

Em cima do vulcão: a política missionária no século XXI

José Pedro Zúquete*

Resumo

Este artigo de política comparada aborda e desenvolve o conceito de política missionária como um exemplo contemporâneo da sacralização da política. Utilizando casos recentes na Europa e na América do Sul, o autor, neste estudo interdisciplinar, mostra como a política missionária constitui uma forma de religião política, dirigida por líderes carismáticos, e orientada para uma missão de salvação, integrando os seus seguidores através da liturgia política. O artigo termina com uma discussão sobre as consequências dessa forma missionária da política para o estudo do populismo, do nacionalismo e da democracia.

Palavras-chave

Política. Religião. Populismo. Nacionalismo. Democracia.

Abstract

This paper on comparative politics deals with and develops the concept of missionary politics as a contemporary example of the sacralization of politics. Analyzing recent cases in Europe and South America, the author of this interdisciplinary study shows how missionary politics constitutes a form of political religion, directed by charismatic leaders, and guided towards a mission of salvation, integrating their followers through political liturgy. The paper finishes with a discussion about the consequences of this missionary form of politics for the study of populism, nationalism and democracy.

Keywords

Politics. Religion. Populism. Nationalism. Democracy.

* Investigador do Instituto de Ciências Sociais (Lisboa/Portugal). E-mail: jpzuquete@gmail.com.

“Na política nós nunca nos encontramos num terreno firme e sólido. Em tempos sossegados e de paz, em períodos de relativa estabilidade e segurança, é fácil manter a ordem racional das coisas. Mas nós estamos sempre em cima de uma terra vulcânica e temos que estar preparados para súbitas convulsões e erupções.”

Ernst Cassirer

Introdução

A tese é relativamente simples: o mundo vem-se desencantando há já algum tempo. Desde a Reforma no século XVI e continuando pelo Iluminismo, particularmente o mundo ocidental tem sofrido um processo multifacetado de modernização que mina o poder da religião na sociedade e nas mentes e comportamentos dos indivíduos. Esta tese da secularização alicerçou-se desde cedo na filosofia da história de Max Weber, que descreveu a marcha inexorável da racionalização da vida humana, a substituição do mistério pelo cálculo, e o advento de uma sociedade desmistificada e organizada pelas novas legiões, frias e utilitárias, da burocracia e da tecnocracia. Mesmo delimitando o impacto maior da secularização ao Ocidente, e sobretudo à Europa, a ideia de que a modernização (a extensão da industrialização, urbanização, educação e riqueza) é o grande inimigo da religião, e que sempre que essa modernização se manifeste, mais cedo ou mais tarde, conduzirá a uma secundarização da religião, predomina nos proponentes da tese (BRUCE, 2011; INGLEHART & NORRIS, 2011).

Mas como um dia escreveu o historiador britânico Arnold Toynbee, a experiência religiosa, independentemente de ser considerada por alguns uma ilusão ou reveladora de atraso, constitui a “mais profunda experiência da humanidade.” Através dela a humanidade distingue-se de todas as outras formas de vida no planeta e, mesmo que vista de uma forma determinística, como condenada à irrelevância, ela reaparece e manifesta-se de diversas formas, mesmo por baixo do manto gélido dessa tal modernização da vida humana. “A natureza humana abomina o vácuo espiritual,” sentencia o historiador (TOYNBEE, 1969). E no domínio da política, e quase desde os primórdios do processo de secularização, esse vácuo tem sido, periodicamente, preenchido por movimentos que visam a criar o paraíso aqui na terra e a dar direção espiritual e sentido à condição humana, desde logo na Revolução Francesa e no que se seguiu à sua eclosão no final do século XVIII.

