

Religião na modernidade, democracia e a tentação nacionalista

Religion in modernity, democracy, and the nationalist temptation

Ronaldo de Paula Cavalcante¹



<https://orcid.org/0000-0002-6196-3770>

Resumo: O presente artigo analisa a presença religiosa protestante e evangélica na modernidade ocidental, sua contribuição para a cultura democrática. Por um lado, uma performance em meio ao delicado processo de secularização; por outro lado, as condições, igualmente delicadas e controversas para a assimilação de sentimentos nacionalistas eivados de ideias religiosas, em geral, extraídas de doutrinação bíblica descontextualizadas. O resultado se explicita na atualidade da política brasileira com forte polarização e impossibilidade de diálogo. Assim, a tentação nacionalista de vertente religiosa evangélica tornou-se uma realidade concreta e desafiadora da normalidade democrática.

Palavras-chave: Modernidade; Secularização; Protestantismo; Igreja Evangélica; Nacionalismo.

Abstract: This article analyzes the Protestant and Evangelical religious presence in Western modernity and its contribution to democratic culture. On the one hand, it represents a performance amid the delicate process of secularization; on the other, it addresses the equally delicate and controversial conditions for the assimilation of nationalist sentiments imbued with religious ideas, generally drawn from decontextualized biblical indoctrination. The result is evident in current Brazilian politics, with its strong polarization and impossibility of dialogue. Thus, the nationalist temptation of the Evangelical religious persuasion has become a concrete reality, challenging democratic normality.

Keywords: Modernity; Secularization; Protestantism; Evangelical Church; Nationalism.

¹ Doutor em Teologia Dogmática - Universidad Pontificia de Salamanca (1998). Pós-doutorado em Teologia Pública na EST - Escola Superior de Teologia em São Leopoldo (2010). Professor na FTSA - Faculdade de Teologia Sul Americana E-mail: ronaldopcavalcante@yahoo.com.br

Introdução

Recentemente se realizou no Brasil uma conferência que ressaltou com propriedade e objetividade a complexa e ambígua relação do cristianismo com movimentos político-ideológicos nacionalistas e democráticos. Na história ocidental, religião e política estiveram quase sempre presentes e envolvidas em situações controversas, muitíssimas vezes perigosas, prenhes da eterna tentação autoritária (de poder e domínio) e igualmente, na maioria das vezes, uma ameaça real ao ideal democrático. A democracia inspirada na filosofia, surge no Ocidente como força secularizadora, modernizante e emancipadora gradual dos deuses. “A Filosofia é, ao lado do mito, realmente algo novo. Já não se vive numa crença cega, do patrimônio espiritual do vulgo” (Hirschberger, 1965, p. 32). J.-P. Vernant, ao final da sua reflexão sobre *As Origens do Pensamento Grego*, destaca a relação entre filosofia e política, como que superando a dimensão mitológica e explica:

O declínio do mito data do dia em que os primeiros sábios puseram em discussão a ordem humana... exterior à religião. Para o grego, o homem não se separa do cidadão; a *phrónesis*, a *reflexão*, é o privilégio dos homens livres que exercem correlativamente sua razão e seus direitos civis.... A filosofia está enraizada nesse pensamento político... Os gregos acrescentam assim uma nova dimensão à história do pensamento humano (Vernant, 2023, p. 142-143).

A temática é assaz interessante para o *tempus religiosus* da cultura brasileira. Nos faz evocar, por exemplo, a importância das reflexões sobre dessacralização do mito nas críticas do filósofo-poeta Eurípedes:

Nada caracteriza com tanta exatidão a tendência naturalista dos novos tempos como o esforço realizado pela arte no sentido de retirar o mito do seu alheamento e da sua vacuidade, corrigindo-lhe a exemplaridade por meio do contato com a realidade vivida e desprovida de ilusões. Foi Eurípedes quem empreendeu esta tarefa ingente, não a sangue-frio, mas com o ânimo apaixonado de uma forte personalidade artística e com tenaz perseverança contra longos anos de fracasso e desenganos (Jaeger, 2001, p. 398).

Tal cultura genitora da morte do mito e da ascensão da razão, guardadas as devidas proporções, pode igualmente ser vista ao final do medievo e princípios do período moderno, mais precisamente no contexto do humanismo renascentista de um Rabelais, por exemplo, crítico mordaz do *status* clerical e, sobretudo, da crítica humanista de Erasmo de Roterdã ao clericalismo e cultura escolástica e, especialmente o advento protestante, onde, nesse último, se verifica o retorno a um tipo particular de *ad fontes* presente no princípio da *Sola scriptura* como esforço racionalizante de eliminar as obscuridades religiosas do medievo ainda presentes na modernidade nascente. Seria então esta nova alternativa cristã a dessacralização final da magia, do

mito? Em caso afirmativo, como quer o discurso reinante do *ethos* protestante, não estaria precisamente aí radicado um poder desmesurado do indivíduo e sem nenhum mecanismo de controle sobre a própria realidade cotidiana? Como se sabe, além do mito e da magia, a Reforma dessacralizou a própria natureza, se assenhorou dela extraíndo-lhe todo mistério

Se a distinção entre magia e religião havia sido diluída pela Igreja medieval, os propagandistas da Reforma protestante reafirmaram-na energicamente. Desde o início, os inimigos do catolicismo romano se voltaram contra as conotações mágicas que lhe pareciam intrínsecas a alguns aspectos fundamentais do ritual da Igreja (Thomas, 1971, p. 58).

E, simultaneamente ao malogro da religião mágica, aquela controversa e nervosa ânsia por autonomia, voltada a este mundo; o antípoda perfeito, tanto do panteão religioso greco-latino ou também, da deletéria máxima atribuída a Tertuliano: “Que há de comum entre Atenas e Jerusalém”, ainda que ali se pensasse apenas sobre fé e razão. Atenas fora o berço da democracia e a Ágora, o antecedente do que chamamos hoje, espaço público, o coração da polis. A fusão com o nascente nacionalismo na alvorada da modernidade (sécs. XV e XVI) conferem ao espírito democrático uma vocação laicizante, mundana, em busca de algo desconhecido, a memória de uma ausência, a nostalgia do futuro, uma peleja diária para desvencilhar-se da sombra religiosa que insistia em apresentar-se como parte da res publica. Tal nacionalismo democrático coincide, como é sabido, com a aparição de uma nova versão do cristianismo.

