

NACIONALISMO AUTORITÁRIO

E “RELIGIÃO DA VIDA COTIDIANA”: O POPULISMO DAS CLASSES MÉDIAS EM CRISE*



Jose Antonio Zamora**

Resumo: *O interesse desta contribuição não é tanto analisar o nacional-populismo religioso como desvendar o caráter de “religião de substituição” do próprio nacional-populismo e sua ligação com o conceito de “religião da vida cotidiana” de Marx e com a atual crise do capitalismo. Só a partir daí pode ser revelado o significado da aliança entre o nacional-populismo e o novo fundamentalismo religioso ou as etno-religiões. Não faz sentido nem é eficiente tentar confrontar esta aliança, sem confrontar o apoio dado pelo nacional-populismo como religião da vida cotidiana. E, sobretudo, sem entender que esta religião da vida cotidiana é exigida pela socialização violenta no capitalismo, especialmente em um capitalismo em crise.*

Palavras-chave: *Populismo autoritário. Religião. Política. Neoliberalismo. Nacional-populismo.*

RELIGIÃO E POLÍTICA NO CONTEXTO DO CAPITALISMO EM CRISE E DA EMERGÊNCIA GLOBAL DO POPULISMO AUTORITÁRIO

O debate sobre o poder persistente ou recuperado da religião na esfera pública já dura algumas décadas. Foi marcado pelo impacto que certos fatos, eventos, movimentos políticos etc. tiveram sobre a mídia e o discurso político. Trata-se dos conflitos étnico-religiosos da segunda metade do século XX e das primeiras

* Recebido em: 25.08.2019. Aprovado em: 15.10.2019. Esta contribuição faz parte do projeto de Pesquisa e Desenvolvimento “Social Suffering and Victim Condition: Epistemic, Social, Political and Aesthetic Dimensions” (FFI2015-69733-P), financiado pelo Programa Estatal para a Promoção da Investigação Científica e Técnica de Excelência.

** Doutor em Filosofia. Investigador titular do Instituto de Filosofia do Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid/Espanha. *E-mail:* jazam@ifs.csic.es

décadas do século XXI - da Irlanda do Norte ao Afeganistão, do Oriente Médio ao Sudão, do Paquistão à Iugoslávia -, da notoriedade do fundamentalismo cristão nas eleições presidenciais e na vida política norte-americana de Reagan a Trump ou da crescente influência eleitoral do pentecostalismo em alguns países latino-americanos, do protagonismo político do islamismo e do aumento da islamofobia e da afirmação da identidade cristã nos países ocidentais, etc. Estes são apenas alguns exemplos de uma presença pública da religião que levou a questionar a tese dominante da secularização nas ciências sociais modernas. Segundo esta tese, a religião perde peso social, cultural e político como efeito da modernização e está confinada à esfera privada, talvez como um passo preliminar ao seu desaparecimento definitivo. Enquanto isso, rios de tinta correram, seja para qualificar e revisar, seja para questionar esta tese. Basta referir aqui o sociólogo da religião José Casanova (1994, 2006, 2012) e sua importante contribuição para a necessidade de repensar a validade e o significado da secularização no horizonte da nova globalização. Segundo Casanova, a implicação mútua entre modernização e secularização foi questionada pelos fatos. Estes parecem limitar a sua validade apenas a uma forma particular de modernização, fundamentalmente a europeia, que não pode sequer ser transferida para outras modernizações ocidentais e muito menos para os processos de modernização das sociedades de outros continentes. Mesmo na Europa, o debate sobre as “raízes cristãs” do Ocidente e a necessidade política de as defender mostra que, mesmo aqui, a tese da secularização não pode ser sustentada sem nuances.

Mas o novo horizonte em que agora colocamos esta questão é o do recurso à religião no ressurgimento do populismo de ultra-direita, autoritário ou nacional-populismo, ou seja, esse conjunto de diversas expressões políticas com uma certa “afinidade eletiva”. Certamente, as conexões da ultra-direita com a religião são tão plurais quanto o próprio fenômeno (WIEDEMANN, 2016). Não é a mesma conexão no fundamentalismo cristão dos EUA (ZAMORA, 2002, 2003) ou no neopaganismo de extrema direita da Europa Central (BENOIST, 1981, 1982, 2006), na tradição ortodoxa e no nacionalismo religioso de certos países orientais (KOPANSKI, 2013; SHEKHOVTSOV, 2018) ou no ultraconservadorismo católico do sul da Europa. E, no entanto, em nenhum desses casos seria correto ver uma expressão da “necessidade” genérica de religião, uma necessidade em certo sentido antropológica, que faz o seu caminho ou reage à sufocação produzida pela modernização bem-sucedida. Pelo contrário, estes fenômenos devem ser analisados em ligação com as crises da própria modernização e, portanto, com a sua dialética. Tanto o crescimento do populismo autoritário como a virulência das formas de religião com ele relacionadas pressupõem a crise da modernização e, mais especificamente, a crise do sistema social ao qual está ligado: o sistema capitalista. O ressurgimento do nacional-populismo

e o mal chamado “retorno” da religião têm as mesmas raízes. Com isso não estou postulando uma simples explicação causal, mas afirmando que ambos os fenômenos só podem ser compreendidos em sua especificidade atual no marco da crise da modernização capitalista, que evidentemente possui características diferenciadas nos diversos contextos.

Referir-se à nova situação com a expressão de “pós-secular” (HABERMAS, 2001, 2005; BUTLER *et al.*, 2011) pode induzir ao engano. Primeiro, porque assume que a secularização ocorreu e que está sendo revertida ou revogada, quando, na realidade, estamos longe de ter comprovado a existência de sociedades estritamente seculares - o que não significa negar a evidência das profundas transformações que as formas religiosas sofreram nas sociedades modernas. Mas, além disso, a tese da secularização só nos permite explicar de modo muito limitado as metamorfoses do próprio religioso, das suas ligações estruturais e analogias formais com outros fenômenos sociais, ou mesmo do possível caráter religioso de realidades que normalmente consideramos claramente seculares. Quando falamos da sobrevivência da religião nas sociedades seculares, não cobrimos todo o fenômeno se nos limitarmos a considerar especificamente manifestações, movimentos, práticas e visões de mundo religiosas. Como Christoph Türcke (2005, p. 6) aponta, embora todos falem do regresso da religião, não está claro se somos “pós-seculares” ou “pós-religiosos [...] A verdadeira religião da sociedade é a crença no capitalismo”.

O que esta afirmação nos sugere é que os processos de modernização, longe de provocar uma dissolução do religioso, conferem um caráter cultural e sacral a realidades que consideramos mundanas ou profanas. Os fenômenos supostamente profanos estão impregnados com a complexa atualização de uma “sacralidade arcaica”. A subordinação de toda a vida à religião ou o entrelaçamento de todas as áreas da vida e todas as atividades com a religião foram substituídos pela subordinação e submissão de toda a vida a um novo fetiche: o valor, a mercadoria ou o mercado. O capítulo sobre o fetichismo da mercadoria no *Capital* de Marx é uma das primeiras expressões da consciência desse giro (MATE; ZAMORA, 2019, p. 65). Com sua análise do caráter fetichista da mercadoria, Marx traz à tona a forma elementar mágica da constituição capitalista do social. Não é, portanto, que no processo de secularização o capitalismo tenha deslocado a religião para a esfera privada, mas que tenha sido colocada em seu lugar e entronizada como uma religião que essencialmente configura a consciência comum e a práxis diária. A verdadeira metafísica do valor e da mercadoria deslocou a religião cristã ao assumir e transformar a sua herança. Não estamos diante de um esquema de condicionamento da gênese da Modernidade capitalista pela religião (Max Weber), mas diante de um processo de transformação interna e constituição da práxis capitalista em uma religião mundana (W. Benjamin). O suposto “desencanto do mundo” revelou-se uma nova forma universal de encantamento.

