

CATEGORIAS RELIGIOSAS NA MILITÂNCIA POLÍTICA - A POLÍTICA COMO MANIFESTAÇÃO DE FÉ

André Albertini (IC) e Lidice Meyer Pinto Ribeiro (Orientadora)

Apoio: PIVIC Mackenzie

RESUMO

O presente artigo visou identificar as possíveis categorias e aspectos religiosos encontrados na militância política, explica-los sinteticamente e avaliar o seu impacto no comportamento do sujeito político. Foram identificadas as relações entre a religião e a política, avaliando o caráter religioso intrínseco nesta e o desenvolvimento histórico do conceito de religião política. O símbolo foi abordado como aspecto de representação política e de aproximação religiosa. Foi analisada a relação do mito com a política, através da revisão do conceito histórico de mito, sua transposição para a política e da exposição do conceito de mito político, baseado no pensamento de Raoul Girardet. O elemento de crença foi abordado, buscando entender sua relação com o comportamento político do indivíduo militante. A relação do ritual e a sacralização da política também foram discutidas, identificando o uso político deste elemento religioso. Através de pesquisa de campo e observação das manifestações nas redes sociais estes conceitos foram aplicados no complexo contexto político brasileiro contemporâneo gerando uma série de relações entre a religião e a política. Foram destacados alguns aspectos como o papel da crise na criação do mito político, o surgimento do herói salvador, a radicalização do discurso e o papel da crença no envolvimento político.

PALAVRAS CHAVE: Religião Política, Mito Político; Crença.

ABSTRACT

This article aimed to identify possible categories and religious aspects found in political activism, to explain them synthetically and to assess their impact on the behavior of the political subject. The relationship between religion and politics were identified by assessing the intrinsic religious character in this and the historical development of the concept of political religion. The symbol was discussed as an aspect of political representation and religious approach. It was analyzed the relationship between myth and politics by reviewing the historical myth concept and its adoption into policy and by exposure of the concept of political myth, based on the thought of Raoul Girardet. The belief element was approached, seeking to understand their relationship with the political behavior of activist. The relationship of ritual and sacredness of politics were also discussed, identifying the political use of this religious element. Through field research and observation of events on social networks these concepts had been applied in the

complex contemporary Brazilian political context generating a serie of relations between religion and politics. Were highlighted some aspects as the role of crisis in the creation of political myth, the emergence of the savior hero, the radicalization of the speech and the role of belief in political involvement.

KEYWORDS: Political Religion, Polítical Myth, Belief.

INTRODUÇÃO

A crise política, causada por uma série de denúncias de corrupção no Poder Público, gerou, e ainda gera, insatisfação com a classe política independente de pertencerem ao Governo ou à Oposição. Soma-se a isso a sedimentação do papel das redes sociais como a Ágora pós-moderna, onde a opinião pode ser externada sem censura, e o debate tem seu espaço sem hora e local marcados.

Tal fenômeno ganhou força a partir do tenso processo eleitoral de 2014 que reconduziu a Presidente Dilma Rousseff ao Palácio do Planalto com uma diferença de votos relativamente pequena e, principalmente, com uma divisão clara do País. O dualismo ideológico tomou as discussões. Esquerda contra direita, progressistas contra conservadores, pobres contra ricos, norte contra sul; e, a única categoria intercambiável: o bem contra o mal. Para tornar o cenário ainda mais complexo entra em cena a Operação Lava Jato que envolve uma série de políticos, vinculados ou não ao Governo Federal, em uma rede de corrupção sem precedentes na história do País.

É evidente o aumento das manifestações populares nas ruas, sejam a favor ou contra o Governo Federal. O conservadorismo, historicamente recluso, passa a ganhar protagonismo no debate político. O progressismo, relativamente acomodado após a chegada ao poder, volta a mostrar força e junto aos movimentos sociais também intensifica sua atividade. Porém, a partir do início do processo de *Impeachment* da presidente Dilma, o que já se configurava numa convulsão social chega a seu limite. A defesa do ponto de vista de cada lado passa a ter caráter existencial, como se a vitória de seu grupo político fosse fundamental para se manter a condição de existência do País.

Para um estudante das religiões ressoam algumas perguntas. Como um evento secular pode ter tantas características religiosas? O que leva pessoas a dedicar tempo, trabalho e, por vezes, a própria vida numa causa que não lhes gera nenhum dividendo tangível? O que se deve pensar de uma série de pessoas seguindo uma liderança ou uma ideologia com esperança de mudança em sua própria vida? Identificar se realmente existem estes aspectos religiosos no contexto político pode auxiliar no modo como se lida com o fenômeno político, principalmente como entender melhor a figura do militante político.

Logo, chegam-se às perguntas que este trabalho pretendeu discutir. Como se observam os aspectos religiosos na manifestação política? Podem-se entender algumas manifestações políticas como sendo o *corpus* de uma “religião secular”?

O objetivo do presente trabalho foi identificar a possibilidade de existência de aspectos religiosos na atuação política militante e avaliar o impacto que estes teriam no comportamento e no comprometimento deste indivíduo com sua ideologia.

REFERENCIAL TEÓRICO

Para se fazer um paralelo entre religião e política, faz-se necessário uma breve revisão de conceitos. Religião é um termo que abarca várias definições. Portanto foi necessário fazer um corte e definir qual o *locus* adotado para a presente pesquisa. Duas definições clássicas são consideradas fundamentais e complementares no ponto de vista do pesquisador. A primeira é de Clifford Geertz (2008, p. 67), para quem religião é:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

A definição de Geertz abarca uma série de fatores citados acima e que foram discutidos ao longo do trabalho. Vale destacar o aspecto existencial que o autor atribui à religião, evidenciando o quanto ela é essencial no sistema noético do indivíduo. Vale, também, analisar o ponto de vista de Emile Durkheim.

uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, [...], todos os que a ela aderem. (DURKHEIM, 2008, p. 79)

Se a definição de Geertz traz à tona o modo existencial como as pessoas encaram a crença religiosa, a de Durkheim evidencia tanto o dualismo que a religião traz em si como o seu caráter “eminentemente coletivo”. A partir deste corolário conceitual é que a religião foi analisada neste artigo.