Veja-se como a nação passou a ser o centro de uma nova religião civil, elevada à condição sagrada, apoiada em objetos de culto (a bandeira, o hino), rituais (a devoção nos dias históricos, a celebração das batalhas e dos heróis passados) e guiada por autênticos apóstolos, mensageiros da boa nova para o resto do mundo. Essa “atmosfera de fervor missionário” não deixará de ser notada por Alexis de Tocqueville (1856). Mais do que políticos, os homens da revolução – os jacobinos acima de todos, como Robespierre, “o incorruptível” – eram profetas que se empenhavam na sua missão com fervor religioso, chamando a si o papel apocalíptico-messiânico de destruir o velho mundo e construir o novo, da liberdade e da razão, lançando-se na luz para apagar de vez as trevas. Mas o fascínio dessa luz redentora acaba muitas vezes por cegar e desembocou no fanatismo, trazendo com ela o “terror” da revolução. Tal desfecho, porém, não impedirá mais tarde o historiador romântico Jules Michelet de exaltar a Revolução Francesa como o início da regeneração do mundo, com o povo no papel de redentor, e agente sagrado da nova religião democrática (STARK, 1966).

Continuando pelo século XX, o conceito de religião secular foi fortificado pela emergência de ideologias totais, como o comunismo, o fascismo ou o nazismo, que tinham um forte componente de fé, uma dimensão comunal, e o objetivo último de atingir a salvação para a comunidade não fora, mas dentro do mundo. Assim se entendem as palavras de Bertrand Russell em 1920, no seu regresso da Rússia revolucionária, quando comparou o bolchevismo, em termos de atitude mental e proselitismo, ao Islamismo (RUSSELL, 2007:7). E em 1944, Raymond Aron assinalava as características fundamentais dessas religiões seculares: forneciam uma interpretação global dos eventos, davam através da fraternidade comunal do partido a futura imagem de um mundo redimido e resgatavam os indivíduos da solidão e desespero do mundo moderno, o que por si só justificava todos os sacrifícios necessários à sobrevivência da comunidade (ARON, 1945:289-290). Essas opiniões de contemporâneos (e muitas outras poderiam ser acrescentadas) seriam mais tarde confirmadas por estudiosos. O sociólogo francês Jean-Pierre Sironneau reafirmou a “inegável” transferência do sagrado da esfera religiosa para a esfera política, e viu quer no nazismo, quer no comunismo as dimensões essenciais do fenômeno religioso, como o mito, o ritual, a comunhão e a fé. Já o historiador Italiano Emílio Gentile (2006), e o sociólogo espanhol Salvador Giner (2003), têm dedicado boa parte da sua investigação à sacralização da política no mundo contemporâneo, distinguindo entre religiões cívicas (plurais, típicas das democracias) e religiões políticas (fechadas, típicas dos

regimes totalitários). Outros ainda realçaram o papel da sacralização política nos estados saídos do colonialismo; contribuiu decisivamente para cimentar a solidariedade e o empenho coletivo do povo em prol das novas nações (APTER, 1963; SHILS, 1975).

Da mesma forma que se valorizou a componente religiosa de movimentos do passado, nomeadamente de regimes na prática totalitários (ou quase), hoje em dia tende-se a desvalorizar a sacralização da política no mundo contemporâneo. O conceito de religião política, por exemplo, deixou de estar na moda e está umbilicalmente ligado, na mente de muitos, a regimes antigos. Mais uma vez a chamada modernização, e a racionalização da sociedade, são vistas como decisivas para esse ocaso, inexorável, das religiões políticas. O plano político, hoje em dia, é demasiado dessacralizado, e a sociedade, demasiado segmentada, para permitir o germinar, ou o sucesso, de movimentos políticos de salvação, e a dúvida de que seja possível “reencantar a sociedade,” através de mitos, rituais ou profecias, torna-se quase uma certeza (CAVALLI, 1987:324; BURRIN, 1997:342). O “vulcão”, para o qual alertava Ernst Cassirer em meados do século XX, e que ameaça a “ordem racional das coisas,” estaria assim extinto, pelo menos nos regimes formalmente democráticos dos dias de hoje. Mas na política, como na natureza, os vulcões supostamente extintos podem sempre surpreender.