Toda forma particular e específica de religião pressupõe e atua hoje dentro do quadro estabelecido pela mercadoria e pelo mercado como uma nova forma universal de encantamento. A crítica deve, portanto, mostrar que o processo de modernização capitalista representa uma secularização fracassada. Ou, em outras palavras, que não se deve acreditar no relato que tal modernização produziu sobre si mesma como uma superação do feitiço religioso e, conseqüentemente, sobre os supostos vestígios de um passado marcado pela religião dentro de um mundo secularizado. Neste sentido, também não se trata de olhar exclusivamente para as ligações factuais entre dogmatismo religioso, por um lado, e autoritarismo, xenofobia e islamofobia, por outro, mas de compreender a confluência entre nacionalismo étnico e fundamentalismo religioso no quadro da dinâmica e, sobretudo, da crise da modernização capitalista. Assim, o interesse desta contribuição não é tanto analisar o nacional-populismo religioso como desvendar o caráter de “religião de substituição” do próprio nacional-populismo e sua ligação com o conceito de “religião da vida cotidiana” de Marx e com a atual crise do capitalismo. E desvendar a partir daí o significado da aliança entre o nacional-populismo e o novo fundamentalismo religioso.

Estou ciente de que a utilização do conceito de “religião de substituição” é problemática, uma vez que se baseia numa visão funcionalista da religião que tende a perder de vista as dimensões críticas ou contra-funcionais da religião e a desfocar a singularidade ou especificidade da religião. No entanto, permite-nos olhar criticamente para a tese da secularização ou, pelo menos, permite analisar, sob o prisma de uma “secularização fracassada” (CLAUSSEN, 1994b), os fenômenos sociais a que nos referimos: as mitificações de realidades seculares como a nação, o povo, a raça, a comunidade étnica, a ocupação religiosa de tais realidades (dimensão quase salvadora, narrativas épico-conspirativas, escatologias nacionalistas, etc.), bem como as encenações culturais e rituais de conteúdo não religioso. São precisamente esses fenômenos gerais que constituem o húmus, o terreno fértil, para a aliança entre certas formas de religiosidade e o populismo autoritário. Não tem sentido nem eficácia tentar confrontar essa aliança sem enfrentar o apoio que lhe dá o nacional-populismo como religião da vida quotidiana. E, sobretudo, sem entender que esta religião da vida cotidiana é exigida pela socialização violenta no capitalismo, especialmente em um capitalismo em crise. Isso parece-me colocar o debate em terreno adequado. Portanto, o próximo passo consiste em analisar a ligação entre o capitalismo em crise e o populismo autoritário.

CRISE DO CAPITALISMO E DO POPULISMO AUTORITÁRIO

Esse vínculo entre capitalismo e populismo autoritário só pode ser desvendado se primeiro refletirmos sobre a ligação entre o neoliberalismo e o autoritarismo em

geral. Só então ficará claro que a deriva autoritária do capitalismo em crise não é um fenômeno contrário ou degenerativo em relação a uma matriz democrática liberal, cuja recuperação seria o baluarte protetor contra o autoritarismo. Essa deriva está inscrita na própria lógica de funcionamento ordinário do capitalismo, é uma resposta congruente com a crise, para tentar assegurar o processo de acumulação de capital.

O Neoliberalismo como “Totalitarismo Original”

Nesse contexto, a interpretação do neoliberalismo como um “totalitarismo original” de Marc Weinstein (2018) é extremamente esclarecedora. Tal interpretação parece contradizer uma visão dominante de sociedade totalitária como uma formação *sui generis*, caracterizada por uma ideologia oficial, um partido de massa único, um monopólio das armas, um controle completo da mídia e um sistema de controle policial terrorista. Nesta perspectiva, existe um contraste radical entre o totalitarismo e os componentes estruturais da sociedade democrática liberal. Apenas este contraste radical, no entanto, faz com que alguns suspeitem que estamos diante de uma perspectiva lastreada no propósito de legitimar a ordem liberal (ŽIŽEK, 2002, p. 14).

Em todo o caso, tal visão deixa fora de consideração o que Weinstein pretende mostrar: a pressão específica do mercado competitivo, como um modelo social objetivo e total e não apenas como um mecanismo econômico, para a *indivisão social*. Esta indivisão é produzida não por um Estado coletivista ou racial, mas pela determinação de um poder objetivo no qual convergem o conhecimento tecnocientífico, o poder do Estado e o capital. Estes elementos ameaçam agora fundir-se e criar uma identidade com a sociedade e as subjetividades, impondo ou incitando a obedecer “voluntariamente” à norma privada do funcionamento objetivo da competitividade. Norma esta que coloniza todas as esferas sociais e todas as instituições: mídia, educação, negócios, saúde, justiça, segurança, universidade, etc. Trata-se de uma pressão exercida na forma do que, no contexto totalitário dos anos 30, o escritor Ernst Jünger chamou de “mobilização total” (JÜNGER, 2003).

Ao contrário dos totalitarismos conjunturais – como o nacional-socialismo, o fascismo ou o estalinismo -, nos quais a confluência entre tecnociência, poder estatal e economia é produzida sob a forma de um Mega-Estado em que a tecnociência instrumental e a economia estão inseridas, Weinstein (2018, p. 85) define os totalitarismos estruturais inversamente, como uma fusão sob a forma de uma mega-tecnociência-economia inserida num Estado instrumental. Ambos teriam sido possíveis graças ao neoliberalismo progressista, competitivo, industrial e bélico dos anos 1870 a 1929, cujo ideólogo mais importante se-

ria Herbert Spencer. Para sua completa implantação, porém, a tecnificação, a estatalização e a capitalização da sociedade exigem também a conquista da natureza interior dos indivíduos, de sua psique e de seus afetos, pois só assim é possível uma mobilização verdadeiramente total. Só a indústria cultural desenvolvida durante o século XX (KURZ, 2012) e o “empresário de si mesmo” na fase neoliberal (BRÖCKLING, 2007) podem cumprir este requisito.

O outro aliado da mobilização total é o medo, não um medo natural ou cultural, mas um medo artificial, imposto pela aceleração e pela supressão do espaço-tempo trazidos pelo desenvolvimento técnico-econômico capitalista (VIRILIO, 2012). O terror ou a repressão policial desempenham apenas um papel pontual e secundário frente ao movimento absoluto que produz o poder-um da determinação objetiva sob o signo da competitividade e da unificação estatal da sociedade. Todos os indivíduos experimentam fraqueza e vulnerabilidade diante dele. O modelo do evolucionismo competitivo, convertido num modelo social total, conta também no neoliberalismo atual com um Estado (apoiado pelos seus derivados institucionais internacionais: OMC, FMI, BM, BCE, UE, OTAN...) determinado a impor a totalização da competitividade (VASSORT, 2012, p. 134), usando todos os instrumentos disponíveis.¹ Todos os seres vivos se tornam um meio para alcançar objetivos quase “metafísicos”: produtividade, eficiência e lucro. Longe de uma redução ou retirada do Estado, como quer fazer crer a doutrina da globalização, estamos diante de um novo tipo de intervencionismo, voltado para a mobilização absoluta de todas as forças produtivas, inclusive dos indivíduos, no marco de uma competitividade internacional intensificada - contra todas as resistências que se lhe oponham (HIRSCH, 2001).

Gestão de Crises Neoliberais e Populismo Autoritário

Esta reflexão sobre as ligações internas entre o capitalismo neoliberal e o totalitarismo persegue aqui um objetivo: servir de enquadramento para uma crítica da tese que apresenta a emergência do populismo autoritário como um sinal do fim do neoliberalismo e, portanto, como uma oposição a ele. À luz do que expusemos, o populismo autoritário surge de fato como uma estratégia de reorganização neoliberal que procura reforçar suas estruturas e lógicas fundamentais. Como afirma Wilhelm Heitmeyer (2018, p. 72), “as consequências econômicas, sociais e políticas já perceptíveis do capitalismo autoritário dão origem a condições favoráveis à propagação do populismo de direita. Em parte, há uma convergência dos mecanismos centrais”.²

Seguindo Jamie Peck e Adam Tickell (2002), três fases podem ser distinguidas na evolução do capitalismo neoliberal. Eles caracterizam a primeira fase como

um neoliberalismo de *roll-back* destrutivo e desregulador, cujos objetivos são conhecidos como o Consenso de Washington: privatização, desregulamentação, liberalização, cortes nos gastos públicos e desburocratização. Em uma segunda fase de *roll-out* ou de *deep neoliberalism*, nos encontramos com características diferentes, ou seja, com uma recuperação da ação regulatória do Estado para promover a globalização e favorecer a concorrência. Do ponto de vista corporativo, isso assume a forma de estratégias de deslocalização, *offshoring*, *outsourcing*, *lean-und-just-in-time-production*, etc. Do ponto de vista financeiro, isso resulta numa desregulamentação quase total dos mercados de capitais, numa reorientação da reprodução para um keynesianismo privatizado (privatização dos benefícios de aposentadoria, endividamento das famílias para sustentar o consumo e a educação, criação de bolhas imobiliárias ou de aluguel), em reformas do mercado de trabalho para cortar salários e direitos dos trabalhadores que favorecem a precariedade e a sobre-exploração.