Definida a religião, cabe agora delimitar qual o conceito de política foi utilizado neste artigo. Semelhantemente à religião, foi necessária a escolha de um referencial teórico para delimitar o conceito, o qual ficou a cargo do renomado cientista político Norberto Bobbio. Em seu Dicionário da Política, Bobbio propõe que política é:

tudo o que se refere à cidade e, conseqüentemente, o que é urbano, civil, público, e até mesmo sociável e social, [...] ou seja, o Estado. Dessa atividade a *pólis* é, por vezes, o sujeito, quando referidos à esfera da Política atos **como o ordenar ou proibir alguma coisa com efeitos vinculadores para todos os membros de um determinado grupo social, o exercício de um domínio exclusivo sobre um determinado território, o legislar através de normas válidas *erga omnes*, o tirar e transferir recursos de um setor da sociedade para outros**, etc; outras vezes ela é objeto, quando são referidas à esfera da Política ações **como a conquista, a manutenção, a defesa, a ampliação, o robustecimento, a derrubada, a destruição do poder estatal**, etc.(BOBBIO, 1998, p. 954 – grifo nosso).

Logo, seja ativa ou passivamente, toda a sociedade constrói a política e esta permeia a vida do indivíduo em todos os aspectos de sua existência. A definição de Bobbio não dá margem para que se possam identificar elementos religiosos no ato de fazer política. Porém,

a relação de religião e política é mais próxima do que se poderia supor e o estudo desta relação não é uma novidade.

Pode-se dizer que a política está enquadrada no que a religião chama de esfera secular. O conceito de religião secular é atribuído principalmente ao sociólogo francês Raymond Aron (1905 – 1983). Ao analisar a devoção que as ideias, crenças e doutrinas políticas recebiam de um grupo de indivíduos – militantes – Aron afirma em seu livro *L'avenir des religions séculières*¹ que:

nas suas estruturas mesmas, estas doutrinas reproduzem certos traços característicos dos dogmas antigos. Elas também dão uma interpretação global do mundo (pelo menos mundo histórico). Elas explicam os sentidos das catástrofes que atravessam a humanidade infeliz, elas deixam aperceber, distante, o resultado das trágicas provas. De agora elas asseguram, na comunidade fraterna do partido, a antecipação da comunidade futura da humanidade salva. Elas exigem os sacrifícios que, no instante mesmo, são pagos: elas arrancam o indivíduo da solidão das multidões sem alma e da vida sem esperança (1985 apud HORACIO, 2011, p. 13).

O filósofo político alemão Eric Voegelin (1901-1985) foi um dos principais teóricos da sacralização da política. Um excerto de sua obra *As religiões políticas* (1938) mostra bem como via a imbricação entre religião e política:

O homem vive na comunidade política com todas as características do seu ser, tanto corporal como espiritual e religioso. [...] A comunidade política está sempre incorporada na relação entre a experiência humana do mundo e do divino, quer seja no caso em que o domínio político ocupa um lugar inferior à ordem divina na hierarquia do ser, ou no caso em que ele próprio se encontra divinizado (VOEGELIN, 2002, p. 83).

Outro erudito a tratar desta relação da religião com a política foi o sociólogo francês Jean Pierre Sironneau. Segundo ele, “o político é um domínio privilegiado de transferências mítico-religiosas”, além disso:

longe de estar definitivamente dessacralizada, a atividade política torna-se o suporte de uma nova experiência do sagrado. [...] Produziu-se assim, um fenômeno de absolutização do político que viabilizou a transferência, para a esfera do político, de aspirações e de comportamentos outrora característicos da esfera religiosa (particularmente representações míticas, comportamentos rituais, cerimônias coletivas e adesões análogas à fé religiosa) (SIRONNEAU, 1985, p. 264).

Para uma investigação da possibilidade da relação da política com a religião, quatro aspectos serão abordados: símbolo, mito, crença e rito.

Segundo o cientista da religião italiano Carlo Greco (2009, p. 59-60), “não surpreende o fato de que toda comunicação de experiência religiosa ocorra espontaneamente, mediante a linguagem simbólica”, ou mesmo que “a própria experiência religiosa se constitui

¹ Tradução livre: O futuro das religiões seculares

transcendentalmente nos trâmites da atividade simbólica”. O complexo conceito de símbolo é definido pelo filósofo francês André Lalande (1996, p. 1016) como “aquilo que representa outra coisa em virtude de uma correspondência analítica lógica”. Esta característica de ter seu significado fora de si faz do estudo do símbolo algo complexo e subjetivo.

A definição que melhor abarca o significado de símbolo neste artigo é obtida na leitura do teólogo argentino José Severino Croatto (2001, p. 84-123). Infere-se, primeiramente, que o símbolo que este tem um duplo-sentido. O tucano, por exemplo, é uma ave. Porém, no contexto político, remete para a ideologia defendida pelo PSDB. Além disso, ele não é símbolo por algo intrínseco, ele é constituído símbolo por um grupo de indivíduos que lhe imputam um novo significado. Então, ele transpassa o elemento primário e o faz para mediar um significado que não é possível ser obtido se forma imediata. A observação do tucano remete diretamente a uma série de conceitos, ideais e sentimentos quem tem presente em seu repertório a sua simbologia.

Diretamente relacionado ao símbolo e fundamental na aproximação da política com a religião é o conceito de mito. Para uma análise da política como religião secular, é fundamental que se estude o fenômeno do mito e sua influência na gênese de uma religião política. Para tanto, primeiramente foram analisados os conceitos antropológicos sobre mito para aí sim poder tratar-se do conceito de mito político.

Será tomada como paradigma a definição de mito mais difundida e aceita atualmente, elaborada pelo intelectual romeno Mircea Eliade (1972, p.9), a saber:

o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. [...] É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos, sobretudo, pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". [...] É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.

Embora nem todo o conceito de Eliade seja aplicável ao presente estudo, alguns aspectos são de grande importância e merecem uma análise pormenorizada.

O primeiro aspecto abordado na definição de Eliade é o fato de o mito ser uma explicação das origens. Logo, o mito tem como uma de suas funções explicar a vida, atribuir sentido à existência ou pelo menos a algum aspecto desta. O antropólogo Claude Rivière (2013, p.82) defende que o mito não traz uma “imagem objetiva do mundo” e sim uma explicação de como o homem “compreende-se em seu mundo e confere um significado à ação cotidiana”.

Os mitos, porém, não se limitam a explicar os fatos de um passado remoto. Por isso, Eliade (1972, p. 41) trabalha o conceito de “mobilidade da origem”, afirmando que “a partir de certo momento, a origem não se encontra mais apenas num passado mítico, mas também num futuro fabuloso”. O filósofo francês Roland Barthes (2009, p.234) expressa isso ao propor que “a função do mito é transformar uma intenção histórica em natureza, uma eventualidade em eternidade”.