A política missionária – uma definição

Nos seus trabalhos na passagem do século XIX para o século XX, o sociólogo francês Émile Durkheim nunca fez referência ao conceito de religião secular. Todavia, foi ele o primeiro a descrever as suas dinâmicas, em particular a sua função social e coletiva de união e comunhão dos indivíduos em torno do sagrado. Através das crenças, dos mitos, dos símbolos e dos rituais, os indivíduos separam-se do profano (o dia a dia), celebram o sagrado (a nação, por exemplo) e formam desse modo uma comunidade moral, solidária, integrada e ordenada. Todo o empenho, e toda a devoção (assim como o sacrifício), são assim justificados e legitimados em defesa do sagrado coletivo. É exatamente partindo dessa perspectiva que se torna necessário afirmar, contra a teoria do seu progressivo desaparecimento, a continuidade e a durabilidade de religiões seculares no século XXI.

Mais ainda, verdadeiras religiões políticas continuam a fazer-se sentir, mesmo que de forma mais atenuada, ou localizada, se comparadas com os totalitarismos do século passado. Hoje em dia, existem partidos políticos e movimentos sociais que se caracterizam, em termos de identidade e ativismo, por uma política missionária que assume a forma de uma religião política adaptada aos novos tempos. Mas a política missionária não é um conceito que é aplicado *a priori* (imposto de cima) a determinados movimentos políticos tentando fazer com que eles caibam dentro desse mesmo conceito. Pelo contrário, a análise parte da realidade empírica desses movimentos, a dedução parte do material recolhido (literatura interna, discurso verbal e simbólico, entrevistas); esse é o ponto de partida a partir do qual foi possível discernir, e isolar, de uma forma sistemática, as características e os elementos da sacralização da política presente nesses grupos.

Sendo assim, e dentro do espírito da sociologia comparada de Max Weber, foi possível criar o conceito de política missionária como um tipo ideal da sacralização política contemporânea: a política missionária define-se como uma religião política caracterizada por uma interação dinâmica entre uma liderança carismática e uma narrativa de ritualização e de salvação, criando-se no processo uma comunidade moral investida com a *missão* coletiva de combater uma conspiração de inimigos e de redimir a comunidade da sua crise histórica e existencial. Essa política missionária constrói-se a partir de uma narrativa mítica; não no sentido de ser verídica ou não, ou de corresponder ou não à realidade, mas no sentido da sua função integradora, motivadora e exaltante para todos aqueles que se empenham na missão coletiva.

O imaginário mítico e o discurso mítico apresentam uma coerência, uma lógica intrínseca, e não arbitraria (GIRARDET, 1986). Assim, a política missionária alicerça-se em cinco mitos fundadores. O elemento propulsor dos movimentos políticos missionários é a ideia de *crise*. Mas essa crise não é sentida como conjuntural, ela existe há longos anos, séculos, e afeta a sociedade no seu todo, em todas as áreas. E tal crise não é apenas material, ela é espiritual, causada pelo afastamento da comunidade das suas raízes, das suas origens, da sua identidade original. Essa é a base a partir da qual se desenvolve qualquer política missionária: a crise é catastrófica e profunda, as elites conluem, e conspiram, no saque e na destruição, estando a comunidade em risco de cair num precipício do qual não existe retorno. A narrativa é apocalíptica. Eis quando, neste momento histórico decisivo para a sobrevivência do grupo, emerge um grupo que se constitui como

