jamais. E não há meio termo: ou livre mercado ou Estado opressor e a imagem fantasmagórica e demoníaca do comunismo paira sobre mentes e corações de evangélicos Brasil afora¹¹¹.

¹¹¹ Em *Contra a idolatria do Estado, o papel do cristão na política*, um dos mais influentes teólogos e escritor brasileiro presbiteriano, Franklin Ferreira, desenvolve alguns dos argumentos teológicos sobre o Estado e o governo e como o Brasil se vê ameaçado por um capitalismo de Estado (esquerdista, obviamente) que necessariamente tende a um regime totalitário e, em última instância, se volta contra os cristãos. Nazismo e socialismo são faces de uma mesma moeda e somente uma ordem liberal é capaz de desenvolver uma nação. Nas palavras de Ferreira “na verdade, somente a adesão cega à religião esquerdista impede que se enxergue a relação entre a liberdade econômica e o desenvolvimento de uma nação. Em outras palavras, quanto menos liberdade econômica, menos riqueza para todos. Ou, expressando de outra forma: num país com menos liberdade econômica, mais riqueza será concentrada egoisticamente nas mãos de poucos poderosos. Tal sistema é maligno. A conclusão óbvia, parece-nos, é que “o emprego [...] de categorias marxistas para o propósito vulgar de suprimir a liberdade [...] depõe com o tempo contra os encantos da própria teoria””. Cabe aos cristãos serem críticos de um “Estado que arrecada muito por meio de uma carga tributária pesada e que assume uma postura assistencialista, *negando assim ao indivíduo a solidariedade que lhe compete*” (FERREIRA, 2016, p. 6,7, grifos nossos).

Percebe-se que para teólogos como Franklin Ferreira ações políticas que se construam dentro das margens do jogo democrático e que objetivem estruturar políticas públicas mais redistributivas não são

Em *Economia e política na cosmovisão cristã* (2016) o influente teólogo Wayne Grudem afirma que o ensinamento da Bíblia sobre o papel do governo dá apoio à ideia de um livre mercado, pois não é possível enxergar “nada nas doutrinas bíblicas que dê ao governo o direito de tomar a propriedade ou o controle das empresas particulares” (GRUDEM, 2016, p. 50). A função do governo é impor ordem na sociedade, proteger a propriedade privada *biblicamente justificada* e valorizar a liberdade humana porque todos esses pressupostos favorecem o desenvolvimento de um sistema de livre mercado que “permite às pessoas escolher onde trabalhar, o que comprar, como administrar uma empresa e como gastar seu dinheiro”. Obviamente que uma economia “controlada pelo governo toma essas decisões pelas pessoas” (Ibidem, 2016, p. 51).

Ora, se normalmente Estados e governos agem em contradição com o que ensinam as escrituras, o livre mercado é a contraposição divina a essa dinâmica. Ele é a mão invisível de Deus que desde a socialização do homem permite sua prosperidade e felicidade. Nesse sentido, o mercado, para essa cosmovisão cristã, deve ser entendido como uma dádiva, como

“um processo extraordinário concedido por Deus nas sociedades humanas, por meio do qual, em cada época, os bens e serviços produzidos pela sociedade (oferta) se adaptam de modo constante e exato aos bens e serviços desejados por ela (demanda) e por meio do qual a sociedade atribui um valor mensurável a cada bom serviço. Isso ocorre totalmente por meio de escolhas livres de cada pessoa na sociedade, e não por meio do controle governamental” (GRUDEM 2016, p. 51).

Novamente com Barry Asmus, Grudem desenvolve em *A pobreza das nações* um verdadeiro libelo teológico ao neoliberalismo. Toda uma justificação teológica que lança as bases bíblicas para uma teologia econômica do “livre mercado” está ali presente e, de modo geral, essa é a visão dominante no pensamento teológico brasileiro contemporâneo. De todos os sistemas econômicos disponíveis à sociedade para levá-la à prosperidade - desde a caça e coleta, passando pelo comunismo e o Estado de bem-estar social¹¹² - somente o livre mercado é capaz de promover tal fato,

verdadeiramente cristãs, pois “negam” ao indivíduo a possibilidade de exercer sua solidariedade cristã através de esmolas, projetos sociais, etc.

¹¹² Para os autores a existência de um Estado de bem-estar social e sua busca pela igualdade acabou criando “gradativamente um continente inteiro de pessoas com o mesmo desempenho, um lento crescimento econômico e uma mentalidade de direitos subjetivos”. Por isso os europeus de hoje são

justamente porque o “sistema de livre mercado é aquele em que a produção e o consumo econômicos são determinados pela livre escolha dos indivíduos, e não pelo governo, e esse processo se fundamenta na propriedade privada dos meios de produção” (GRUDEM e ASMUS, 2016, p. 137). E como dissemos anteriormente, ele é muito mais do que apenas uma ordem econômica posta pela dinâmica social, é uma ordem providencial:

Em vez de desprezar a ordem do mercado, os cristãos deveriam enxergá-la como a maneira de Deus providencialmente reger as ações de bilhões de agentes livres em um mundo afetado pela Queda [...]. O mercado é, como [F.A.] Hayek disse “provavelmente a estrutura mais complexa do universo”. Ele merece nossa admiração [...] um deslumbrante exemplo da providência de Deus sobre um mundo caído”. (RICHARDS, apud GRUDEM e ASMUS, 2016, p. 141).

Somente o capitalismo de livre mercado é capaz de promover melhor as virtudes *morais e cristãs* da sociedade justamente porque cumpre a vontade soberana de Deus. Somente nele e através dele virtudes pessoais como integridade, honestidade, responsabilidade e o sucesso merecido conseguem se desenvolver, ao passo que o egoísmo e a ganância podem ser moderados. Além disso, virtudes interpessoais e sociais, como suprir o que o outro deseja e necessita, e uma sociedade mais pacífica, harmoniosa, equitativa e produtiva só podem ser alcançadas pelo sistema de livre mercado. Se ainda há contradições flagrantes nessa formação social e econômica do capitalismo é porque as ideias socialistas e/ou do Estado de bem-estar social ainda se encontram no imaginário popular e governamental.

Obviamente que todas essas virtudes *morais e espirituais* do sistema se ancoram na concorrência que leva à cooperação interpessoal, no empreendedorismo “que muitos tentam, poucos obtêm sucesso, mas toda a sociedade se beneficia” (Ibidem, p. 194) e na crença cultural e religiosa que a sociedade tem de que “existe um Deus que responsabiliza cada pessoa por seus atos” (Ibidem, p. 339) e que “aprova determinadas características pessoais relacionadas ao trabalho e à produtividade” (Ibidem, p. 340). Como aponta Chagas (2011) até existem “vários

os preguiçosos do mundo. Mas não apenas isso; o fato dos europeus trabalharem menos, terem educação prolongada, mais dias de férias e possibilidades de deflagrarem greves está diretamente relacionado ao fato dos europeus crerem menos e orarem menos (GRUDEM e ASMUS, 2016, p. 135). Ou seja, o declínio da fé cristã na Europa está diretamente relacionada aos pilares do Estado de bem-estar e o seu não caminhar para um verdadeiro sistema de livre mercado.

eixos” que coíbem ou beneficiam a prosperidade material (econômico, político, geográfico, religioso, etc) mas o que a Bíblia ensina é que as causas da pobreza devem ser procuradas no “simples fato” de que algumas pessoas simplesmente não trabalham, não foram “disciplinadas desde cedo sobre a importância do trabalho”, optam por uma “preguiça pecaminosa” controlada “pelo ócio e pelo prazer” (CHAGAS, 2011, p. 245-47).

Diante disso, algumas questões se tornam pertinentes e mesmo que a teologia da prosperidade seja objeto de crítica e negação por parte de algumas denominações evangélicas ela, no limite, se constitui o pano de fundo na qual se constrói o discurso predominante no dispositivo religioso, senão vejamos.

Em primeiro lugar, cada vez mais as igrejas, em sua forma institucional, competem entre si no “mercado religioso” e, por isso, crescentemente uma *lógica empresarial* domina suas ações religiosas. Grandes investimentos em marketing e publicidade (notadamente nas redes sociais), cursos de gestão empresarial para pastores e líderes, o desenvolvimento de verdadeiras corporações religiosas e até multinacionais (como é a Igreja Universal do Reino de Deus) que investem em concessões e empresas de rádio e televisão, todos esses processos, em maior ou menor dimensão, fazem parte do ambiente mercadológico evangélico brasileiro. Hoje, cada vez mais pastores e líderes são avaliados a partir do crescimento numérico de suas comunidades, nos acréscimos em estrutura ou no desenvolvimento de novos negócios (como empresas nas áreas de educação, por exemplo), na abertura de novas filiais e na replicação de seus modelos de sucesso. Mesmo comunidades religiosas de menor porte se veem obrigadas a adotar algumas dessas estratégias “empreendedoras” se quiserem sobreviver no competitivo mercado evangélico brasileiro.

Para esses grupos religiosos-empresariais que se formaram no Brasil - principalmente nas últimas quatro décadas - o acesso privilegiado aos poderes políticos e governamentais se faz necessário já que boa parte de seus interesses (e negócios) precisam ser resguardados e assegurados institucionalmente nas formas legais do Estado de direito. Por isso, mesmo que o Estado, assim como formas políticas de lutas sociais, sejam demonizados em púlpitos, livros, seminários e mídias evangélicas no Brasil em favor do livre e “divino” mercado, o acesso a essas estruturas governamentais de controle e domínio torna-se estratégico para tais grupos, uma vez

que em nossa sociedade “o monopólio da manipulação do futuro passa a ser exercido pelo Estado” (ARANTES, 2014, p. 68-69).

Em segundo lugar, o neoliberalismo se traveste de teologia quando observamos que seus pressupostos aparecem como uma mobilização massiva de discursos *psicológicos e morais* que incidem violentamente sobre o indivíduo. E aqui, nem nos interessam aqueles momentos midiáticos próprios de uma sociedade espetacular no qual pastores histriônicos convocam sua plateia de fiéis a ter fé na prosperidade dada por Deus. O que nos interessa é aquela *teologia que exaustivamente dirá aos seus ouvintes que seu sucesso ou seu fracasso na vida (notadamente financeira) é única e exclusiva responsabilidade sua e de suas famílias* porque as questões econômicas lhe são apresentadas sob o discurso da *moral e da fé*. Somente o fiel, em sua relação particular com Deus, na sua disposição em se devotar, pode ser agraciado pelas benesses divinas ao passo que seu comportamento lascivo ou de “falta de fé” são as causas de seus infortúnios. Ali ele ouvirá pela boca dos pastores, de músicos, de conferencistas que vale a pena “servir” a Deus porque esse Deus tem “o melhor da terra” para os seus filhos e esse melhor, na verdade, é o ideário neoliberal de sociedade que penaliza os fracos e despreparados e premia os fortes, os mais aptos à competição. “Prosperidade financeira” que aparece como aquisição incessante e aumentada de bens e serviços é o corolário neoliberal que se apresenta como teologia para cristãos que acreditam que são “escolhidos de Deus” em detrimento de bilhões de outras pessoas.

Não obstante, essa teologia também precisa alcançar os despossuídos, os desempregados, os empreendedores de misérias, os que vivem excluídos até mesmo da possibilidade de serem explorados pela dinâmica do capital. Por isso o dispositivo religioso se encarregará de produzir mensagens e ações que contenham palavras de conforto e encorajamento, “mensagens bíblicas” que na verdade são técnicas de “inteligência emocional”, técnicas psicológicas próprias de uma *confissão positiva*. Aqui o indivíduo será persuadido a crer que, apesar de sua condição de miserabilidade não “escapar da vontade de Deus”, ela será também resultado tanto de sua *responsabilidade pessoal* quanto de governos e Estados “corruptos” que tomam do povo através de impostos, dificultam a livre-iniciativa e o empreendedorismo e ainda “gastam” mal os recursos com projetos e políticas públicas que são aparentemente estranhos à moral cristã.

Portanto, todo o imaginário próprio da sociedade neoliberal que o indivíduo encontra em seu cotidiano fora do dispositivo religioso também o encontra lá, mesmo que esse ambiente se apresente (e até seja) acolhedor frente às mazelas da sociedade neoliberal. Só que, normalmente, essas mazelas vivenciadas dificilmente aparecerão no discurso religioso como sendo próprias das contradições do neoliberalismo que, desmantelando a sociedade em nome do mercado, do indivíduo e de suas famílias, desmantela a própria família, pois desestrutura as condições coletivas de sociabilidade. Esse discurso aparecerá, em verdade, como um apego à tradição, à religião, à família, aos valores e costumes não seculares que abandonados pela sociedade “plural” e “secular” a faz regredir em suas mazelas espirituais.

Por isso também podemos dizer que aqui se oferecem as condições de emergência do teológico-político a partir de uma teologia econômica neoliberal. Se a sociedade para os evangélicos está irremediavelmente perdida e o indivíduo deve se resguardar dela no refúgio de sua família e de sua religião; se a razão neoliberal se fundamenta em um ataque à ideia do social e, como advogam neoliberais como Hayek e Von Mises, são o mercado e a moral os fundamentos da liberdade e do desenvolvimento da civilização; se esses fundamentos (mercado e moral) são organizados e transmitidos espontaneamente pela tradição e a teologia da prosperidade reafirma tal entendimento; o que vemos em franco desenvolvimento no Brasil é uma reação anti-democrática e anti-social de uma parte expressiva dos evangélicos em nome de “salvar a sociedade” dela mesma. Porém, esse “salvar a sociedade dela mesma”, salvá-la dos perigos da secularização e do pluralismo, acaba se fundamentando também na racionalidade de uma teologia econômica neoliberal travestida de teologia da prosperidade e da confissão positiva, e tal movimento necessita *trazer o teológico para o centro da questão política, rechaçando essa última em nome da tradição, da religião e do livre mercado*. Eis aí como as contradições postas pela dominação capitalista neoliberal podem ensejar o retorno do teológico-político como vistos no Brasil contemporaneamente sem, contudo, aparecer enquanto tal. Porque o teológico-político não vem como *resposta* às contradições sociais inerentes ao neoliberalismo que aprofunda a guerra de todos contra todos pelo aprofundamento do individualismo e do atomismo social fundamentado na forma da *empresa de si mesmo; ele vem como resposta a uma certa moralidade que é inerente à sociedade do capital, mas que é supostamente “colocada em perigo” pelos ritmos da secularização*.

CAPÍTULO 3

NAS RUÍNAS DO URBANO: DA FRAGMENTAÇÃO DA VIDA COTIDIANA À ASCENÇÃO DO POPULISMO “EVANGÉLICO” NO BRASIL

Uma das contribuições teóricas mais originais que encontramos na vasta obra de Lefebvre é, sem dúvida, seu conceito de *urbano*, ou *sociedade urbana*. Normalmente incompreendido por aqueles que o reduzem apenas ao processo de urbanização, o urbano, em Lefebvre, aponta para uma condição que é ao mesmo tempo real e virtual, porque aponta para um sentido, uma orientação do desenvolvimento social.

Lefebvre compreende que a racionalidade industrial como indutora do processo social havia cedido lugar ao fenômeno urbano. Esse, de induzido, se transformara em indutor. A sociedade urbana nasce da industrialização, mas a supera; ela surge justamente daquele momento em que a indústria instaura uma anti-cidade, uma não cidade no interior do processo de desenvolvimento social. A indústria explode a cidade, e ao fazer isso dá início a um processo, a *urbanização completa da sociedade*. Forma e conteúdo, o urbano ascende como essa possibilidade incompleta. E essa incompletude também se manifesta na carência de uma reflexão/ação, ou seja, de uma *práxis* que aja e reaja sobre um *objeto possível*. Por isso Lefebvre nos fala que seu método é *transdutivo*; porque reflete sobre aquilo que ainda aparece no terreno do possível-impossível, porque compreende, como Marx, que o conhecimento científico de uma sociedade deve necessariamente coincidir com sua crítica e a superação de suas contradições. O urbano é incompleto e virtual porque diz respeito a uma sociedade outra que ainda pode e deve se realizar, tanto no pensamento quanto na prática.

Lefebvre também nos ajuda a perceber que a urbanização da sociedade apontava para um novo processo de *complexificação social*, para novas necessidades, desejos e possibilidades que transcendiam a prática industrial, mas que também trazia consigo renovadas formas de dominação na modernidade. Ou seja, no pensamento lefebvriano não é possível desvencilhar as (im)possibilidades do urbano das dimensões do vivido, como a vida cotidiana e a constituição do espaço-tempo moderno. Porque é justamente na produção capitalista do espaço e na vida cotidiana controlada que repousam algumas das barreiras que impedem o urbano de

se concretizar enquanto essa virtualidade iluminadora, como esse momento da emancipação social.

Em Lefebvre, o urbano e o cotidiano coincidem, e a noção de vida cotidiana e sua crítica era entendido por ele como uma importante contribuição para o marxismo e para o pensamento crítico como um todo¹¹³. Coerente com sua proposta teórico-metodológica de extrair do pensamento marxiano aquilo que ainda permanecia relevante, mesmo depois de tantas transformações na sociedade e no capitalismo, Lefebvre afirma ser a dimensão da vida cotidiana o lugar primeiro das alienações, das ideologias, das mistificações e, conseqüentemente, da dominação social. Assim como nós, anteriormente, apontamos que a crítica de Marx ao capitalismo deve ser compreendida à luz de sua constatação de que, sob as relações capitalistas, um específico e impessoal processo de dominação se impõe pela generalização da forma-mercadoria, pela acumulação que deve ocorrer como princípio e fim de si mesma e pelo trabalho como mediador social, Lefebvre compreende que já não é mais na dimensão do ambiente de trabalho o lugar primeiro da dominação; essa se estende aos espaços e momentos da vida cotidiana.

O cotidiano que se abate sobre o indivíduo como uma *prosa do mundo*, (LEFEBVRE, 1976a) choca-se com sua *poiésis* porque estabelece uma fragmentação do vivido, ao mesmo tempo que busca homogeneizá-lo. “A realidade urbana, antes de nascer e de se afirmar, se vê *reduzida*”, nos diz Lefebvre; “de um lado, pelo *rural* (os subúrbios compostos por casas ajardinadas, os espaços ditos verdes) e, de outro, pelo *cotidiano* industrial (as moradias funcionais, as vizinhanças, as relações, os trajetos monótonos e obrigatórios), *cotidianidade* submetida às exigências das empresas e tratada conforme a racionalidade empresarial” (LEFEBVRE, 1999, p. 36, itálicos no original). A *práxis poética* - atividade criadora e transformadora, livre e apropriadora dos momentos e ritmos da vida – dá lugar a uma passividade degradadora dos indivíduos e da própria sociedade.

¹¹³ É necessário salientar que apenas tangenciaremos um aspecto da crítica da vida cotidiana feita por Lefebvre. Mesmo porque, essa é uma temática que foi essencial na obra do filósofo francês possuindo diversos momentos de seu desenvolvimento. Não apenas nos três tomos da *Crítica da vida cotidiana* (1947, 1961 e 1981), ou na *Vida cotidiana no mundo moderno* (1968), como também em suas obras que refletem sobre o espaço e o urbano, como *O direito à cidade* (1967), *A revolução urbana* (1970), *Espaço e Política* (1973) e *A produção do espaço* (1974); todas essas e outras obras contêm a dimensão do cotidiano como pensado e criticado por Lefebvre.