Mais que explicar, o mito também propõe uma nova realidade. O etnógrafo húngaro Raphael Patai (1972, p.14) afirma que “o mito não só valida ou autoriza costumes, ritos, instituições, crenças, etc., mas também, muitas vezes, é diretamente responsável pela sua criação”. Greco (2009, p.63) diz que o mito fornece o modelo paradigmático à existência do homem para que esta tenha sentido.

Outro aspecto importante da definição de Eliade é que o mito “conta uma história”, “relata um acontecimento”. Nas palavras de Barthes (2009, p.234), “o mito é uma fala”. O historiador francês Raoul Girardet (1987, p. 183) o define como uma “narrativa de caráter explicativo”. Portanto, o mito traz para a linguagem realidades que outrora permaneciam apenas no imaginário.

Eliade afirma, também, que o mito trata exclusivamente de verdades, expressas de modo simbólico e do ponto de vista de um grupo específico. Uma explicação para isso vem do filósofo alemão Ernst Cassirer. Para ele, “se o mito não percebesse o mundo de forma diferente, não poderia julgá-lo ou interpretá-lo em sua maneira específica” (CASSIRER, 2005, p.128). E desta forma é “aceito como real e verdadeiro”. Antes de ser uma verdade objetiva, o mito é uma verdade simbólica.

Uma dúvida que pode permanecer depois de se definir o mito é: por que ele surge? Para Cassirer (2005, p. 123), “não há nenhum fenômeno natural, e nenhum fenômeno da vida humana, que não seja passível de uma interpretação mítica, e que não peça tal interpretação”. Esta interpretação é base para a construção mítica que, segundo Croatto (2001, p.222) é “simbólica e imaginária”.

O acadêmico francês Gilbert Durand (2002, p.18), define imaginário como “o conjunto das imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*”. Em sua definição de mito, Durand trata-o como “um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas” (DURAND, 2002, p.62). Ao se referir a arquétipos, Durand remete a um de seus referenciais; o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung. Para Jung (2011, p.13), arquétipos são “imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos”.

Patai faz uma síntese da relação do conceito de arquétipo e mito em Jung. Ele afirma que “Jung liga a sua compreensão do arquétipo mítico com o seu dogma básico do

inconsciente coletivo” (PATAI, 1972, p. 30, grifo do autor). Isto explica o fato de haver estruturas míticas semelhantes em diversas culturas e povos espalhados pelo Mundo. Patai (1972, p. 29) também atribui a Jung a ideia de que “a formação dos mitos é um processo psicológico [...] cuja existência pode ser igualmente demonstrada no homem primitivo, no homem antigo e no homem moderno”. Tal conceito embasa a ideia da existência dos mitos modernos e, especificamente no caso em estudo, dos mitos políticos.

Porém, qual é a relação específica do mito com a política? A análise de um dos grandes mitólogos do século XX, o francês Claude Lévi-Strauss, pavimenta este caminho. Segundo ele, “nada se compara mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez esta tenha se limitado a substituir àquele” (LEVI-STRAUSS, 1985, p. 241). Mas é Raoul Girardet (1917-2013) o mais notável teórico do mito político. Para ele, “o mito político é fabulação, deformação ou interpretação objetivamente recusável do real. [...] ele exerce também uma função explicativa, fornecendo certo número de chaves para a compreensão do presente” (GIRARDET, 1987, p. 13).

Segundo o cientista político italiano Bonazzi (1998), o conceito de mito político data do início do século XX. O conceito nasce no filósofo francês Georges Sorel, em seu livro *Reflexões sobre a violência* (1905-1907). Sorel sugeria a necessidade de utilizar a mecânica do mito como força motriz para a greve geral proletária. Para Sorel se constituía em “uma arma na luta política; seu sentido é mobilizar, empurrar para a ação” e não era “possível passar dos princípios à ação sem a intermediação do mito”.

A sociologia busca entender o mito político não mais como uma teoria, mas como uma ferramenta de interpretação da realidade. Segundo Girardet (1987, p. 184), “o mito político aparece assim, do ponto de vista da observação sociológica, como tão determinante quanto determinado: saído da realidade social, é igualmente criador de realidade social”.

A abordagem fenomenológica que a sociologia propõe abre espaço para se perceba um importante aspecto da mitologia política:

foi possível identificar sociologicamente a presença do Mito político em todas aquelas situações, especialmente de **rápidas mudanças e crises**, em que grupos sociais ou partidos sintetizam as exigências políticas de seus membros sob forma de teorias estruturadas em torno de símbolos e fatos simbólicos ou tentam expressar e explicar com as mesmas formulações teóricas as expectativas políticas fundamentais e não organizadas de uma classe, povo ou nação. (BONAZZI, 1998, p. 757 – grifo nosso).

Vale ressaltar, porém, que a criação do mito não é independente das predisposições do indivíduo em acreditar em determinada explicação de mundo. Como propõe Girardet (1987, p. 83), o mito é “uma espécie de revelador ideológico, o reflexo de um sistema de valores ou de um tipo de mentalidade”. Ele traz para o campo da linguagem o que está no imaginário do indivíduo, que são suas crenças e dúvidas existenciais. Logo, o mito político

possui uma enorme carga existencial em sua construção. O cientista social brasileiro Luís Felipe Miguel (1998, s/n) afirma que “para o público, a verdade que o mito exprime é incontestável: está acima da razão e dos fatos.” Mais que isso, “o emissor do discurso mítico tanto pode compartilhar desta crença quanto simplesmente usá-la”.

Barthes (2009, p.162) propõe outro aspecto significativo do mito: este é “uma fala despolitizada”. Pode-se entender despolitização não no que tange ao método, que continua sendo político, mas ao seu conteúdo. A aceitação das ideias programáticas do grupo não é uma cooptação ideológica, mas um pacto pelo bem comum.

Há, porém, um ponto preocupante do mito político apontado por Bonazzi. Ele afirma que há casos onde a reflexão e a ação política se desconectam da realidade e isso pode gerar consequências muito graves. Segundo o autor,

Dirigido pelo princípio do prazer e, portanto, orientado para a satisfação completa da própria carga de libido ou para a defesa neurótica dos conflitos não solucionados dos quais nasce, o Mito político pode impelir o grupo para posições destrutivas ou autodestrutivas e permitir que outros grupos, capazes de identificar e explorar os seus mecanismos psicológicos, o transformem em instrumento próprio. (BONAZZI, 1998, p. 761-762)

Por fim, segundo o pensamento de Girardet, o mito político possui quatro faces: o mito do herói, do complô, da Era de Ouro e da Unidade. Por questão metodológica, este estudo se concentrou nos dois primeiros, visto que são os que se mostram de forma mais evidente no atual cenário brasileiro.