vanguarda, a última barreira de defesa da comunidade. É a *comunidade moral*, que se sente, e age, como se de um “povo eleito” se tratasse. E a constante ritualização, a peregrinação aos locais sagrados das origens, o culto dos heróis e dos antepassados como depositários das virtudes eternas e autênticas do grupo, ou o culto de espaços, festas e festivais, em que a comunidade celebra a si mesma, apenas acentuam este caráter excepcional, separado, e sagrado da vanguarda. A inspirar e orientar essa comunidade surge o *salvador*, o guia providencial, e que constitui simultaneamente o profeta, o arquétipo moral, o mártir, a personificação do povo e do partido (quando este existe), e, acima de tudo, o líder missionário (cuja missão é salvar a comunidade). Assim, a autoridade carismática é, na linha apontada por Max Weber, integrada numa narrativa de salvação. E porque a crise é total, a mudança, a existir, terá de ser total, abrangendo a esfera pública e a privada, o material e o espiritual, rumo à regeneração e à renascença. Para os devotos da política missionária só a *revolução* faz sentido, dado que partilham de uma concepção maximalista da política como instrumento de criação, holístico e radical. Porque a luta política não é um simples combate de contrários, ou uma disputa entre adversários; na política missionária, ela adquire uma dimensão cósmica e constitui uma luta metafísica entre o Bem e o Mal. Finalmente, e como meta final, no horizonte próximo ou longínquo, ergue-se o mito do *reino final*, uma versão secularizada do milênio, que, embora descrito de diferentes formas, implica sempre uma visão (uma “massa de imagens” na expressão de Garcia-Pelayo, 1964:35) harmônica, em que a comunidade preserva a sua autenticidade e vive livre da opressão, da injustiça, e do jugo das forças do mal, sejam elas quais forem. O que essa narrativa mítica faz, no seu todo, é restabelecer o poder do voluntarismo (e a moral heroica) na história. Contra um universo mecanicista, e restritivo da agência humana, o mito, como notou Ruth Benedict (1934:181), projeta um universo em que a vontade e a intenção humana têm sempre a derradeira decisão. Por isso é que, em todos os movimentos políticos missionários, o pessimismo do diagnóstico (a crise) não leva à paralisia; ele é compensado pelo otimismo de que, através da ação, é possível reverter a degeneração da história, redimindo-a.

O conceito de política missionária ilumina aspectos que estavam na sombra, ou mesmo ignorados e esquecidos, pela tendência preponderante na ciência política atual de dar prioridade a explicações instrumentais e materialistas nas análises da política contemporânea. Em vez de ancorar a análise no *homo rationalis*, a política missionária realça a sua condição como *homo sociologicus*,

criador e criatura de cultura, entendida não apenas como valores e crenças, mas como uma cosmovisão, um sistema de significado e identidade que ajuda a explicar o comportamento dos indivíduos e dos grupos (ROSS, 1997; KUBIK & ARONOFF, 2012:113-17). Desse modo, a política missionária ajuda a compreender a devoção (a “paixão” de que fala Chantal Mouffe, 2005:51) gerada em muitos desses movimentos sociais e políticos, a persistência no seu interior de narrativas especificamente culturais, e o papel de forças não materiais no desenvolvimento das identidades dos respectivos movimentos. A dimensão missionária não é a única, e certamente coexiste com outras dimensões mais pragmáticas, que também ajudam na explicação desses movimentos. O que ela faz é reclamar uma presença, empírica e teórica, do político-religioso na sua análise. E se o antropólogo Clifford Geertz (1985) demonstrou a ubiquidade do simbólico na sociedade, nomeadamente no poder e na autoridade política, a política missionária restitui ao *homo symbolicus* a sua importância, há muito reclamada (AMINZADE *et al*, 2001), nos movimentos sociais e políticos contemporâneos. Chegando neste ponto, viremos então a atenção para a realidade empírica e para alguns exemplos da política missionária no mundo contemporâneo.

Um olhar à Europa

A partir das últimas décadas do século XX e continuando no século XXI, emergiu na Europa uma série de partidos políticos, comumente posicionados na extrema-direita, cuja ideologia, acima de tudo, centra-se na defesa da nação contra os perigos que a ameaçam. Embora o seu impacto eleitoral varie de país para país, esses partidos nacionalistas, de resistência contra a decadência da nação, autoproclamam-se antissistema porque, no seu entendimento, são os *únicos* que defendem verdadeiramente os interesses do povo e da nação contra toda uma classe política invariavelmente descrita como traidora e antinacional. Entre esses partidos, a Frente Nacional, da França, tem-se destacado pela sua longevidade, doutrina e por ser modelo para outras formações políticas vizinhas. O seu fundador e, até 2011, o seu líder histórico, Jean-Marie Le Pen, adquiriu o estatuto de patriarca dos novos movimentos nacionalistas europeus. E é também na Frente Nacional que encontramos um exemplo paradigmático da política missionária na Europa contemporânea.