Se no imediato pós-guerra as condições para *mudar a vida*¹¹⁴ se abriam no horizonte como possibilidade, a transformação do cotidiano pelo aumento das forças produtivas, pela crescente intervenção do Estado nas relações socioespaciais e pelo empobrecimento (espiritual) da vida capturada pela burocratização e o consumismo¹¹⁵, produziram formas cada vez mais alienadas-alienantes do vivido. Por isso que a apreensão e a crítica da vida cotidiana “colonizada” pela sociabilidade do capital que fragmenta, aliena e reifica os momentos e ritmos da vida, também dizem respeito ao fenômeno urbano, porque é nessa fragmentação, nessa segregação que a cotidianidade se impõe. Nas palavras de Lefebvre:

“A crítica da vida cotidiana alcança, nessa perspectiva um papel que poderá surpreender. (...) É certo que ela não abarca o conjunto da práxis da época industrial, mas dela retém resultados essenciais. Essa época teve o seguinte resultado: a constituição de uma *cotidianidade*, lugar social de uma exploração refinada e de uma passividade cuidadosamente controlada. A cotidianidade não se instaura no seio do “urbano” como tal, mas na e pela segregação generalizada: a dos momentos da vida, como a das atividades. O procedimento crítico comporta a crítica dos objetos e sujeitos, dos setores e domínios. Mostrando como as pessoas vivem, a crítica da vida cotidiana instala o ato de acusação contra as estratégias que conduzem a tal resultado” (LEFEBVRE, 1999, p. 126-127, itálicos no original).

Ora, essa cotidianidade que se instala no espaço urbano e no cotidiano fragmentados tem no Estado e no urbanismo atores importantes na constituição desse processo porque ambos são agentes e instrumentos na produção da espacialidade necessária ao capitalismo e na cotidianidade que lhe é correspondente. O Estado e a razão de Estado, sua burocracia e ideologia, intervém sobre o espaço organizando-o e projetando nele as relações sociais específicas do processo de urbanização orientado pelo nexos Estado-capital. Lefebvre argumenta que esse nível de intervenção no urbano é o *global*, porque é o nível das “*relações as mais gerais, portanto, as mais*

¹¹⁴ “A vida reduz-se à sobrevivência que *simula* a vida. Os homens algum dia viveram? Os mitos da sobrevivência continuam (a imortalidade da alma). A sobrevivência mascara a vida. Assim perecem por autodestruição o sentido da vida e a procura desse sentido: a ideia de que a vida tem outro sentido do que viver”. (LEFEBVRE, 1967, p. 302, itálicos no original).

¹¹⁵ No segundo tomo da *Critique de la Vie Quotidienne* (1980) e em *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1972) Lefebvre observa que o cotidiano na modernidade havia deixado de “ser sujeito (rico em subjetividade possível) para converter-se em objeto (objeto da organização social)” (LEFEBVRE, 1972, p. 79, tradução livre). O conceito que emerge daí – *sociedade burocrática do consumo dirigido* – diz respeito a um novo momento no qual a racionalidade estatal e as técnicas de publicidade passam a operar na sociedade via manipulação subjetiva dos sistemas de valores e desejos.

abstratas (LEFBEVRE, 1999, p. 76, itálicos no original). Nele, o tempo social (política) e mental (lógica e estratégia) aparecem como uma parte do domínio edificado – “edifícios, monumentos, projetos urbanísticos de grande envergadura, cidades novas” – e do não edificado – “estradas e autoestradas, organização geral do trânsito e dos transportes, do tecido urbano e dos espaços neutros, preservação da “natureza”, sítios etc” (Ibidem, p. 76). É, portanto, a constituição de um *espaço institucional* que ajuda a compor os níveis e momentos da cotidianidade.

Por sua vez, o urbanismo, que emerge no pós-guerra como agente fundamental de um amplo processo de planejamento e organização territorial levado a cabo pelos agentes públicos e privados que atuam no espaço, irá transformar significativamente a paisagem urbana, seja ela francesa, americana ou brasileira. As *Cidades Novas*, os subúrbios repletos de pavilhões (ou condomínios verticais), a rua transformada em passagem dos fluxos de mercadorias, serviços e pessoas, cada vez mais acelerados; o imobiliário transformado em setor essencial da acumulação capitalista e a especialização e funcionalização das regiões das cidades marcarão definitivamente a compreensão que Lefebvre tem da urbanização moderna. A fragmentação do cotidiano será também fruto dessa espacialidade específica das cidades modernas, cujo melhor exemplo brasileiro se encontra na construção de Brasília. No espaço urbanizado segundo os ditames do cálculo, que separa e reúne os indivíduos atomizados, *o urbano permanece nas sombras* porque comporta um cotidiano convertido em um “objeto no qual se dedicam grandes cuidados: campo da organização, espaço-tempo da autorregulação voluntária e planejada.(...) Nesse sentido, a cotidianidade seria o principal produto da sociedade que se diz organizada,

ou de consumo dirigido, assim como de seu estágio: a Modernidade”¹¹⁶ (LEFEBVRE, 1972, p. 94, tradução livre)¹¹⁷.

Entretanto – e aqui se reafirma a riqueza e originalidade do pensamento lefebvriano – o urbano e, por consequência, o cotidiano, não são apenas as *dimensões* e os momentos nos quais as *relações sociais são projetadas no espaço* ou ainda o *lugar e terreno onde as estratégias se encontram e se confrontam*. Muito mais que isso, o fenômeno urbano é produto de uma *prática urbana* que “não se reduz nem às ideologias e instituições globais, concernentes ao espaço e sua organização, nem às atividades particulares denominadas “urbanísticas”, que servem de meios para fins frequentemente desconhecidos” (LEFEBVRE, 1999, p. 83). Mesmo que o espaço urbano seja político, porque há uma política do espaço, porque ele é objeto e local de estratégias; mesmo que o urbano seja tolhido de suas possibilidades pela ação do nexa Estado-capital que tende a dominá-lo e a imprimir nele suas formas; e mesmo que o cotidiano reproduza esses processos nos níveis mais inferiores pela sua fragmentação - do *habitar* reduzido ao ato de *residir* -; ainda assim, o urbano e o cotidiano são palco de estratégias outras, de políticas outras que fazem surgir daí novidades, resistências.

A despeito da grande *passividade dos interessados* que caracteriza nossa época, ela também é marcada por um imenso mal-estar, por uma insatisfação na abundância. Um vazio enorme, um vazio de sentidos, nos diz Lefebvre, aparece na forma de uma crise generalizada. E de onde provém essa crise? Das contradições inerentes ao capitalismo urbanizado que se manifesta, por exemplo, entre o crescimento econômico e o parco desenvolvimento e enriquecimento das relações

¹¹⁶ É importante reforçar uma vez mais essa argumentação: tanto o urbano quanto o cotidiano são elementos da modernidade, ou seja, frutos dos mesmos processos que colocaram de pé a modernidade na história. Em uma passagem de seu *O fim da história*, Lefebvre faz a seguinte ponderação: “Nas sociedades antigas, comia-se, bebia-se, trabalhava-se; havia casas, ruas, praças, móveis, objectos úteis, instrumentos e outras coisas. No entanto, não havia quotidianidade. Na unidade da ética e da estética, da prática e do conhecimento, num estilo, a sobreposição actual do quotidiano e da “cultura” (alta, média, baixa) não tinha razão nem sentido. Hoje, a importância da quotidianidade, a sua gestação e a sua consolidação, a sua monotonia na satisfação, tudo isto significa que ela escapa à história. A historicidade afasta-se (...). Submetido, consolidado por um martelamento incessante, nivelado, o cotidiano torna-se o solo que suporta o edifício das instituições e a instituição suprema: o Estado. As instituições ordenam o quotidiano e recortam-no: estruturam-no. Já nada há de comum entre este edifício e as obras da história. O mesmo seria comparar o Palácio Pitti a um building nova-iorquino. (LEFEBVRE, 1971, p.207).

¹¹⁷ Lo cotidiano se convierte en un objeto al que dedican grandes cuidados: campo de la organización, espacio-tiempo de la autorregulación, voluntaria y planificada. En este sentido, la cotidianidad sería el principal producto de la sociedad que se dice organizada, o de consumo dirigido, así como de su escenario: la Modernidad” (LEFEBVRE, 1972, p. 94).

sociais, incluídas aí as da vida urbana. Uma contradição que se expressa na *não apropriação*, pelo ser humano, de sua própria natureza – seu corpo, desejos (LEFEBVRE, 1971, p. 104); de seu tempo e do seu espaço, modalidade superior da sua *liberdade*. (LEFEBVRE, 1999, p. 129). A crise também se expressa na *obsolescência das necessidades* jamais satisfeitas pela constante criação de novos produtos e manipulação dos desejos. Dessa saturação posta pela constante renovação das “necessidades” - advindas da abundância material e do acúmulo do desenvolvimento técnico – surge uma *espetacularização* da vida cotidiana que, nas palavras de Debord, se afirma como *representação do vivido* e, o espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, como o movimento autônomo do *não vivo* (DEBORD, 1997, p. 13, aforismos 1 e 2). O tédio moderno se estabelece aí, quando a vida é tomada pelo repetitivo, pela homogeneização dos desejos, quando a *mercadoria domina tudo o que é vivido* (Ibidem, p. 28, aforismo 37, grifos nossos) e transforma a existência na “representação ilusória do não vivido” (Ibidem, p. 121, aforismo 185). Assim como Lefebvre, Debord compreende que a crise da sociedade por ele denominada de *espetacular* se constrói também pelo domínio e homogeneização da vida urbana: “para tornar-se sempre mais idêntico a si mesmo, para se aproximar ao máximo da monotonia do imóvel, o *espaço livre da mercadoria* é doravante modificado e reconstruído a todo o instante” (DEBORD, 1997, p. 112, aforismo 166, itálicos no original). Nesse processo, a “indústria do turismo” faz surgir uma equivalência *mercadológica entre lugares diferentes*, e a monotonia da vida cotidiana como “glaciação visível da vida”, aparece também como produto do urbanismo moderno (Ibidem, aforismos 168 e 170).

Para Lefebvre, a constante crise que campeia o desenvolvimento social é, portanto, uma crise posta pelo *fenômeno urbano*, porque supera o mundo da *produção* e se estabelece no âmbito da *reprodução social*. Nesse sentido, ela também não se reduz ao proletariado ou a suas frações, ela diz respeito aos diversos atores e classes sociais. Mas essa crise não apenas desvela as contradições do urbano, ela esclarece o *potencial negativo*, de contestação nele presentes. Se o urbano é essa realidade que não existe e, contudo, existe virtualmente, sua existência se faz justamente “através das contradições entre o habitar, as segregações e a centralidade urbana que é essencial à prática social”; o urbano se manifesta “como uma contradição plena de sentido” (LEFEBVRE, 2016, p. 80).

Lefebvre também nos instiga a enxergar (já que o urbano se constitui num campo cego para as ciências parcelares) que o espaço-tempo urbano aparece como *diferencial*, pois reúne as diferenças e os conflitos, põe em evidência “redes e fluxos extremamente diferentes” que “superpõem-se e se imbricam, desde as redes viárias até os fluxos de informações, desde o mercado de produtos até as trocas de símbolos” (LEFEBVRE, 2016, p. 82). Enquanto forma, o urbano se expressa na *simultaneidade* – ponto de encontro, lugar da reunião, tanto de pessoas, quanto de signos; no *cumulativo* – “de todos os conteúdos, seres da natureza, resultados da indústria, técnicas e riquezas, obras a cultura, aí compreendidas maneiras de viver, situações, modulações ou rupturas do cotidiano” (LEFEBVRE, 1999, p. 110). Ele se revela no essencial de toda a realidade urbana, que é a *centralidade*. Encontro atual e possível de tudo aquilo que pode surgir do espaço, a centralidade possui seu movimento dialético específico, “que a constrói e a destrói, que a cria e a estilhaça” (Ibidem, p. 108). A centralidade como forma do urbano *revelada* desvela o caráter aberto, dinâmico do urbano e sua potência extraordinária de concentrar a *transgressão em meio a repressão, a diferença em meio a uniformidade*.

O fenômeno urbano “reúne diferenças e faz diferir aquilo que reúne”; ele implica, portanto, “a *liberdade de produzir diferenças* (de diferir e inventar o que difere)” (LEFEBVRE, 1999, p. 156, itálicos no original). Nele, tudo se reúne, “inclusive os determinismos, as matérias e conteúdos heterogêneos, a ordem e a desordem anteriores. Aí compreendidos os conflitos...” (Ibidem, p. 156).

As contradições próprias da sociedade urbana que re-produz uma cotidianidade controlada, também faz nascer dessa sociabilidade as fissuras, os resíduos que a questionam. As contradições expressam esses limites e as possibilidades de se construir uma cotidianidade outra – já que é característica da época urbana reunir as diferenças e os descontentes - e fazer com que esses anunciem e prenunciem novas possibilidades.

Lefebvre compreendeu que as contradições (próprias, novas e continuadas) da cotidianidade urbana constituem processos inerentes à sociedade, e que “possibilidades” poderiam surgir desse *potencial disruptivo*. As revoltas e greves gerais que sacudiram a França em 1968 e que se disseminaram por outras partes do mundo tiveram em Nanterre, e obviamente na atividade teórica e prática de Lefebvre, uma pequena contribuição e, a partir daí, incluíram uma nova *gramática* nas lutas – elas eram, a partir daquele momento, *lutas urbanas*, pois advinham de *novos*

movimentos sociais urbanos. Lefebvre vislumbrou o *possível* porque compreendeu que o urbano era um *lugar da expressão dos conflitos e do desejo* e que, somente através desses era possível construir algo novo, diferente.

E é justamente nessa característica do urbano que buscaremos desenvolver nossa argumentação no presente capítulo. Porque, ou bem nós compreendemos que o desenvolvimento da modernidade e das relações capitalistas tem no urbano seu objeto e consequência fundamental, ou não entenderemos que alguns dos elementos e processos mais característicos de nossa contemporaneidade e de nossa cotidianidade se expressam nas contradições próprias da vida urbana e nas necessidades de fazer nascer do conflito e da diferença os caminhos *políticos e democráticos* para a superação de tais contradições. Uma vez que o estabelecimento da sociedade urbana enquanto realidade e virtualidade implica a reunião, concentração e modificação de relações sociais – econômicas, políticas, culturais; implica a produção de *temporalidades* diferentes e justapostas, assim como a justaposição do *global e do local*, de *ordens próximas e distantes* sobre o cotidiano; implica a reunião de diferenças – de povos, etnias e culturas, de classes e frações de classe, de indivíduos e de grupos - e, com isso, o estabelecimento de uma ordem *multicultural e transnacional*; implica a adição de novas lutas (como as pelo *reconhecimento*), às antigas (como as lutas de classes postas pela ordem do capital); *enfim, toda uma somatória de processos, momentos e situações, toda uma gramática de lutas, conquistas e derrotas tem seu ponto de encontro nas relações socioespaciais que nascem da sociedade urbana*.

Nesse sentido, entendemos ser necessário fundamentar uma análise do teológico-político que parta dos processos que eclipsam o *político* - que é inerente e constitutivo da *prática urbana*¹¹⁸ - por processos *antidemocráticos* postos pela ascensão de movimentos *populistas* que rejeitam o *potencial democrático* presente na natureza *plural e conflitiva* da sociedade urbana. Nossa hipótese é que uma *matriz*

¹¹⁸ É necessário ressaltar que o conceito do *político* ou da *política* (segundo os termos de Rancière) que trabalharemos aqui não aparece *explicitamente* na teoria urbana lefebvriana. Na *Revolução Urbana*, Lefebvre trabalha com o conceito de *autogestão* para pensar a dimensão política do urbano: “o termo “politicamente” presta-se à confusão, pois a autogestão generalizada indica o deperecimento do Estado e o *fim do político* como tal. Nesse sentido, a incompatibilidade entre o estatista e o urbano é radical” (LEFEBVRE, 1999, p. 161, grifos nossos). Obviamente que a autogestão diz respeito à forma e ao processo da democracia concreta, radical, que se encontra no horizonte teórico lefebvriano, mas que não se reduz ao momento político enquanto tal. Ele diz respeito à autogestão dos meios de produção, das empresas, das instituições, do tempo e do espaço. Por isso a incompatibilidade dessa forma “política” da sociedade – a urbana, da democracia concreta – com a atual forma dominada pelo estatismo e pela política circunscrita ao modelo liberal burguês da democracia representativa.

populista – autoritária, antidemocrática e com uma vertente evangélica - vem se desenvolvendo no Brasil enquanto fruto de diversos processos, desde a influência teológica neoliberal e conservadora norte-americana até as contradições próprias da urbanização brasileira, notadamente essa que se desenvolveu nas últimas décadas sob a égide da doutrina neoliberal. Compreender como tais processos se relacionam a fim de lançar luz sobre os descaminhos da democracia brasileira contemporânea, esse será nosso esforço nas páginas que seguem.

3.1 - URBANIZAÇÃO E VIDA COTIDIANA

Ao ressaltarmos a dimensão *diferencial* e *conflitiva* do fenômeno urbano segundo o pensamento lefebvriano ressaltamos, inevitavelmente, seu caráter *político* e *democrático*. Para Lefebvre a “revolução urbana e a democracia concreta (desenvolvida) coincidem” (LEFEBVRE, 1999, p. 124) pela ação de uma prática que leve a uma reapropriação do vivido, do tempo e do espaço, do direito à cidade como obra, festa e centralidade, enfim, pelo estabelecimento de uma outra cotidianidade.

Entretanto, esse caráter político do fenômeno urbano, que contém um potencial transformativo da sociedade (por isso o termo, *revolução*) se vê cerceado pela “redução do urbano à moradia e aos equipamentos”, o que “faz parte das estreitezias da vida política, tanto à direita quanto à esquerda”. Por isso que, para Lefebvre, se fazia (e ainda se faz) necessário incutir na imaginação política

“um vasto programa urbano, que seria também um projeto de transformação da cotidianidade, que não teria mais nenhuma relação nem com o urbanismo repressivo e banal, nem com o planejamento coercitivo do território, tal é a primeira *verdade política* a infundir no que resta da esquerda francesa para renová-la” (LEFEBVRE, 1999, p. 133-134, itálicos no original).

Lá como cá – tanto no tempo quanto no espaço – observamos que o potencial político e democrático do fenômeno urbano continua limitado pela urbanização que se desenvolve sob a égide do nexa Estado-capital e que ainda domina os processos urbanos, assim como a imaginação urbana, da direita à esquerda¹¹⁹. Isso porque,

¹¹⁹ A “captura” dessa imaginação política que reduz o urbano à questão da moradia, e de seu acesso exclusivamente via mecanismos de mercado, tem no programa Minha Casa, Minha Vida um dos melhores exemplos recentes. Desenhado a partir da articulação política de grandes empresas do setor imobiliário brasileiro – com destaque para a Cyrela, Grafisa, MRV, PDG, Rossi e Rodobens – o MCMV

dentre as dimensões que caracterizam a urbanização, é o *papel econômico* que ela exerce na reprodução da sociedade capitalista aquela que mais condiciona as práticas urbanas existentes¹²⁰.

Autores como Henri Lefebvre, David Harvey, Mark Gottdiener, Jean Lojikine, Antônio Moraes e Wanderley Costa, dentre outros, apontam, por exemplo, para o papel crucial que a urbanização desempenha na *absorção dos excedentes de capital* - absorção essa que vem ocorrendo em escalas geográficas cada vez mais ampliadas - e no *processo de valorização*, cujo domínio e mobilização do espaço aparece como expressão dessa generalização da propriedade privada e da forma-mercadoria. Seja em momentos de crise da acumulação e reprodução nos quais os capitais “ociosos” precisam ser absorvidos na produção dos ambientes construídos; seja na “destruição criativa” da paisagem urbana para acomodar novas rodadas de investimentos; ou ainda nas diversas inovações nos mercados de ações que vêm permitindo ao capital financeiro circular pelos mais diversos tipos de investimentos na “indústria do imobiliário”; enfim, podemos dizer que a mobilização e reprodução do espaço urbano como *momento da acumulação capitalista* é uma das características essenciais da construção de nossa experiência urbana.