O fracasso dessas estratégias ficou evidente na multi-crise de 2007/2008. Mas, embora esta multi-crise parecesse anunciar o fim da fase neoliberal, ou pelo menos davam a entender assim as declarações de certos governantes e os protestos e mobilizações em escala global, o que temos de fato assistido é uma reorganização do bloco dominante, que deu lugar a uma terceira fase do neoliberalismo. Esta se caracteriza por uma remodelação dos Estados competitivos em direção a Estados autoritários coercivos e por uma transformação da sociedade civil, na qual triunfam os posicionamentos nacional-populistas, racistas e fascistas e na qual aumentam as manifestações de violência contra minorias étnicas, imigrantes e pessoas do coletivo LGTBI. A isso se soma uma crise da representação política, que leva a uma enorme fragmentação e frequentes situações de bloqueio institucional ou de equilíbrio instável, sem que haja qualquer decantação para um lado ou outro do espectro político.

Neste contexto, o populismo autoritário representa uma tentativa de capturar o descontentamento das classes subalternas através de uma divisão dentro do campo liberal-conservador, que não procura tanto decantar a hegemonia dentro desse campo como desequilibrar o equilíbrio político geral à direita. Isto permite não só neutralizar os protestos e o descontentamento que foram aumentando na segunda fase do período neoliberal, mas também capitalizar sua energia e usá-la para reforçar o giro disciplinar da terceira fase. Para isso, a frustração se transforma em ressentimento, que se projeta para grupos identificados pelo discurso político como responsáveis pelos problemas e dificuldades da crise. As estratégias de mídia focam em supostas ameaças - contra a nação, contra a prosperidade duramente conquistada, contra o povo etc. - enquanto as estratégias de dessolidarização e estigmatização dos mais desfavorecidos são reforçadas. Os dirigentes políticos populistas cultivam uma imagem de

duresa para com os supostos inimigos do povo e de paternalismo para com os subordinados, o que permite reforçar a identificação com eles: por fim os seus problemas são ouvidos e encontram uma voz!

Dado que o capitalismo em crise já não está em condições de assegurar um “consenso passivo” (Gramsci) através de negociações e concessões, como no fordismo, o objetivo é criar as condições para um governo coercivo, ou seja, ampliar consideravelmente as margens de discricção e até arbitrariedade dos executivos, personalizar o máximo possível o poder para facilitar a identificação com ele, aumentar o grau de repressão dos aparelhos judiciais e policiais, etc. Tudo isso para aumentar a pressão sobre as populações, para que elas apoiem as políticas de cortes, o aumento da desigualdade, as políticas de descarte social e a precariedade do trabalho e da vida. Para que essa pressão seja bem-sucedida, a estratégia autoritária utiliza uma destabuização mascarada de pseudo-rebelia contra o politicamente correto. Assim, o espaço público é progressivamente tingido de machismo, sexismo, racismo e intolerância, defendidos como ousadia e coragem política contra o estabelecido. Por fim os membros do povo podem expressar-se com “liberdade”, sem a censura imposta por uma elite progressista que, supostamente, tinha sequestrada a verdadeira vontade popular. Dessa forma, princípios democráticos como a liberdade de expressão e a soberania popular são mobilizados para legitimar o racismo ou o machismo, combinando democracia formal e conteúdo autoritário. Quando governos, partidos e intelectuais se tornam “politicamente incorretos”, as minorias devem começar a tremer, como afirma Santiago Alba Rico (2016, p. 62).

Elementos Básicos do Populismo Autoritário

Existem traços mais ou menos comuns entre as diferentes expressões do populismo autoritário? Sem pretender ser exaustivo, vou apontar algumas características mais significativas, seguindo a pesquisa realizada por um grupo de sociólogos e psicólogos sociais da Universidade de Leipzig sob o título *Mitte-Studien* (ZAMORA, 2018). A primeira delas é a aceitação ou defesa aberta da desigualdade, que pode ou não basear-se na pertença a uma determinada nação, ou seja, pode ser de natureza étnica, mas também pode basear-se em marcadores sociais de propriedade, emprego, consumo, etc. O efeito mais imediato é a recodificação nacional dos direitos sociais ou o seu condicionamento disciplinar, bem como o estabelecimento de prioridades de acesso e o desmantelamento dos mecanismos de igualdade jurídica das pessoas que vivem num território. Isto pode ser legitimado com argumentos supremacistas ou não, mas, em qualquer caso, há um crescimento nas sociedades europeias da aceitação de diferentes tipos de prioridade no acesso a recursos e direitos, sejam eles

étnico-nacionais ou sociais (aqueles que contribuem com o seu esforço para o bem-estar nacional e aqueles que são um fardo devido à sua incapacidade de contribuir para ele, por exemplo).

Embora o racismo biologicista tenha perdido sua validade, o mesmo não acontece com o racismo da diferença, ou diferencialista (BONILLA-SILVA, 2006). Essa forma de racismo permite igualmente apoiar políticas de segregação, de estratificação política ou mesmo de controle restritivo das fronteiras. Mas a concepção básica que sustenta esse elemento desigual do populismo autoritário é o darwinismo social, que promove não apenas a competição individualista como mecanismo de regulação das relações sociais, mas também a prevalência dos mais fortes ou melhor sucedidos. Sob a lógica da evolução natural, a atenção ao fraco enfraquece o todo. É por isso que o humanitarismo se torna alvo de críticas, sendo apresentado como uma ameaça à integridade nacional, como demonstra a política de controle das fronteiras da União Europeia e a tragédia da perda de vidas humanas no Mediterrâneo daqueles que fogem da miséria e da guerra. O Ministro italiano Matteo Salvini é uma encarnação singular da rejeição de ajuda humanitária e dos direitos de socorro e resgate baseados no igual valor e dignidade de qualquer vida humana em perigo. O direito de não-expulsão que assiste aos que solicitam asilo é suspenso por um suposto direito das nações de não aceitar seus pedidos, com base numa soberania nacional tão excessiva quanto irreal, mas que torna a Convenção de Genebra letra morta para os próprios Estados signatários.

Outro elemento constituinte do populismo autoritário é o seu apoio às formas autoritárias de governo. Em certas circunstâncias ou de um modo geral, promove-se uma espécie de governo duro. Isto assume a forma de apelo a uma figura política forte, alguém com mão firme para pôr as coisas no seu lugar, para pôr as coisas em ordem. Mas se expressa também na exigência de reduzir o sistema de garantias legais, de suspender o equilíbrio entre poderes e contra poderes, de tirar os controles institucionais ou cívicos das ações governamentais, etc. O poder que se divide se enfraquece. Por esta razão, esse quadro institucional é visto antes como um obstáculo e uma limitação prejudicial ao exercício do poder. Os ataques populistas à classe política também estão diretamente ligados a esta característica. A cooptação dessa classe por poderes factuais ou por interesses particulares não é combatida com mais controle democrático, mas colocando o poder nas mãos de alguém que diz que não vem da classe política, que se gaba de não pertencer ao *establishment* dos partidos, que diz estar livre de dependências para agir de forma decisiva em favor das pessoas. O protótipo do político populista autoritário age como o conhecido personagem cinematográfico “Dirty Harry”, encarnado pelo ator Clint Eastwood, um inspetor rude e violento, com métodos pouco ortodoxos, que viola a lei para defendê-la e

que consegue impor sua justiça contra os estamentos do poder estabelecido usando caminhos que eles condenam. O populismo autoritário caracteriza-se por banalizar e minimizar os autoritarismos e as formas ditatoriais de governo do passado. A memória das vítimas da violência política exercida pelos aparelhos de Estado e pelas ditaduras de direita é denunciada como sendo exagero ou propaganda “comunista”, enquanto as figuras autoritárias são apresentadas como benfeitoras do povo ou exemplos a imitar.