A crença é um aspecto fundamental para o pensamento mítico. Cassirer (2005, p. 126-127) propõe que “na imaginação mítica está sempre implicado um ato de crença. Sem a crença na realidade de seu objeto, o mito perderia seu fundamento”. Patai (1972, p. 14) afirma que é a fé de quem o experimenta que torna o mito verdade. Seu poder de influência está “em acreditar no que ele afirma”.

Mas, qual o motivo que faz um indivíduo crer em determinado mito, narrativa, ideologia ou proposta política? Se a narrativa de um fato é apresentada de forma idêntica para pessoas de mesma cultura, nível e capacidade intelectual, por que algumas delas creem naquilo como verdade e outras rejeitam veementemente? E por que outra versão do mesmo fato pode causar a inversão desta percepção de verdade?

Em sua obra *A vontade de crer* (2001), o pai da psicologia moderna, o norte-americano William James, defende o “nosso direito a adotar uma atitude de crença em questões religiosas, mesmo que nosso intelecto meramente lógico talvez não tenha sido compelido a isso” (JAMES, 2001, p. 7-8). James defende o aspecto volitivo da crença e o fato de que esta não é necessariamente uma decisão intelectual. Isto fica claro no pensamento do psicólogo social francês Gustave Le Bon. Para ele crença:

é um ato de fé de origem inconsciente, que nos força a admitir em bloco uma ideia, uma opinião, uma explicação, uma doutrina. A razão é estranha [...] à sua formação. Quanto ela tenta justificar a crença, esta já está formada. (LE BON, 2013b, p.6)

Percebe-se que a crença é algo que sobre a qual o indivíduo não tem total autonomia. Não é necessariamente irracional, mas suprarracional. Le Bon propõe, inclusive, que “crenças religiosas e políticas têm fundamentos psicológicos idênticos. Elas nascem e se propagam da mesma maneira” (LE BON, 2013a, p. 5). O autor também ressalta o aspecto suprarracional da crença política, outra característica que a aproxima da crença religiosa. Para Le Bon (2013b, p. 5): “nos círculos do afetivo e do místico, onde são elaboradas as crenças políticas e sociais, a inteligência penetra muito pouco e as convicções dos iletrados e dos sábios não possuem valor muito diferente”.

Outro aspecto da religião que encontra clara correspondência na política é o rito. Riviére define o rito como

um conjunto de atos repetitivos e codificados, não raro solenes, de ordem verbal, ou gestual, de forte carga simbólica, fundado na crença, na força efetiva de potencias superiores com as quais o homem tenta se comunicar tendo em vista obter um efeito esperado (RIVIERE, 2013, p. 111).

Há elementos já discutidos presentes nesta definição. O rito se funda na crença, é a externalização daquilo que o indivíduo acredita, é a transformação do verbo em gesto. Mais que isso, Croatto (2001, p. 334) afirma que “o rito aparece como analogia da ação arquetípica mostrada no mito”. Segundo a antropóloga política brasileira Karina Kuschnir,

rituais são cerimônias que reforçam e atualizam papéis sociais. Concepções a respeito da política e do mundo social são na maioria das vezes confirmadas, forjando, ainda que temporariamente, a identidade como grupo. (KUSCHINIR, 2007, p. 38-39).

Portanto, tanto quanto a religião, a política é ritualística. Riviére expressa isto de forma clara. Respondendo uma pergunta retórica, “por que a política tende a se sacralizar?”, o antropólogo propõe que:

o rito representa a atitude fundamental pela qual qualquer um se reconhece inferior ante a manifestação de um poder. [...] do lado do poder que se manifesta, o rito é o meio teatral de acreditar em uma superioridade, e, portanto, de se obter respeito e honra (RIVIERE, 2013, p. 116).

METODOLOGIA

Para responder as perguntas propostas e atingir o objetivo da pesquisa, lançou-se mão de diversas ferramentas analíticas. O método de pesquisa utilizado foi a bricolagem. Segundo o pedagogo norte-americano Kincheloe (2007, p.17),

os bricoleurs entendem que a interação dos pesquisadores com os objetos de suas investigações é sempre complicada, volátil, imprevisível e, certamente, complexa. Essas condições descartam a prática de planejar antecipadamente as estratégias de pesquisa. Em lugar desse tipo de

racionalização do processo, os bricoleurs ingressam no ato de pesquisa como negociadores metodológicos. Sempre respeitando as demandas da tarefa que tem pela frente.

A escolha de tal método se deveu às características do objeto em pesquisa, um fenômeno que está em curso e que tem apresentado mudanças constantes na sua configuração. Visto que política brasileira estava vivendo um período de tensão à época da produção desta pesquisa, sendo necessária uma ferramenta que possibilitasse a investigação do fenômeno em constante curso.

Uma pesquisa bibliográfica foi feita buscando encontrar na literatura os aspectos religiosos na política bem como conceituar tais aspectos e checar a aderência de suas definições ao que se via nas observações de campo. Ao mesmo tempo, o pesquisador foi a campo observar diversas manifestações populares que ocorreram na Avenida Paulista e no Centro da Cidade de São Paulo. Além disso, as redes sociais e a *internet* foram ferramentas fundamentais para entender os atores envolvidos e seu comportamento.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Para que se apresentem e se discutam os resultados da pesquisa, alguns aspectos teóricos já discutidos serão retomados. A questão simbólica merece algumas observações. A partir de aspectos do símbolo defendidos por Croatto (2001, p. 84-123), serão feitas aplicações do que foi visto em campo

Primeiramente, Croatto defende que o símbolo tem um duplo-sentido. “Cada coisa tem sua própria identidade (uma pedra é uma pedra), tem sua própria função e é parte de uma estrutura global dentro do universo” (CROATTO, 2001, p. 86). Um dos símbolos da crise política brasileira são os *pixulecos*, bonecos infláveis com as imagens do ex-presidente Lula e da presidente Dilma Rousseff vestidos como presidiários. A primeira vista, são meros bonecos satirizando figuras públicas, algo absolutamente corriqueiro na cultura brasileira. Mas, “o ser humano pode ‘atravessar’ esse primeiro sentido para ver nas coisas de sua experiência fenomênica um segundo sentido” (CROATTO, 2001, p. 86). Os *pixulecos* passam a representar, para o militante da oposição, tudo o que há de mal no Brasil. Algo parecido com o Judas malhado no Sábado de Aleluia. Para os opositores do Governo, olhar para o *pixuleco* tem dois significados: Tanto é a materialização da corrupção, da crise econômica e das mazelas que assolam o País como a manifestação da esperança de que um dia ver o fim dos males, a partir da prisão das personagens ali representadas.