Em seu momento histórico, o protestantismo, ainda que estivesse ligado a aspectos religiosos da antiguidade cristã e com segmentos medievais, se apresentou como uma alternativa para o novo mundo que surgia. Vale aqui recordar a insuspeita constatação de J. Rawls que via na Reforma do séc. XVI, juntamente com; o desenvolvimento do Estado moderno e o desenvolvimento da ciência moderna, um importante fator cultural no Ocidente (Rawls, 2000, p. 30). No entanto, o que se manifestava como fenômeno era, na verdade, um processo em formação, com ares de verdade conclusa, porém, sujeito a transformações vinculadas aos carismas individuais que surgiriam em seu percurso histórico. Assim, a pergunta: O que estaria incubado nessa religião moderna? Que perfil de nacionalismo se apresenta hoje na arena democrática com vinculação explícita ao que pode ser chamado hoje de neo-protestantismo? Afinal de contas, é protestante a atual igreja evangélica brasileira? A evidência de uma metamorfose no fenômeno protestante está cada vez mais nítida e a preocupação não advém da diversidade, uma vez que isso ocorre desde a Reforma do séc. XVI, mas sim do modelo autoritário, que denominamos de neo-fundamentalismo. A propósito, um acurado observador da cena cotidiana evangélica brasileira, constata que diferentemente da modernidade e mesmo da pós-modernidade, que trazem a proposta de uma religião somente privatizada, e confinada ao indivíduo, restrita ao âmbito familiar, sem aspirações proselitistas, na fé

evangélica:

O movimento fundamentalista põe a religião no palco da sociedade e impulsiona seus adeptos, escorados em verdade sagradas tradicionais a lutar por comportamentos sociais, por leis e conquistas políticas, de acordo com suas convicções religiosas, para haver elementos religiosos fundamentando a própria sociedade como uma espécie de neoteocracia” (Oro, 2013, p. 69-70).

Somado a tal realidade religiosa, sempre ruidosa, posturas nacionalistas em regimes democráticos são componentes integrantes de um processo de distanciamento gradual da tutela da religião como instância decisória em assuntos públicos, o que aconteceria de maneira mais incisiva nos séculos XVIII e XIX posterior aos adventos político-revolucionários americano e francês e especialmente no contexto do pensamento iluminista. A secularização moderna se une ao nacionalismo em uma crescente autonomia com relação a influência da religião, ou pelo menos a aceitação tácita de uma postura religiosa adaptada aos novos tempos: Secularização do cristianismo; Nacionalismo e religião na modernidade, Nacionalismo evangélico no Brasil.

Secularização Cristã na Modernidade

De qualquer maneira que se discuta o tema da democracia e do nacionalismo em ambiente cristão obrigatoriamente se impõe a temática da *secularização*, do *secularismo*, e da *laicidade*. Categorias anteriormente abordadas de forma instigante no âmbito da teologia protestante por F. Gogarten e H. Cox. Ambos apresentam, por um lado, os fundamentos bíblicos da secularização, quer dizer, o processo de dessacralização do mundo e seu processo de libertação na história e, por outro, o perigo da secularização transformar-se em secularismo, ou seja, o abandono da fé. Em suma, para eles, o processo de secularização deveria ser entendido como um produto da fé judaico-cristã. Cox, por exemplo, logo no início de sua obra, faz menção a Gogarten para quem, “A secularização é a consequência legítima do impacto da fé bíblica sobre a história” (Cox, 1971, p. 27). E em seguida, especifica os componentes das fontes bíblicas da secularização. Segundo ele, são três os elementos principais desta fé:

O desencantamento da natureza começa com a criação, a dessacralização da política com o Êxodo, e a desconsagração de valores com o pacto do Sinai, e especialmente com a proibição dos ídolos. Longe de ser algo contra o que os cristãos devam se levantar, a secularização representa uma consequência autêntica da fé bíblica. Ao invés de se oporem à secularização, os cristãos deveriam defendê-la e sustentá-la... Libertá-los para a maturidade é a obra de Deus na Criação, Êxodo e Sinai. Chamá-los à maturidade é a tarefa da comunidade de fé (Cox, 1971, p. 28 e 48).

É surpreendente que P. Tillich em suas aulas na Escola de Teologia da Universidade de Chicago em 1962-1963 e publicadas como *Perspectivas da teologia* protestante, não faça uma única referência ao processo de secularização, tampouco mencione Gogarten e Bonhoeffer. Por seu turno, Cox em 1965 com *A cidade do Homem* e em *La religión en la ciudad secular*, explora maravilhosamente a teoria da secularização, ainda que entre a primeira obra e a segunda haja diferenças razoáveis, o mesmo aconteceu com P. Berger, conforme abaixo. Penso eu que talvez *Resistência e Submissão* de D. Bonhoeffer tenha influenciado ou inspirado os dois teólogos mencionados, uma vez que a obra deste teólogo e pastor luterano veio a público na Alemanha em 1951, no mesmo ano surgiu uma tradução em francês e em 1953, uma outra em inglês. Aqui no Brasil, foi publicada em 1968 e 1980, posteriormente, veio a lume uma edição mais completa com todo o aparato crítico necessário. Essa possível influência teria vindo diretamente da conhecida *carta 177*, escrita na prisão em 16/7/1944, dirigida a seu amigo Eberhard Bethge:

[...] E não podemos ser honestos sem reconhecer que temos de viver no mundo – *etsi deus non daretur*. E reconhecemos justamente isto – perante Deus! Deus mesmo nos obriga a esse reconhecimento. Assim nossa maioria nos leva a um reconhecimento mais veraz de nossa situação perante Deus. Deus nos faz saber que temos de viver como pessoas que dão conta da vida sem Deus. O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona (Mc 15.34)! O Deus que faz com que vivamos no mundo sem a hipótese de trabalho Deus é o Deus perante o qual nos encontramos continuamente. Perante e com Deus vivemos sem Deus. Deus deixa-se empurrar para fora do mundo até a cruz; Deus é impotente e fraco no mundo e exatamente assim, somente assim ele está conosco e nos ajuda... Somente o Deus sofredor pode ajudar (Bonhoeffer, 2003, p. 477-478).