No Brasil, todos esses e outros processos são acompanhados por características próprias de uma sociedade cuja urbanização¹²¹ e modernização

foi uma iniciativa do chamado governo de esquerda do Partido dos Trabalhadores e que possibilitou a canalização de bilhões de reais do fundo público para os novos “produtos imobiliários” representados pelo chamado “mercado popular”.

¹²⁰ “Ao longo da história, o processo de produção do espaço, enquanto processo civilizatório, traz em si aquilo que o nega, isto é, com o desenvolvimento do capitalismo, o espaço (produção social), torna-se um produto e, nesta condição, revela-se na contradição valor de uso/valor de troca. O espaço, portanto, torna-se, sob o capitalismo, uma mercadoria, como, em tese, todos os produtos do trabalho humano. No plano da reprodução de mercadorias, o processo envolve o reprodutível e o repetitivo, referindo-se, diretamente, à atividade produtiva (bens materiais e imateriais) que produz coisas no espaço (criando as condições para a realização de atividades) ao mesmo tempo que produz o espaço, enquanto mercadoria e capital fixo” (CARLOS, 2015, p. 26).

¹²¹ Até meados da década de 1960 o Brasil era um país, predominantemente, rural, com cerca de 55% de sua população vivendo no campo. A partir da década de 1970 essa proporção se modifica até atingirmos a marca de 84,75% de população urbana em 2015, segundo os dados da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) desenvolvida pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Ainda segundo o IBGE o Brasil chegou a uma população total estimada em 211,8 milhões de habitantes em 2020, cuja distribuição territorial aponta para as seguintes características: quase 68 milhões de pessoas vivem em 49 cidades com população acima de 500 mil habitantes; outras 79 milhões de pessoas vivem em 628 cidades com população de 50 mil até 500 mil habitantes, sendo que mais de 54 milhões desses vivem em 277 cidades entre 100mil e 500mil habitantes. Em resumo, mais de 146 milhões de pessoas no Brasil, ou seja, basicamente 70% de sua população, vivem em apenas 677 cidades, ao passo que mais de 50% da população total brasileira vive, atualmente, em 326 grandes cidades e regiões metropolitanas.

sempre foram marcadas por um brutal processo de *espoliação*¹²², *desigualdade*, *exclusão e violência*.

Historicamente o urbano foi produzido no Brasil articulando formas sociais arcaicas com o *novo* (o Ornitorrinco, de Chico de Oliveira)¹²³, trazido pelos processos de modernização¹²⁴. Da urbanização capitaneada pelo Estado a fim de acomodar e proporcionar um espaço para a acumulação industrial até a emergência do imobiliário como um processo indutor, ou seja, *da cidade toda transformada em negócio*, a sociedade brasileira construiu paisagens e ambientes urbanos que segregou e excluiu uma parcela significativa de sua população da fruição da vida urbana. Áreas de ocupação “irregular” (como favelas) se somam a periferias materialmente esqualidas e também “irregulares” (segundo os padrões postos pelo urbanismo oficial) como condição para um processo de acumulação do capital que tem na espoliação, na superexploração do trabalhador uma de suas características mais marcantes. Alojjar milhões de pessoas em áreas urbanas indignas de vida e que só passariam a contar com precários equipamentos urbanos décadas mais tarde não foi apenas um subproduto de nosso subdesenvolvimento; foi *componente essencial de sua matriz*.

A “cidade legal”, como nos diz Maricato (2000), sempre precisou conviver com a “ilegal”, cuja irregularidade só escancarava

¹²² *Espoliação Urbana* dá nome ao livro de Lúcio Kowarick publicado em 1979 que, juntamente ao livro *São Paulo 1975: crescimento e pobreza*, lançado em 1976, constituem um dos marcos pioneiros sobre os estudos da urbanização e metropolização brasileira.

¹²³ Assim OLIVEIRA (2003, p. 132-133) definia o Ornitorrinco, ou a sociedade brasileira, na entrada do século XXI: “Altamente urbanizado, pouca força de trabalho e população no campo, *dundue* nenhum resíduo pré-capitalista; ao contrário, um forte agrobusiness. Um setor industrial da Segunda Revolução Industrial completo, avançando, tatibitate, pela Terceira Revolução, a molecular-digital ou informática. Uma estrutura de serviços muito diversificada numa ponta, quando ligada aos estratos de altas rendas, a rigor, mais ostensivamente perdulários que sofisticados; noutra, extremamente primitiva, ligada exatamente ao consumo dos estratos pobres. Um sistema financeiro ainda atrofiado, mas que, justamente pela financeirização e elevação da dívida interna, acapara uma alta parte do PIB, cerca de 9% em 1998, quando economias que são o centro financeiro do capitalismo globalizado alcançaram apenas 4% (Estados Unidos), 6% (Reino Unido), 4% (Alemanha), 4,2% (França). Em contrapartida, os créditos bancários totais sobre o PIB foram de apenas 28% em 2001 e já haviam caído para 23% no primeiro trimestre de 2003; países desenvolvidos têm proporções que vão dos 186%, no Japão, 146% para os Estados Unidos e até 80% para a Itália. Como o crédito financia a circulação de mercadorias, e por essa via, indiretamente, a acumulação de capital, é fácil perceber o significado de um sistema bancário fraco. Em termos da PEA ocupada, fraca e declinante participação da PEA rural, força de trabalho industrial que chegou ao auge na década de 1970, mas decrescente também, e explosão continuada do emprego nos serviços”.

¹²⁴ “A modernidade não é só o moderno e, menos ainda, o modernismo. Na América Latina, é uma modernidade constituída ao mesmo tempo por temporalidades que não são as suas. A diversidade dos tempos históricos que se combinam nessa modernidade difícil, como observam Canclini e Schelling, incorpora a cultura popular que pouco ou nada tem de moderno; mas, insisto, incorpora efetivas relações sociais datadas, vestígios de outras estruturas e situações que são ainda, no entanto, realidades e relações vivas e vitais. E que que anunciam a historicidade do homem nesses desencontros de tempos, de ritmos e de possibilidades, nessas colagens”. (MARTINS, 2015, p. 20)

“um processo político e econômico que, no caso do Brasil, construiu uma das sociedades mais desiguais do mundo, e que teve no planejamento urbano modernista/funcionalista, importante instrumento de dominação ideológica: ele contribuiu para ocultar a cidade real e para a formação de um mercado imobiliário restrito e especulativo. Abundante aparato regulatório (leis de zoneamento, código de obras, código visual, leis de parcelamento do solo etc) convive com a radical flexibilidade da cidade ilegal, fornecendo o caráter da institucionalização fraturada, mas dissimulada” (MARICATO, 2000, p. 124).

O que Maricato e os demais autores que se debruçam sobre a questão urbana brasileira estão dizendo é que nossa urbanização-metropolização não pode ser verdadeiramente compreendida sem a percepção de que um arranjo político-econômico-institucional se constituiu como forma de dominação social a partir do urbano. Desde a expulsão/exclusão dos mais pobres das regiões centrais das grandes cidades rumo às periferias “abandonadas” pelos poderes públicos; ao gradativo abandono desses mesmos centros pelas classes dominantes em direção a outras formas de periferias - essas jamais esquecidas pelos agentes públicos e privados - reconfigurando o tecido urbano em seus verdadeiros enclaves fortificados, suas cidades de muros (CALDEIRA, 2000); aos contemporâneos processos de reestruturação das áreas centrais e expansão e produção de novas centralidades urbanas nas periferias, advindas de um outro momento de acumulação pela urbanização; todos esses processos não podem ser compreendidos apenas como meras ações espontâneas dos agentes sociais urbanos porque, re-produzir o espaço segundo os ditames da acumulação é imperativo em nossa formação social e econômica.

Ora, se a simultaneidade é característica do urbano, e ela também se expressa na diferença, isso pode ser visto empiricamente em qualquer aglomeração urbana brasileira. Porque, ao mesmo tempo que movimentos sociais ocupam terras urbanas reservadas à especulação, em sua luta diária e genuinamente *política* para dar materialidade à idealidade da função social da propriedade, projetos multimilionários são entregues para a “demanda solvente” de ocasião, muitos, inclusive, auferindo ganhos extras pela extração de rendas fundiárias advindas da disponibilidade e qualidade de equipamentos públicos urbanos. Da mesma forma, planos urbanísticos são produzidos, engavetados e desengavetados conforme os interesses dos grandes agentes privados que atuam nas cidades ao mesmo tempo que batalhas imensas são

travadas nos espaços institucionais de poder a fim de garantir o mínimo de equipamentos públicos em determinadas regiões empobrecidas das cidades. À ilusão estatista soma-se outra, a ilusão de que o arcabouço jurídico-político será capaz de garantir ou incluir, via mecanismos de mercado, aqueles normalmente excluídos das qualidades do urbano e, normalmente, quando isso ocorre, uma nova forma de servidão recai sobre o sujeito: uma servidão por dívida que encobre, mistificada pela ideologia dominante, a realidade de que a fruição do urbano jamais será possível de ser vivida em moradias de 30m², apinhadas em condomínios agigantados, e afastados de toda a centralidade realmente existente.

Mais contemporaneamente, a doutrina neoliberal que impera nas governanças urbanas tem recrudescido seu conteúdo anti-político. Como aponta Brown, “gestão, lei e tecnocracia no lugar de deliberação, contestação e partilha democráticas do poder” (BROWN, 2019, p, 71); essas têm sido as ferramentas neoliberais para que governos tornem suas cidades cada vez menos democráticas sob o pretexto de deixá-las mais competitivas no mercado global, de retirar o *conteúdo político* das administrações urbanas com o objetivo de governá-las como se fossem verdadeiras empresas, sem os “infortúnios” da coisa política. Das *cidades como atores políticos*¹²⁵, passando pelo *planejamento urbano estratégico*¹²⁶ e o *empreendedorismo urbano*¹²⁷, muito do que tem sido aplicado como “modelo de gestão” normalmente aprofunda a segregação e a desigualdade urbana, ao passo que despolitiza ou mesmo criminaliza movimentos sociais contestadores de toda essa realidade. Projetos de reestruturação e requalificação urbana - como aqueles possibilitados pelas Operações Urbanas Consorciadas¹²⁸ - e investimentos em grandes equipamentos públicos como indutores de processos de ocupação são acompanhados (estrategicamente) de processos de *gentrificação*¹²⁹. E em um país como o Brasil, cujo déficit de cidadania é seguido de uma violência estatal estrutural, o que se vê constantemente nas cidades e metrópoles são populações vulneráveis à mercê de todo tipo de violência, sejam aquelas

¹²⁵ Um dos pioneiros trabalhos sobre esse assunto pode ser encontrado em *As cidades como atores políticos*, de Borja e Castells (1996).

¹²⁶ Carlos Vainer desenvolve uma crítica importante sobre essa temática nos textos presentes em *A cidade do pensamento único* (2000).

¹²⁷ Conferir o trabalho desenvolvido por Rose Compans em *O empreendedorismo urbano* (2005)

¹²⁸ Os trabalhos de CARLOS (2001) e MARTINS e GOMES (2009), por exemplo, versam sobre o papel das Operações Urbanas Consorciadas na revalorização do espaço urbano-metropolitano.

¹²⁹ Em estudo anterior (SANTOS, 2011), procurei apontar processos de gentrificação advindos de grandes intervenções urbanas capitaneadas pelo Estado de Minas Gerais no chamado Eixo-Norte da metrópole de Belo Horizonte.

praticadas oficialmente (em nome da lei e da ordem), ou ainda as que são fruto da miséria material, simbólica e política nos quais essas populações estão submetidas.

Não obstante, aquilo que Graham (2016) e Souza (2008, 2012) vêm chamando de *militarização da questão urbana* sob a égide do capitalismo neoliberal não pode ser ignorado para nossa compreensão sobre a urbanização anti-política e anti-cidadã que se constrói no Brasil. Resguardando as especificidades locais de cada região (o norte e o sul global), ambos autores nos chamam a atenção para o crescente controle socioespacial pela securitização e militarização do cotidiano. Como aponta Graham, tais processos advêm de uma

“mudança paradigmática que torna os espaços comuns e privados das cidades, bem como sua infraestrutura – e suas populações civis – fonte de alvos e ameaças (...)”. Isso se manifesta no uso da guerra como metáfora dominante para descrever a condição constante e irrestrita das sociedades urbanas – em guerra contra as drogas, o crime, o terror, contra a própria insegurança” (GRAHAM, 2016, p. 4).

Trata-se de um aprofundamento do domínio e do controle do espaço e do cotidiano pela ampliação da *privatização* e da *gestão do medo*, próprio de uma sociabilidade que transforma o espaço social em um ambiente de constante competição pelo empresariamento das formas de vida. Por consequência, um vivido cada vez mais instável e injusto tem levado a níveis inaceitáveis de desestruturação e ruptura social que só podem ser contidas pelo aumento dos níveis de repressão. As paisagens de nossas cidades expressam esse abismo da desigualdade e a “naturalização” de sua violência aparece como espetáculo midiático. A uma economia do espetáculo, soma-se uma do desejo e outra do medo, e a constante vigilância - público e privada – surge como corolário de uma sociedade em guerra contra si mesma, cujo inimigo, o outro, o que precisa ser estigmatizado, controlado e vigiado é, no caso brasileiro, não uma minoria, mas a maior parte de sua população.

As consequências, como dissemos, são o estabelecimento de um *cotidiano fragmentado, de uma cotidianidade difícil*, que aparece aos habitantes da cidade como uma crise constante, como *tragédia urbana*. A desigualdade socioespacial não apenas expressa a segregação, mas também condiciona certos modos de *conceber, viver e perceber* a vida em sociedade e, por isso, a experiência urbana contemporânea – para uma parte significativa dos indivíduos – se estabelece como *estranhamento*, como exterioridade mutilada e repressora, *lugar da carência, do medo e do desamparo*. O

cotidiano fragmentado também se expressa no “extenso processo de privação que acompanha a realização da vida”, onde a privação dos direitos “funda e orienta as relações sociais atualizando a alienação no mundo moderno” (CARLOS, 2015, p. 60).

Como aponta Martins (2015), o cotidiano que se inscreve como tempo e como relação social na experiência urbana capitalista é o cotidiano reduzido a uma linearidade quantitativa, “capturado pela lógica da acumulação e da mensuração – o tempo determinado pela mediação do valor de troca das mercadorias e do trabalho mercantilizado. O tempo quantitativo da troca, da acumulação e do consumo, em conflito com o tempo qualitativo do uso”, (MARTINS, 2015, p. 90).

É nesse momento que o cotidiano – “enquanto conjunto de atividades que caracterizam a reprodução dos homens particulares” (HELLER, 1987, p. 19) – se transfigura em gestão da cotidianidade, um “modo de viver sem estilo”, o “tempo do homem sem qualidade, mergulhado em uma historicidade nova, tempo do homem desencontrado consigo mesmo, que se torna produto de seu produto, transfigurado de sujeito em objeto, em contradição com as características próprias da vida privada” (MARTINS, 2015, p.90).

Contudo, mesmo que os processos dominantes na produção do cotidiano sejam aqueles ligados à reprodução das relações capitalistas, o cotidiano também se estabelece “como momento cósmico do processo social” (Ibidem, p. 90), como espaço-tempo singular da criação, da imaginação, da resistência. Por isso, não faz sentido pensá-lo divorciado do tempo histórico que o produz, inclusive naqueles instantes em que ele “aparece e constitui-se nos interstícios, ganha sentido na reunião das pessoas em torno da insatisfação das necessidades nunca atendidas (CARLOS, 2015, p. 60).

Nesse sentido, pode-se dizer que o cotidiano que se constrói de forma fragmentada no espaço-tempo urbano e contemporâneo reafirma o caráter desigual e contraditório da reprodução da sociedade *como um todo*, das linhas de tensão e contato entre os mundos da *subjetividade e objetividade* às formas de viver inerentes a um determinado modo de produção - o capitalismo - que necessita continuamente expandir sua base social de reprodução e que, no caso brasileiro, se faz pela *expropriação ampliada* de boa parte de sua população. Como a vida cotidiana é o *mundo que dá sentido aos demais*, essa vida que é vivida na cotidianidade traz consigo os processos que são inerentes a ela - como as ideologias, as alienações, o sonho, a imaginação e a religiosidade. É, por exemplo, nesse cotidiano fragmentado

brasileiro que a religiosidade aparece e permanece como um dos *organizadores e reguladores* mais importantes da cotidianidade (HELLER, 1987, p. 168).

Nem como único e tampouco como o principal, mesmo porque, em última instância, os ritmos da vida são regulados pela atividade econômica, a religião também – como destacamos no capítulo I – ajuda os indivíduos a *tomar consciência* da realidade conflituosa que caracteriza a sociabilidade. O *dispositivo religioso* que se faz *comunidade* atua na mediação das relações entre os indivíduos e as atividades *conscientemente genéricas* da vida cotidiana (HELLER, 1987, p. 171), como a interiorização de alguns valores universais, a percepção sobre injustiças etc; e é capaz também, - e esse ponto será muito importante para nossa reflexão mais adiante – de induzir a formação de *juízos políticos* (Ibidem, p. 171).

Além da fragmentação do cotidiano, a urbanização que se constrói sob a égide do capitalismo – e, mais recentemente, do capitalismo neoliberal - traz consigo também a marca indelével da *negação do político*. E não apenas porque o urbano, como processo social, tem sido “capturado” pelos ditames da acumulação, ou mesmo porque a ideologia tecnocrática posta pela doutrina neoliberal como forma de governo seja *despolitizadora* em sua essência; a questão é que as demandas políticas nascidas da experiência urbana podem ser usadas - e muitas vezes têm sido – por processos políticos e hegemônicos *contrários à natureza própria da democracia ou mesmo serem negadas como forma e ação política*. Por isso, faz-se necessária uma breve reflexão sobre a política e o político como condições para a democracia e como o consenso neoliberal vem minando paulatinamente essas condições.

3.1.1 – BREVES NOTAS SOBRE O POLÍTICO E A DEMOCRACIA

Em Lefort (1991) o político é compreendido como um modo de instituição do social, uma certa *mise en forme* da coexistência humana, uma dimensionalidade originária do social que encontra forma em sua *forma política*. Diz respeito a um princípio ou um conjunto de princípios “geradores das relações que os homens mantêm entre si e com o mundo (LEFORT, 1991, p. 10), onde “a própria noção de sociedade já contém a referência a uma definição política” (Ibidem, p. 254).

Isso significa que “uma sociedade só advém para si, por meio do arranjo de suas relações, ao instituir as condições de inteligibilidade dessas relações e ao conferir, através de uma miríade de sinais, uma quase-representação de si mesma”

(Ibidem, p. 255). É o político que instaura a democracia moderna, uma *mise en forme* muito singular na história das sociedades, para a qual seria em vão procurar modelos no passado, embora alguma herança ela contenha. A singularidade da democracia moderna se faz, justamente, porque ela atesta uma “nova determinação-figuração do lugar do poder”, e é dessa característica, “por esse traço distintivo é que se designa o político” (LEFORT, 1991, p. 262, itálicos no original).

Para Lefort, a democracia é o único regime no qual “se alinhou uma representação do poder que o atesta como um lugar vazio, mantendo-o assim separado do simbólico e do real” (Ibidem, p. 262). Nessa forma de sociedade o poder não pertence a ninguém, quem o exerce não o detém, ou seja, quem o detém não o encarna, diferentemente de outros regimes, como a monarquia. Por isso que nas democracias o exercício do poder “exige uma competição que se renova periodicamente, e a autoridade, que dele se encarrega, se faz e se refaz em consequência da manifestação da vontade popular” (LEFORT, 1991, p. 262).