A libertação da França da sua crise histórica é o tema basilar do discurso da Frente Nacional, e constitui o centro de gravidade da sua visão do mundo. No programa do partido, a nação é entendida como uma entidade primordial (e não moderna), havendo uma continuidade histórica que liga o passado ao presente. Rejeitando qualquer herança universalista, a França não é vista como um grupo de cidadãos, afastados das suas raízes étnicas e religiosas, e organizados segundo um qualquer contrato social; pelo contrário, a França é uma comunidade homogênea, ligada por uma continuidade de gerações. A ligação à nação não é intelectual, mas filial. E os problemas que hoje em dia afligem a nação – o desemprego, a insegurança, a lassidão dos costumes, o desprestígio – são apenas sintomas de um mal-estar nacional profundamente enraizado, desde o Iluminismo, que tem deteriorado, perigosamente, a identidade e os valores nacionais.

Dentro desse contexto, os partidários e os militantes da Frente Nacional autodefinem-se como os verdadeiros representantes da França. Contra a “má” tradição histórica iniciada pelo Iluminismo que promove uma visão abstrata e artificial dos franceses, a Frente Nacional é herdeira de uma tradição histórica “boa”, que remonta à Gália e à cristianização, à sua “ordem natural”, e que tem como figura máxima, símbolo eterno de independência e grandeza, a mártir do século XV, a “santa patriota” Joana d’Arc. Dessa forma, assume destaque a descrição que Le Pen faz daqueles que se juntam às forças nacionais como uma verdadeira vanguarda de homens e mulheres que constituem “o melhor” da população francesa. Eles são os “eleitos,” que têm a seu cargo a sagrada missão de defender a nação. “A nossa responsabilidade é imensa,” declarou o líder nacionalista num discurso, “e deixem-me dizer-vos o que Churchill costumava dizer aos pilotos ingleses em junho de 1940: ‘Nunca tantos deveram tanto a tão poucos’. Estou seguro que no futuro a França estará agradecida aos mais corajosos, aos mais lúcidos e aos mais devotos dos seus filhos, que constituem a ala da recuperação e da renascença nacional”. Existem duas Franças, uma militante, forte, e espiritualmente pura; a outra lassa, passiva e fraca, num estado de “coma avançado” (ZÚQUETE, 2007:42-43). Essa “outra” França tem, ao longo dos tempos, sido anestesiada e esvaziada do seu caráter, identidade e natureza. O papel dos nacionalistas é, literalmente, apontar o caminho da luz aos compatriotas na escuridão.

No discurso nacionalista, os “verdadeiros franceses” estão cercados, rodeados de forças inimigas, que os perseguem e marginalizam porque a Frente Nacional é o único partido que informa a população francesa da situação real e catastrófica da nação. Internamente, esses inimigos são denunciados

como a “antiFrança”: os media, os políticos do sistema e todos os que servem às forças da globalização e que se dedicam à destruição da França, desde ativistas pró-imigração, a maçonaria até ativistas da ideologia desenraizada dos direitos humanos. Externamente, os inimigos são todos os que tentam sujeitar os povos do mundo a uma ideologia internacionalista. Inicialmente o perigo comunista, depois o “imperialismo americano,” culpado de impor a tirania da globalização, assente no fundamentalismo do mercado, e que visa a liquidar as diversidades locais e culturais (transformando as nações numa amálgama), tendo como objetivo a criação de um governo mundial. A União Europeia, os lobbies da imigração, políticas antinatalidade, assim como o trabalho subterrâneo de organizações semisecretas como o Grupo Bilderberg ou a Comissão Trilateral, fazem todos parte dessa conspiração do mal obcecada em moldar a humanidade de acordo com um plano que, na prática, é visto como diabólico.