Croatto também defende que “as coisas são ‘constituídas’ símbolos”. Não é algo intrínseco que faz um elemento ser alçado à condição de símbolo. Foi notada a importância das cores para a manifestação dos grupos. A contraposição do vermelho remetendo ao PT e seus aliados e o verde e amarelo remetendo à oposição era evidente nos movimentos. O

vermelho já simboliza a esquerda política desde a Revolução Francesa. Portanto, a apropriação da cor pelos defensores do Governo, que representa o viés esquerdista no País, não surpreende. Já o uso do verde-amarelo representa o oposto dos ideais da esquerda. Neste contexto, as cores da bandeira do Brasil só representam a oposição ao Governo se em oposição ao vermelho, no cenário político brasileiro. A polarização política chega ao ponto de ressignificar as cores da bandeira do País. Nos últimos tempos foi notada uma implantação tácita de um *dress-code*. O uso da camisa da Seleção Brasileira de Futebol era equivalente a portar um cartaz a favor do *impeachment*. O uso de peças de roupa vermelhas era imediatamente ligado ao apoio ao Governo. Algo semelhante a um evangélico usar uma camiseta com a frase “Deus é fiel”, ou um judeu usar o *quipá*.

E, mais que representar lados políticos, representam uma cisão entre sagrado e profano. Usar uma peça de roupa vermelha num ambiente conservador é visto como algo semelhante a usar um adereço umbandista num culto pentecostal. É visto como uma afronta, como uma manifestação do mal. O mesmo ocorre com o uso das cores da bandeira brasileira num ambiente esquerdista. O lado defendido pelo indivíduo é vinculado ao bem. O lado oposto é considerado o mal. É clara a relação deste fenômeno com o conceito de tabu sugerido por Mary Douglas:

aquilo que não se enquadra no sistema de classificação e, logo, ordenação do mundo de uma cultura específica - ou aquilo que está no limite ou na margem desse sistema - é comumente visto como sendo ameaçador e, portanto, como impuro, sujo (DOUGLAS, 1991).

Também foram notadas imagens icônicas de Lula e Dilma, ele nos tempos de sindicalista e ela no de guerrilheira, usadas por seus partidários para reverenciá-los. Nos últimos tempos, até figuras do juiz Sérgio Moro, representado de forma semelhante a um santo católico, foram observadas nas manifestações. Era visível a devoção que tais figuras recebiam de seus admiradores. É notável a semelhança com a iconografia católica romana. Bem como é notável que o contexto político brasileiro tem emprestado uma série de símbolos religiosos para expressar-se.

Aqui se vê uma característica notável na mitologia política é o herói salvador. O herói é aquele que responde aos anseios imediatos gerando segurança ao povo. Segundo Girardet:

todo processo de heroificação implica, em outras palavras, uma certa adequação entre a personalidade do salvador virtual e as necessidades de uma sociedade em um dado momento de sua história. O mito tende, assim, a definir-se em relação à função maior que se acha episodicamente atribuída ao herói, como uma resposta a uma certa forma de expectativa, a um certo tipo de exigência (GIRARDET, 1987, p. 82).

O panteão de heróis nacionais cresce mais ainda nestes momentos de crise. A figura de Lula volta com força, como o único capaz de salvar o programa progressista no País. A figura da presidente Dilma Rousseff não parece ter força para enfrentar a crise política e

manter o Governo, e conseqüentemente seus valores e projetos, no poder. Lula, então volta como o Salvador deste projeto de redenção do pobre. Volta, também, para trazer de volta a esperança da militância pró-governo. Volta à vida o *jingle* das campanhas presidenciais de Lula, como o “Lula lá, brilha uma estrela, Lula lá, cresce a esperança” ou mesmo o mote da campanha de 2002 que dizia que “a esperança vai vencer o medo”.

Lula, como herói salvador mítico tem função gregária para os têm nele seu referencial. Nele, seu grupo de fiéis partilha as mesmas emoções, fervores e esperanças. “Em torno dele, na submissão, na devoção e no entusiasmo, uma vida coletiva se reestrutura, as fidelidades se estabelecem, uma nova trama social se consolida” (GIRARDET, 1987, p. 95-96).

Surge, por outro lado, a figura do herói justiceiro, do guardião da lei, representado pelo juiz Sérgio Moro. Responsável pela Operação Lava-Jato, que investiga e já prendeu uma série de políticos e empresários envolvidos em corrupção, Moro tem sido elevado a herói pelos insatisfeitos com o Governo. A Lava-Jato envolveu em casos de corrupção uma série de lideranças políticas e empresários ligados diretamente ao PT e, conseqüentemente, ao Governo. Talvez pelos resultados da Lava-Jato, talvez pela falta de uma liderança oposicionista que consiga unir os anseios dos contrários ao Governo, Moro passa a figurar como um juiz acima dos outros, o único capaz de dar cabo à corrupção, o bastião da dignidade brasileira.

É possível entender a heroificação de Moro em Girardet. Ao trabalhar o conceito de crise de legitimidade, ele propõe que quando o governado “deixa de reconhecer-se no sistema institucional com o qual se havia até então mais ou menos tacitamente identificado”, uma crise de confiança se instala e,

é precisamente nesses períodos de intermitência da legitimidade, nesses momentos de desequilíbrio, de incerteza ou de conflito que estão cronologicamente situados os apelos mais veementes à intervenção do herói salvador (GIRARDET, 1987, p. 89).

Em relação ao mito político, outro ponto merece destaque. Já se mostrou que este vem à tona em momentos de crise. Tal conceito é fundamental para se entender o motivo da eclosão dos mitos políticos na sociedade atual, e, mais especificamente, no contexto brasileiro. Diferentemente do caso de Sorel – claramente construído propositalmente – os mitos vistos hoje no Brasil são muito mais orgânicos. Não podem ser entendidos partindo de um único fato gerador. Pelo contrário, são um fenômeno líquido.

O encolhimento da renda gerado principalmente por desemprego e inflação e a série de denúncias de corrupção enfraqueceram um Governo que tinha como principais bandeiras o combate à pobreza e à corrupção. Logo, o ambiente se torna propício para o aparecimento de mitos. Segundo Girardet.

O nascimento do mito político situa-se no instante em que o traumatismo social se transforma em traumatismo psíquico. É na intensidade secreta das angústias ou das incertezas, na obscuridade dos impulsos insatisfeitos e das esperas vãs que ele encontra sua origem (GIRARDET, 1987, p. 182).