A irredutibilidade do conflito nas democracias e sua necessária institucionalização diz respeito a uma elaboração jurídica que permita “destacar um campo particular da política” no qual é exercida a “competição entre os protagonistas, cujo modo de ação e programa os designam explicitamente como postulantes ao exercício da autoridade pública”. Não obstante, esse laço entre a legitimidade do poder e a legitimidade do conflito que aparece como constitutivo da política só pode prosperar sob “um bom número de condições que concernem à vida social em seu conjunto: liberdade de opinião, de expressão, de associação, garantia de circulação das pessoas e das ideias” (LEFORT, 1991, p. 264). Essa atividade propriamente política também deve ser capaz de instituir uma “cena na qual o conflito se representa aos olhos de todos (desde que a cidadania não mais é reservada a um pequeno grupo) como necessário, irredutível e legítimo” (Ibidem, p. 264) e o antagonismo como condição para outra vocação da sociedade democrática – sua divisão social.

Mouffe (2015) também compreende o político a partir de sua dimensão conflitiva. A política, nos diz a autora, se refere ao nível “ôntico” do social enquanto o político, ao seu nível “ontológico”. Isso significa que o “ôntico se relaciona com as diferentes práticas da política convencional, enquanto o ontológico refere-se precisamente à forma em que a sociedade é fundada” (MOUFFE, 2015, p. 8). “O político” se estabelece como uma dimensão do poder, do conflito e do antagonismo que constitui as sociedades humanas, ao passo que “a política” é “o conjunto de

práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político” (Ibidem, p. 8). Dessa forma, compreender a natureza do político diz respeito ao próprio futuro da democracia, uma vez que a abordagem racionalista e individualista predominante no pensamento liberal é incapaz de reconhecer a natureza das identidades coletivas, “incapaz de reconhecer de maneira adequada a natureza pluralista do mundo social, com os conflitos que o pluralismo acarreta” (Ibidem, p. 9).

Essa incapacidade do liberalismo em reconhecer a natureza do político repousa também na necessidade de manter seus traços fundamentais de entendimento da coisa política – o individualismo e o consenso racional. Sob esses dois pilares o político acaba se transformando em um campo cego ao liberalismo uma vez que, enquanto o individualismo metodológico “impossibilita a compreensão da natureza das identidades coletivas”, a “crença racionalista na viabilidade de um consenso universal baseado na razão” nega que todo consenso se baseia em atos de exclusão e em momentos de antagonismo (Ibidem, p. 10-11). Portanto, a “aposta” que o liberalismo faz em tentar operar a política sob os paradigmas do *modelo instrumental* - que toma do mercado os pressupostos para aplicá-los à política e “retrata os indivíduos como seres racionais, movidos pela maximização dos seus próprios interesses e que atuam no mundo político de uma forma basicamente operacional” – ou pelo *modelo deliberativo* – que apresenta a política como um “campo específico de aplicação da moralidade e acreditam que é possível criar, na esfera política, um consenso moral racional por meio da discussão livre” (MOUFFE, 2015, p. 12) – apresenta-se muito mais que uma “aposta”; é uma *cegueira* que se constrói por uma omissão constitutiva de negar à política sua dimensão *dissensual*.

Mouffe destaca que ao reconhecermos o político como possibilidade sempre presente de antagonismo faz-se também necessário aceitar a “inexistência de uma situação definitiva e reconhecer a dimensão da irredutibilidade que permeia toda ordem”, assim como “reconhecer o caráter hegemônico de todos os tipos de ordem social e o fato de que toda sociedade é o resultado de um conjunto de práticas que tentam estabelecer ordem em um contexto de contingência” (MOUFFE, 2015, p. 16).

Como toda ordem social é uma articulação precária e temporária de práticas contingentes, as ações políticas que constroem essa determinada ordem terão sempre um caráter hegemônico; por isso, o “político está identificado com os atos da instituição da hegemonia” e com as relações de poder, já que esse (o poder) é

constitutivo do social e é por meio dele que o social assume uma determinada forma. Nas palavras da autora

“toda ordem é política e se baseia em alguma forma de exclusão. Sempre existem outras possibilidades, que foram reprimidas e que podem ser reativadas. As práticas de articulação por meio das quais se estabelece uma determinada ordem e se determina o significado das instituições sociais são “práticas hegemônicas”. Toda ordem hegemônica é passível de ser desafiada por práticas anti-hegemônicas, isto é, práticas que tentarão desarticular a ordem existente para instaurar outra forma de hegemonia” (MOUFFE, 2015, p. 17)

Portanto, é tarefa da democracia tentar transformar o antagonismo que é constitutivo do social em *agonismo*¹³⁰, é estabelecer as condições políticas e sociais (os espaços, instituições, procedimentos democráticos) nos quais os conflitos inerentes às relações de poder que estruturam a sociedade e os conflitos entre os projetos hegemônicos possam se desenvolver e serem aceitos pelos adversários.

Assim como Lefort, Mouffe compreende que uma das especificidades da democracia repousa no reconhecimento e na legitimação do conflito e na recusa de suprimi-lo por meio de um poder *incorporado*, pela imposição de uma ordem autoritária, do *Um* como poder encarnado e representação simbólica de um corpo (social e político) integrado. Nesse sentido, uma sociedade democrática deve ser aquela que não nega a existência de conflitos, “mas fornece as instituições que permitem que eles se expressem de forma adversarial”; é aquela que exige que continuamente haja um choque, um confronto “entre posições políticas democráticas legítimas” e, desse confronto “devem surgir “formas coletivas de identificação suficientemente fortes para mobilizar as paixões políticas” (MOUFFE, 2015, p. 29). Ao reconhecer que em uma sociedade democrática momentos de consenso sejam acompanhados ou mesmo precedidos por momentos de dissenso, já que são as discordâncias que “fornecem a matéria-prima da política democrática” (Ibidem, p. 30), Mouffe dialoga e se aproxima de Rancière, para o qual é o *dissenso*, e não o *consenso* que define o ser da *política*.

¹³⁰ Segundo Mouffe, “enquanto o antagonismo é uma relação nós/eles em que os dois lados são inimigos que não possuem nenhum ponto em comum, o agonismo é uma relação nós/eles em que as partes conflitantes, embora reconhecendo que não existe nenhuma solução racional para o conflito, ainda assim reconhecem a legitimidade de seus oponentes. Eles são “adversários”, não inimigos. Isso quer dizer que, embora em conflito, eles se consideram pertencentes ao mesmo ente político, partilhando um mesmo espaço simbólico dentro do qual tem lugar o conflito (MOUFFE, 2015, p. 19).

Em escritos como *O desentendimento* (1996) e *Nas margens do político* (2014) Rancière argumenta que o político é o encontro de dois processos heterogêneos. O primeiro desses é o *governo*, que também recebe o nome de *polícia*¹³¹, cujo papel consiste em assentar e distribuir hierarquicamente os lugares e as funções dos indivíduos, em “organizar a reunião dos homens em comunidade e o seu consentimento” (RANCIÈRE, 2014, p. 69); “o conjunto dos processos pelos quais se operam a agregação e o consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (RANCIÈRE, 1996, p. 41). O segundo é o da *igualdade*, melhor entendida pelo nome de *emancipação*, que consiste no jogo das práticas guiadas pela pressuposição da igualdade de qualquer um com qualquer outro e pela preocupação em verificá-la” (RANCIÈRE, 2014, p. 69). E a *política* surge daí, das lutas pela *igualdade* e pela emancipação no tratamento de um dano que necessariamente surge nas práticas policiais da *partilha do sensível*¹³².

Em Rancière, o princípio que funda a política é a igualdade e por isso ela nunca deve ser confundida com a polícia. Para que ocorra a política deve haver o encontro e o confronto entre a lógica policial e a lógica igualitária e a política será justamente aquela atividade que “rompe a configuração sensível na qual se definem as parcelas e as partes ou sua ausência a partir de um pressuposto que por definição não tem cabimento ali: a de uma parcela dos sem-parcela” (RANCIÈRE, 1996, p. 42).

Se a política só existe mediante a efetivação da igualdade isso significa dizer que ela não é um valor inscrito na essência da humanidade ou da razão; ela só existe e tem efeitos universais na medida em que é atualizada, na mediada que é tomada como um pressuposto que deve ser demonstrado e verificado em cada passo

¹³¹ Para Rancière a polícia é uma constituição simbólica do social, cujo espaço não é o da repressão necessariamente, tão pouco o controle sobre o que está vivo. A essência da polícia se encontra em uma certa partilha do sensível: “a polícia é assim, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído” (RANCIÈRE, 1996, p. 42).

¹³² Por partilha do sensível Rancière compreende “o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. (RANCIÈRE, 2009, p. 15, itálicos no original). Diz respeito “à lei geralmente implícita que define as formas do tomar-parte, definindo primeiro os modos perceptivos nos quais eles se inscrevem. A partilha do sensível é a partilha do mundo e da gente, o *némein* [distribuir, repartir], no qual se fundam os *nómoi* [leis]. Esta partilha deve ser entendida no duplo sentido da palavra: por um lado, o que separa e exclui, por outro, o que permite participar. Uma partilha do sensível é a forma como se determina no sensível a relação entre um comum partilhado e a repartição das partes exclusivas (RANCIÈRE, 2014, p. 146).

(RANCIÈRE, 2014, p. 71). Isso também não significa dizer que toda a ordem policial negue a igualdade; significa que toda a polícia causa um dano à igualdade e é esse dano, ou a percepção desse dano, “o modo de subjetivação no qual a verificação da igualdade assume figura política”. Há política, nos diz Rancière, “por causa apenas de um universal, a igualdade, a qual assume a figura específica do dano. O dano institui um universal singular, um universal polêmico, vinculando a apresentação da igualdade, como parte dos sem-parte, ao conflito das partes sociais” (RANCIÈRE, 1996, p. 51).

Conseqüentemente, o político será o terreno do encontro entre a política e a polícia no tratamento de um dano, a cena ou o meio no qual esse dano será exposto e confrontado.

Por isso, a política é essencialmente *dissenso*¹³³, porque ela ocorre ali onde aqueles que não são contados, aqueles que não têm parcela inscrevem no real a sua contagem, a sua existência; quando alguns perturbam a ordem policial a que estão submetidos na busca por fazer valer a igualdade de qualquer um com qualquer um como *liberdade do povo*. Igualdade e liberdade são condições próprias da política e é essa liberdade do povo que constitui o axioma da *democracia* que tem por conteúdo a ruptura com as estruturas de dominação, isto é, “da correlação entre uma capacidade de comandar e uma capacidade de ser comandado” (RANCIÈRE, 2014, p. 142).

O cidadão que exerce a sua cidadania, ou seja, seu ato de governar e ser governado, só o faz enquanto se constitui como *démos* (povo). Portanto, mais do que um regime político, ou seja, uma dentre outras formas políticas de juntar os homens sob uma autoridade comum, “a democracia é a própria instituição da política, a instituição do seu sujeito e de sua forma de relação” (Ibidem, p. 142). A democracia é essa forma escandalosa na qual aqueles que não têm “títulos” para governar, aqueles que não possuem uma autoridade prévia advinda de uma desigualdade de origem –

¹³³ “É isso o que chamo dissenso: não um conflito de pontos de vista nem mesmo um conflito pelo reconhecimento, mas um conflito sobre a constituição mesma do mundo comum, sobre o que nele se vê e se ouve, sobre os títulos dos que nele falam para ser ouvidos e sobre a visibilidade dos objetos que nele são designados. O dissenso não é a guerra de todos contra todos. Ele dá ensejo a situações de conflito ordenadas, a situações de discussão e de argumentação. Mas essas discussões e argumentações são de um tipo particular. Não podem ser a confrontação de parceiros já constituídos sobre a aplicação de uma regra geral a um caso particular. Com efeito, devem primeiro constituir o mundo no qual elas são argumentações. É preciso primeiro provar que há algo a argumentar, um objeto, parceiros, um mundo que os contém. E é preciso prová-lo na prática, ou seja, fazendo como se esse mundo já existisse” (RANCIÈRE, 1996b, p. 374).

seja pela tradição, pelo poder econômico, etc – governam. A democracia é o próprio *regime da política* na medida em que denuncia o dano e apresenta um *sujeito político* que busca romper com a ordem consensual¹³⁴ da distribuição dos corpos em uma comunidade e que, na modernidade, tomou a forma do Estado e da sociedade civil¹³⁵.

Com essa compreensão Rancière aproxima-se da concepção marxiana de *sujeito político* e de *democracia* a partir daquilo que ele denomina de *meta-política*. Para Rancière é Marx quem anuncia a natureza dissensual do sujeito político ao identificar o proletariado com uma classe da sociedade que não era uma classe, e a “verdadeira democracia” como condição para a superação de uma determinada forma política que se constrói na cisão entre homem e cidadão circunscritos nos limites postos pelo Estado Moderno.

Sabemos que a relação do pensamento de Marx com a política e a democracia é uma questão controversa e bastam algumas leituras de seus intérpretes para percebermos a divergência de entendimentos sobre isso, mesmo porque, o próprio Marx possui posições que às vezes dissentem entre si ao longo de sua trajetória.

Para alguns, como Althusser e os estruturalistas, há uma ruptura completa entre o Marx da juventude e o da maturidade e, por isso, ele teria abandonado a perspectiva democrática no momento em que abandona as questões políticas pelas sociais e a democracia cede lugar ao comunismo revolucionário; outros advogam que esse abandono ocorre quando Marx passa da crítica da filosofia para a crítica da economia política ao “descobrir” a anatomia da sociedade burguesa (o modo de produção capitalista); já outros advogam não haver um necessário abandono das ideias democráticas, mas uma transição delas para as comunistas. Por fim, há

¹³⁴ Se para Rancière o dissenso é o próprio da política o consenso, ao contrário, é a sua *supressão*. Ele nos diz que o consenso é um certo regime do sensível no qual as partes já estão pressupostamente dadas (RANCIÈRE, 2014, p. 105) e prossegue: “o consenso não é, portanto, simplesmente a opinião razoável de que é melhor discutir do que brigar, e a busca de um equilíbrio que distribua os papéis da melhor maneira — ou da menos má —, de acordo com interesses de cada parte. O consenso é a pressuposição de uma objetivação total dos dados presentes e dos papéis a distribuir. É um sistema perceptivo que identifica o povo político à população real e os atores políticos às partes do corpo social. Em suma, o consenso suprime todo cômputo dos não-contados, toda parte dos sem-parte. Ao mesmo tempo, pretende transformar todo litígio político num simples problema colocado à comunidade e aos que a conduzem. Pretende objetivar os problemas, determinar a margem de escolha que comportam, os saberes requeridos e os parceiros que devem ser reunidos para sua solução. Disso supõe-se decorrer a composição dos interesses e das opiniões no sentido da solução mais razoável” (RANCIÈRE, 1996b, p. 379).

¹³⁵ “No fundo do dano radical — a desumanidade do homem —, vão entrecruzar-se assim o dano novo que coloca os indivíduos e seus direitos em relação com o Estado; o dano que coloca o verdadeiro soberano - o povo - às voltas com os usurpadores da soberania; a diferença do povo da soberania e do povo como parte; o dano que opõe as classes, e aquele que opõe a realidade de seus conflitos aos jogos do indivíduo e do Estado” (RANCIÈRE, 2014, p. 88-89).

aqueles que consideram haver uma continuidade entre as teses democráticas dos primeiros escritos de Marx para as teses comunistas do Marx maduro e é nessa trilha que nós nos encontramos.

A hipótese da continuidade, em primeiro lugar, se justifica porque a contradição insolúvel entre o Estado e a sociedade civil e a necessidade de superação de ambos permaneceu durante toda a obra de Marx e a crítica que ele fazia da política repousava justamente nessa limitação, qual seja: em circunscrever o político à dinâmica Estado-sociedade, ao antagonismo existente entre eles e à instrumentalização do poder de Estado por uma classe sobre outras.

Como apontamos anteriormente, a crítica inicial de Marx à concepção hegeliana do Estado como o *universal* que reage sobre a sociedade civil (o *particular*) transformando-a em seu predicado a fim de debelar suas contradições revelava, na verdade, apenas uma mistificação expressa na utopia do Estado racional ou do Estado como o divino na Terra. É, portanto, contra a *autonomização, totalização e dominação* do Estado sobre a sociedade que Marx, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, anunciava a conclusão dos franceses modernos de que *na verdadeira democracia o Estado Político desapareceria* (MARX, 2005, p. 51) e que tal desvanecimento se daria pela sua *redução* a apenas *um momento* da vida do povo e não mais como aquela estrutura territorial de dominação, organização e manutenção da sociedade sob sua forma predominante (capitalista).

Por conseguinte, seria pelo intermédio de uma democracia plenificada - “*enigma* resolvido de todas as constituições” (Ibidem, p. 50, itálicos no original) – que tal redução se daria. Ou seja, qual fosse a forma política que esse momento tomaria, ele seria apenas um momento da vida do povo, uma forma *particular* de existência desse *universal* representado pelo *dêmos total*. A verdadeira democracia se caracterizaria por uma relação inédita entre o Estado político – que desapareceria como forma organizadora – e o político enquanto momento de existência de um povo que não mais deixaria ser organizado em função de uma parte, seja ele o monarca ou uma república que mantenha as formas alienadas de dominação de uma parte sobre o todo através de uma forma degradada de democracia.

Posteriormente, quando Marx compreende que na sociedade capitalista uma forma específica de dominação tinha se desenvolvido e que o capital se transformara no real sujeito que subordina as demais classes sociais e as transforma em seus predicados, a emancipação humana de todas as suas formas de servidão e

dominação só poderia advir em uma *associação* na qual o desenvolvimento livre de cada um fosse condição para o livre desenvolvimento de todos (MARX e ENGELS, 1998, p. 45). Por isso o reino da liberdade só começaria onde “cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas(...)”, sendo que a “liberdade não pode ser mais que o fato de que o *homem socializado, os produtores associados*, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, submetendo-o ao seu *controle coletivo*, em vez de serem dominados por ele como por um poder cego” (MARX, 2017, 882-883, grifos nossos).

Nessa perspectiva, Marx aponta que a superação da dominação pelo trabalho no capitalismo torna-se *condição* para o reino da liberdade e a emancipação política como caminho para a emancipação econômica. Principalmente em seus escritos sobre a *Comuna de Paris* e nos documentos reunidos na *Crítica do Programa de Gotha*, Marx afirma, por exemplo, no *Programa de Eisenach* (de 1869), que “a liberdade política é a precondição indispensável para a libertação econômica das classes trabalhadoras. A questão social é, pois, inseparável da questão política: sua solução depende desta última e é possível apenas no Estado Democrático” (MARX, 2012, p. 83).

Em sua crítica ao democratismo vulgar presente no *Programa de Gotha* que aspirava, dentre outras coisas, à criação de cooperativas de trabalhadores com “subvenção estatal”, um “Estado Livre” e uma “educação universal” como uma das bases “espirituais e morais do Estado”, Marx argumenta que tornar o Estado “livre” não poderia ser de modo algum objetivo dos trabalhadores libertos da sua consciência de *súditos* e que, na verdade, o projeto consistiria em reduzir e submeter o Estado enquanto forma política à sociedade, pois “a liberdade consiste em converter o Estado, órgão que subordina a sociedade em órgão totalmente subordinado a ela” (MARX, 2012, p. 42); tese essa que permaneceu desde suas formulações iniciais nas páginas da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.