No campo da sociologia da religião, a partir das reflexões Weberianas sobre democracia, Estado, racionalização, economia, burocracia, dominação carismática, protestantismo, seitas, capitalismo etc., e seu princípio de uma “ascética intramundana”, a temática da secularização no protestantismo foi ganhando amplitude. No seu estudo sobre *As seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo*, Weber esclarece que:

Um exame mais detalhado revela o constante progresso do processo característico de “secularização”, a que, nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas... na vida americana... as seitas exerceram sua influência em proporção constantemente decrescente (Weber, 1982, p. 353).

Nos últimos decênios e em nossos dias, o tema da secularização vem ganhando mais proeminência em autores como: P. Berger, S. Bruce, B. Wilson, J. Casanova, G. Marramao, C. Taylor, entre tantos outros e têm contribuído de maneira intensa ao

debate acerca da conceituação e do alcance da teoria da secularização desde o início da modernidade. Taylor, por exemplo, entre as muitas reflexões a respeito, afirma que “tanto o judaísmo quanto o cristianismo promoveram, eles próprios, em diferentes épocas, vários tipos de desencantamento” (Taylor, 2010, p. 499). E nos lembra que Casanova argumentou convincentemente que privatização e marginalização da religião não podem ser corolários naturais da teoria da secularização, uma vez que tradições religiosas tem se manifestado e ocupado espaços públicos. Com isso, Berger em *Rumor de Anjos* (1969) ratifica que “o fenômeno da secularização é parte integrante de um processo muito mais amplo – o da modernização” (Berger, 1996, p. 178), naquele momento entendia que a teologia cristã deveria estabelecer um diálogo com a mentalidade do homem moderno. No mesmo ano em *O Dossel Sagrado*, ao dedicar um capítulo inteiro (5) ao “Processo de Secularização”, ele, entre tantas análises penetrantes, pontua que:

O termo “secularização” refere-se a processos disponíveis empiricamente de grande importância na história ocidental moderna... Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos... saber até que ponto a tradição religiosa do Ocidente terá trazido em si mesma as sementes da secularização... não é nova a suspeita de que deve haver alguma conexão básica entre cristianismo e o caráter do mundo ocidental moderno... a noção de que o protestantismo tenha desempenhado um papel particular no estabelecimento do mundo moderno tem sido assunto de um amplo debate entre sociólogos e historiadores (Berger, 1985, p. 119, p. 123).

Passados os anos, Berger, pouco tempo antes de sua morte em 2017, publicou *Os Múltiplos Altares da Modernidade*, texto no qual recua de suas conclusões sobre o tema. Declara: “levei alguns anos para chegar à conclusão de que a teoria da secularização tornou-se empiricamente insustentável... ficou cada vez mais evidente que os dados empíricos contradiziam a teoria” (Berger, 2017, p. 51 e 11). Um motivo importante para esta mudança foi perceber que a teoria da secularização possuía uma visão demasiadamente europeia, intelectualizada e que também influenciara os ambientes acadêmicos nos Estados Unidos, inclusive conta que “os professores de Harvard não têm o hábito de frequentar igrejas pentecostais dos imigrantes brasileiros” (Berger, 2017, p. 52). A propósito desta mudança de pensamento, Berger faz menção dos estudos de Casanova, que como já dito, identifica tradições religiosas atuando na esfera pública. Nessa sua última obra, Berger, então, propõe, no lugar, um novo paradigma – o *pluralismo*, diz ele:

A modernidade não leva necessariamente à secularização; onde isto ocorre, esta evolução não pode ser suposta, mas deve antes ser explicada. A modernidade leva necessariamente ao pluralismo. Ela

na verdade coloca a fé diante de um desafio significativo, mas este é diferente do desafio da secularização (Berger, 2017, p. 53).

Nessa ideia, o pluralismo seria apenas um sintoma da secularização ou uma consequência dela, todavia, não consigo ver como isso elimina a modernização como causa de efeitos na vida cotidiana; entendo que tanto a secularização quanto o pluralismo representam a chegada de um novo tempo, que no Ocidente pode ser rastreado logo após o renascimento cultural. Assim, penso eu, modernização e secularização são fenômenos imbricados, realidade na qual o pluralismo se faz presente.

Ainda no âmbito sociológico e da filosofia da religião, são bem elucidativas as abordagens de G. Marramao, pelo menos em duas de suas obras: *Poder e Secularização* e *Céu e Terra*, nelas o autor, logo no início, adverte que “Secularização é – notoriamente – uma das expressões-chave do debate político, ético e filosófico contemporâneo (Marramao, 1997, p. 9). Ele inicia suas observações a partir de Weber. Estabelece que o conceito de secularização em Weber só poderá ser devidamente compreendido em conexão com o espírito do capitalismo, de sua famosa tese. Assim, ele põe de relevo que, em Weber, torna-se nuclear o aspecto ético na prática oriunda da Reforma que favorece sobremaneira os aspectos técnicos, científicos, racionais, jurídicos que, de per si, conectam diretamente com o problema da secularização. Tal palavra, vale matizar, não é tão recorrente em Weber na sua *Ética* – ele a utiliza algumas poucas vezes em quantidade claramente inferior aos vocábulos, racional/racionalismo/racionalidade, desencantamento, indivíduo/individualismo; mas possuindo basicamente o mesmo sentido.

Com isso, para Weber, segundo Marramao, “O nexos de secularização, racionalização e *Entzauberung* é lucidamente tomado em sua implicação extrema – a de ser um “destino histórico irreversível” – e como tal é aceito” (Marramao, 1995, p. 33). Nesse sentido, o fenômeno social da secularização experimentado, desde a antiguidade judaico-cristã, indica que o processo segue tendo seu clímax na modernidade que segundo Weber encontra no protestantismo puritano seu parceiro ideal, precisamente, como diz Marramao:

[...] na sua ética da ética da renúncia (*Entsagung*) e da “ascese intramundana” (*innerweltliche Askese*), típica do protestantismo calvinista e puritano. Por meio tanto da doutrina da graça quanto da “ratificação” que se manifesta nas obras e em seu “sucesso”, a atitude protestante dá lugar àquela peculiar junção de rigorismo religioso e aderência ao mundo que – constituindo o “espírito” do capitalismo – induz nas relações sociais um potente efeito de dessacralização (MARRAMAO, 1997, p. 51).