Esta narrativa de “eleição” da Frente Nacional, e da sua singularidade como o único defensor da nação decadente, assim como representante do Bem na luta contra o Mal, faz dos militantes uma comunidade moral. Essa elevação da comunidade a uma entidade sagrada, separada da corrupção circundante (o profano) é intensificada de duas maneiras, na retórica e no ritual. O discurso do líder dá ênfase aos valores emocionais que fundem os militantes. Em primeiro lugar, o sacrifício. “O espírito de devoção e o sacrifício são uma parte integral da nossa doutrina de ação,” disse o líder, “e a pátria é constituída não apenas por aqueles que estão vivos, mas também aqueles que morreram como heróis, aqueles que se sacrificaram para a defesa da sua liberdade.” A Frente Nacional é retratada como uma comunidade de amor. Para Le Pen, “quando nós amamos os nossos compatriotas, a entidade ideal que eles representam, no tempo e no espaço, nós desenvolvemos nos nossos corações e almas o amor pela pátria.” A comunidade dos patriotas está vinculada pela fé. O líder várias vezes repetiu que as dinâmicas internas da militância da Frente Nacional são as de um grupo pio, unido por uma fé comum: “A Igreja do militante é a Frente Nacional.” Não é de estranhar que muitas vezes a propaganda política seja descrita como proselitismo; o objetivo final do militante não é simplesmente convencer, mas converter (ZÚQUETE, 2007:102-104).

Os rituais promovidos pela Frente Nacional aumentam essa dinâmica de integração num mundo alternativo onde a comunidade dos crentes – que sofrem de grandes atribulações no prosseguimento da sua missão salvadora – é separada da realidade do dia a dia e celebra a sua identidade coletiva

como excepcional e única. Os festivais do partido, os tributos anuais no primeiro de Maio à heroína do partido Joana d'Arc, as procissões aos locais sagrados que servem de testemunho da França Eterna, as comemorações dos “santos e dos mártires” constituem autênticas liturgias. Algumas dessas festas chegam a ser descritas por militantes como “missas” porque “vêm pessoas de todas as regiões, com crenças e estatutos diferentes, para fazer a comunhão em grupo, e demonstrar fervorosamente o amor que sentem pela pátria.” É nesses momentos de exaltação comunal que o líder faz os discursos mais missionários, como em Reims, a histórica cidade onde Clóvis se converteu ao Cristianismo, que foi o local escolhido para Le Pen rejeitar um dos tratados-chave da União Europeia como mais um ato de derrelição da França pelos seus governantes, e onde os militantes fizeram uma jura coletiva, como se de uma prece se tratasse, de “lutar até ao renascimento da nossa pátria” (ZÚQUETE, 2007:92-93, 101).

Como referência máxima da comunidade encontra-se o líder carismático, sacralizado como uma figura excepcional e guiado por um sentido de missão e devoção completa à causa coletiva. Dentro do partido gerou-se toda uma indústria – erguida pelos colaboradores mais próximos e pelo próprio discurso do líder – que mitificou a biografia e os atributos pessoais de Le Pen. O círculo mais próximo do líder promoveu desde sempre a sua imagem como um homem de destino e um líder natural, com raros atributos de oratória, profecia, caráter (honesto, leal, um “menir”) e autenticidade (não obstante grandes obstáculos e sacrifícios, o líder perseverou na sua dedicação à causa, provando que tem de fato uma missão, que é genuíno, e que merece a confiança que a comunidade deposita nele). E o próprio Le Pen desempenha um papel nesta indústria. No seu discurso ele sempre acentuou, por um lado, a necessidade urgente de um verdadeiro líder, um timoneiro, que pudesse combater a decadência e conduzir à regeneração nacional, e por outro as características que faziam dele o homem certo para a ocasião. Interrogado uma vez sobre o que seria da Frente Nacional sem ele, o líder respondeu: “o que seria o Gaulismo sem De Gaulle, o império sem Bonaparte, o comunismo sem Lenine? Provavelmente muito pouco. No início das grandes empresas humanas, existe sempre um homem e uma ideia que, ao unir-se, avançam.” O realce que Le Pen sempre deu às figuras grandiosas do passado, como Joana d'Arc, e às semelhanças entre o seu tempo e o atual, ajuda a audiência a chegar a uma conclusão natural: da mesma forma que Joana d'Arc combateu a decadência do passado, Le Pen fará o mesmo com a decadência do presente. “Ela mostra-nos o caminho da coragem e da fé. Ela