A forma política que refletiria a democracia como momento e verdade do político recebe o nome de *comunidade* (*Gemeinwesen*) e foi na *Comuna de Paris* que o momento mais próximo, o *rostro* dessa realidade¹³⁶ se inscreveu na história moderna.

¹³⁶ Em carta a August Bebel datada de 1875 Engels argumenta que o Estado enquanto uma *instituição transitória* serviria como um instrumento de luta para submeter os adversários aos interesses de quem o controla e que, portanto, não faria sentido falar em Estado popular livre pois, “a partir do momento em que se pode falar em liberdade, o Estado deixa de existir enquanto tal”. Por isso, advoga Engels, a

No terceiro capítulo de *A guerra civil na França* Marx descreve de forma pormenorizada a experiência política e democrática vivenciada pela comuna, “essa esfinge” que tanto atormentava o espírito burguês, a “antítese direta” da forma estatal expressa no Império, a “forma positiva” de uma república essencialmente democrática construída por uma classe que operava pelo negativo, ou seja, que ao reduzir o poder e a estrutura da dominação estatal e retirá-lo das mãos das classes dominantes pôde instituir um governo essencialmente dos trabalhadores, “o produto da classe produtora contra a apropriadora, a forma política, finalmente descoberta, com a qual se realiza a emancipação econômica do trabalho” (MARX, 2008, p. 406).

Lefebvre nomeia corretamente a Comuna de Paris como revolução urbana. Ali, na capital da modernidade, durante os meses de sua breve existência a Comuna fez surgir, no terreno do político, formas democráticas de autogoverno e autogestão generalizadas próprias de uma sociedade urbana. A política não apareceu apenas como dissenso porque levada a cabo por um sujeito político identificado como universal, mas principalmente porque se inscreveu como um momento que irrigava as demais partes do corpo social a fim de que o *dêmos* governasse a cidade e administrasse os meios e as condições da produção social da riqueza.

Porque, afinal de contas, o político é isso, uma política do ordinário, uma instituição do social que busca conferir centralidade às práticas do cotidiano, à vida do homem comum, à sociabilidade própria da humanidade em sua generidade. O político é esse terreno, amplificado pelo fenômeno urbano, onde a política se inscreve em sua forma agonística, como conflito necessário e como democracia, forma e conteúdo de um ser social que se vê atezado constantemente entre os que querem dominar e os que lutam para não serem dominados. É, como bem resume Brown,

“um teatro de deliberações, poderes, ações e valores no qual a existência comum é pensada, moldada e governada. O político refere-se inescapavelmente ao traçado das coordenadas de justiça e ordem, mas também à segurança, ecologia, urgências e emergências. Formas distintivas de poder – sejam elas legais ou decisórias, compartilhadas ou autocráticas, desonestas ou legítimas e responsáveis – têm a assinatura do político, mas são formas específicas de razão que lhe dão forma em qualquer época e lugar.

proposta seria substituir, por toda parte, a palavra Estado por *Gemeinwesen* (comunidade) cujo equivalente no francês seria a palavra *commune* (comuna). (MARX, 2012, p. 56).

No escopo de nossa análise, compreender o político e a democracia como forma social e um dos momentos elementares da vida cotidiana torna-se fundamental quando observamos que é no eclipse do político que formas antidemocráticas como o populismo autoritário se constroem.

Isso porque, no nosso entendimento, é nos limites e nas contradições próprias do capitalismo e da democracia liberal burguesa, subordinados nas últimas décadas à hegemonia do neoliberalismo progressista, que a corrosão do tecido sociopolítico se efetiva, pela ampliação da competição generalizada entre os indivíduos cada vez mais fragilizados socialmente, pela negação da dimensão dissensual do político transformado em obstáculo pela mistificação tecnocrata ou, o que é ainda mais grave, pela transformação dessa dimensão conflitiva em uma relação amigo-inimigo aos moldes do pensamento schmittiano. E todas essas contradições são ainda mais amplificadas porque se dão na dimensão da experiência urbana que reúne esses conflitos, as demandas e as lutas sociais e estabelece a forma e o conteúdo socioespacial no qual os ritmos da vida cotidiana se constroem.

3.2 - A ASCENSÃO DO “POPULISMO EVANGÉLICO” NO BRASIL

Como já havíamos apontado anteriormente, a ascensão do neoliberalismo como regime de acumulação e como forma de vida implicou um ataque sistemático à ideia de sociedade, de política e, por conseguinte, de democracia. Brown destaca que dentre as realizações neoliberais mais notáveis estão o “desmantelamento epistemológico, político, econômico e cultural” da sociedade de massa do regime liberal keynesiano em “capital-humano e unidades familiares econômico-morais” pela negação da existência do social, pela rejeição da ideia de desigualdade, pelo desmantelamento ou privatização do Estado social – seguridade social, educação, saúde e serviços de todos os tipos – e por um processo cultural de “desmassificação” pelo recentramento da esfera individual e familiar dos indivíduos em processo de empresariamento de si mesmos (BROWN, 2019, p. 48-51).

Nesse íterim, a oposição a uma democracia mais robusta identificada, por exemplo, aos movimentos sociais, à participação política direta e às demandas democráticas feitas ao Estado, reforçou a estratégia antipolítica neoliberal como antagonismo em relação ao político na forma de uma limitação da democracia. O

sufocamento da democracia pela razão neoliberal foi fundamental e não apenas incidental, nos diz a autora, uma vez que

“as energias democráticas, acreditavam os neoliberais, entopem inerentemente o político, o que ameaça a liberdade, a ordem espontânea e o desenvolvimento – e, no extremo, produzem o despotismo ou o totalitarismo de Estado”. Mesmo o modo corriqueiro de governo por maiorias democráticas gera um Estado redistributivo, administrativo ou excessivo, e um ativismo democrático robusto tanto desafia a autoridade moral quanto perturba a ordem desde baixo” (BROWN, 2019, p. 76-77).

Por isso, a versão da democracia tolerada pelo neoliberalismo é aquela que *desatreia* a liberdade da sociedade e da democracia, ou seja, uma “democracia antidemocrática” que se apresente e se construa apartada da

“liberdade política, da igualdade política, do compartilhamento de poder entre cidadãos, da legislação voltada para o bem comum, das culturas de participação e de qualquer noção de interesse público que vá além da proteção às liberdades e à segurança individuais” (Ibidem, p. 77)

A hegemonia neoliberal também aprofundou a progressiva desinstitucionalização da *justiça social* em favor da *justiça de mercado*¹³⁷ uma vez que aquela depende do engajamento coletivo, é de natureza material e não apenas formal e decidida “na ponderação do poder e da mobilização, própria dos processos políticos” ao passo que a justiça de mercado decide aquilo que é justo em termos de mercado, “exprimindo isso em preços” (STREECK, 2018, p. 105).

A ideologia neoliberal que propõe um mercado suficientemente “perfeito” para que tudo aquilo que resulte dele seja considerado justo e eficiente - notadamente quando sabemos que, para os ideólogos do neoliberalismo o mercado é uma ordem natural e espontânea transmitida pela tradição e não necessariamente um constructo

¹³⁷ Por *justiça social* Streeck compreende ser aquela que é regida por normas culturais e baseada no direito estatutário e não pelo direito contratual. “Rege-se por concepções coletivas de honestidade, equidade e reciprocidade, concede direitos a um nível mínimo de vida, independente do desempenho econômico e da capacidade de desempenho, e reconhece direitos civis e humanos, como o direito à saúde, à seguridade social, à participação na vida da comunidade, à proteção do emprego, à organização sindical etc”. Já a *justiça de mercado* compreende a “distribuição dos resultados da produção de acordo com a avaliação pelo mercado dos desempenhos individuais dos envolvidos, expressa por meio de seus preços relativos. O critério de remuneração que corresponde à justiça de mercado é a produtividade-limite; portanto, o valor de mercado da última unidade de produção extraído de acordo com as condições de concorrência” (STREECK, 2018, p. 104).

social – foi sendo consolidada a fim de justificar e sustentar os processos de contestação de tudo aquilo que é público, ou “socialmente construído”. A justiça social passou a ser cada vez mais traduzida ou identificada com a justiça de mercado e uma consequência direta desse processo hegemônico foi uma espécie de *desconstrução da democracia* com o objetivo de “imunizar” o capitalismo contra os processos políticos que tendem a “corromper” a ordem “natural e equilibrada”¹³⁸ do mercado por ações políticas mais redistributivas. Ou seja, as contradições do capitalismo neoliberal, as injustiças provocadas pelo mercado autorregulado e pela justiça de mercado foram sendo progressivamente creditadas na conta da democracia e não do capitalismo.

Streeck argumenta que a evolução do capitalismo no pós-guerra foi marcada por três grandes períodos de transição a fim de criar novas condições para o aprofundamento da liberalização, para a acumulação de capital e para a legitimação dessas condições, e que cada uma dessas etapas significou derrotas para as populações dependentes de salários. O chamado *período inflacionário* e seu fim foi acompanhado por um enfraquecimento dos sindicatos e o desenvolvimento de um desemprego estrutural que permanece até os dias de hoje; a consolidação *do endividamento público* foi acompanhado de cortes profundos nos direitos sociais, na privatização ou mesmo sucateamento de serviços públicos (no Brasil, o festejo midiático com a produção de superávits primários nas contas governamentais para garantir o pagamento de juros da dívida é só uma de suas faces mais perversas); ao passo que o endividamento privado foi acompanhado por uma perda de poupança e de rendimentos de capital e por uma nova rodada de endividamento público com o objetivo de “salvar” o capitalismo de seus mais recentes momentos de crise¹³⁹. E

¹³⁸ “Os mercados, de acordo com a suposição promovida incansavelmente pelas relações públicas capitalistas, distribuem segundo regras universais, enquanto a política, pelo contrário, distribui segundo o poder e as relações. Ao que parece, é mais fácil ignorar que os mercados, na avaliação do desempenho e na atribuição das remunerações, não consideram a posição inicial desigual de seus participantes – uma vez que tudo isso se baseia na ausência de decisão – do que ignorar as medidas de uma política redistributiva, as quais precisam ser discutidas num processo controverso e implementadas ativamente. Além disso, as *decisões políticas* podem ser atribuídas a determinados decisores ou instituições que podem ser responsabilizadas pelas mesmas, enquanto, aparentemente, as *decisões do mercado* caem do céu, sem intervenção humana – sobretudo quando o mercado se supõe como um estado natural – e têm de ser – manifestamente, também podem ser – aceitas como destino por trás do qual se esconde um sentido superior, possivelmente acessível apenas a peritos” (STREECK, 2018, p. 108, grifos no original).

¹³⁹ No Brasil a longa crise econômica que se prolonga desde o colapso financeiro de 2008 deu as mãos a mais um novo momento de crise marcado pela Pandemia de Covid-19 que sacudiu as economias capitalistas de todo o mundo.

esses mais recentes processos também têm como resultado mais desemprego, subemprego e mais precarização nos gastos sociais.

Obviamente que em cada país esses momentos se fizeram em graus e até sequências diferentes, mas o resultado tem sido o mesmo: *tempo comprado*, ou seja, uma escolha sempre “política” de empurrar para frente - no tempo, no espaço e às custas de sacrifícios sociais - as contradições do capitalismo sem procurar resolvê-las ou mesmo superá-las.

Não à toa as crises financeiras, que se manifestam de forma dramática no tecido urbano de nossas cidades, aparecem como fracassos da política e da democracia quando observamos que a arena do conflito de distribuição político-econômica foi sendo transferida cada vez para mais longe da realidade do dia-a-dia do indivíduo comum, cada vez mais distante do mundo das experiências e das possibilidades de intervenção política dos homens e mulheres em sua vida cotidiana. Essa arena passou

“do conflito salarial anual na empresa para eleições periódicas de parlamentares e governos; depois, para mercados privados de créditos e de seguros; e, por fim, para uma diplomacia financeira internacional, totalmente afastada da vida cotidiana, cujos objetos e estratégias constituem um livro fechado a sete chaves para todos, à exceção dos diretamente envolvidos – ou, talvez, até mesmo para eles” (STREECK, 2018, p. 92).

Essas são questões nevrálgicas para compreendermos os riscos postos à democracia assim como à sociabilidade da vida cotidiana, da democracia como condição para o estabelecimento de uma socialização que vá muito além das formas de vida permitidas pela “justiça de mercado” do capital. A ascensão de formas populistas reacionárias no Brasil contemporâneo aponta para isso e buscar entendê-las à luz dessas contradições se faz necessário.

Como temos dito, o sonho neoliberal de uma ordem global na qual os fluxos e a acumulação de capital se desenvolveriam livremente sem os entraves de políticas sociais, onde nações se organizariam racionalmente pela tradição e pelos mercados, governos se tornariam verdadeiras tecnocracias pós-políticas sem os infortúnios de uma soberania popular democrática e os indivíduos, transformados em empresas de si mesmos, se preocupariam apenas em maximizar seus lucros e proteger sua liberdade sem peias expandindo sua esfera pessoal e familiar em detrimento da

própria ideia de sociedade deu lugar a um pesadelo no qual o neoliberalismo realmente existente consiste em Estados dominados por todos os grandes interesses econômicos que voltam suas armas, a cada momento de crise de acumulação, contra a população, minando seus direitos e suas parcas conquistas sociais e transformando-as em um populacho fervendo de rancor, raiva e ressentimento (BROWN, 2018), cada vez mais vilipendiado, endividado e muitas vezes desprovido de suas necessidades materiais mais básicas ou mesmo daquelas a que ele apenas aspira.

O neoliberalismo realmente existente no Brasil também produziu um Estado endividado e dominado pelos interesses das grandes elites financeiras, que utiliza metade de seu orçamento público para a administração de sua dívida e que sequer é capaz de cobrar impostos sobre os lucros e dividendos advindos dessa grande operação de transferência de renda via Estado, que retira da classe média cada vez mais empobrecida e dos já pobres via sistema tributário (dos mais regressivos do planeta) para cevar o grande capital sempre sedento por mais “incentivos” públicos.

Décadas de neoliberalismo no Brasil resultaram em uma cultura profundamente antidemocrática e de deterioração da política e da coisa pública que tem resultado, dentre outras coisas, na degradação das instituições públicas e políticas - onde os tribunais legislam, o legislativo traça políticas e o executivo emite decretos e portarias confrontando e tentando contornar a ambos – na desconfiança do cidadão em relação à política, em uma diminuição dramática de sua participação em eleições democráticas¹⁴⁰ e no apodrecimento do tecido urbano pelo aprofundamento de sua fragmentação.

A incapacidade de levar em consideração o *político* fez com que sucessivos governos – da centro-direita representada por Fernando Henrique Cardoso à centro-esquerda dos governos Lula e Dilma Rousseff – se curvassem ao “*there is no alternative*” tatcheriano subordinando a democracia brasileira ao consenso neoliberal

¹⁴⁰ Segundo relatório do TSE (Tribunal Superior Eleitoral) na votação para o segundo turno das eleições presidenciais de 2018 somando-se os votos brancos, nulos e abstenções, houve um total de 42,1 milhões de eleitores que não escolheram nenhum dos dois candidatos, maior percentual desde a redemocratização, em um pleito no qual o vencedor, Jair Bolsonaro, foi eleito com 57,7 milhões de votos enquanto Fernando Haddad recebeu 47 milhões de votos.

da economia-política¹⁴¹ e da ilusão tecnocrata que esvazia os (poucos) espaços públicos e políticos de debate e deliberação¹⁴².

Mesmo que os governos de centro-esquerda dos anos petistas tenham tentado “dourar a pílula” do consenso neoliberal com sua versão mais “progressista” – desenvolvimento de políticas públicas de inclusão e assistencialismo, acomodação de pautas identitárias etc – tais processos não vieram acompanhados da criação e/ou fortalecimento de canais *agonísticos* para a expressão dos conflitos inerentes a um processo político que começava a dar mais voz aos novos atores sociais antes excluídos dessa arena. Pelo contrário, o modelo adversarial que é tão necessário à democracia porque define identidades políticas e coletivas a partir do confronto de projetos políticos diferentes foi transformado em uma relação amigo-inimigo, em um “*nós contra eles*” porque afinal, inexistiu *efetivamente* durante os ditos governos de esquerda no país um modelo *verdadeiramente diferente* daquele imposto pela racionalidade neoliberal e praticado pelos governos de direita no país e o que sobrou foi uma aversão *anti-establishment* aos partidos políticos tradicionais e um vazio político que acabou sendo preenchido por outras formas de identificação, como a religião, o tradicionalismo, o anti-esquerdismo, etc.

Por isso temos falado da ascensão de um *populismo autoritário e reacionário* no Brasil contemporaneamente, porque ele é resultado de todos esses (e mais outros) processos que temos discutido. Ele emerge da fragmentação da vida cotidiana amplificado pelas contradições do urbano; emerge também dessa degradação da democracia pelo ataque sistemático à política e à ideia de sociedade; ele surge quando o político é reduzido à relação amigo-inimigo, quando as diferenças e os

¹⁴¹ A eleição presidencial de Fernando Collor em 1989 é considerada o marco inicial dos governos neoliberais no Brasil. Mas foi a partir de 1994, com a eleição de Fernando Henrique Cardoso que o chamado “tripé macroeconômico neoliberal” se impôs como política econômica governamental desde então: metas fiscais (superávit primário), metas de inflação e câmbio flutuante.

¹⁴² O chamado Orçamento Participativo pode ser usado para exemplificar o que estamos afirmando. No início dos anos 90, no governo do petista Patrus Ananias à frente da prefeitura de Belo Horizonte, foi implantado o orçamento participativo que, juntamente à experiência de Porto Alegre, se tornaram paradigmáticos no Brasil e no mundo como uma experiência genuinamente política e democrática de governo da cidade. No caso de Belo Horizonte, metade do orçamento da cidade era destinado a esse modelo nos quais os moradores dos diversos bairros da cidade debatiam e deliberavam politicamente sobre as obras necessárias e as prioridades de realização cada uma. Anos mais tarde, na gestão do também prefeito petista Fernando Pimentel, depois de ter seu volume de investimentos reduzidos ao longo dos anos, era anunciado o Orçamento Participativo Digital que tinha como “novidade” prescindir da presença física dos cidadãos e, portanto, dos debates e das deliberações. As obras para cada região já vinham escolhidas previamente pela prefeitura e cabia aos moradores apenas votarem em cada uma delas. O paulatino esvaziamento e abandono do orçamento participativo correspondeu à lógica tecnocrata neoliberal de esvaziar politicamente qualquer ideia de um governo efetivamente popular.

conflitos próprios de uma sociedade como a urbana não são entendidos como caminhos necessários da política, mas servem como formas de identificação pós-políticas de uma luta que é travada para aquém do político porque se dão em outras esferas, como a dos costumes, da moral ou da tradição. O populismo também aparece como uma forma de desidentificação da “política tradicional” quando os partidos já não conseguem se diferenciar em seus projetos políticos e décadas de governos subservientes à hegemonia neoliberal ajudaram a sedimentar esses processos.

Não obstante, trazer o conceito de populismo como caminho de interpretação possível sobre determinados processos do contemporâneo brasileiro requer, antes de tudo, compreendê-lo como uma determinada *razão política*. E isso significará, por exemplo, deixar de lado interpretações consagradas que o restringem a um determinado período histórico ou mesmo como um movimento sem nenhum tipo de conteúdo político¹⁴³.

Em obras como as de Laclau (2005a, 2005b), Mouffe (2015, 2020) e Eatwell e Goodwin (2020) o populismo é entendido como uma via real para se compreender a *constituição ontológica do político*, ou seja, uma forma legítima, dentre tantas outras, de se construir o *vínculo político no tecido social*. Por isso ele não se reduz a uma forma ou momento histórico datado, nem compreende uma ação específica de determinada plataforma necessariamente pós-política.