Além de Weber, E. Troeltsch, e o insuspeito N. Bobbio, reconhecem o protagonismo do protestantismo na modernidade, contudo as conceituações genéricas causam um desserviço para uma compreensão mais precisa dos fatos históricos. Para

tais pensadores, a verdadeira guinada cultural deu-se pelo tipo de ação radical que foi ocasionando mudanças significativas na sociedade. Nesse particular, o protestantismo sectário revelou o protagonismo principal. O filósofo político italiano, Bobbio, revela que a democracia na modernidade teve a sua “primeira afirmação forte nos anos da *great rebellion*: foram de fato os niveladores [*levellers*] que, no *Pacto do Livre Povo Inglês* (1649), afirmaram pela primeira vez, contra o princípio dominante... o princípio democrático...” (Bobbio, 2005, p. 50). De fato, o *Agreement of the Free People of England*², a que se refere Bobbio, constitui-se no documento mais avançado quanto aos direitos humanos até aquele momento na Europa. Por sua parte, Troeltsch assinala que “o pai dos direitos do homem não é o genuíno protestantismo eclesiástico, senão a seitas e o espiritualismo” (Troeltsch, 2005, p. 71). A variedade de seitas no interior do protestantismo foi revolucionária e muito participou no desenvolvimento da modernidade.

Nacionalismo e Religião na Modernidade

O conceito moderno de nacionalismo se define como a força legitimadora do Estado e não mais diretamente por meio do instrumental religioso de justificação dos poderes políticos. Entrementes, instala-se no Ocidente um novo corpo religioso de confissão cristã – o *protestantismo*. Momento que, em linhas gerais, concomitantemente, a religião está cada vez mais empurrada para a vida privada, cada vez mais convidada a se retirar da cena pública. A despeito desse vazio religioso tradicional que se expande, nascerá um *homo religiosus* secularizado, uma vez que, por condicionamentos culturais, a religião e seus símbolos, não pode desaparecer de todo. Surge a demanda por uma religião racional, positiva, que entende suas limitações e inadequações nos tempos modernos, mas que pode continuar existindo, desde que adaptada ao novo *habitat*. Como é sabido, em I. Kant teria que ser uma religião apenas conduzida pela moral, a moralidade seria seu salvo-conduto para manter-se relevante na sociedade. Textualmente ele diz: “... a moral é a única que me dá um conceito *determinado de Deus*... De acordo com a moral, reconhecemos Deus como *legislador santo, como mantenedor benevolente do mundo e como um juiz justo*” (Kant, 2019, p. 165). Igualmente, em seu criticismo religioso, ele pontua:

Se, no entanto, ações que em si, segundo podemos julgar, não contêm nada de moral, nada de agradável a Deus, devem servir, apesar disso, de meio e mesmo de condição para esperar diretamente de Deus a realização de seus anseios, assim agindo deve estar mergulhado na ilusão... esse transforma o serviço de Deus num simples *fetichismo*, prestando assim um culto mentiroso que leva a fracassar toda aplicação em vista da verdadeira religião (KANT, 2008, p. 207).

² Manifesto constitucional que foi sendo rascunhado desde 1647 e finalmente publicado em maio de 1649. Foi assinado por importantes líderes do movimento dos Levellers: John Lilburne, Richard Overton, William Walwyn e Thomas Prince. Sobre o conteúdo do *Agreement* ver: BCW - British Civil War Commonwealth & Protectorate 1638-1660 In: <http://bcw-project.org/church-and-state/second-civil-war/agreement-of-the-people>

Assim, a religião perde seu *status* de autoridade e apenas poderá participar da esfera pública na medida em que se submete a uma noção iluminista, na qual, seu dever será o de aportar valores morais, circunscrita por um “imperativo categórico” no reino da razão prática. Por isso mesmo, seu caráter revelacional deveria estar coibido, privatizado, recolhido ao âmbito individual, familiar. O sentimento nacionalista é que, doravante, possibilitaria a construção de identidades coletivas autossuficientes e que fazem dos ideais metafísicos da religião tradicional, memórias de um passado distante. Estamos na modernidade e, com ela, inaugura-se uma era pós-metafísica. Estado cultural descrito magistralmente por M. Weber na fórmula *Entzauberung der Welt* (WEBER, 2004, p. 85-168).

Entretanto, na própria tradição kantiana, em nossos dias, pertinentes reflexões de J. Habermas chamam à atenção, uma vez que reconhece que “a explicação do fato religioso não pode se limitar ao âmbito da moral” (Madarasz, 2006, p. 197). Para Habermas, buscando recuperar o entendimento da filosofia da religião de Kant, ressalta que “a liquidação da metafísica tem como objetivo liberar o caminho para uma moral autônoma fundada sobre a razão prática” (Habermas, 2007, p. 237). Nesse sentido, Habermas, ao comentar sobre reações à filosofia da religião de Kant, por exemplo, em Schleiermacher, Kierkegaard, Hegel, Harnack, identifica que:

A integração social da igreja e a privatização da fé retiram da referência religiosa à transcendência sua força explosiva capaz de influenciar o interior do mundo... Ora, a adaptação moderadora da religião ao espírito da modernidade priva o agir solidário da comunidade religiosa da força de uma práxis reformadora *no mundo*, especialmente da energia de uma práxis revolucionária. Sob tais premissas, a presença de Deus retira-se para as profundezas da alma individual: O Reino de Deus chega à medida que ele vem ao indivíduo e habita na sua alma (HABERMAS, 2007, p. 263-264).

Habermas ainda menciona a própria teologia protestante contemporânea, citando Barth e Bultmann como alinhados a Kierkegaard em sua “abdicação da razão perante a autoridade do Deus cristão” (Habermas, 2007, p. 266), advogando a superação da religião pela revelação cristã, ressaltando “o sentido normativo próprio da fé na revelação... contra a pressão de secularização da sociedade e contra a privatização da fé” (Habermas, 2007, p. 267). Mesmo nessa crítica à modernidade, não se deduz daí o apoio ao anti-modernismo, ou, diríamos nós, a posturas reacionárias do fideísmo e fundamentalismo imersas em moralismo barato. A resistência ao nazismo, segundo Habermas por parte de pensadores como os citados, comprova isto. Não obstante, o Ocidente mergulha no secularismo, no qual, uma nova alternativa cristã resistia, porém, diluída e destituída de seus aspectos fundantes. Com isso a sacralidade dos conteúdos religiosos passa a ser manipulada pelos ditames nacionalistas.