ensina-nos que nada está perdido quando temos coragem, um coração puro e tenacidade.” Essa comparação com os heróis da história está onipresente, assim como a de um líder que desde sempre orientou a sua vida de acordo com a missão de se dedicar, como um dever, de uma forma desprendida, à pátria. E assim o líder repete a história de como desde a infância sentia “que tinha um papel particular na vida, e de ser mais francês que os outros” (ZÚQUETE, 2007:62-82). E a personalização do partido – a sua identificação com a figura do líder – foi sempre uma constante a partir da sua fundação em 1972. Eleito por aclamação, Le Pen sempre deteve poder discricionário, e mesmo quando houve rupturas e cisões elas acabavam sempre em purgas. O líder levava a melhor e fustigava as rebeliões como, mais do que simples divergências políticas, manobras que visavam a enfraquecer a única reação nacional contra o declínio. Mas a sua autoridade, para além de hierárquica, era sobretudo pessoal e Le Pen mantinha contatos regulares (em “banquetes patrióticos”, por exemplo) com os militantes de modo a reforçar esse laço. Por isso não constituiu surpresa que, à boa maneira carismática, quando Le Pen deixou a presidência do partido em janeiro de 2011, já octogenário, foi a própria filha, Marine Le Pen, que lhe sucedeu numa votação dos militantes.

A política de Le Pen é uma política de salvação. “Tudo tem que mudar,” ele declarou numa ocasião, “porque, em face da decadência, está tudo em jogo.” E a política num tempo de crise – e ninguém duvida na Frente Nacional dessa iminência da catástrofe – não pode ser limitada, reformista, e de pequenas alterações. Só a revolução – uma mudança radical do *status quo* atual, sobretudo nas mentalidades e nos espíritos adormecidos, quando não subjugados, pode levar ao renascimento da França. A política é, como escreveu Le Pen numa revista doutrinária do seu partido, “uma visão ao serviço do povo.” Ela não pode ser desvitalizada por burocratas ou técnicos, incapazes de dar um rumo ou apontar um caminho, mas deve ser o domínio de estadistas, líderes e grandes homens. Assim, “o governo dos homens tem que ter a primazia sobre todos os outros aspectos da vida da comunidade. É o que quer dizer a frase ‘a política em primeiro lugar’ ... o simples gestor não tem a visão do futuro nem a paixão que nasce de um sentimento de urgência. A necessidade de visão na política (...) emerge nos momentos de crise, nos momentos em que a sociedade pode ser reduzida a nada, ou à escravidão, [nesses momentos] é necessário encontrar o defensor supremo dos valores coletivos.”

E essa política da salvação acaba por ultrapassar as fronteiras da comunidade, tornando-se transnacional. A batalha só poderá ser ganha se

envolver outros nacionalistas, pela Europa e pelo mundo afora, também ameaçados pela dissolução. “Em vez de nos opormos nós temos que fazer uma frente comum contra um inimigo comum,” afirmou o líder da Frente Nacional, “nacionalistas do mundo, uni-vos!” (LINDHOLM & ZÚQUETE, 2010).

Essa concepção salvífica da política está intimamente ligada a uma visão milenarista que se encontra presente como horizonte final da política do Frente Nacional. É a comunidade, integrada pelo partido, que, mais cedo ou mais tarde, vai levar a uma renovação dos valores, e a um renascimento moral, que porá cobro ao materialismo e ao individualismo – a todas as forças da desintegração – que corromperam a França eterna. “O mal está em vocês,” declarou Le Pen num discurso, “foi na alma dos franceses que se fez a deformação. Está no fundo dos vossos corações, famílias, divórcios, igrejas, escolas, jornais, tribunais, livros (...) todas as falsas ideias, pensamentos negativos (...) é dentro de nós mesmos que se encontra o mal que enfraquece a França, a Nação, o Estado, e a sua sobrevivência” (ZÚQUETE, 2007:112-114). E como o mal está em todo lado, o sucesso da Frente Nacional trará inevitavelmente consigo a purificação, e, do ponto de vista metafísico, a expurgação do mal, conquistado pelo bem. É esse o destino do milenarismo político da Frente Nacional.