Porém, a alternativa de poder é ligada a uma classe historicamente antagônica destas mesmas demandas. Logo, sua subida ao poder passa a representar no imaginário político de um grupo de pessoas o fim dos programas sociais e das liberdades individuais. Estas angústias e incertezas geram um clima de insegurança e ansiedade. Estes sentimentos são análogos aos que levaram o homem primitivo a criar seus mitos e seus deuses, para lhes trazer segurança. Ainda citando Girardet,

não há nenhum dos sistemas mitológicos de que tentamos definir as estruturas que não se ligue muito diretamente a fenômenos de crise: [...] é nos períodos críticos que os mitos políticos afirmam-se com mais nitidez, impõe-se com mais intensidade, exercem com mais violência seu poder de atração (GIRARDET, 1987, p. 180).

É possível perceber no Brasil dois mitos que se encontram em oposição. Com base no que foi visto nas redes sociais, *blogs* e nas observações de campo, é possível propor uma narrativa que expresse estes dois mitos. Vale ressaltar que é seja possível que nem todos os pontos expostos façam parte da narrativa de todos os que adotam um dos lados e que haja pontos que não foram contemplados nestas proposições. Porém, o que está nas propostas de narrativa mítica que seguem corresponde ao que é o tema central de cada um dos mitos.

Do lado dos defensores do Governo, a narrativa pode ser expressa da seguinte forma: Lula sobe ao poder em janeiro de 2003, institui diversos programas sociais e muda radicalmente a vida do brasileiro. Só é pobre ou miserável quem ainda não foi atingido pelos programas de inclusão social do Governo. Além disso, nunca as minorias receberam tanta atenção como em seu governo. Porém, o governo não é focado apenas nas camadas mais pobres e nas minorias. Todo o povo brasileiro se beneficiou do projeto de governo e o País cresceu de forma nunca antes vista. Depois de oito anos de conquista, Lula elege Dilma Rousseff como sua sucessora. Seu governo é uma continuação do de Lula, mantendo as conquistas e avanços do País. Porém, estes avanços significam perda de poder e protagonismo de uma elite conservadora. O filho do pobre estuda na mesma universidade que o filho do rico. O pedreiro pode pegar o mesmo avião que o empresário. Isto causa indignação nesta classe reacionária que luta de todas as formas para acabar com os avanços dos menos privilegiados. Para tanto, usam alguns casos isolados de corrupção, atribuídos ao Governo, para miná-lo. É evidente que existiram erros no Governo. Porém, os mesmos erros sempre existiram no tempo que a Oposição governava o País. Mas, com uma grande diferença: na época da oposição, no governo dos ricos, o pobre não tinha comida na mesa, o filho do pobre não estudava, o pobre não podia sonhar com um futuro. Portanto, mesmo com as falhas que o Governo tem tido, para que o País não volte aos tempos em que os ricos tinham todos os

privilégios e os pobres só sofriam, é importante que o Governo seja mantido e possa retomar aos rumos traçados pelo “presidente” Lula.

A narrativa da oposição pode ser expressa da seguinte forma: Lula sobe ao poder em janeiro de 2003, institui diversos programas populistas e uma política de manutenção de poder. O pobre é utilizado como massa de manobra e os programas sociais não são nada mais do que um estratagema para manter o pobre dependente do Governo e garantir a manutenção do grupo de Lula no poder por um longo tempo. Além disso, nunca as minorias receberam tanta atenção, tendo uma série de privilégios e sendo tratados de maneira diferente do resto do povo. O governo é focado apenas nas camadas mais pobres e nas minorias, enquanto quem realmente trabalha e gera riqueza - a classe média e os empresários - só têm perdido poder aquisitivo. O crescimento do País com Lula foi uma bolha que logo estourará e será percebido que o País está quebrado. Depois de oito anos no poder, Lula elege Dilma Rousseff como sua sucessora. O projeto de implantação de uma ditadura bolivariana no País continua em curso. Seu governo é ainda pior que o de Lula, gerando uma enorme recessão e estagnando o crescimento do País. É verdade que o filho do pobre pôde estudar na mesma universidade que o filho do rico e o pedreiro pôde pegar o mesmo avião que o empresário. Mas, logo a bolha explodirá de vez e o pobre ficará mais pobre do que antes e os que tinham uma boa condição de vida, por seus próprios méritos, também estarão em situação complicada. Basta ver a Venezuela! Mais que isso, nunca antes na história deste País se roubou tanto. Os escândalos na Petrobrás e no BNDES, as pedaladas fiscais, os diversos líderes do PT presos por corrupção. Enfim, o Governo petista pilhou o País. Portanto é necessário tirar este Governo logo do poder para que se possa começar uma nova era no País. A corrupção só acabará com o fim do PT. É evidente que há corruptos em outros partidos, inclusive entre os principais adversários petistas. Mas, tirando o PT do Governo, será mais fácil tirar do poder os outros corruptos.

Com uma ou outra mudança, esta é a essência dos discursos que se vê nas redes sociais, que se ouve nas ruas e que é repetido pelos atores políticos. E, na boca de muitos, não é mera retórica. Pessoas definitivamente acreditam nestas narrativas.

Portanto, a crença política é outro aspecto facilmente notado no atual contexto político brasileiro. Há uma série de informações sendo veiculadas pelas diversas mídias, tanto as tradicionais (como jornais, revistas e a TV) como as novas mídias (principalmente utilizando-se da internet). O mesmo fato recebe uma gama enorme de versões. Qual a pessoa vai

escolher? A verdade objetiva dos fatos parece distante. Portanto, é necessário que o indivíduo creia em algum dos lados para formar sua opinião. É necessário o salto de fé de Kierkegaard².

A questão da crença também se manifesta na forma como a militância se mobiliza. Nas observações de campo ficou muito claro que, embora nem todos os manifestantes tinham as mesmas motivações, havia vários que realmente acreditavam no que aquele grupo ideológico defendia. E não se tratava de uma defesa simples. Remete-se aqui ao que o teólogo brasileiro Guilherme de Carvalho define como dogma religioso. O fato de existir uma crença dogmática na vida da pessoa não faz dela alguém religioso. Para isso é necessário que essa crença se torne um dogma religioso. Segundo Carvalho (2012, s/n),

Do ponto de vista da epistemologia da crença religiosa, um “dogma religioso” é experimentado na consciência do crente como (1) uma crença que tem papel fundacional no seu sistema noético (seu sistema de crenças) e que, além disso, (2) parece a ele evidente e incorrigivelmente válida e (3) é sustentada com paixão ou interesse existencial extraordinário.