Nesse ambiente o nacionalismo é uma tentação apaixonante, um sentimento

que pode ser desmesurado, pois, pode utilizar a legitimação não apenas cívica, senão, também recuperar religiosa para cativar as mentes. Lembrando que a cooptação e o sequestro das massas tendo como vetor o aparato religioso é estratégia conhecida e eficaz, entretanto, a médio e longo prazo pode revelar-se incontrolável. Há no gene religioso, em especial, no protestante, uma vocação inerente de mudança, de *metanóia*, de conversão, dependendo do segmento, de sublevação e revolta. Ou não; pois, em determinada ideia religiosa, no caso aqui contemplado, de um protestantismo popular mais pacífico (vide grupos anabatistas, quakers, menonitas) pode também ser utilizada para a deposição do sentimento de indignação e de denúncia em nome da lei e da ordem, de uma coesão social como pensava E. Durkheim.

O fenômeno protestante, em suas variantes iniciais e nas mais tardias, abriga um paradoxo: a existência no protestantismo de um “DNA” de insubmissão e protesto e simultaneamente uma ação de servidão e disciplina imobilizadora, muitas vezes alienante. Como explicar esse tipo de aporia? De todas as maneiras, não se pode ignorar que, desde Lutero, na observação de E. Gellner, “a doutrina protestante da soberania da consciência, articulada em vestimenta secular ou semi-secular” (Gellner, 1997, p. 236), serviu de base, no pensamento europeu, para a trajetória da tradição individualista, tão evidente em racionalistas e empiristas, com seu ápice no criticismo kantiano. Alhures, Gellner, ao descrever o homem modular como um nacionalista, portanto, dentro da nova ordem da modernidade, ressalta que “um estilo religioso protestante, uma relação com a divindade igualitária e individual, é o eco teológico da modalidade social” (Gellner, 1996, p. 95), ou, ainda com mais detalhe, e seguindo Weber, ele esclarece:

A modularidade é o pré-requisito da Sociedade Civil, e, de acordo com a teoria sociológica mais famosa e mais influente, ela é, por sua vez, o fruto do protestantismo... a severidade da nova ordem estimulava os homens a se tornarem individualistas modulares. Pela lógica, a predestinação poderia levar a uma anomia indulgente e totalmente permissiva. Mas, logicamente ou não, muitos protestantes não seguiram esse caminho. Tomaram o caminho da prudência conscienciosa, autocontrole, e assim auxiliaram ou tornaram possível a transição da sociedade coercitiva para a sociedade produtiva (GELLNER, 1996, p. 98).

Nesse *modus operandi* a submissão é disciplina comum aos neófitos apenas e não prospera quando a vivência se aprofunda. O judaísmo nasce de uma revolta no Egito e sai rumo à liberdade. O cristianismo afirma-se contra o judaísmo empedernido e luta contra a política imperial em nome de um Deus libertador. Judaísmo e cristianismo alimentam uma contínua tensão interna entre, por um lado, uma religião fixada, enraizada, controlada por um sistema religioso competente, eficaz e dominante que abomina o imprevisível e aplaca as consciências apoiando monarquias com tendências teocráticas e, por outro lado, um dinamismo profético que desestabiliza a hegemonia

do aparato religioso de controle. Subverte a ordem estabelecida em nome de uma outra verdade. Em ambos modelos pode vir inoculado o vírus do *nacionalismo*: o nacionalismo aristocrático, elitista imposto de cima para baixo e o nacionalismo popular, profético, dessacralizador do sistema; ambos com o sonho antigo de transformar, via influência da religião na política, um país laico em uma teocracia, uma cidadela fortificada contra as influências perniciosas e libertinas do mundo naquela conhecida fórmula: “Feliz a nação cujo Deus é o Senhor, cujo povo ele escolheu para si mesmo” (Sl 33,12), por óbvio, um sincretismo de Israel e igreja, judaísmo e cristianismo, e consequentemente a exclusão de qualquer outra vertente religiosa, inclusive católica.

O protestantismo, com sua eterna ênfase no indivíduo, acelera o processo de desintegração, no qual o sistema religioso, tão potente no judaísmo e catolicismo, perde sua força em detrimento do profetismo, daquela ideia bem descrita por M. Weber de “liderança carismática”, que para ele somente poderia ser mitigada com a morte dos fundadores e sua consequente normalização, descrita por ele, como a “rotinização do carisma”. O conceito de “Précarité Protestante”, utilizada pelo sociólogo J.-P. Willaime em outro sentido, cabe aqui para exemplificar a metamorfose ocorrida no protestantismo que o transforma em igreja evangélica. Ou ainda a aplicação que ele faz desse conceito weberiano sobre o sermão no protestantismo, segundo ele, “A rotinização da prédica que, abandonando suas potencialidades proféticas, torna-se o rito essencial de uma instituição burocrática de salvação” (Willaime, 1985, p. 50). A erosão da prédica e no seu lugar a hegemonia da ritualização estética talvez exemplifique a mutação no *ethos* protestante, quer dizer, uma mudança radical na forma de ofertar os benefícios da salvação e com isso a perda de sua própria identidade religiosa.

Se nos primeiros movimentos culturais da modernidade, a questão da tolerância religiosa, em ambiente majoritariamente protestante, por exemplo em H. Grotius e J. Locke, B. Spinoza, P. Bayle, I. Kant, tenha servido como premissa para novas conquistas sociais, conforme nos indica J. Habermas reconhece que:

O pluralismo em termos de visões de mundo e a luta em prol da tolerância religiosa forneceram, certamente, combustível para o surgimento do Estado constitucional democrático, em que pese isso, eles ainda continuam, hoje em dia, a fornecer impulsos para a configuração consequente desse Estado... Como no caso da liberdade de religião, nós só podemos exigir tolerância após a eliminação do preconceito que permitia a opressão de uma minoria (HABERMAS, 2007, p. 285, p. 287).