Finalmente, outra das características mais significativas do populismo autoritário é o chauvinismo nacionalista. A promessa que acompanha permanentemente o seu discurso, que se tornou uma bandeira política distintiva, é a de recuperar o orgulho nacional, devolver ao povo sua autoestima. Embora atualmente o ponto de partida desses discursos seja raramente a humilhação por uma derrota militar, os efeitos da crise ou a perda do poder geoestratégico - às vezes o medo é suficiente - eles provocam um sentimento de afronta nacional ou, mais precisamente, o discurso populista promove esse sentimento diretamente, enquanto oferece o remédio político contra a suposta humilhação: tornar a nação grande (novamente). A prioridade absoluta de supostos “interesses nacionais”, vagamente definidos, faz parte deste forte sentimento patriótico, tanto quanto a necessidade de defendê-los contra outros povos e nações, contra esferas de decisão supranacionais ou contra estranhos que ponham em perigo a unidade nacional ou o bem-estar. A luta entre nações ou entre Estados competindo entre si pelas melhores posições no ranking internacional se torna a narrativa básica que legitima políticas agressivas contra aqueles que “querem tomar o que é nosso” ou que “nos subordinam a seus interesses”. As formas cooperativas e multilaterais de relacionamento com outras nações ou Estados são rejeitadas como um sinal de fraqueza, o que só os encorajaria a tirar proveito de uma “bondade” que os autoritários declaram inútil e perigosa. Mas a defesa agressiva dos interesses nacionais não é apenas dirigida contra o “inimigo” externo, mas também contra “corpos estranhos” dentro do território nacional. Os estrangeiros devem estar claramente subordinados aos interesses nacionais. Eles não são sujeitos de direito, formam um coletivo subordinado. A legitimidade da sua presença só é garantida por sua contribuição para o bem-estar da nação e dos nacionais. E, quando isso não é garantido, eles devem ser tratados como invasores que se aproveitam dos nossos recursos ou se tornam criminosos que devem ser expulsos.

O Populismo Autoritário como “Rebelião Conformista”

Um dos elementos do discurso populista que mais confusão causa e que torna difícil caracterizá-lo como reação ou como contestação é sua atitude de aparente rebel-

dia. Para compreender o verdadeiro significado dessa atitude, é imprescindível recorrer às análises feitas nos anos 40 pelo Instituto de Pesquisa Social sobre o “caráter autoritário” (ADORNO *et al.*, 1950). Essas análises estabeleceram uma ligação entre o conflito psíquico-libidinal, as disposições autoritárias em indivíduos socializados no capitalismo monopolista e certos fenômenos sociais como o nacionalismo autoritário ou o antissemitismo. De acordo com esses estudos, a aparente rebeldia permitiam satisfazer as tendências agressivas e manter a coesão do grupo em torno da autoridade reconhecida por todos.

Na fase do capitalismo monopolista e autoritário que os pesquisadores tinham diante de si, os sacrifícios, renúncias e sofrimentos impostos aos indivíduos atingiam cotas injustificáveis. No entanto, a supremacia das estruturas sociais, sua autonomização em relação aos indivíduos e sua coerção objetiva, junto com o medo e a impotência, exigiam daqueles a elas submetidos uma extraordinária ocupação libidinal de si mesmo na luta para se afirmarem. Porém o choque com a realidade provocava um sentimento de humilhação que agravava e duplicava a frustração. De acordo com Th. W. Adorno, era esta constelação que explicava tanto a rebelião como a subjugação dos indivíduos.

O conflito entre a necessária ocupação libidinal do próprio eu, para resistir na luta cada vez mais feroz pela sobrevivência, e a experiência de impotência diante de mudanças estruturais incompreensíveis e pouco influenciáveis é “resolvido” no caráter autoritário graças à ambivalência entre submissão e rebelião, coagulada na psique daqueles que se agarram à ordem existente. Esta personalidade autoritária permite-lhes encontrar uma saída para o conflito interior, identificando-se com a dominação encarnada em numa figura pessoal e projetando as agressões contra grupos identificados como mais fracos. Dessa forma, a partir da análise freudiana, é possível explicar por que o caráter autoritário tem que direcionar a agressão contra grupos considerados estranhos ou alheios. A sua fraqueza impede-o de dirigir a agressão contra as autoridades do próprio grupo. O conflito intrapsíquico é projetado sobre a relação entre o próprio grupo e os grupos declarados estranhos, o que permite a descarga da agressividade e a identificação com a autoridade. O resultado é uma paradoxal “rebelião conformista”: uma espécie de combinação entre o prazer de obedecer e a agressão contra os indefesos (SOMMER, 2010, p. 119-126).

As fantasias de grandeza que não passam no teste de realidade são transferidas para objetos que respondem a um código étnico ou nacional (grande coletivo) através do mecanismo de identificação. Mas o mecanismo de identificação/idealização não poderia funcionar sem a repressão das percepções e sentimentos ambivalentes, para os quais são necessárias outras telas de projeção (pessoas e grupos percebidos como estranhos ou forasteiros). A representação do estranho e do forasteiro, sobre a qual são projetados atributos, sentimentos e

percepções desagradáveis, perturbadores ou proibidos, é o que torna possível manter uma imagem boa e limpa de si mesmo e dos próprios dominadores. No entanto, não devemos esquecer nem a ambivalência dos sentimentos, nem que eles são elementos projetados do próprio indivíduo (conflito interno).

O racismo, o chauvinismo nacionalista ou o populismo autoritário agem como uma espécie de “cura errada”, ou “pseudo cura” (*Schiefheilung*), que descarrega do sintoma individual através da participação no “sintoma coletivo”. Esta cura errada só pode funcionar se as imagens e mitos nacionalistas ou autoritários permitirem uma integração no coletivo, isto é, se adquirirem o carácter de movimento de massas, cumprindo assim as fantasias de onipotência e fusão (BUSCH; GEHRLEIN; UHLIG 2016). Desta forma, o “narcisismo coletivo” atua como um poderoso meio de integração: o coletivo ou seu representante (senhor da guerra, líder etc.) dispensa o teste da realidade e irradia uma promessa mágica de salvação. Poderíamos dizer que atua como uma espécie de psicanálise invertida: as fantasias que buscam reprimir e silenciar o conflito intrapsíquico são reforçadas e mobilizadas politicamente, em vez de conscientizar o conflito e buscar uma maneira racional de lidar com ele. Como a descarga da tensão intrapsíquica é sempre precária e necessita de reforço contínuo, a tendência ao fanatismo, à eliminação da dúvida, à crítica e à autorreflexão é quase inevitável.

O “Centro” como o Verdadeiro “Povo” do Populismo Autoritário

Obviamente, existem diferenças importantes entre o populismo autoritário nos países mais ricos e nos países subordinados do sistema mundial capitalista. Esses últimos não são mencionados aqui. Neles, a classe média nunca foi o “povo” do estado. Talvez avançar neste caminho de construção de um Estado e de um povo com os mecanismos de integração do próprio Estado tenha sido uma das características definidoras dos projetos populistas progressistas da América Latina, que fracassaram em grande parte devido à falta de capacidade de regular o ciclo de acumulação no momento em que se produz a última crise mundial. Esse ciclo de acumulação é sempre global.

Se estamos nos referindo aos países capitalistas mais desenvolvidos, um obstáculo não menor à reflexão sobre o populismo autoritário é saber de que “povo” estamos realmente falando. Para tal, é prioritário esclarecer o mal-entendido que a utilização do termo “extremismo” pode implicar. Esse uso tem uma função clara: apresentar o fenômeno como uma ameaça à democracia vinda do exterior ou das suas margens, estabelecer uma equidistância entre direita e esquerda e reforçar o carácter normativo do “centro” como suporte da ordem democrática. Mas o conceito de “extremismo” não só é questionável porque assimila e identifica fenômenos de matrizes diferentes, de posições ideológicas ou obje-

tivos políticos opostos, como também porque estabelece uma clara separação em relação ao “centro da sociedade”. Isto serve para construir o mito de uma integração baseada na moderação e no equilíbrio das classes médias, independentemente dos mecanismos sociais que produzem tal integração e das suas dinâmicas de crise. Tanto o termo “extremismo” como o termo “centro” possuem, portanto, um carácter ideológico que torna impossível compreender os processos sociais envolvidos no avanço e na difusão do autoritarismo, da xenofobia, do chauvinismo nacionalista etc. (BUTTERWEGGE; HÄUSLER, 2002).