Em Laclau e Mouffe algumas categorias devem ser levadas em consideração para compreendermos o populismo como um processo político. Dentre elas a heterogeneidade do social, a construção de formas coletivas de identificação política, a compreensão de que o “circuito dos afetos” constitui um papel importante na atividade política e partidária assim como as ações discursivas e retóricas, e a própria construção de uma hegemonia que traz o “povo” como essa unidade de interpelação.

Em *A razão populista*, Laclau argumenta que a unidade mínima para que uma experiência populista se construa é a *demanda*. Essa, por sua vez, pode ser entendida como um simples *pedido* ou como uma *reivindicação*. A demanda como *pedido* é diretamente feita aos canais institucionais formais – um posto de saúde em determinada região, por exemplo; se essa demanda for atendida ela se exaure e o problema termina. Se porventura ela não for atendida, não “cair no esquecimento” e se juntar a outros pedidos não atendidos da comunidade ela se transforma em uma

¹⁴³ Como nas análises de Weffort (2008) e Ianini (1994).

reivindicação a partir do estabelecimento de uma relação articulatória entre as diversas e diferentes demandas ali existentes. Sejam satisfeitas ou não, demandas que permanecem isoladas são denominadas por Laclau de *demandas democráticas*; já aquelas que se articulam em uma relação de equivalência com outras transformam-se em *demandas populares* e é justamente a incapacidade do sistema institucional de absorvê-las de um modo diferencial que faz surgir um abismo cada vez maior entre o sistema institucional e a população.

Portanto, demandas democráticas que se transformam em demandas populares através de uma articulação precária e provisória de equivalência acabam por se constituir em uma *subjetividade social* mais ampla e iniciam, com isso, “em um nível mais incipiente, a constituir o “povo” como ator histórico potencial” (LACLAU, 2005a, p. 99, tradução livre). Esse é o estágio embrionário, as pré-condições para uma configuração populista segundo o autor: a formação de uma fronteira interna antagônica separando o “povo” do poder; uma articulação equivalente de demandas que fazem possível o surgimento do “povo” como esse ator político; e a unificação das diversas demandas – cuja equivalência, nos instantes iniciais, não passam de um vago sentimento de solidariedade – em um sistema estável de significação.

Se a unificação de uma pluralidade de demandas em uma cadeia de equivalências, a constituição de uma fronteira interna que divide a sociedade em dois campos e a consolidação da cadeia de equivalências como uma identidade popular constituem as condições estruturais para o populismo, podemos dizer que a ruptura populista será sempre um processo de identificação “dos de baixo” contra o “poder”. Dito de outra forma, o populismo como uma constituição do político diz respeito ao surgimento de uma subjetividade popular que não se produz sem a criação de uma fronteira interna – do *nós* contra *eles* -, sem que a cadeia de equivalências represente uma falta comum a todas e por isso se estabeleça como uma negatividade antagônica que dividirá o espaço social em dois campos: os “donos do poder” e os de “baixo”.

O populismo será esse caminho no qual o *campo popular* se constituirá como seu *próprio processo de representação*. Com o recurso de sua *Teoria do Discurso* e da psicanálise de *Freud e Lacan*, Laclau aponta para a importância dos *significantes vazios* na constituição de subjetividades políticas. Para o autor, a construção de uma subjetividade popular se assenta sobre a base da produção discursiva desses significantes tendencialmente vazios e sua importância está em justamente homogeneizar um espaço social extremamente heterogêneo, que considera a

articulação de demandas insatisfeitas que, antes do processo articulatório, não tinham qualquer relação entre si, pois estavam isoladas em suas particularidades.

Para Laclau, em sua expressão mais extrema, este processo chega a um ponto em que a função homogeneizante é levada a efeito por um nome próprio: o nome do líder (MENDONÇA, 2014, p. 59). E é justamente nesse contexto que a noção de significativo vazio se torna central para entendermos qualquer discurso populista, pois ele exerce duas tarefas concomitantes; serve como corolário da representação e da homogeneização de diversas demandas e, em segundo lugar, revela a face positiva do populismo, ou seja, *a promessa de uma nova realidade*. O “povo” deixa de ser enxergado apenas como “turba” e a luta deste contra uma institucionalidade que não o representa aponta para um movimento histórico que se constrói também pela negação.

Por sua vez, Eatwell e Goodwin compreendem o populismo como uma *forma ideológica*, mas partem do mesmo princípio de entendimento de Laclau e Mouffe de que o populismo se constitui a partir de uma divisão dicotômica do social entre uma demanda que se torna popular contra o poder. Nas palavras dos autores

“Muitas vezes o populismo é considerado meramente um estilo; nós, porém, argumentamos que ele é uma ideologia tênue [*thin ideology*] em si mesmo, baseado em três valores centrais: 1) a tentativa de fazer com que a vontade popular seja ouvida e obedecida; 2) o chamado para defender os interesses das pessoas simples e comuns; 3) o desejo de substituir as elites corruptas e distantes (EATWELL e GOODWIN, 2020, p. 102).

Eles acrescentam o termo *Nacional* para identificar que tipo de populismo tem ocorrido em países europeus, assim como nos EUA, mas basicamente compreendem que o populismo deve ser pensado sempre a longo prazo e não como eventos esporádicos, uma vez que as causas estruturais que têm levado à emergência de governos populistas estão continuamente sendo reproduzidas.

Eatwell e Goodwin falam em basicamente quatro grandes processos que originam fenômenos populistas. Em primeiro lugar, a própria natureza elitista da democracia liberal que promove a *desconfiança* dos políticos e das instituições por parte dos cidadãos continuamente afastados dos processos decisórios. O segundo grande processo é o medo referente à *destruição* das comunidades, ou de um certo modo de vida, ou mesmo das tradições, seja por imigrantes, seja por determinados

grupos sociais que ascenderam politicamente em suas lutas pelo reconhecimento. No caso brasileiro, como a imigração não tem esse peso relevante de “ameaça” às identidades históricas, são os grupos e movimentos sociais em suas lutas pelo reconhecimento – como os movimentos negros, lgbtqia+, indígenas, etc – aqueles acusados de desestruturar um determinado “modo de vida”.

O terceiro grande processo diz respeito à própria globalização neoliberal que desestrutura a vida cotidiana pela *privação relativa* e *precarização* das relações de trabalho e renda, o que alimenta a crença de que determinados grupos estão perdendo em relação a outros ou mesmo que determinados grupos estão sendo privilegiados pelo Estado em detrimento a outros. Por fim, Eatwell e Goodwin destacam o *desalinhamento* crescente entre os partidos tradicionais e os cidadãos, o que tem tornado os sistemas políticos ocidentais e os processos eleitorais cada vez mais voláteis, fragmentários e imprevisíveis.

Tais tendências, argumentam os autores, devem ser analisados em conjunto e não como abordagens concorrentes, uma vez que esses processos vêm ocorrendo e se tornando característicos das democracias liberais burguesas nas últimas décadas. E é a partir desse entendimento, qual seja, de que essas tendências são constitutivas dos processos sociais e políticos das democracias em colapso que alguns mitos sobre o populismo precisam ser superados.

O primeiro deles é a ideia de que o populismo é impulsionado quase exclusivamente por desempregados e pessoas de baixa renda ou na pobreza; outra ideia enraizada em algumas análises é de que as turbulências contemporâneas que vêm ocorrendo em alguns países são fruto exclusivamente da crise do capitalismo de 2008 e de suas consequências e, por isso, são eventos passageiros; por fim, a errônea ideia de que o apoio ao populismo seja restrito a um determinado grupo ou classe social. Como bem apontam os autores,

“Narrativas enganosas nos distraem do fato de que, na realidade, o nacional-populismo atrai uma ampla aliança de diferentes grupos da sociedade. Apesar de ser rotineiramente retratado como refúgio de somente um tipo de eleitor, na verdade atrai uma coalisão de grupos-chave(...)” (EATWELL e GOODWIN, 2020, p. 46).

Mouffe também corrobora com tais entendimentos quando aponta para a emergência e crescimento do *populismo de direita* nas democracias ocidentais. Para a autora, o êxito crescente dos partidos populistas ilustra muito bem o surgimento

desses múltiplos processos que condicionam tais experiências, como o consenso neoliberal que borra as fronteiras políticas entre a esquerda e a direita; a ausência de um debate agonístico entre partidos políticos a partir de projetos políticos diferentes.

A desconstrução sistemática da dimensão conflitiva da democracia pelo consenso liberal e o ataque sistemático do neoliberalismo às identidades coletivas em favor do individualismo apenas mistifica a impossibilidade de eliminação da dimensão coletiva dos processos políticos e tais elementos, argumenta Mouffe, têm sido muito bem utilizados pelo discurso populista de direita que “substituindo a enfraquecida oposição direita/esquerda por um novo tipo de nós/eles” tem conseguido mobilizar identidades coletivas identificadas em torno do “povo” contra o “establishment” (MOUFFE, 2015, p. 69).

Soma-se a isso a dimensão dos afetos nos processos políticos – a paixão política, o medo, o desamparo – que ao ser ignorada pelo modelo racionalista da democracia liberal baseado em “decisões racionais” abre espaço para políticas populistas que oferecem “identificações coletivas que têm um elevado conteúdo afetivo com o ‘povo’” (Ibidem, p. 69). Sem embargo,

“Quando a política democrática perde a capacidade de mobilizar as pessoas em torno de projetos políticos distintos, e quando se limita a garantir as condições necessárias para o bom funcionamento do mercado, estão dadas as condições para que os demagogos políticos articulem a frustração popular” (MOUFFE, 2015, p. 96)

Outro elemento do populismo destacado tanto por Mouffe quanto por Brown e que para a nossa análise se torna fundamental é a *política como registro da moralidade e da tradição*, ou seja, a política que passa a ocorrer nas esferas da *moral* e da *tradição* e acaba sendo absorvido por elas.

Como o populismo tem essa capacidade de mobilizar pautas (muitas, inclusive, legítimas) em um arranjo *nós contra eles*, a “moralização” da política transforma essa relação em um “*bem*” versus “*mal*”. E se esse “bem” se refere à salvaguarda de uma suposta tradição moral e espiritual relativas a um determinado grupo social, qualquer movimento político que questione essa estrutura, se transforma no “mal” a ser combatido. Por isso, quando os oponentes políticos não são definidos em termos políticos, mas em termos morais, “eles não podem ser encarados como “adversários”, mas unicamente como ‘inimigos’”. Dessa forma, nenhum debate agonístico é possível com aqueles que são identificados como o “mal”, apenas confronto e até mesmo seu

extermínio (MOUFFE, 2015, p. 75). E é aqui que o populismo, mesmo aparecendo inicialmente como uma *vontade de democracia*, transforma-se em uma ação pós-política e explicita o momento do político como o concebido por Schmitt.

Mesmo que já tenhamos feito alguns apontamentos de forma dispersa ao longo do texto, vale a pena uma breve incursão sobre o conceito do político em Schmitt, uma vez que o jurista alemão se propõe a pensá-lo enquanto um fenômeno fundamental da existência humana.

Para Schmitt, a essência do político deve ser procurada na relação antagônica que se estabelece no campo social na forma do amigo-inimigo, uma vez que o político tem uma natureza necessariamente conflitiva. O inimigo, nos diz Schmitt, será sempre *um outro que é diferente de si mesmo*, não necessariamente um concorrente ou um opositor geral ou ainda um opositor privado que se “odeia com sentimentos de antipatia”. O inimigo será aquela totalidade de homens que se pode contrapor e combater contrapondo uma totalidade semelhante. “O inimigo é apenas o inimigo *público*, pois tudo aquilo que tem relação com uma tal totalidade de homens, em particular com um todo do povo, se torna por isso *público*” (SCHMITT, 2015, p. 56, itálicos no original).

Schmitt entende que a contraposição política é a contraposição mais *intensiva e extrema* da sociabilidade humana sendo que qualquer caráter concreto de oposição é “tanto mais político quanto mais se aproximar do ponto mais extremo, do agrupamento amigo-inimigo” (Ibidem, p. 57). E de onde adviriam essas contraposições que ensejariam o político como essa relação amigo-inimigo? Schmitt responde afirmando que “cada contraposição religiosa, moral, econômica, étnica ou outra transforma-se numa contraposição política quando é *suficientemente forte*” (Ibidem, p. 69, grifos nossos). E complementa em uma passagem fundamental:

“O político pode extrair sua força dos mais diferentes domínios da vida humana, de contraposições religiosas, econômicas, morais e outras; ele não designa um âmbito de coisas próprio, mas apenas o grau de intensidade de uma associação ou dissociação de homens, cujos motivos podem ser de tipo religioso, nacional (em sentido étnico ou cultural) econômico ou outro, e operam, para diferentes tempos, diferentes ligações e separações(...). Político é, em todo caso, sempre o agrupamento que se orienta pelo caso de emergência. Daí que este seja sempre o agrupamento humano *paradigmático*, e que a unidade política seja sempre, conseqüentemente, se em geral estiver presente, a unidade paradigmática e “soberana” (...) (SCHMITT, 2015, p. 71-72, itálicos no original).

Obviamente que Schmitt não está falando do populismo, nem de um momento pós-político. Pelo contrário, está apontando que a instituição necessariamente conflitiva do social se reafirma no antagonismo que constitui o político, e que a origem desse conflito pode se dar em diversos termos, incluindo os religiosos, morais, etc.

Ora, se o populismo entendido pelos autores trabalhados aqui aparece como uma forma de instituição do político e isso se dá sempre quando ocorre uma divisão antagônica do social entre um *nós* (o povo) contra *eles* (o establishment) estabelece-se aí um processo que pode cristalizar uma relação amigo-inimigo. E isso pode se dar tanto em termos pós-políticos, ou seja, quando a política estabelecida já não consegue responder aos anseios do povo, ou como uma politização extrema aos moldes schmittianos, quando os diversos grupos sociais só enxergam inimigos uns nos outros, o que faz com que qualquer demanda verdadeiramente política - aquela que rompe com a ordem policial estabelecida - passa a ser interpretada sempre como uma ameaça.

Diante disso, acreditamos já ser possível esboçar alguns elementos de interpretação que subsidiem nosso argumento sobre a emergência de um populismo reacionário no Brasil, assim como de uma vertente “evangélica” nos últimos anos. Senão, vejamos.

As chamadas “jornadas de junho de 2013” podem ser apontadas como o marco temporal e “material” desse processo. Com um início absolutamente comum – um protesto contra o reajuste nas passagens do transporte público da cidade de São Paulo – tal manifestação foi tomando corpo espontaneamente e nas noites que se seguiram um número crescente de pessoas foram se juntando aos momentos de protesto trazendo consigo outras pautas de reivindicação. Inesperadamente, o que se viu nas semanas seguintes foram milhões de pessoas saindo às ruas em diversas cidades brasileiras (mais de 500) reivindicando suas *demandas democráticas*¹⁴⁴.

¹⁴⁴ As diversas manifestações foram saudadas pela mídia oficial – da direita à esquerda – como um “retorno do povo”, um “despertar do povo” frente a sua situação de vida e contra a classe política que não os representava. Por exemplo, a capa do jornal *A Folha de São Paulo* de 18 de junho de 2013 dizia que “*Milhares vão às ruas ‘contra tudo’*”; no mesmo período o jornal *O Globo* chamava a atenção em sua reportagem principal para “*O Brasil nas ruas*”; já a revista *Veja* afirmava em uma edição especial do dia 20 de junho “*Os sete dias que mudaram o Brasil*”. Enquanto isso, a revista *Carta Capital* trazia em seu número 754 de 2013 a seguinte capa: “*Parem de subestimar o povo, ninguém controla a rua*”. O “apelo ao povo” que constitui o início da ruptura populista estava ali perfeitamente representado pelos periódicos de diferentes matrizes políticas.

Como aponta Laclau, uma cadeia de equivalências entre as diversas demandas foi se constituindo e um espaço antagônico entre o “povo” e a classe política surgiu como esse momento de ruptura populista. Isso significa dizer que as manifestações das semanas seguintes pouco ou nada tinham a ver com os protestos iniciais. Os centavos nos reajustes das passagens foram “esquecidos” e as reivindicações passaram a se referir basicamente às *contradições da vida cotidiana na experiência urbana brasileira*: melhoria nas infraestruturas físicas e sociais urbanas, na habitação, na saúde e educação públicas, melhoria nos transportes públicos, mais segurança pública, menos corrupção da classe política, mais direitos sociais, etc. Reivindicações que se tornaram *demandas populares* que, por insuficiência de radicalidade política, na perspectiva da democracia plenificada, foram capturadas, ou, como diziam os situacionistas, recuperadas pelo populismo reacionário dos tempos atuais – o impeachment ilegal da presidente Dilma Rousseff em 2016 e a eleição de um populista de extrema-direita, Jair Bolsonaro, para a presidência da república brasileira em 2018.

Não obstante, algumas questões devem ser observadas sobre esse momento da ruptura populista em 2013. Em primeiro lugar, se foi o “povo” que saiu às ruas naquelas semanas, afinal, de que “povo” estaríamos falando? Se fosse possível fazer uma cartografia desse “povo”, de quais regiões das cidades eles viriam, quais seriam os estratos sociais predominantes? Essas respostas são muito difíceis de serem dadas, mas basicamente, poderíamos dizer que foi a “classe média” brasileira que foi às ruas, e não efetivamente a periferia, as comunidades faveladas, os pobres. Mesmo que absolutamente legítimas, as pautas diziam respeito muito mais a uma classe média que chegara ao seu “topo social” possível e permitido pelas relações capitalistas que o modelo neoliberal brasileiro baseado na “inclusão pelo consumo” exigia.

Naquelas imensas manifestações muito pouco se via sobre as condições de *vida dos pobres* como, por exemplo, reivindicações por uma reforma urbana ou agrária que serviria como base para mudanças mais estruturais da formação econômico-social brasileira ou mesmo maiores cobranças contra os arranjos macroeconômicos do nexos Estado-capital que, efetivamente, eram os maiores responsáveis pelas condições de vida da população. Pouco reclames havia contra o racismo estrutural presente na sociedade brasileira e um dos fatores fundamentais para a manutenção da imensa desigualdade social que é marca indelével de nossa sociedade; sobre a violência urbana que pesa muito mais sobre os ombros dos pobres e pretos de nossas

periferias, sejam elas advindas da interminável guerra posta pelo tráfico de varejo ou pelo Estado-policial que tomba e sepulta corpos pobres e pretos como se suas vidas não valessem absolutamente nada. De fato, pouco ou nada se via sobre a defesa de movimentos sociais legítimos – como os Sem-Terra, os Sem-Teto – sobre a defesa de minorias, sobre uma real efetivação dos canais institucionais participativos para a confecção de políticas públicas. E aqui, nem estamos falando de uma necessária ruptura com o capitalismo e sua superação, mas de uma percepção necessária, de uma maior profundidade e clareza que faltava a essa classe média sobre os reais agentes de suas mazelas sociais.

Em segundo lugar, podemos dizer que aquelas manifestações foram as maiores no Brasil no qual um viés pós ou anti-político se apresentou como fator determinante. Em 2013 o país viu emergir grupos que se diziam não identificados aos partidos políticos tradicionais, formados em sua maioria por jovens, que se articulavam nas redes sociais e que ajudaram a dar corpo às manifestações com um forte viés de crítica antipolítica ao governo de ocasião e ao sistema político como um todo. Grupos inspirados em *think thanks* neoliberais como o *Movimento Brasil Livre (MBL)*, *Vem pra rua*, *Revoltados On-line* dentre outros, que se apresentam supostamente como *anti-establishment*, acabaram surgindo desse momento, atingindo um certo protagonismo nas redes sociais, e ajudando a sedimentar o caminho populista que irromperia no Brasil a partir dali. Que esses grupos, tempos depois, se uniriam fortemente em favor do impeachment de Dilma Rousseff e em torno das pautas neoliberais e conservadoras de Jair Bolsonaro e elegeriam políticos agrupados em partidos de direita e extrema-direita nas eleições de 2018 só nos mostra a mistificação pós-política que esse discurso representava, mas que se tornara muito importante para a emergência do populismo reacionário que passaria a governar o país a partir de 2018.