No Brasil dos nossos dias, o protestantismo não é mais a força cultural que quebrara paradigmas culturais e auxiliou na alteração de comportamentos para a adaptação aos novos tempos modernos. A religião não morreu, como estava vaticinado, e o protestantismo faz parte dessa sobrevivência, entretanto sua força profética migrou para as forças secularizadas da “condição pós-moderna” que recebe uma religiosidade

reificada para seu novo habitat, para o poder público popular condicionada a um tipo de cultura pós-secular, com novas forças secularizantes. Em *Fé e saber*, Habermas, ao insistir nas implicações sociais da liberdade religiosa em um Estado liberal indica que o mesmo “só exige dos que são crentes entre seus cidadãos que dividam a sua identidade, por assim dizer, em seus aspectos públicos e privados” (HABERMAS, 2013, p. 15).

Nesse sentido, mais do que argumentar em sentido apologético para assim granjear aceitabilidade da opinião secular, o universo protestante, transmutado em segmento evangélico deveria decodificar melhor sua mensagem e estabelecer bases de diálogo com a cultura circundante. Porém, a realidade parece ser bem outra em nosso momento social, agudizado pelo radicalismo político-ideológico de extrema-direita em estratégia massiva de cooptação do segmento evangélico via discurso moralista recheado de clichês sobre família, pátria, ordem, deus, desancando *a priori* as conquistas da ciência, em especial das vacinas, a educação e tudo aquilo que foi adquirido em termos avanços sociais desde a promulgação da nossa Constituição cidadã em 1988.

Nacionalismo Evangélico no Brasil – militância ideológica e política

Em nossa geografia atual, presenciamos a erupção do nacionalismo cristão de corte evangélico, trata-se de um fenômeno de matriz ideológica e política, que já vem sendo estudado, identificado a partir de segmentos evangélicos populares, presente em denominações históricas, ministérios pentecostais e neopentecostais. Aqui, parte-se da premissa que a igreja evangélica não é sinônimo de fé protestante, as diferenças entre ambos os universos religiosos se acumulam. Boa discussão a respeito pode ser conferida na obra *Povo de Deus*, “a confusão que existe em relação a esses dois temas vem da maneira como os termos “protestante histórico” e “protestante evangélico” foram simplificados..., mas ambos são protestantes” (Spyer, 2020, p. 52). No entanto o *modus operandi* eclesial e a performance de práxis da fé, apreçoada pelas lideranças neopentecostais e ou mesmo igrejas híbridas, ressalta sobremaneira diferenças gritantes.

Uma dessas diferenças diz respeito a um novo tipo de nacionalismo, não mais aquele descrito por Gellner no “sentido de uma alta cultura da educação formal como cultura geral de toda a sociedade”, segundo ele, “os homens identificam-se apaixonadamente com ela, uma identificação ardente com uma nação-estado existente ou desejada” (Gellner, 1997, p. 72). Ainda Gellner, ao comentar sobre as origens da sociedade e a cultura, recupera as abordagens de J. Frazer, B. Malinowsky, E. Durkheim, M. Weber e descreve criticamente o *modus vivendi* protestante (puritano), segundo ele:

...um Deus distante, oculto, limitado por regras e instituidor de Regras, inspirador de medo, que proibiu a magia, o ritual, o êxtase, os objetos sagrados e impôs à suas criaturas uma moralidade codificada em regras... A religiosidade, daí em diante, deve ser manifestada em

conduta disciplinada séria, na observância cega de regras... o ritual mais potente dos protestantes é a ausência de ritual... não há necessidade de rituais especiais de confirmação de fé... Essa sociedade é também nacionalista no sentido em que, pela primeira vez na história, acontece alguma coisa que era inconcebível em um período anterior... uma Reforma teve sucesso, pelo menos em parte, e dela emergiu um novo mundo (GELLNER, 1997, p. 50-51).

Não! Agora o panorama mudou, existe um outro fundamentalismo e uma outra modernidade e entre essas duas novas realidades sociais, um tipo de relação *incestuosa*. Os nomes delas: neofundamentalismo e pensamento e ação pós-modernos, o nacionalismo ao qual estamos submetidos no Brasil hoje é fruto dessa junção e está definido não pela cultura, pela ciência e arte, ou propriamente pela política, senão que foi sequestrado por uma ideologia de base religiosa cristã excludente, promovido por ideologias de extrema-direita, que ganham espaços dentro da permissão democrática por meio de “tenebrosas transações”, sob o domínio da volúpia e na sanha do poder insaciável. O dito por J. Moltmann acerca do fundamentalismo, vale para o neofundamentalismo, de forma maximizada:

Não se trata apenas do medo da identidade, apocalipticamente exagerado, mas do perverso desejo de morte e da vontade macabra de que aconteça o fim. Nada é mais funesto do que a expectativa da desgraça. O medo da catástrofe atua catastroficamente porque antecipa a catástrofe, ao invés de evitá-la (MOLTMANN, 1992, p. 141).

A mixórdia político-religiosa em um país cindido enseja o surgimento das mensagens salvacionistas e messiânicas, por um lado, no varejo do micro cotidiano religioso, uma sementeira que manietta as mentes e corações pelo medo ou pela promessa de prosperidade; por outro lado, no atacado do cenário macro, o engodo do domínio moralista de toda uma nação. Quer dizer, um ambiente caótico e apocalíptico faz proliferar e multiplicar os espertalhões neofundamentalistas, carreiristas bem-posicionados, militantes da miséria, coletores do despojo, profissionais estrategicamente colocados na manutenção do *establishment* eclesiástico burguês. Tendo como modelo o discurso messiânico de domínio da política nacional, ideia veiculada e conduzida sob a forte influência da bancada evangélica, “principalmente dentro das casas legislativas brasileiras, essa tentativa de controle tem sido capitaneada pelos políticos evangélicos de forma coesa e barulhenta” (DIP, 2018, p. 135). Contudo, “vale notar que essa bancada não representa todos os evangélicos, porque nem todos os políticos atuantes no Congresso que são evangélicos fazem parte dela” (Spyer, 2020, p. 197). Obviamente se constata que durante o governo Bolsonaro, a Bancada Evangélica desfrutou de enorme influência e visibilidade.