Estes três aspectos puderam ser vistos nas observações ao longo do trabalho. As crenças políticas defendidas pelo indivíduo eram fundamentais no seu sistema de crenças. Suas ideias sobre as várias esferas da vida remetiam em algum momento à ideologia defendida. As menores coisas da vida eram problematizadas à luz da doutrina política seguida. Além disso, essas crenças eram inegáveis. O debate era meramente formal. Não se via o interesse em discutir ideias, de talvez, mudar uma ou outra posição. Via-se algo entre o proselitismo, buscando convencer o interlocutor de sua ideia, e a apologética, buscando defender seu ponto de vista a qualquer custo. Por fim, a defesa apaixonada era evidente, levando a brigas, fim de amizades, agressões, e outras situações do gênero.

Daí se vê outro aspecto do mito político que pode ser visto com grande intensidade na realidade brasileira. Bonazzi cita afirma que o mito pode levar a “posições destrutivas ou autodestrutivas”. É como se o autor estivesse fazendo uma anamnese da atual situação política brasileira. A crise política brasileira, quando sai dos limites da disputa institucional e ganha as ruas, traz à tona um radicalismo que surpreende. Grupos pró e contra o Governo tem se enfrentado com alguma frequência. Líderes de movimentos contrários ao *impeachment* falam em “pegar em armas”. Favoráveis pedem a volta do Governo Militar e lamentam que Dilma foi “só torturada” e não morta. O discurso de ódio toma conta das redes sociais e das ruas.

² A expressão “salto de fé” refere-se à transição do estado ético para o estado religioso, proposta pelo filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. Para ele, como não haviam provas empíricas suficientes para sustentar as reivindicações religiosas, era necessário que o indivíduo desse um salto no escuro, uma decisão radical, rumo à salvação de sua alma.

Manifestações de ambos os lados evidenciam um medo que o lado oposto saia vencedor e se inicie uma “era das trevas” no País. O ápice simbólico deste aspecto é a construção do “muro do *impeachment*” para separar os grupos que se manifestariam em Brasília na votação acerca do prosseguimento ou não do processo de impedimento da presidente Dilma. O medo que o Poder Público tinha de um conflito de grandes proporções não era infundado. O maniqueísmo é claramente identificável, mas com outro aspecto em seu enalço: o fundamentalismo.

Se a crise, a decepção e a insegurança no futuro do País geram uma resposta mítica, há também uma predisposição de qual é o modo como esse mito responderá tais inquietações. Retoma-se aqui o conceito de mito como “revelador ideológico”. A criação do mito, portanto, não é independente das predisposições do indivíduo em acreditar em determinada explicação de mundo. Pode-se então perceber que o mito político, como se mostra atualmente no cenário brasileiro, possui uma enorme carga existencial em sua construção.

Mais do que revelar a ideologia, o mito político pode ser usado pelos atores políticos para criar uma situação que os favoreça. Os medos e inseguranças da população são utilizados tanto para apresentar uma resposta que os acalme quanto são potencializados ao se ligar o adversário a tais medos. Exemplos atuais são os programas sociais. Por um lado, tais programas podem atender aos anseios da população, servindo como propaganda positiva aos seus proponentes. Por outro, podem ser usados para manter cativo um eleitor que teme perder os benefícios adquiridos. Tal fenômeno lembra o que é feito por líderes religiosos para manterem os fieis leais a sua igreja e doutrina.

Outro aspecto observado remete a Barthes, que defende o mito como uma “fala despolitizada”. Pode-se entender despolitização não no que tange ao método, que continua sendo político, mas ao seu conteúdo. A aceitação das ideias programáticas do grupo não é uma cooptação ideológica, mas um pacto pelo bem comum. Vê-se nestas atitudes uma índole profética e uma tendência ao proselitismo que pode ser traduzida numa afirmação como “sabemos o que é o melhor para todos. Basta que as coisas aconteçam da forma como propomos”. No caso brasileiro é muito evidente essa despolitização do discurso que apoia os mitos políticos. Dois exemplos claros são o combate à pobreza, bandeira dos progressistas – ligados ao Governo – e o combate à corrupção, bandeira dos conservadores – ligados à oposição. Ambos negam que defendam simplesmente uma vertente política, mas a solução para o bem da Nação. Ambos se apresentam como portadores de Boas Novas, como profetas que querem trazer o bem maior para o povo.

O último aspecto mítico observado é o que Girardet chama de mito do complô ou da conspiração. O vice-presidente Michel Temer, virtual substituto da presidente Dilma num possível impedimento, é constantemente ligado à figura do conspirador. Ele é acusado de criar um ambiente político que torne insustentável a manutenção da Presidente Dilma no poder para poder tomar seu lugar. A nomeação do ex-presidente Lula para o Ministério da Casa Civil também se enquadra na narrativa da conspiração, já que foi considerada pela oposição como um estratagema para livrar o ex-presidente de uma possível prisão bem como uma manobra política do Governo. As forças do mal agindo às escuras. Tal narrativa sempre fará parte do imaginário humano. Uma série de outros exemplos podem ser dados. A acusação de manipulação de informação da grande mídia objetivando a queda do Governo, as tentativas de obstrução da Operação Lava Jato tanto por parte do Governo como da Oposição, o envolvimento dos Estados Unidos na crise para poder controlar reservas naturais brasileiras, enfim, uma enorme gama de teorias da conspiração.

Segundo Girardet, “no centro da mitologia do Complô impõe-se em primeiro lugar a imagem, terrível e temida, da Organização. O segredo constitui a primeira de suas características” (GIRARDET, 1987, p. 34). Sobre a motivação da conspiração, Girardet (1987, p. 36) propõe que “trata-se sempre, para aqueles que controlam os seus fios, de corresponder a uma inextinguível vontade de poder e de retomar o sonho eterno da edificação de um Império em escala universal, da unificação do globo sob uma única e total autoridade”.

O complô se revela de várias maneiras no imaginário brasileiro. Mas, o fato é que ele sempre é ligado à luta do bem contra o mal. Segundo Girardet, o que confere coerência à “constelação mítica da Conspiração” é esta antítese, “os filhos da Luz contra os poderes das Trevas, [...] as forças do Bem contra as forças do Mal, o Cristo e o Anticristo, [...] o eterno combate no qual o mundo é a aposta prossegue à nossa volta” (GIRARDET, 1987, p. 49). Nas narrativas conspiratórias o que se pode notar nada mais é que a reprodução de todo um imaginário dualista (bem-mal) que faz parte, em maior ou menor intensidade, de toda manifestação religiosa.