Se é verdade que é difícil definir a “classe média” com precisão, também não há dúvida de que seu conceito constitui uma categoria de integração social determinante. O fato de que a grande maioria da população se auto-identifica como classe média gera uma aflição de não descrever nada com esse termo. Do ponto de vista da teoria da estrutura social, a classe média é geralmente definida como sendo composta por aquelas famílias cujo rendimento se situa entre 75% e 200% da mediana de um país. A tendência ascendente desse grupo de famílias foi interrompida repentinamente com a crise, o que significou tanto um crescimento dos grupos de menor renda quanto um aumento do grupo de maior renda (BIGOT; CROUTTE; MULLER; OSIER, 2012). Além dos números, talvez o que melhor define a classe média seja sua capacidade de cobrir suas necessidades básicas e também sua capacidade de poupar e investir, acumulando certa riqueza (habitação, depósitos bancários, planos de pensão, ações etc.).

Pelo menos até o início da crise econômica, parecia haver um consenso entre os cientistas sociais de que a sociedade da segunda metade do século XX não poderia ser descrita em termos de sociedade de classes. Uma das conquistas do pacto social do pós-guerra teria sido criar uma sociedade de classes médias, que eram as verdadeiras beneficiárias desse pacto e, portanto, aquelas que lhe davam estabilidade e que apoiavam, com suas contribuições, as políticas sociais e a redistribuição solidária. Certamente, o fim do fordismo significou uma diversificação do consumo que respondia ao aumento das desigualdades sociais e a uma polarização do mercado de trabalho: de um lado, empregos mal pagos e inseguros; de outro lado, executivos e “trabalhadores do conhecimento”. No entanto, o discurso dominante na década de 1990 sobre a sociedade de consumo e a pluralidade pós-moderna dos estilos de vida não parecia questionar a ideia de uma sociedade de classe média. É só agora, com a crise, que soam alarmes sobre o processo de contração da classe média e o perigo que isso pode representar para a estabilidade e a coesão sociais.

Durante o período mais difícil da crise, prevaleceu na Europa um discurso que aponta a classe média como a que mais sofreu com seus efeitos. Isso não é confirmado pelos fatos. Isto não significa que a vulnerabilidade e o risco de pobreza e exclusão

não tenham aumentado com a crise e que esta vulnerabilidade não tenha afetado as classes médias baixas (LESSENICH, 2009, p. 23). Mas as perdas reais não sustentam uma impressão generalizada que vê nas classes médias as vítimas da crise. O que alimenta o sentimento de ser particularmente afetado pela crise talvez tenha mais a ver com a mudança das condições sociais e econômicas que comandavam tanto a formação das classes médias como a sua mobilidade ascendente e descendente. De certa forma, a classe média é a expressão e a prova da mobilidade social. E o que registra sua crise, precisamente, são as transformações que afetam as bases dessa mobilidade: o papel do trabalho como fator de integração social e as transferências do Estado social que amorteciam os altos e baixos do mercado de trabalho e garantiam as posições sociais.

Certamente, durante o Fordismo, o *ethos* dominante da classe média parecia prometer estabilidade, integração e possibilidade de ascensão àqueles que se esforçassem e rendessem, àqueles que se adaptassem diligentemente à norma do trabalho produtivo. O resto ficava por conta da confiança no regime meritocrático e de um Estado social que prometia igualdade de oportunidades. O olhar de desconfiança para com os marginalizados respondia à convicção de que eram incapazes de aproveitar as oportunidades por falta de esforço. O primeiro ataque que a predominância do *ethos* de classe média sofreu foi, sem dúvida, aquele produzido pela geração de 1968. Os novos referenciais que disputavam com ele a hegemonia eram a participação política, a autonomia, a criatividade e a auto-realização. Agora sabemos que nesses referenciais foi anunciado o ‘novo espírito do capitalismo’. Talvez o discurso atual sobre a ameaça de decadência da classe média seja sobretudo uma expressão do declínio desse novo espírito, completamente subsumido e funcionalizado pela ordem neoliberal.

Ainda assim, para além da existência de uma ameaça real, não se pode negar um aumento do medo real de uma perda de estatuto e estabilidade na classe média. E isso tem a ver com a perda de uma ordem social, de uma “normalidade”, de regras estáveis do jogo para a vida profissional e privada. As possibilidades de ascensão e descenso social, de emprego estável ou de desemprego, de salários melhores ou piores etc., já não parecem responder a critérios seguros e claramente identificáveis. E isto tem a ver com o novo contrato de trabalho implícito no modelo social do “empresário de si mesmo”, com a impossibilidade de fazer um cálculo preciso para garantir o sucesso futuro dos investimentos em formação, saúde ou segurança e com a des-homogenização dos pertencimentos grupais. A mobilização de todos os recursos para garantir o status já não garante que isso levará ao sucesso.

Se o que definiu a classe média é sua capacidade de poupança e investimento (habitação, depósitos bancários, planos de pensões, ações etc.), grande parte da riqueza associada a ela deveu-se a grandes bolhas infladas durante o período

neoliberal. A participação ativa das classes médias na criação e reprodução dessas bolhas especulativas é muitas vezes ignorada, sua deflação é percebida como um ataque a essas mesmas classes quando, não se deve esquecer, elas se deixaram seduzir pelos cantos de sereia neoliberais que prometiam transformar cada um de seus membros em proprietários e investidores. O “véu da ignorância”, que protegia as classes médias em relação às condições sociais e econômicas de seu aparente enriquecimento, contribuiu para a naturalização das suas reivindicações de rentabilidade individual, à margem ou desvinculadas dos processos de criação de valor da “economia real”. Quando as expectativas de obtenção de riqueza se revelam ilusórias, quando os suportes ideológicos da mentalidade meritocrática perdem apoio na realidade - porque o novo contrato social neoliberal já não pode garantir a reprodução do status -, as classes médias vivem a nova situação como uma afronta. Desta forma, a ameaça ao seu nível de vida converte-se em motor de um extremismo conforme ao mercado (GROß; HÖVERMAN, 2014, p. 111). E então é preciso procurar um culpado para a destruição do dinheiro que eles ganharam “com seu próprio esforço” e com “trabalho duro”. Assistimos então a uma auto encenação vitimista, apoiada pelos partidos e grupos midiáticos que fizeram da classe média sua clientela.

Nesse contexto, o termo “obturação narcisista” utilizado pelos *Mitte-Studien* para se referir à economia é muito esclarecedor. Isto é válido, em primeiro lugar, para explicar o papel desempenhado pelo “milagre econômico alemão” em relação à “incapacidade para o luto”, incapacidade essa que marcou o bloqueio emocional e psíquico da experiência da derrota sofrida na Segunda Guerra Mundial. A identificação com o Grande Eu do *Führer*, da Nação, da Raça escolhida, exigiu após a derrota um novo *Eu Ideal*, um *Führer* secundário, que permitisse recuperar o sentimento de auto-estima. Esse papel teria sido assumido pelo consumo e pelo bem-estar econômico. Existe uma ligação entre a reconstrução da Alemanha no pós-guerra e a rejeição da ferida narcisista. De acordo com Adorno, o que substitui o narcisismo coletivo, prejudicado pela derrota do regime nacional-socialista, é “o boom econômico, a consciência de como somos capazes”. Traduzindo estas reflexões para a situação atual, o que encontraríamos neste momento é uma nova ferida narcisista: a ameaça da perda do bem-estar que se havia tornado o objeto ideal de força e poder. O que cambaleia são os fundamentos da “religião da vida cotidiana” (CLAUSSEN), que representava tão significativamente o *ethos* das classes médias.