Uma sociedade em anomia está também anêmica e por isso mesmo exposta aos tratamentos “alternativos” que inoculam sentimentos religiosos de segregação

e exclusão no neo-protestantismo que sorrateiramente *vai surgindo* no cenário evangélico brasileiro. Não deixa de ser curioso, para não dizer trágico, que aqueles que aviltam *ad tedium* a desgraça espiritual do suposto liberalismo teológico protestante, são os mesmos que prescrevem o tratamento radical. Quiçá estejam aí as atitudes mais parasitárias e hediondas de todas as que até agora nos referimos – 1) *A inserção teatral na dor alheia*, pretextando piedade e espiritualidade cristãs; 2) *A pilhagem espiritual das verdadeiras memórias da experiência com Deus* como *tremendum et fascinosum* (Otto), sugando até a última gota da ingenuidade e boa fé dos mais simples – era só o que nos faltava: um vampirismo neofundamentalista!!!

O diagnóstico de Weber, a princípios do século passado, ainda é suficiente para nos esclarecer a dinamicidade interna de alguns grupos protestantes, diz ele: “As seitas puritanas colocam o interesse individual mais poderoso de autoconsideração social a serviço desse tipo de traço. Daí serem também os motivos *individuais* e os interesses pessoais colocados a serviço da manutenção e propagação da ética puritana “burguesa”, com todas as suas ramificações” (Weber, 1982, p. 368). Ademais, acerca da metodologia individualista e da missão das seitas puritanas no mundo, Weber é incrivelmente preciso:

O puritanismo, com seu particularismo da graça e seu ascetismo vocacional, acredita nos mandamentos fixos e revelados de um Deus que, sob outros aspectos, é incompreensível. Interpreta a vontade de Deus como significando que esses mandamentos devem ser impostos ao mundo das criaturas pelos meios deste mundo, ou seja, a violência – pois o mundo está sujeito à violência e ao barbarismo ético. E isto significa, pelo menos, barreiras que resistem à obrigação de fraternidade no interesse da “causa” de Deus... Quando as aristocracias salvadoras estão incumbidas, por ordem de seu Deus, de domar o mundo do pecado, para a Sua glória, dão origem ao “cruzado”. Foi o que ocorreu no calvinismo e, em forma diferente, no islamismo (WEBER, 1982, p. 385).

A partir, pois, de toda essa trajetória histórica do protestantismo, desde seu nascimento no século XVI e seus compromissos corajosos e onerosos, bem como os enormes desafios sociais e políticos por ele enfrentados no passado e o pluralismo da atualidade, particularmente a possibilidade concreta de um recrudescimento dogmático de vertentes sectárias e radicais em determinados setores protestantes brasileiros, entendo ser necessária a construção de uma teologia tão relevante quanto urgente para o Brasil sob o risco de que a tradição protestante da atual geração carregue para a posteridade o estigma de nulidade social. Por isso mesmo objetiva-se elaborar as bases de uma teologia pública.

Se o produto tardio do protestantismo é apenas aquilo que dele vemos – igreja evangélica – na atualidade, uma sombra disforme, e se, diante da mutilação efetuada em sua história, e que se pode constatar, não é mais possível a recuperação da mensagem

protestante; então há que se resignar e aceitar o vaticínio proferido acertadamente de que “O futuro não será protestante”³, pois ninguém em sã consciência desejaria projetar no futuro sua precariedade presente. Sejam os francos, com essa fé protestante que temos às mãos e da qual dispomos, devemos reconhecer que o futuro não carece do protestantismo como protagonista ou interlocutor e nem o protestantismo, por sua vez, se faz merecedor de estar no futuro de nossa história social. Nosso presente está prenhe de um recrudescimento do sectarismo evangélico que, substituindo o antigo fundamentalismo de inícios do século XX e não havendo mais, por exemplo, a força profética de uma teologia dialética ou uma teologia do evangelho social que lhe faça oposição, radicaliza a estrutura fragmentária multiplicando-a, e a utiliza, segundo Hervieu-Léger, “num mercado aberto dos bens de salvação” (Hervieu-Léger, 2005, p. 200). O resultado, como temos observado atualmente, é a insurgência de uma mutação protestante neo-fundamentalista.

Assim, pois, ocorre com o protestantismo algo análogo, segundo Vattimo, ao sucedido com a própria modernidade que nutrida de um sonho fundamental de certeza científica, experimentou seu desvanecimento com o próprio desenvolvimento da modernidade num processo irreversível de autodissolução, processo detectado e delatado por Nietzsche, que “efetua uma verdadeira dissolução da modernidade mediante a radicalização das próprias tendências que a constituem” (VATTIMO, 1996, p. 171), revelação que em seu momento fora confirmada por Marx, Freud e vários outros pensadores alinhados com as teses, ainda inexistentes da pós-modernidade.

Outra analogia igualmente poderia ser feita: nosso nacionalismo evangélico à luz do nacionalismo branco norte-americano. Este último inclui crenças de que documentos como a Declaração de Independência e a Constituição dos Estados Unidos foram divinamente inspirados, que o êxito da América é parte do plano de Deus e que o governo federal deve defender os valores cristãos e permitir a oração nas escolas públicas e símbolos religiosos nos espaços públicos. A obra de Gorski e Perry *The flag and the cross: White christian nationalism and the threat to American democracy* estuda as filigranas da relação intrincada entre religião, raça e política nos Estados Unidos, trazendo luz sobre as raízes históricas e ideológicas do nacionalismo branco cristão. O delicado tema do tratamento das populações indígenas autóctones e a questão da escravidão, são bem aprofundados inclusive com a participação dos cristãos brancos e de seus pastores em atos de violência racial, opressão e linchamentos. Além disso, a influência da teologia a favor e contra a prática da escravidão é colocada em destaque. De um lado os teólogos pró-escravidão usando a maldição de *Cam* para justificar a prática escravagista, enquanto os abolicionistas cristãos advogavam pela igualdade de

³ Título da comunicação do Dr. Ricardo Mariano em 1998, proferida nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina em São Paulo acerca da presença protestante na América Latina. Segundo ele, tal presença, sendo majoritariamente pentecostal ou neopentecostal, não possui mais as potencialidades modernizantes para uma transformação cultural e econômica da sociedade.

direitos para todos os seres humanos. Segundo os autores, nos EUA, os brancos sempre vencem pois possuem liberdade e direitos, aos outros, ordem de gênero e ordem racial e para quem ultrapassar os limites, a justa violência é a recompensa natural. Nunca é demais recordar os esforços do protestante anglicano, W. Wilberforce (1759-1833) que juntamente com segmentos protestantes minoritários, empreendeu uma verdadeira e exitosa luta pela liberdade dos escravos e pela interrupção do tráfico dos navios negreiros.