Como o populismo depende desses significantes políticos tendencialmente vazios em processo de significação, todos esses elementos que nós temos descrito acima se fortaleceram ainda mais com a grave crise econômica que se abateu sobre o país a partir de 2014 e, desde então, tais processos acabaram por dar o “tom”, por significar algumas das ações “políticas” que se desenvolveram.

Com a debacle econômica, milhões de brasileiros foram lançados ao desemprego, notadamente aqueles integrantes da classe média que meses antes haviam saído às ruas em protesto pelo país, e ressentidos com suas situações de vida miraram sua indignação contra o Estado, contra o governo de centro-esquerda que

governava o país, contra a classe política corrupta e contra os supostos “beneficiários” das políticas públicas dos governos Lula e Dilma.

Ou seja, não eram as décadas de neoliberalismo à brasileira que minavam direitos sociais e coletivos conforme impunham formas de vida concorrenciais aos indivíduos transformados em empresários de si mesmos; não eram décadas de despolitização pelo ataque sistemático à ideia de sociedade e a ilusão da tecnocracia que buscava prescindir da política; não era a degradação da vida urbana e da vida cotidiana por um processo de urbanização dominado pelas relações capitalistas que a tudo e todos transforma em mercadoria como uma necessidade imperativa do regime de acumulação; também não era o nexos Estado-capital que estrutura um arranjo policial e ideológico a fim de manter o processo de dominação do capital; os inimigos a serem combatidos pelo populismo reacionário eram justamente aqueles grupos que mais são afetados por toda essa estrutura social e que, por isso mesmo, historicamente tentam estabelecer um necessário dissenso político como caminho de contestação da ordem vigente.

Já a hipótese de um populismo que temos chamado de evangélico é mais sutil de se perceber. Basicamente ele se constrói sob as mesmas condições sociais que temos analisado, mas com um acréscimo que se torna fundamental para o seu desenvolvimento: o teológico-político.

Como a religião tem a capacidade de se estabelecer como um dos reguladores da vida cotidiana e, por conseguinte, de induzir a formação de juízos políticos, ela também pode aparecer como aquele campo, aquele contraponto que produz o político segundo os termos de Schmitt. O jurista alemão, inclusive, argumenta que uma comunidade religiosa que faz guerra – seja contra membros de outras comunidades religiosas ou outros tipos de guerra – “é, para além de uma comunidade religiosa, *uma unidade política*” (SCHMITT, 2015, p. 69, grifos nossos).

Nesse sentido, se uma das condições para o estabelecimento de uma experiência populista se dá na cisão de um *nós contra eles*, de uma divisão dicotômica do social, a religião pode se transformar nesse significante que unifica um determinado discurso populista. Doravante, a questão que se torna imprescindível de se compreender são as relações que se estabelecem entre a experiência populista reacionária e o cristianismo evangélico, ou seja, quando a religião se configura como um fator importante dessa experiência, tanto para as forças populistas, quanto para

os grupos religiosos. E o uso de categorias como *complemento*, *ressonância*, *convergência* e *exploração mútua* podem nos ajudar a pensar sobre essa correlação.

Em primeiro lugar, temos uma relação de *complemento* que se estabelece entre um projeto político amparado em valores morais e religiosos e a ideologia do livre mercado. Citando o pensamento de Irving Kristol, pai do neoconservadorismo, Brown argumenta que, frente a uma razão econômica consumista e vazia de significado moral os neoconservadores passaram a defender a “promoção de valores tradicionais nas famílias, escolas e espaços cívicos, na corroboração de uma influência religiosa na vida política e no cultivo do patriotismo” como “complementos essenciais” ao capitalismo, notadamente ao capitalismo neoliberal (BROWN, 2019, p. 111).

Há também uma relação de *ressonância* entre o cristianismo evangélico contemporâneo e a cultura capitalista, uma espécie de afinidade eletiva que forma uma união incompleta, mas qualitativa, entre elementos aparentemente desconectados. Essa associação faz com que a preservação de uma certa ordem capitalista vigente apareça aos evangélicos como a preservação de sua própria visão de mundo. Como a experiência populista muitas vezes se vale de uma ideia de *defesa* contra a *destruição* dos “valores tradicionais” de uma comunidade ou mesmo nação, qualquer grupo portador de uma crítica anticapitalista ou mesmo de defesa aos valores seculares são, por exemplo, percebidos como necessariamente antagônicos ao cristianismo mesmo que muitos desses grupos se identifiquem também como cristãos.

Uma certa *convergência* existente entre o capitalismo e o conservadorismo social no ambiente da família tradicional também pode ser destacada. Embora promovam os valores familiares por razões diferentes – os neoconservadores por razões morais e os capitalistas por razões econômicas – suas agendas convergem quando, em meio à brutal desestruturação social posta pela dominação do capital, a família é percebida como uma rede de proteção, como um reservatório de disciplina e uma estrutura de autoridade. É a família, e não formas mais coletivas de associação e ação política, que deve fornecer a base necessária para que os indivíduos se formem como o *homo-oeconomicus* tão necessário à sociabilidade do capital. E como a família é um tema caro aos evangélicos, qualquer “ameaça” a essa configuração familiar moldada sob os valores cristãos-capitalistas pode ser objeto de uso político por populistas. Por isso, algumas lutas pelo reconhecimento em um país desigual e “conservador” como o Brasil aparecem aos evangélicos como uma afronta, uma obra

“maligna” que quer minar as bases da civilização judaico-cristã ocidental na qual se formou a nação cristã brasileira.

Por fim, podemos destacar uma relação de *exploração mútua* que se estabelece entre populistas e lideranças religiosas ávidas por construir um projeto político de poder que se faz pela religião. Um processo que, provavelmente, estaria inscrito na realidade social brasileira marcada pela crescente presença evangélica nas mais variadas dimensões do processo social.

O forte crescimento numérico – principalmente nas cidades e em suas periferias -, a expansão agressiva nos meios midiáticos, a crescente agenda política de denominações, a crescente ocupação de cadeiras legislativas e executivas por candidatos eleitos através da agenda religiosa, a força financeira de alguns grupos religiosos; tudo isso também contribuiu para que o teológico-político ressurgisse como projeto de poder e se transformasse também em estratégia política.

O predomínio de determinadas “teologias” também faz parte desse processo como forma ideológica. A *teologia do domínio* (filha legítima da *teologia da prosperidade e da teonomia cristã*, mais influente entre pentecostais e neopentecostais e que preconiza um certo tipo de dominação social pela religião), deu as mãos à chamada *cosmovisão cristã* (de inspiração neocalvinista, compreende como necessária a influência e até predomínio da “esfera da religião” sobre outras esferas da sociedade como na economia, na política, na moral; teologia essa que é mais afeita às denominações históricas como Batistas e Presbiterianos), a fim de justificar a constituição de um projeto político de poder que se constrói pelo teológico-político¹⁴⁵.

A eleição de Jair Bolsonaro em 2018 exemplifica claramente esse tipo de relação. Lideranças evangélicas das mais variadas denominações apoiaram oficialmente o populista de extrema-direita à presidência - um apoio que pela configuração, proporção e explicitação podemos dizer que foi carregado de um

¹⁴⁵ Para exemplificar podemos destacar algumas organizações cristãs (evangélicas principalmente) que começaram a ganhar cada vez mais espaço político nas estruturas de governança no país, especialmente a partir do governo Bolsonaro, cujo mote essencial é subordinar à religião questões relativas à política, ao direito, à educação, à saúde, etc. O IBDR (Instituto Brasileiro de Direito e Religião) e a ANAJURE (Associação Nacional de Juristas Evangélicos), por exemplo, tem atuado fortemente na forma de lobbys afim de vetar e/ou respaldar indicações para cargos do governo, ocupando funções estratégicas em ministérios como os da Educação e no Ministério de Direitos Humanos, subsidiando uma agenda conservadora que tem orientado a diplomacia brasileira, dentre outros. Já organizações como a CPPC (Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos) têm atuado em frentes como a repatologização da homossexualidade, defendendo a chamada “cura gay” para pessoas com orientações não heterossexuais.

ineditismo desde a redemocratização – e o fizeram com esse duplo interesse: sedimentar um projeto de poder ao mesmo tempo que ajudavam a eleger um candidato que supostamente os representaria em suas demandas político-morais.

Por seu turno, Jair Bolsonaro compreendeu que os evangélicos, naquilo que temos chamado do *dispositivo religioso*, era uma *força política* extremamente importante no país e, por isso, soube capturar suas demandas. Captura, a rigor, de mão dupla. Pouco importava ao dispositivo religioso se Bolsonaro era religioso ou não, evangélico ou não; o que importava era adorná-lo como aquele homem que Deus escolhera e levantara para “lutar” pela causa dos evangélicos garantindo, assim, os espaços de poder necessários para que tais projetos se realizassem. Da mesma forma, pouco importava a Bolsonaro se ele, de fato, estaria disposto a cumprir com os “compromissos” feitos aos evangélicos ou não. Porque, o que de fato importou até agora, foi que desde que assumiu o cargo Bolsonaro e seu grupo político nunca parou de atirar esse eleitorado – seja quanto ao tema do aborto, ao casamento de pessoas do mesmo sexo, à chamada “ideologia de gênero”, à geopolítica de Israel, à expansão do poder das igrejas na vida cívica, educacional e política – com intuito não de necessariamente cumprir com seus compromissos de outrora, mas para continuar manipulando dogmaticamente esse determinado grupo¹⁴⁶.

Cada uma das análises acima buscou iluminar aspectos importantes do presente político brasileiro. Marcado por uma ascensão populista mais reacionária que aprofundou a cisão e a polarização do espaço social em uma relação amigo-inimigo, tal configuração política viu também emergir uma vertente evangélica que se afirmou sob essa mesma lógica dicotômica, mas com o acréscimo de que uma parte decisiva

¹⁴⁶ É importante destacar que para o desenvolvimento dessa pesquisa foram realizadas ao longo desses últimos 4 anos visitas, quase que diariamente, aos principais portais de notícias e informações evangélicos no Brasil – como o Gospel Prime, o Gospel Mais, o Pleno News, o Conexão Política, a Coalisão pelo Evangelho, dentre outros - além de consultas aos sítios da Convenções Batista Brasileira e da Igreja Presbiteriana do Brasil, bem como o acompanhamento das redes sociais de alguns dos principais líderes evangélicos com maior influência nas redes sociais (figuras como os pastores Silas Malafaia, Lucinho Barreto, Claudio Duarte, Marcos Borges (pr. Coty), André Valadão, Augustus Nicodemus, Renato Vargens, Danilo Figueira, dentre outros) a fim de apreender o posicionamento político-ideológico desses grupos, notadamente em relação à eleição e ao governo ultraliberal e conservador de Jair Bolsonaro. Desde então, basicamente todos esses portais de notícias e “conteúdos gospel” ainda se mantêm alinhados ao governo Bolsonaro, assim como as principais lideranças destacadas, mantendo o mesmo discurso de que o presidente foi um líder “escolhido por Deus”, que veio fazer um governo alicerçado em “valores cristãos” e que ele só não tem o sucesso esperado por causa dos adversários políticos (a esquerda, o STF, “o sistema”) que o atrapalha em seus planos. Oficialmente, as igrejas Batista e Presbiteriana não apoiam o atual governo, mas mantêm um silêncio confortável frente às diversas contradições e mazelas produzidas nesse curto espaço de tempo, bem diferente dos posicionamentos oficiais que tiveram anos antes durante as eleições de Dilma Rousseff e seu impeachment.

de sua significação política que se deu em termos teológico-políticos. Não que a experiência populista necessariamente só vá caminhar para um momento autoritário; pelo contrário, como argumenta Laclau,

“a construção de uma cadeia de equivalências a partir de uma dispersão de demandas fragmentadas e sua unificação em torno de posições populares que operam como significantes vazios não é em si mesma totalitária, senão a própria condição de construção de uma vontade coletiva que, em muitos casos, pode ser profundamente democrática” (LACLAU, 2005a, p. 209, tradução livre)¹⁴⁷.

Entretanto, o risco à democracia e à própria sociabilidade está sempre à porta quando em uma ruptura populista o campo social não consegue desvencilhar a representação de si próprio como pura *negatividade*, como um esgarçamento completo das instituições da democracia, como negação da diferença enquanto componente essencial dessa representação ou ainda como sedição a um projeto autoritário de poder como resposta às contradições do cotidiano. Como aponta Lefort

Quando os indivíduos se sentem cada vez mais inseguros como resultado de uma crise econômica ou da devastação da guerra, quando os conflitos entre classes e grupos são exacerbados e não podem mais ser resolvidos simbolicamente na esfera política, quando o poder parece ter entrado em colapso no nível da realidade e ser nada mais que um instrumento para a promoção dos interesses e apetites da ambição vulgar e, em uma palavra, ela aparece na sociedade, e quando ao mesmo tempo a sociedade parece estar fragmentada, então vemos o desenvolvimento da fantasia do *Povo-Um*, o início da busca por uma identidade substancial, por um corpo social unido em sua cabeça, por um poder corporificado, por um estado livre de divisão. (apud LACLAU, 2005a, p. 209, tradução livre)¹⁴⁸.

¹⁴⁷ “La construcción de una cadena de equivalencias a partir de una dispersión de demandas fragmentadas y su unificación en torno a posiciones populares que operan como significantes vacíos no es en sí misma totalitaria, sino la condición misma de la construcción de una voluntad colectiva que, en muchos casos, puede ser profundamente democrática” (LACLAU, 2005a, p. 209).

¹⁴⁸ “Cuando los individuos se sienten cada vez más inseguros como resultado de una crisis económica o de los estragos de la guerra, cuando los conflictos entre clases y grupos se exacerbaban y ya no pueden resolverse simbolicamente dentro de la esfera política, cuando el poder parece haberse hundido al nivel de la realidad y no ser más que un instrumento para la promoción de los intereses y apetitos de la ambición vulgar y, en una palabra, aparece en la sociedad, y cuando al mismo tiempo la sociedad parece estar fragmentada, entonces vemos el desarrollo de la fantasía del Pueblo-Uno, los comienzos de la búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo social unido en su cabeza, de un poder encarnado, de un Estado libre de división” (LACLAU, 2005a, p. 209).

E se esse poder corporificado na figura do *Um vier* justificado por uma teologia que subordina a política, os caminhos da democracia ficarão ainda mais obscurecidos e tortuosos, e o esforço do político será o de restaurar seus próprios fundamentos enquanto recoloca o teológico em seu devido lugar na sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso trilhado nas páginas anteriores teve como objeto de análise a ressurgência do teológico-político de matriz evangélica no Brasil contemporâneo. Optamos por usar a ideia de ressurgência porque objetivamente o teológico-político jamais deixou de ser relevante no Brasil, nem mesmo entre os evangélicos, e foi justamente o crescimento, ascensão e consolidação desse determinado grupo social com suas diversas demandas (políticas, econômicas, ideológicas) que possibilitou que a forma religiosa se apresentasse novamente como conteúdo político relevante na contemporaneidade. Não isoladamente, é verdade, uma vez que suas demandas político-religiosas têm encontrado eco em grupos católicos que historicamente buscam embaralhar as fronteiras entre a religião e a política na sociedade brasileira. Contudo, acreditamos que a especificidade ou novidade reside justamente na influência decisiva e até mesmo diretiva que os grupos evangélicos têm desempenhado nesse processo.

Para tanto, precisávamos pensar o teológico-político para além da própria religião e das “formas comuns” nas e pelas quais esse nexos se apresenta socialmente. Precisávamos chocá-lo com as formas ideológicas dominantes, com as dimensões do vivido na cotidianidade de cada dia. Precisávamos relacioná-lo ao espaço-tempo moderno e secular do capitalismo, bem como à dimensão do político. Por isso afirmamos a necessidade de ir além dos estudos quantitativistas que mais *informam* do que escrutinam relações e nexos causais, que ousam dizer o “óbvio” sem buscar entender sequer a origem dessa “obviedade”. A nós, mais necessário do que informar que evangélicos participam da vida política brasileira votando e sendo votados, trazendo suas pautas para o espaço público brasileiro, se mostrou urgente pensar nas possíveis raízes desse reaparecimento do teológico-político, das suas influências ideológicas e no que isso poderia significar para a sociabilidade de um modo geral e para a combalida democracia liberal brasileira de um modo particular.

Nesse sentido, o primeiro desafio teórico-metodológico foi estabelecer um conceito em que pudéssemos pensar o fragmentado universo social que constitui os evangélicos, um conceito que conseguisse apontar unidades nessa diversidade. Mesmo porque, estabelecer uma gramática que corresponda às especificidades de cada grupo evangélico parece-nos uma tarefa de Sísifo e talvez até desnecessária, principalmente porque muitos desses grupos são fragmentados inclusive

internamente. Mas, a despeito disso, acreditamos ser possível estabelecer afinidades a partir daquelas características que lhes são comuns, a começar pela dimensão ideológica que a religião representa e o papel que cada igreja (enquanto comunidade e institucionalidade local) desempenha no cotidiano de cada um de seus membros.

O estabelecimento do conceito de *Dispositivo Religioso* acabou por atender a essa necessidade e acreditamos que pensar o elemento religioso a partir dessas características ajudam a refletir sobre o Brasil evangélico que as estatísticas apontam. Especificamente, pensar a religião como ideologia e o dispositivo religioso como essa positividade no qual circulam formas ideológicas da religião e formas de poder a ela correspondentes entendemos ser uma das contribuições essenciais que esse conceito nos permitiu construir nessa pesquisa. Ou seja, se cada igreja local e/ou a rede que se estabelece entre elas são como dispositivos que fazem circular determinadas subjetividades e relações de poder, não é de se admirar que o teológico-político apareça como horizonte político em comunidades religiosas tão diferentes entre si.

Definido esse meio comum para pensarmos a diversidade dos evangélicos, foi necessário voltar nossa atenção para os processos de inserção do dispositivo religioso e da religião no espaço-tempo da modernidade capitalista. Principalmente, porque muito das análises que se constroem sobre o elemento religioso na sociedade dizem respeito à contradição entre a religião e o processo de secularização, muitas vezes ignorando que o elemento fundamental para balizarmos qualquer análise sobre essa sociedade se encontra na dominação exercida pelas relações capitalistas sobre a vida cotidiana.

Isso significa dizer que a constituição de um espaço-tempo secular na modernidade antes de ser uma negação da religião foi, na verdade, uma dessacralização do espaço e do tempo e, conseqüentemente, da subjetividade pré-moderna condicionada a essa realidade. Secularizar era e continua sendo essa abertura ao mundo, o conhecimento e o domínio técnico do homem sobre seu espaço e seu tempo, um processo de humanização do homem ainda incompleto, porque o próprio homem nesse caminho cria suas amarras.

Dentre as transformações que a modernidade nos lega estão esses rearranjos das formas políticas e de governo e a emergência da esfera pública na sociedade estabelecendo, mesmo que precariamente, uma certa autonomia de instituições e funções sociais. E se o capitalismo emerge como esse elemento central na

modernidade tardia, significa dizer que não mais a religião será essa forma e esse meio principal para o exercício de um determinado processo de dominação; a religião, como as demais formas sociais modernas, deverá ocupar seu lugar na esfera pública das sociedades contemporâneas.