No entanto, a identificação com o fetiche do “consumo/bem-estar” impede que se identifique as causas estruturais da insegurança e da vulnerabilidade. Isso poderia explicar, por um lado, a identificação com o agressor e com os princípios normativos que ele impõe, ainda que estejam em contradição com os reais imperativos estruturais do capitalismo que impulsionam a flexibilização e a

financeirização; por outro lado, explica a descarga da frustração (pelo não cumprimento das promessas ligadas com esses princípios normativos) sobre coletivos apontados como bodes expiatórios. Dado que a ascensão social é percebida como insegura, mais disputada, menos calculável, e que as possibilidades de perda de status também são percebidas como mais plausíveis, o desejo de pertencer aos estratos superiores da classe média torna-se mais intenso, o que se reflete numa tendência ao distanciamento em relação aos estratos inferiores. O medo da perda de status se projeta na forma de agressividade contra os que estão abaixo. Neste sentido, a descarga da indignação e da frustração sobre coletivos mais fracos, a localização de minorias “responsabilizáveis” pela ameaça sentida, são maneiras perfeitamente possíveis de dar vazão à raiva acumulada.

Isso pode tornar-se em determinados momentos e de forma muito precipitada, como vemos na Europa, politicamente significativo. Foi o que aconteceu depois da crise de 1929: um movimento de pânico dos eleitores de classe média dos partidos burgueses na direção dos partidos fascistas. É exatamente isso que expressa a conhecida frase de Ralf Dahrendorf, pouco suspeito de extremismo esquerdistas: “a destruição da democracia é uma obra da classe média”. A questão fundamental é que esse deslocamento pressupunha e pressupõe uma predisposição nas classes médias, cuja origem não está apenas nas ofertas políticas.

Nesse sentido, o que deve ser preocupante é a conexão entre os medos, o sentimento de insegurança, a ameaça de declínio das classes médias e sua predisposição para assumir o discurso da extrema direita: a banalização dos regimes autoritários do passado, o chauvinismo nacionalista, o apoio à desigualdade na forma de xenofobia, islamofobia, desprezo pelos fracos, a predisposição para considerar aceitáveis formas autoritárias de governo como uma resposta adequada a tais medos.

NACIONALISMO (AUTORITÁRIO) COMO “RELIGIÃO DE SUBSTITUIÇÃO” E “RELIGIÃO DA VIDA QUOTIDIANA”.

Depois destas reflexões, voltamos à questão que foi levantada no início desse artigo sobre o uso da religião no ressurgimento do populismo autoritário de ultradireita, ou nacional-populismo. Como a abordagem adotada no início antecipou, o que é relevante não é tanto analisar a relação entre a extrema direita e a religião (WIEDERMANN, 2016; LESCH, 2017), mas sim o papel do nacionalismo (autoritário) como uma “religião de substituição”, na qual estão inseridos certas manifestações e movimentos de natureza religiosa ligados com a extrema direita ou certos movimentos de extrema direita que defendem posições ultra religiosas. O que é significativo é o movimento bidirecional entre religião e nacionalismo, que só se torna compreensível na sua concretização histórica se

for explicado em relação aos processos sociais que estão na base da sociedade. Isso é o que tentamos fazer mostrando as ligações do populismo autoritário com os processos de crise do capitalismo (neoliberal) e das classes médias, trazendo os resultados mais relevantes da psicologia social crítica. Como vimos, uma das características mais significativas do populismo autoritário é o chauvinismo nacionalista. E ficou claro que esse traço está diretamente a serviço da identificação com o coletivo e do papel que essa identificação desempenha em sua função de “pseudo cura”. Somente se as imagens e os mitos nacionalistas ou autoritários tornarem possível a integração no coletivo é que pode funcionar essa “pseudo cura”. Daí a relevância do nacionalismo como o meio mais poderoso de integração de massas utilizado pela modernidade capitalista. O que falta agora é apontar brevemente para a profunda conexão do nacionalismo com a religião no horizonte de uma dialética da modernização, interpretada como secularização fracassada. Para isso utilizarei os conceitos de “religião de substituição” e “religião da vida cotidiana”.

A tese do nacionalismo secular como religião de substituição não questiona os processos de individualização, de diferenciação funcional e privatização como determinantes da transformação da religião nas sociedades modernas. Tampouco tenta nivelar as diferenças específicas entre nacionalismo e religião. Mas atende à assunção *funcional* por parte do nacionalismo do papel de “vínculo social” em tais sociedades, deixado vago pela religião (SMITH, 2000, p. 811). O estado de coisas que o projeto político da modernidade busca superar é aquele que os juristas do século XVII definiram com a máxima: *Religio vinculum societatis* (“a religião é o vínculo que une a sociedade”). Na Europa Ocidental, a religião perde progressivamente o seu carácter de cosmovisão global-única e grande parte da sua influência institucional, tanto social como política. Naturalmente, esta não é uma mudança repentina, mas um longo processo que começa antes da emergência da era moderna, com a divisão das ordens institucionais entre poder religioso e secular, com a desintegração da unidade religiosa e a formação de um novo princípio de organização nacional e, finalmente, com o estabelecimento de um pluralismo de visões de mundo e o crescimento progressivo da descristianização (TOMKA, 1995, p. 40; HASTINGS, 1997). Um processo claramente plural e não redutível a um único modelo (SPOHN, 2003).

Frente à particularidade das diferentes confissões religiosas, emerge a universalidade da razão incorporada no Estado, no mercado como mecanismo regulador das trocas sociais e na racionalidade científica. Estes três elementos deixam fora de consideração as características individuais, culturais e de qualquer outro tipo, que são consideradas questões da esfera privada ou das comunidades concretas com suas cosmovisões e suas concepções do bem viver. Os indivíduos modernos já não podem olhar para o mundo desencantado, para o mercado

ou para o quadro jurídico-administrativo do Estado de direito para indagar sobre a origem do valor e sobre o significado da sua existência. São mandados de volta a si próprios e a outros pertencimentos que, por definição, carecem de valor e de poder substantivo nesses quadros mais amplos.

Mas, então, o que é que confere força vinculante ao acordo em que se baseia a associação de cidadãos? Se estamos interessados em olhar para o mito “Nação” ou “Povo”, talvez seja porque ele supôs, na sua ligação com o Estado moderno, ser o veículo mais importante para assegurar a lealdade dos cidadãos e sua integração solidária, apesar dos efeitos desintegradores da lógica do mercado. A nação, certamente uma criação do nacionalismo, define-se como uma comunidade territorial, linguística ou cultural portadora de valores e significado; possui raízes e cria ligações poderosas entre os seus membros, capazes de sustentar as exigências mais absolutas, como o sacrifício da própria vida; a nação enquadra e, num certo sentido, transcende a voluntariedade e a liberdade absoluta de escolha do indivíduo autônomo, criando identificações poderosas que vão além da mera adesão a um código jurídico que regula a liberdade e a equidade entre iguais.

A identidade que encontra expressão política no quadro legal da liberdade e da igualdade jurídica corresponde à do indivíduo abstrato que atua no mercado em condições de competitividade e mobilidade. Mas assim como a esfera doméstica acolhe o pessoal, o emocional, o afetivo e o sexual, e vai além dos limites marcados por uma rede de direitos e deveres formais, a própria retórica do nacionalismo - que usa “pátria mãe”, “língua materna” etc. - revela que a nação acolhe no espaço social as emoções e desejos excluídos das esferas econômica, jurídico-administrativa e técnico-científica e convida a um altruísmo e um auto sacrifício capazes de contradizer os próprios interesses. Nos marcos da modernidade, a formação dos nacionalismos se explica como a institucionalização da “religião substituída” (SMITH, 1989, p. 362). E não seria arriscado considerá-lo como um sinal de emancipação frustrada. Isto é favorecido pelo fato de que os materiais simbólicos, rituais e discursivos das formações nacionais e a sua reprodução provêm de comunidades religiosas pré-existentes. Isto não nega as diferenças entre nacionalismo e o que poderíamos chamar de religiões tradicionais. Mas, sem os empréstimos simbólicos, rituais e discursivos dessas religiões, a capacidade integradora e identificadora do mito “Nação” também não poderia ser explicada. A sua função de “colagem” contribui para a subordinação, o disciplinamento e o sacrifício por um coletivo com o qual o indivíduo se identifica, não importando que, na realidade, o sacrifício seja exigido pela “coerção silenciosa” das relações sociais. Esta função mostra até que ponto é óbvio o apelo recorrente ao nacionalismo nos momentos de crise sistêmica.