Um aspecto interessante é que, muitas vezes a acusação feita ao conspirador é a de fazer exatamente o que o acusador desejaria. Girardet então lança uma interessante provocação: “A ordem que o Outro é acusado de querer instaurar não pode ser considerada como o equivalente antitético daquela que se deseja por si próprio estabelecer?” (GIRARDET, 1987, p. 62). De certa forma o que se tem é uma disputa pelo “poder cósmico”. Um dos lados certamente estará no poder. Para seus adeptos este é o lado do bem e deve ser mantido lá para o bem da comunidade. Para seus opositores é o lado do mal e deve ser expurgado do poder para salvar a comunidade. Algo bem semelhante a uma “guerra religiosa”.

Nas observações de campo algo que chamou bastante a atenção foram as manifestações de rua, facilmente comparáveis a rituais. Em alguns momentos os manifestantes pareciam estar conectados a algo transcendental, tamanha a devoção demonstrada. Um ponto que mereceu atenção foi o uso da música “Vermelho” de Fafá de Belém pela militância esquerdista. A música era cantada pelo povo com o mesmo fervor visto num momento de louvor de uma igreja pentecostal. De modo semelhante, chamou a atenção o modo como o Hino Nacional era entoado nas manifestações oposicionistas.

O discurso do líder também tem clara correspondência ao culto ou à missa. A reverência que se vê no momento que a “voz profética” vai se manifestar é algo que chama a atenção. Naquele momento o tempo para e todas as atenções estão voltadas ao que vai dizer aquele líder. Como líder, este indivíduo deve ser bom orador. Logo, suas ênfases são acompanhadas de frenesi por parte do público. Pessoas parecem em transe, choram, pulam, gritam. A cena lembra muito uma reunião religiosa. Neste aspecto há muita semelhança com o Mito da Greve Geral de Sorel. O discurso narra um mito e este mito funcionará com força motriz para que os que nele creram passem a agir conforme o que lhes foi “ensinado” naquele discurso.

Vale ressaltar, também, o caráter gregário das manifestações. Naquele momento o povo se fazia um em defesa da bandeira levantada. Isto remete ao conceito de religião de Durkheim e seu foco em seu aspecto comunitário. Como em um ritual religioso, nas manifestações o povo se transformava numa comunidade ligada pela mesma fé. O interesse ali defendido era o “dos irmãos”, não do indivíduo. A força das manifestações passa muito pela “unidade de espírito” encontrada em seus participantes. Logo, embora muito se tenha dito sobre a possibilidade de manifestantes pagos engrossando as fileiras das manifestações, o que dá força verdadeira ao movimento é o fato de haver indivíduos compartilhando da mesma crença, do mesmo ideal e do mesmo objetivo reunidos “misticamente” naquele lugar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observa-se, portanto uma série de aspectos religiosos presentes nas manifestações políticas. Logo, as proposições de Aron e Voegelin, de uma religião secular ou mesmo política fazem todo sentido. Retomando Geertz, não foi difícil notar o caráter simbólico da política nas observações de campo. Do mesmo modo que o caráter existencial das crenças políticas do militante ficou latente. Aquilo fazia todo sentido em sua vida, lutar por aquele ideal era a única alternativa. O fazer política envolve o militante em todos os aspectos de sua existência.

As relações de sagrado e profano que Durkheim propõe também são evidentes no militante político. A figura do “outro”, do “opositor” é vista como um tabu, como algo quase

demoníaco. O caráter comunitário, outro aspecto de Durkheim, também é notado. É no coletivo que o militante se sente pleno e com poder para mudar a realidade e implantar o bem.

Foi possível notar a presença dos símbolos, dos mitos e dos ritos de forma clara na experiência do militante. Também foi possível ver que havia uma crença, pode-se se dizer até uma fé, que os movia. O militante crê em certos dogmas, é envolvido por uma mitologia e põe em prática sua fé em rituais que, mesmo seculares, têm claro contato com o religioso. Viu-se que o *homo religiosus* se não encontrou no transcendente as respostas que procura, vai a busca delas no imanente.

Evidentemente tratar a política em seu todo como um tipo de religião secular é uma postura exagerada. Porém, é evidente que política e religião compartilham alguns aspectos e que há elementos distintamente religiosos que fazem parte da manifestação política.

Entender que a política não é somente técnica e que há um elemento subjetivo e até mesmo fideísta em sua manifestação pode ajudar na interpretação de fenômenos críticos, como os que atualmente são observados no Brasil. Este entendimento também pode alertar para o potencial que estes elementos religiosos tem para gerar situações de manipulação coletiva, conforme se viu diversas vezes na história do Mundo.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. *Mitologias*. 4. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

BOBBIO, Norberto. *Política*. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário da Política. 11 ed. Brasília: UNB, 1998. 2v.

BONAZZI, Tiziano. *Mito Político*. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário da Política. 11 ed. Brasília: UNB, 1998. 2v.

CARVALHO, Guilherme V. R. *Todo mundo é crente. Até quem não é...*, Blog Mero Cristianismo - Ultimato, Belo Horizonte, 14 Fev. 2012. Disponível em: <<http://ultimato.com.br/sites/guilhermedecarvalho/2012/02/14/todo-mundo-e-crente/>> Acesso em: 24 Abr. 2016

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2014.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GRECO, Carlo. *A experiência religiosa: essência, valor, verdade*. São Paulo: Loyola, 2009.
- HORACIO, Heiberle Hirsberg. *Religião Civil e Religião Secular: a religião como política e a política como religião*. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 12, n. 1, 2011.
- JAMES, William. *A Vontade de crer*. São Paulo: Loyola, 2001.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KINCHELOE, Joe; BERRY, K. *Pesquisa em educação: conceituando a bricolagem*. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- KUSCHNIR, Karina. *Antropologia da Política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LE BON, Gustave. *As incertezas da hora presente*. Niterói: Teodoro, 2013a.
- LE BON, Gustave. *Psicologia Das Opiniões E Das Crenças*. Niterói: Teodoro, 2013b.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- MIGUEL, Luís Felipe. *Em Torno do Conceito de Mito Político*. Dados, Rio de Janeiro, v. 41, n. 3, 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581998000300005&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 25 Abr. 2016.
- PATAI, Raphael. *O mito e o homem moderno*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- RIVIÈRE, Claude. *Socioantropologia das religiões*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre. *Retorno do Mito e Imaginário Sócio-político e Organizacional*. Revista da Faculdade de Educação, 11 (1/2), 1985, pp.243-273.
- STOPPINO, Mario. *Ideologia*. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. Dicionário da Política. 11 ed. Brasília: UNB, 1998. 2v.
- VOEGELIN, Eric. *As religiões políticas*. Lisboa: Vega, 2002.

Contato: andalb@uol.com.br, lidice.ribeiro@mackenzie.br