Entretanto, seria ingenuidade de nossa parte negar a dimensão e a influência que o elemento religioso exerce sobre a regulação da vida cotidiana em seus níveis mais elementares, assim como era ingenuidade teórica generalizar uma ideia e um modelo de secularização no qual a religião e o dispositivo religioso se transformariam apenas em resíduos na modernidade capitalista. Se as condições para a existência e o exercício da crença se transformavam na modernidade, também era verdade que alguma funcionalidade ideológica a religião ainda exerceria nessa mesma sociedade.

Por isso a questão deveria ser menos uma preocupação exacerbada com a continuidade da religião na esfera pública e mais com o que, de fato, isso significa em termos sociais. Ou seja, a questão de entendimento deveria se dar não tanto da religião como alienação e mais da religião como ideologia nessa sociedade. Por isso o esforço despendido para situar as especificidades do processo de dominação do capitalismo e de sua versão neoliberal, e como a religião pode aparecer nesses processos.

A ilusão de que a religião e sua influência desapareceria espontaneamente e em todos os lugares com o desenvolvimento da modernidade é irmã gêmea da ilusão que entende que as contradições da religião no espaço público são fruto de uma espécie de insuficiência, de um progresso ainda não alcançado pelo processo de secularização. Se o capitalismo estabelece novos processos de dominação, se ele, como diz Marx, se transforma na religião da vida cotidiana e ajuda a profanar tudo aquilo que ainda é sagrado; e se suas contradições mais fundamentais reverberam e fazem reconfigurar as formas de vida em sociedade, tentar compreender como a religião e o dispositivo religioso correspondem a isso de forma mais geral, esse foi um dos nossos intentos.

Estabelecida essa compreensão, pudemos pensar o teológico-político menos como uma aversão à secularização em si e mais como uma resposta política e ideológica às contradições da vida cotidiana postas pelas relações capitalistas. Obviamente que poderíamos tê-lo pensado a partir de algumas de suas poucas manifestações de resistência à dominação do capital, mas entendemos ser mais urgente e necessário pensá-lo em sua forma predominante, afinal, são as teologias

da prosperidade e da confissão positiva somadas à teologia do domínio advinda da cosmovisão neocalvinista as principais e mais influentes teologias desenvolvidas no meio evangélico contemporaneamente e, como apontamos, as que mais condicionam uma aceitação e também uma certa resignação à ordem capitalista como uma ordem na qual o deus judaico-cristão atua no mundo.

Como mostramos, o “mercado” aparece como uma espécie de “divino na Terra” para os grupos cristãos evangélicos e a contestação da ordem do capital surge para esses grupos como uma contestação à própria vontade de Deus, afinal, o deus judaico-cristão é o deus que premia os fortes, os empreendedores, é o deus da meritocracia que abençoa e recompensa aqueles que “semeiam em lágrimas”¹⁴⁹. Não há a aceitação do fracasso (notadamente financeiro) entre os evangélicos, porque o fracasso não é de Deus, apenas o sucesso, apenas a prosperidade. Por isso o teológico-político aparece também como o teológico-econômico e as respostas às mazelas da vida cotidiana devem ser buscadas menos nas contradições da ordem do capital e mais no enfraquecimento da religião frente ao mundo da modernidade secular. O dito “conservadorismo cristão”, antes de ser um processo moral e político, é uma ideologia que, entre os evangélicos, entende ser a conservação da ordem capitalista como a conservação de uma ordem social estabelecida por Deus e que por isso deve ser mantida contra as malignas influências do comunismo e do socialismo.

Por fim, precisávamos pensar o teológico-político nos termos do político e da democracia. E não apenas nos aspectos formais da política democrática liberal e de seus limites, mas nas condições sociais em que elas são formadas.

Nesse sentido, trazer à baila o conceito de *urbano* foi fundamental porque ele nos permite pensar a dimensão da vida cotidiana em uma sociedade cada vez mais urbanizada e com as características que esse processo de urbanização impõe à sociabilidade. E também, porque o conceito do urbano em Lefebvre abarca a virtualidade de uma sociedade que realizaria sua democracia ao democratizar seus meios de produção e o governo de suas cidades. E se hoje apenas alguns aspectos dessa sociedade urbana aparecem em nosso contemporâneo como possibilidades ainda incompletas, é porque os ditames da acumulação de capital ainda dominam nossas relações mais fundamentais, o que não impede que a experiência urbana e a

¹⁴⁹ “Os que semeiam em lágrimas, com cântico de júbilo segarão” (Salmos 126.5).

reunião das diferenças e dos conflitos se tornem elementos constitutivos de nossa modernidade tardia.

Ora, se a urbanização se transforma em um processo indutor em nossa sociedade e tem a capacidade de condicionar certos aspectos da vida cotidiana, de reunir as diferenças e estabelecer um meio para os conflitos políticos, urge a necessidade de pensar a ressurgência do teológico-político a partir das contradições do político e da democracia que surgem dessa realidade urbana. Dito de outro modo, somente levando em consideração a fragmentação da vida cotidiana e a brutal espoliação do vivido postos pela reprodução capitalista brasileira que também se faz por um violento e degradante processo de urbanização que transforma a experiência urbana em tragédia é que poderíamos realmente pensar as condições para que o teológico-político ressurgisse como uma possibilidade de interpretação dessa realidade.

Porque, no fundo, o teológico-político também é isso, um meio de interpretação das contradições da vida cotidiana que traz a religião para o centro e faz orbitar, por exemplo, o elemento político em torno dessa visão de mundo construída pelo dispositivo religioso. A tragédia urbana brasileira passa a ser percebida não tanto quanto um produto das imensas e históricas contradições do modelo capitalista brasileiro e sua etapa de acumulação pela urbanização, mas como uma falta de religião, uma “falta de Deus” na sociedade e, por consequência, na política. Por isso a necessidade de submeter o político ao religioso, mesmo que isso signifique um ataque ao já precário modelo da democracia liberal, não para aperfeiçoá-la, mas para colocá-la em suspeita, na medida em que é por meio dela que aqueles aos quais o dispositivo religioso classifica como “inimigos” ganham voz, espaços e direitos na sociedade.

Portanto, é justamente dessa condição de aviltamento da vida urbana e cotidiana e da transformação das diferenças e dos conflitos inerentes à democracia em uma relação amigo-inimigo que podemos falar da emergência de um populismo reacionário e de um populismo evangélico que se constrói na mesma esteira do primeiro.

O populismo, que como uma razão política implica uma vontade de democracia, acaba por ser transformado em um meio pelo qual o político e a democracia são ainda mais degradados pela inserção do teológico que age pela exceção, porque reduz o político à moralidade e desqualifica, previamente, qualquer pensamento contrário a seus dogmas. E, talvez aqui, resida um dos principais problemas dessa ressurgência

do teológico-político no Brasil: a negação do diálogo e do dissenso que são inerentes a uma sociedade plural e diversa e a possibilidade, sempre presente, *de que um projeto de poder autoritário e antidemocrático possa usar dessa condição de negação do político pelo religioso para se estabelecer.*

REFERÊNCIAS

- ABENSOUR, M. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ADORNO, T. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- _____. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2009.
- ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *La sociedad: lecciones de sociología*. Buenos Aires: Editorial Proteo, 1969.
- _____. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1985.
- AGAMBEN, G. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- _____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. São Paulo: Martins Fontes, 1974.
- ANDERSON, P. *Brasil à parte: 1964-2019*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.
- ARANTES, P. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- ARANTES, O; VAINER, C; MARICATO, E. *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*. Petrópolis, RJ. Vozes, 2013.
- BAPTISTA, S. *Pentecostais e Neopentecostais na Política Brasileira. Um estudo sobre Cultura Política, Estado e Atores Coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo: Annablume; Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.
- BENJAMIN, W. *Teses sobre o conceito de história*. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3957253/mod_resource/content/1/Teses%20sobre%20o%20conceito%20de%20hist%C3%B3ria%20%281%29.pdf
- _____. *Capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

BERGER, P. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000.

_____. *Os múltiplos altares da modernidade: Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BIHR, A. *Da grande noite à alternativa: o movimento operário europeu em crise*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

BLOCH, E. *Thomaz Munzer : teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973

BOBBIO, N. *Ensaio escolhidos: história do pensamento político*. São Paulo: C.H.Cardim, 1988.

BOLTANSKI, L. e CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BORJA, J. & CASTELLS, M. *As cidades como atores políticos: Novos Estudos*. CEBRAP, n. 45, p. 153-74, jul. 1996.

BOTELHO, A. *O urbano em fragmentos: a produção do espaço e da moradia pelas práticas do setor imobiliário*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

CALDEIRA, T. *Cidades de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp, 2000.

CARVALHO, J. M. *Cidadania no Brasil. O longo Caminho*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *Pontos e bordados - Escritos de história e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CAVALCANTI, R. *Cristianismo e política; teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa: Ultimato, 2002.

CARLOS, A. F. A. (Org). *Crise Urbana*. São Paulo: Editora Contexto, 2015

CARLOS, A. F. A. *Espaço-tempo na metrópole: a fragmentação da vida cotidiana*. São Paulo: Contexto, 2001

CARLOS, A.F.; VOLOCHKO, D.; ALVAREZ, I.P (orgs). *A cidade como negócio*. São Paulo: Editora Contexto, 2015.

CASANOVA, J. Public Religions Revisited. In: Hent de Vries, ed. *Religion: Beyond the Concept* (Fordham U.P., 2008) pp. 101-119

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000.

_____. Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. In: *The Hedgehog review / Spring & Summer*, 2006. Disponível em: https://www.uef.fi/documents/661547/931509/03_Casanova_Secularization.pdf/c30fd487-a56c-4478-9eb3-5d336626bc0b

_____. The Secular and Secularisms. *Social Research (New School for Social Research)*. Vol. 76, N. 4, Winter 2009

_____. Religion Challenging The Myth of Secular Democracy. In: CHRISTOFFERSEN, Lisbet et al. (eds.). *Religion in the 21st Century: Challenges and transformations*. Great Britain: Ashgate Publishing, 2010

_____. Rethinking Public Religions. In: SHAH, Timothy S.; STEPAN, Alfred; TOFT, Monica D. (eds.). *Rethinking Religion and World Affairs*. New York: Oxford University Press, 2012a.

_____. Globalization and the free exercise of Religion Worldwide. In: BRADLEY, G (org). *Challenges to Religious Liberty in the Twenty-First Century*. Cambridge University Press, 2012b.

_____. Religious Associations, Religious Innovations and Denominational Identities in Contemporary Global Cities. In: BECCI, Irene; Burchardt, Marian;

CASANOVA, Jose (eds.) *Topographies of Faith: Religion in Urban Spaces*. Leiden: Brill Academic Pub, 2013, 229 p.

CHAGAS, J. R. O. *Manual de teologia econômica: ensaio bíblico, teológico, prático, econômico, financeiro, histórico e sociológico sobre espiritualidade e prosperidade cristã*. Campo Grande, MS: Kenosis Editora, 2011.

CHAUÍ, M. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 1997.

_____. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Sobre a violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. Volume II.

COMPANS, R. *Empreendedorismo urbano: entre o discurso e a prática*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

DARDOT, P. e LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G. *Dois regimes de loucos. Textos e entrevistas (1975-1995)*. São Paulo: Editora 34

DOOYEWEERD, Herman. *Estado e soberania: ensaio sobre cristianismo e política*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

DUNKER, C; SILVA JÚNIOR, N; SAFATLE, V. (Orgs). *Patologias do Social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

DURKHEIM, E. *O suicídio. Estudo de Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

EAGLETON, T. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2019.

ENGELS, F; KAUTSKY, K. *O Socialismo jurídico*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

EATWELL, R; GOODWIN, M. *Nacional-populismo: a revolta contra a democracia liberal*. Rio de Janeiro: Record, 2020.

FERREIRA, F. *Contra a idolatria do Estado: o papel do cristão na política*. São Paulo: Vida Nova, 2016

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. 38ª ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 1997.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Ética, Sexualidade e Política*. Organização e Seleção de Textos: Manuel Barros da Mota. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos e Escritos, V).

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 2ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 (Coleção Ditos & Escritos, v.II).

_____. *Segurança, Território, População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins fontes, 2008a.

_____. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2017.

FRASER, N. e JAEGGI, R. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.

_____. Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. *Política & Sociedade* - Florianópolis - Vol. 17 - Nº 40 - Set./Dez. de 2018

FRESTON, P. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado em Sociologia. Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

FIGUEIREDO, E.L; FILHO, G. C.; KONDER, L. (Org). *Por que Marx?* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28 (2): 81-101, 2008.

GOTTDIENER, M. *A produção social do espaço urbano*. São Paulo: EDUSP, 1993.

GRAHAM, S. *Cidades sitiadas: o novo urbanismo militar*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

GRESPLAN, J. A dialética do avesso. *Crítica Marxista*, São Paulo, Boitempo, v.1,n.14, 2002, p. 26-47.

_____. *Marx e a crítica ao modo de representação capitalista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

GRUDEM, W. e ASMUS, B. *A pobreza das nações: uma solução sustentável*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

_____. *Economia e política na cosmovisão cristã: contribuições para uma teologia evangélica*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

HAYEK, F. *Os fundamentos da liberdade*. São Paulo: Editora Visão, 1983

_____. *O caminho da servidão*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

HARVEY, D. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Ambulante, 2005a

_____. *O Novo Imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005b

_____. *O Neoliberalismo. História e Implicações*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 18 ed.

_____. *Os limites do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Cidades Rebeldes. Do direito à cidade à revolução urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HEGEL, W. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997

_____. *Fenomenologia do espírito (Parte I)*. Petrópolis: Vozes, 1992a.

_____. *Fenomenologia do espírito (Parte II)*. Petrópolis: Vozes, 1992b.

_____. *A razão na história*. São Paulo: Centauro, 2004

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): I - A ciência da lógica*. São Paulo: Loyola, 2005.

HELLER, A. *Sociologia de la vida cotidiana*. Barcelona: Edicions 62, 1987.

HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HYPOLITE, J. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Ediciones Calden, 1970.

IANINI, O. *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1994.

IORIO, U. J. *A importância dos pós-escolásticos para a Escola Austríaca*. In: <https://www.mises.org.br/article/1694/a-importancia-dos-pos-escolasticos-para-a-escola-austriaca->, 2013.

KONDER, L. *Marxismo e alienação*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 206.

_____. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

KOSIK, K. *Dialética do concreto*. 5.ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2002.

LACLAU, E. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica da Argentina, 2005a.

_____. O retorno do povo: razão populista, antagonismo e identidades coletivas. In: *Revista de Ciências Sociais–Política*, 23, 9-24. 2005b. <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/6583>

LACLAU, E. e MOUFFE, C. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

LEFEBVRE, H. *Metafilosofia*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967.

_____. *Sociologia de Marx*. São Paulo: Companhia Editora Forense, 1968.

_____. *Debate sobre o estruturalismo: uma questão de ideologia*. São Paulo: Editora Documentos LTDA, 1968.

_____. *O fim da história*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1971.

_____. *La vie quotidienne dans le monde moderne*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

_____. *Tiempos equívocos*. Barcelona, Kairos, 1975.

_____. *Critique de la Vie Quotidienne I: Introduction*. Paris: Arche, 1977.

_____. *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1978. 3 ed.

_____. *Critique de la Vie Quotidienne II: Fondements d'une sociologie de la quotidiennete*. Paris: Arche, 1980.

_____. *Lógica Formal, Lógica Dialética*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.

_____. *La production de l'espace*. 4 ed. Paris: Anthropos, 2000.

_____. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro Editora, 2001.

_____. *Espaço e Política. O direito à cidade II*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016.

LEFORT, C. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LOJKINE, J. *O estado capitalista e a questão urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe. Estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ

_____. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

_____. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

MACEDO, E; OLIVEIRA, C. *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2000.

MACHADO, M. D. C. *Política e Religião. A participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. In: *Civitas*, Porto Alegre, v.11, n. 2., p.238-258, 2011.

MARTINS, J. S. *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. São Paulo: Contexto, 2015.

MARTINS, S. e GOMES, G. C. A verdade que está no erro: a importância do estatuto da cidade para a (re)valorização do espaço. In: *Revista da ANPEGE*. v. 5, 2009

MARTINS, Y. Pontos de Contato Entre Escola Austríaca e Cristianismo Bíblico no Debate Sobre Preço Justo. In: *MISES: Revista Interdisciplinar de Filosofia, Direito e Economia Volume IV, Número 1 (Edição 7)* Janeiro-Junho 2016: 43-68

MARX, K. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os economistas)

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

_____. *Sobre o suicídio*. São Paulo: Boitempo Editoria, 2006.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo Editoria, 2011.

_____. *O capital. Livro I*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. *O capital. Livro III*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012

_____. A guerra civil na França. In: *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K. e ENGELS, F. *O manifesto comunista*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998.

_____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MENDONÇA, A. G. *Protestantes, Pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: Unesp, 1997.

MENDONÇA, D. Populismo como vontade de democracia. In: *Colombia Internacional* 82. Septiembre-diciembre, 2014. P. 51-70

MÉSZÁROS, I. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004

_____. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006

MONTEIRO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos*, Cebrap, 74, março de 2006, pp.47-65.

MORAES, A. C. R. e COSTA, W. M. *A valorização do espaço*. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

MOUFFE, C. *Sobre o político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

OLIVEIRA, F. *Crítica à razão dualista: o ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____. *Brasil: uma biografia não autorizada*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

PACHUKANIS, E. *Teoria Geral do Direito e Marxismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

PAULA, J.A. *Crítica e emancipação humana*. Ensaio Marxistas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: 34, 2003.

POLANYI, K. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Editora Compus, 2000

POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento – política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. O dissenso. In: *A crise da Razão* (org. Adalberto Novaes). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *Nas margens do político*. Lisboa: KKYM, 2014.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROSENDHAL, Z. *Espaço e Religião: uma abordagem Geográfica*. RJ. EdUERJ. 1996.

_____. *Construindo a geografia da religião no Brasil*. Disponível em: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/download/7734/5589>, 2016

ROSENFELD, D. (Editor). *Estado e política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. rev.; 3. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. *Dar corpo ao impossível. O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SANTOS, B. S. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, M. *A natureza do espaço. Técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Editora na Universidade de São Paulo, 2002.

SANTOS, I.R.T. *Os (des)caminhos da metropolização: reestruturação socioespacial na (re)produção da metrópole de belo horizonte*. Dissertação de Mestrado, 2011. In: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/IGCC-9GPP6E/1/disserta__o_igor_rafael_torres_santos.pdf

- SCHMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006
- _____. *O conceito do político*. Lisboa: Edições 70, 2015.
- SILVA, L. *O estilo literário de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SLOTERDIJK, P. *Crítica da Razão Cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012
- SOUZA, J. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- _____. Uma teoria crítica do reconhecimento. In: *Lua Nova*, nº 50. 2000.
- STREECK, W. *Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.
- TELES, E. e SAFATLE, V. (Orgs). *O que resta da ditadura. A exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- TAYLOR, C. *As fontes do self*. São Paulo: Edições Loyola, 1997
- _____. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2004.
- _____. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.
- _____. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Usininos, 2010
- THOMPSON, E.P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- _____. *A formação da classe operária inglesa, 1: a árvore da liberdade*. São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- _____. *A formação da classe operária inglesa, 2: a maldição de Adão*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- VON MISES, L. *Ação humana: um tratado de economia*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010

_____. *Socialismo: analisis economico y sociologico*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Publicaciones, 1968.

WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Volume I*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2000.

_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Volume II*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

WEFFORT, F. *O populismo na política brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

WOOD, E. M. *Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

ZIZEK, S. (org). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *O absoluto frágil*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015