Mas o que nos interessa aqui, acima de tudo, é o papel desempenhado pelo nacionalismo étnico como elemento do populismo autoritário. E, para isso, é ne-

cessário entender por que a transformação do nacionalismo (constitucional) em nacionalismo autoritário não é meramente uma transformação provocada por circunstâncias extraordinárias, mas responde à sua imbricação com a forma de constituição do social nas formações capitalistas, ou seja, com o fetichismo da mercadoria. Isto é o que o termo “religião da vida cotidiana”, que Marx apenas aponta, pode ajudar a explicar. Para ele, a religião da vida cotidiana é a compreensão da realidade que está presa às ilusões da esfera da circulação. Trata-se de uma naturalização das relações sociais de dominação e exploração. Claussen vai mais longe e usa o termo para se referir ao nacionalismo, racismo, anti-intelectualismo, xenofobia, etc., i.e. um conjunto de discursos e práticas sociais que servem fundamentalmente para duas coisas: para mascarar e compensar o não cumprimento das promessas de emancipação e de bem-estar da modernidade capitalista, e para permitir a descarga projetiva da agressividade que surge da frustração desse não cumprimento. É assim que o fantasma da Nação adquire uma função de religião da vida cotidiana (CLAUSSEN, 2014). Claussen aponta que Marx com sua teoria do fetiche “mostrou apenas uma etapa no processo de formação da ideologia”, mas que o fetiche da mercadoria “se processa muito mais no pré-consciente e no subconsciente” (CLAUSSEN 1992, p. 48), até que finalmente a religião da vida cotidiana emerge - nacionalismo, racismo, antiintelectualismo, anti-semitismo. Para Claussen, esta religião da vida cotidiana é a “distorção de uma percepção distorcida” (CLAUSSEN, 1991/1992, p. 28). Na forma usual de percepção na sociedade produtora de mercadorias, as pessoas são colocadas no lugar das relações entre pessoas mediadas pelas coisas. Essa percepção distorcida da realidade social é mais uma vez distorcida na religião cotidiana. Pode-se dizer que a religião da vida cotidiana é uma fetichização do fetichismo ou um fetichismo reforçado.

Referindo-se ao populismo autoritário, o termo designa uma forma peculiar de consciência derivada do conformismo moderno que responde à necessidade narcísica dos indivíduos. É um sistema que oferece orientação e ordem à vida cotidiana, dando respostas claras e simples às perguntas sobre o sentido da vida e, portanto, permitindo também organizar a relação entre a imagem de si mesmo, a de estranhos e a de inimigos, e adaptá-la a novas situações.

A religião cotidiana demonstra sua superioridade em relação aos conhecimentos desagradáveis proporcionados pela reflexão, através do milagre que ela oferece aos seus devotos, já observado por Karl Mannheim: ela lhes dá a sensação de serem ao mesmo tempo membros da maioria e da elite. Para realizar esse milagre, ela usa formas de agressão – provenientes da história da sociedade europeia - que criam comunidade. Ou seja: agressão contra os outros e os es-

tranhos, ao que corresponde um amor em relação ao que é próprio. Xenofobia, antissemitismo, racismo, nacionalismo e anti-intelectualismo são seus elementos (CLAUSSEN, 1994a, p. 21).

ENTRE UMA RELIGIÃO TERAPÊUTICA E UMA RELIGIÃO CRÍTICA

Como as comunidades religiosas e suas práticas sociais podem lidar com o quadro descrito acima? Acredito que a reformulação engenhosa feita por Slavoj Žižek (2005, p. 9), da primeira tese de Walter Benjamin sobre o conceito de história, pode ser útil para responder a essa questão:

Hoje, quando a análise materialista histórica está em pleno recuo, quando é praticada, por assim dizer, de forma dissimulada e raramente chamada pelo seu verdadeiro nome, enquanto a dimensão teológica recupera sua vitalidade, apresentando-se como a reviravolta messiânica “pós-secular” da desconstrução, chegou o momento de reverter a primeira tese de Walter Benjamin: ‘A marionete chamada teologia deve sempre vencer’. Ela pode competir em pé de igualdade com qualquer um desde que ponha a seu serviço o materialismo histórico, que, como bem sabemos, hoje está desacreditado e tem de ser mantido escondido nos bastidores.

Mudar os papéis não é tão relevante como fazê-lo corretamente quando se trata de identificar os dois caracteres e definir com precisão o novo campo de jogo. Em Žižek (2005, p. 10) também encontramos algumas indicações interessantes neste ponto. Segundo ele, após o triunfo universal do capitalismo a religião tem duas funções: uma “terapêutica” ou uma “crítica”.

Ou ajuda os indivíduos a funcionarem melhor na ordem existente, ou tenta afirmar-se como uma instância crítica que articula o mal dessa ordem como tal, torna-se um espaço para as vozes do descontentamento. Neste segundo caso, a religião como tal tende a assumir o papel de uma heresia.

Se contarmos com a caracterização que Walter Benjamin fez do capitalismo como uma religião - e não podemos deixar de fazê-lo neste contexto -, o caráter herético da religião se entende dentro do capitalismo *como* religião, no qual se localizam as formas de religião da vida cotidiana como o nacionalismo autoritário, o racismo, o antissemitismo, etc.

Žižek coloca os fundamentalismos, os novos espiritualismos e a crescente sensibilidade religiosa do lado da religião *terapêutica*. Mas talvez pudéssemos estender a lista a todas aquelas propostas intelectuais ou culturais que incorporam algum tipo de oferta de sentido no âmbito *do* capitalismo. O messianismo crítico poderia re-

presentar, ao contrário, uma figura de heresia que enfrenta a religião hegemônica a partir *de dentro*, ou seja, que tenta interromper o culto capitalista e desativar a práxis que o reproduz. A questão da religião adquire assim uma dimensão eminentemente prática. Não se trata de combater as quimeras do espírito, mas de transformar as relações sociais envolvidas na forma reificada ao serviço da qual está a “religião da vida cotidiana” que configura a práxis dos indivíduos. Isto significa, em primeiro lugar, que todos nós que reproduzimos a nossa existência dentro do sistema capitalista e o reproduzimos com nossa práxis, somos crentes dessa religião. A crítica do capitalismo como religião não pode ser outra coisa do que uma *crítica imanente*. Sob esta perspectiva, pode-se compreender e criticar a imanência capitalista das formas terapêuticas da religião, desde os neofundamentalismos aos novos espiritualismos. Enquanto formas de práxis capitalista no campo da religião, todas elas estão afinal aprisionadas nessa imanência e, são, de fato, apesar de apelos mais ou menos escandalosos, pseudo heresias. A atualidade de uma religião não alienante poder-se-ia materializar numa teologia distorcida, sem religião cultural, que podemos identificar com o messiânico, cuja realização consiste na interrupção do *perpetuum mobile* do capital. Talvez isso também pusesse fim à instrumentalização política da religião.

AUTHORITARIAN NATIONALISM AND EVERYDAY LIFE RELIGION: THE MIDDLE CLASSES POPULISM IN CRISIS

Abstract: *The interest of this contribution is not so much to analyze the religious national-populism as to clarify the character of “substitute religion” of the national-populism itself and its link with Marx’s concept of “religion of everyday life” and with the current crisis of capitalism. Only from there can be explained the significance of the alliance between national-populism and the new religious fundamentalism or the ethnoreligions. It makes no sense to try to confront this alliance, without confronting the support given by national-populism as “religion of everyday life”. Above all, without understanding that this religion of everyday life is demanded by violent socialization in capitalism, especially in a capitalism in crisis.*

Keywords: *Authoritarian populism. Religion. Politics. Neoliberalism. National-populism.*

Notas

- 1 A respeito de políticas de ajustamento, tratados e acordos internacionais, políticas monetárias etc. e sobretudo o mecanismo da dívida, cf. Lazzarato (2013).
- 2 Confira também Bathke; Spindler (2006).