Em nosso caso atual, atesta-se o boicote à democracia, ameaçando sua existência com o sequestro de sua virtude central – a liberdade. Os autores de *Como as Democracias Morrem* ao citar o caso de Fujimori no Peru, pontuam que “a investida contra a democracia começa lentamente... a erosão da democracia acontece de maneira gradativa” (Levitsky e Ziblatt, 2018, p. 80-81). O risco iminente de naufrágio da democracia em nossos dias, foi verificado no gravíssimo atentado ao Capitólio norte-americano em 6 de janeiro de 2021 e no Brasil em 8 de janeiro de 2023 com a invasão e depredação do Congresso, Palácio do Planalto e STF.

Considerações Finais

O caso brasileiro possui diferenças substanciais, pois, até onde se pode notar, ao não lograr a continuidade no poder, por evidente autoritarismo, sequestro do parlamento, via orçamento secreto, e *mass media* na subcultura das *fake news*, tentou-se, desde final de 2022, o descrédito das instituições democráticas, principalmente ao não confirmar o resultado do último pleito e, em consequência a tentativa e execução malograda de golpe, tendo seu clímax no atentado de 8 de janeiro, antes da posse do novo presidente eleito legitimamente. Nesse intento, e até o presente momento, as forças fundamentalistas e sectárias do segmento evangélico identificadas com a ideologia de extrema-direita, tiveram protagonismo mais que razoável. A bem da verdade, as tentativas autoritárias e ilegítimas, aproveitando o clima democrático brasileiro, seguem acontecendo, especialmente na Câmara dos deputados, onde expressivas lideranças evangélicas, fiéis aos ex-presidente em conluio com poderosos setores econômicos e contra os poderes executivo e judiciário continuam sua sanha golpista com razoável sucesso, uma vez que o discurso religioso, como se sabe, tem um apelo eloquente que surte efeito na massa de manobra de incautos sem o necessário raciocínio crítico. Apelo popular que se faz concreto nas redes sociais, em uma verdadeira avalanche de notícias falsas, que desde o impedimento da presidenta Dilma Rousseff, foi utilizada massivamente, também no pleito de 2018 para a eleição do presidente Jair Messias Bolsonaro.

Assim, que, desde o processo de secularização ocidental, que transformou os arcanos divinos em assuntos do cotidiano e que a tentativa de privatizar os sentimentos religiosos, mormente a partir do Iluminismo, produziu um efeito contrário,

testemunhando a presença e a vitalidade social de um tipo de religião secular na esfera pública e que nos últimos dez anos, no caso brasileiro, ganhou preponderância também nos caminhos das decisões políticas. Nesse particular, manifesta-se de forma ruidosa o nacionalismo evangélico tendo como pano de fundo certezas religiosas transferidas para o mundo político. Estamos diante de um novo *Leviatã*, com fome e sede de poder e domínio. Muito embora não tenha conseguido tudo o que aspira, segue firme em seu propósito de extirpar e erradicar as ideologias de esquerda, uma vez que todas elas são expressões do comunismo ainda presentes no Brasil.

Referências

BERGER, Peter L. *Rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

CAVALCANTE, Ronaldo. *A cidade e o gueto*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

CAVALCANTE, Ronaldo. A influência do cristianismo na esfera política e o caso do protestantismo ocidental: momentos e desafios. In: SANTOS, Francisco de Assis; GONÇALVES, José Mário; RIBEIRO, Osvaldo Luiz (org.). *Ciências das religiões aplicadas: interfaces de uma ciência-profissão*. Vitória: Editora Unida, 2014. v. 2. p. [inserir páginas]

COX, Harvey. *A cidade do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

DIP, Andrea. *Em nome de quem?: a bancada evangélica e seu projeto de poder*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

DREHER, Luís H. A sedição do secular na religião: uma análise da obra de Friedrich Gogarten. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 11-28, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21749>. Acesso em: 5 fev. 2026.

GELLNER, Ernest. *Antropologia e política: revoluções no bosque sagrado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

GELLNER, Ernest. *Condições da liberdade: a sociedade civil e seus rivais*. Rio de Janeiro:

Jorge Zahar, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Fé e saber*. São Paulo: UNESP, 2013.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2005.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da filosofia na antiguidade*. São Paulo: Editora Herder, 1965.

JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Editora Escala, 2008.

KANT, Immanuel. *Lições sobre a doutrina filosófica da religião*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2019.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MADARASZ, Norman. Posteridade do diálogo franco-habermasiano: religião, fé e fundamentalismo na sociedade pós-secular. In: SIEBENEICHLER, Flavio Beno (org.). *Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas: entre Apel e Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. [inserir páginas]

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: UNESP, 1997.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: UNESP, 1995.

MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

MOLTMANN, Jürgen. Fundamentalismo e modernidade. In: KÜNG, Hans; MOLTMANN, Jürgen (dir.). *Fundamentalismo: um desafio ecumênico*. Petrópolis: Vozes, 1992. (Concilium, n. 241). p. [inserir páginas]

ORO, Ivo Pedro. *O fenômeno religioso: como entender*. São Paulo: Paulinas, 2013.

PERRY, Samuel L.; GORSKI, Philip S. *The flag and the cross: White christian nationalism and the threat to American democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2022.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SPYER, Juliano. *Provo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam*. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.

THOMAS, Keith. *Religion and the decline of magic*. Middlesex: Penguin University Books, 1973.

TROELTSCH, Ernst. *El Protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WEBER, Max. *A ética Protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WILLAIME, Jean-Paul. *La précarité protestante: sociologie du protestantisme contemporain*. Genève: Labor et Fides, 1992.

WILLAIME, Jean-Paul. Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, p. [inserir páginas], 1985.