Referências

ADORNO, Theodor W. et al. *The Authoritarian Psychology*. v. 1. Studies in Prejudice, edited

- by Max Horkheimer and Samuel F. Flowerman. 1950. In: TIEDEMAN, R. (ed.). *Gesammelte Schriften* (v. 9). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975. p. 144-509.
- ADORNO, Theodor W. Meinung Wahn Gesellschaft. In: TIEDEMAN, R. (ed.). *Gesammelte Schriften* (v. 10). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977. p. 573-594.
- ALBA RICO, Santiago. Refugiados, islamofobia, muerte de Europa. *Viento Sur*, n. 145, p. 60-67.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. 2. ed. rev. London/New York: Verso, 2006.
- BATHKE, Peter; SPINDLER, Susanne (eds.). *Neoliberalismus und Rechtsextremismus in Europa Zusammenhänge – Widersprüche – Gegenstrategien*. Berlin: Karl Dietz Verlag, 2006.
- BESNOIST, Alain de. *Comment peut-on être païen?* Paris: Albin Michel, 1981.
- BESNOIST, Alain de. *La Nueva Derecha. Una respuesta clara, rotunda e inteligente*. Barcelona: Planeta, 1982.
- BESNOIST, Alain de. *Jésus et ses frères et autres écrits sur le christianisme, le paganisme et la religion*. Paris: GRECE Editions, 2006.
- BIGOT, Régis; CROUTTE, Patricia; MULLER, Jörg; OSIER, Guillaume. The Middle Classes in Europe. Evidence from the LIS Data, *LIS Working Paper Series*, n. 580, 2012.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. *Racism Without Racists*. 2. ed. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2006.
- BRÖCKLING, Ulrich. *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007.
- BUSCH Charlotte; Martin GEHRLEIN; Tom David UHLIG (eds.). *Schiefheilungen. Zeitgenössische Betrachtungen über Antisemitismus*. Wiesbaden: Springer VS, 2016.
- BUTLER, Judith; HABERMAS, Jürgen; TAYLOR, Charles; WEST, Cornel. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.
- BUTTERWEGGE, Christoph; Alexander HÄUSLER. Rechtsextremismus, Rassismus und Nationalismus: Randprobleme oder Phänomene der Mitte? In: CHRISTOPH BUTTERWEGGE et al. *Themen der Rechten - Themen der Mitte. Zuwanderung, demografischer Wandel und Nationalbewusstsein*. Wiesbaden: Springer, 2002. p. 217-266.
- CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago/London: Chicago University Press, 1994.
- CASANOVA, José. Rethinking Secularization: a global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, v. 8, n. 1-2, p. 7-22, 2006.
- CASANOVA, José. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos, 2012.
- CLAUSSEN, Detlev. Traditioneller Judentumshass und moderner Antisemitismus. Interview mit Detlev Claussen. Geführt von Jörg Später, *Blätter des Informationszentrums 3. Welt*, n. 178, 1991/92.
- CLAUSSEN, Detlev. Die antisemitische Alltagsreligion Hinweise für eine psychoanalytisch aufgeklärte Gesellschaftskritik. In: BOHLEBER, W.; KAFKA, J. S. (eds.). *Antisemitismus*.

- Bielefeld: Aisthesis Verlag, 1992. p. 163-170.
- CLAUSSEN, Detlev. *Grenzen der Aufklärung*. 2. ed. Frankfurt, a.M.: Fischer, 1994a.
- CLAUSSEN, Detlev. Die mißglückte Säkularisierung. Über die Modernisierung von Antisemitismus und Xenophobie. *Psychoanalyse im Widerspruch*, v. 11, p. 59-68, 1994b.
- CLAUSSEN, Detlev. *Aspekte der Alltagsreligion: Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 2014.
- GROß, Eva; Andreas HÖVERMAN. Marktförmiger Extremismus – ein Phänomen der Mitte? In: ZICK, A.; KLEIN, A. *Fragile Mitte – Feindselige Zustände* Rechte Einstellungen in Deutschland. Bonn: Dietz Nachf, 2014. p. 102-118.
- HABERMAS, Jürgen. *Glauben und Wissen - Rede zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.
- HASTINGS, Adrian. *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1997.
- HEITMEYER, Wilhelm. *Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung I*. Berlin: Suhrkamp, 2018.
- HIRSCH, Joachim. *El estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*. México D.F.: UAM-X, 2001.
- JÜNGER, Ernst. La movilización total. In: JÜNGER, Ernst. *Sobre el dolor; seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. 2. ed. Tusquets: Barcelona, 2003.
- KOPANSKI, Ataulah Bogdan. The Russian Neo-Eurasianism, the West and the Reconstruction of Islamic Civilization in Alexander Dugin's Geopolitical Doctrines. *World Journal of Islamic History and Civilization*, v. 3, n. 3, p. 124-133, 2013.
- KURZ, Robert. Kulturindustrie im 21. Jahrhundert. Zur Aktualität des Konzepts von Adorno und Horkheimer. *EXIT! Krise und Kritik der Warengesellschaft*, v. 9, p. 59-100, 2012.
- LAZZARATO, Maurizio. *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- LESCH, Walter (ed.). *Christentum und Populismus. Klare Fronten?* Freiburg i.Br.: Herder, 2017.
- LESSENICH, Stephan. Das Elend der Mittelschichten: Die „Mitte“ als Chiffre gesellschaftlicher Transformation. *Widersprüche*, v. 29, n. 1/ 111, p. 19-28, 2009.
- MATE, Reyes; ZAMORA, José A. Estudio introductorio. Sentido y actualidad de la crítica marxiana. Karl Marx, *Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Edición y estudio introductorio de R. Mate y J. A. Zamora. Madrid: Trotta, 2018. p. 11-87.
- PECK, Jamie; TICKELL, Adam. Neoliberalizing Space. *Antipode*. v. 34, n. 3, p. 380-404, 2002.
- SHEKHOVTSOV, Anton. *Russia and the Western Far Right: Tango Noir*. New York: Routledge, 2018.

- SMITH, Anthony D. The Origins of Nations. *Ethnic and Racial Studies*, v. 12, n. 3, p. 340-367, 1989.
- SMITH, Anthony D. The sacred dimension of nationalism. *Millennium, Journal of International Studies*, v. 29, n. 3, p. 791-814, 2000.
- SOMMER, Bernd. *Prekariesierung und Ressentiments*. Wiesbaden: VS Verlag, 2010.
- SPOHN, Willfried. Nationalismus und Religion. Ein historisch-soziologischer Vergleich West- und Osteuropas. In: MINKENBERG, M.; WILLEMS, U. (eds.). *Politik und Religion*. Wiesbaden: VS Verlag, 2003. p. 323-345.
- TOMKA, Miklós. Secularización y nacionalismo. *Concilium*, n. 262, p. 39-51, 1995.
- TÜRCKE, Christoph. Der Markt hat's gegeben, der Markt hat's genommen. *Literaturen: Das Journal für Bücher und Themen*, v. 12, p. 6-11, 2005.
- VASSORT, Patrick. *L'homme superflu. Théorie politique de la crise en cours*, Congé-sur-Orne: le passager clandestin, 2012.
- VIRILIO, Paul. *La administración del miedo*, Madrid: Pasos Perdidos-Barataria, 2012.
- WEINSTEIN, Marc. Pensar el totalitarismo neoliberal. Seis tesis sobre el totalitarismo. *Conselecciones. Revista de Teoría Crítica*, v. 10, p. 74-115, 2018.
- WIEDEMANN Felix. Das Verhältnis der extremen Rechten zur Religion. F. Virchow et al. (Eds.). *Handbuch Rechtsextremismus*. Wiesbaden: Springer, 2016. p. 511-532.
- ZAMORA, José A. EE.UU.: Religión y Política en el horizonte del '11 de septiembre'. *Fronteira*, p. 19-41, enero-marzo 2002.
- ZAMORA, José A. Fundamentalismo religioso en EEUU. *Éxodo*, n. 68, p. 37-44, 2003.
- ZAMORA, José A. Oliver Decker et. al.: Mitte-Studien (2006-2018, 8 vols.). *Conselecciones. Revista de Teoría Crítica*, v. 10, p. 512-519, 2018.
- ŽIŽEK, Slavoj. *¿Quién dijo totalitarismo?* Valencia: Pretextos, 2002.
- ŽIŽEK, Slavoj. *El títere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires/Bercelona/México: Paidós, 2005.