De uma maneira ou doutra, muitos desses temas são retomados, com maior ou menor intensidade, por outros agrupamentos nacionalistas europeus. A investigação empírica deverá determinar a sua inclusão, ou não, dentro dos parâmetros da política missionária.

Passagem pela América do Sul

Desde o final do século XX que tem sido frequente ouvir-se falar na “viragem à esquerda” na política latino-americana, com a consolidação de regimes populistas chefiados por líderes autoproclamados de esquerda, e empenhados em criar uma nova região (DE LA BARRA & DELLO BUONO, 2009). Essa narrativa ganhou ímpeto sobretudo a partir da emergência na Venezuela da revolução Bolivariana liderada por Hugo Chávez. E a sua ação no poder constitui um exemplo continuado e paradigmático de política missionária no novo século.

Toda a doutrina política do líder bolivariano assenta na ideia de libertação do povo venezuelano da submissão e da opressão, às mãos dos poderosos e dos oligarcas, que o agrilhoam há séculos. É esse o mal original da nação venezuelana, a sua crise trágica, a sua humilhação histórica. Após “quase duzentos anos” de ignomínias e indignidades debaixo do freio de uma minoria privilegiada, o povo venezuelano, inspirado e guiado pela nova luz Bolivariana, tornou-se finalmente consciente do seu passado glorioso e robustecido pelo seu novo papel na criação de uma nova era de justiça e dignidade não apenas para a sua nação, mas para o resto do continente. Por isso é que a restituição da dignidade perdida, esquecida, e aviltada – uma espécie de recuperação da autoestima e do amor-próprio coletivo – significa, por si só, que a superação dessa crise existencial já começou. E começou com a revolução Bolivariana (ZÚQUETE, 2008).

Na base dessa revolução, está um projeto totalista de refundação da nação, enraizando-a no seu contexto, histórico e cultural, natural e original. A nova constituição rebatizou o país como República Bolivariana da Venezuela e uma nova república nasceu (a “Quinta República”), de forma a marcar, desde logo, uma divisão histórica com o período precedente: o novo estado Bolivariano era autóctone e representaria autenticamente a natureza e a índole do povo venezuelano. Desse modo inicia-se todo um trabalho, incessante, de dinamização da memória coletiva, reconectando-a com as suas raízes e com os períodos e figuras históricas que melhor simbolizam, do ponto de vista revolucionário, o melhor da Venezuela, em termos de caráter, identidade e destino.

E se o culto a Simón Bolívar, o “libertador” anticolonial, já se fazia sentir antes do desabrochar da revolução, ela levá-lo-á ao cume: ele não é apenas celebrado como o santo padroeiro da nova república, mas como um espírito que vive, o guia do ativismo revolucionário. Ao celebrar o décimo aniversário da sua ascensão ao poder, Chávez declararia: “há dez anos que Bolívar, encarnado no espírito do povo, regressou à vida.” Os escritos do “libertador” – louvados como profecias – assumem um papel central na narrativa Bolivariana do presente, sendo cada novo episódio da revolução retratado como uma *continuação* de episódios revolucionários do passado glorioso. E a invocação de figuras históricas por parte da revolução não é aleatória, mas obedece ao critério único e exclusivo de provar a ligação espiritual que existe entre as lutas passadas a favor da justiça e igualdades sociais e as lutas de hoje contra os opressores internos e externos à nação. A mensagem é clara: a libertação efetiva da dominação e da opressão implica recapturar a história reprimida.

E Chávez, com regularidade, fustiga as histórias “oficiais” e “elitistas” dos regimes anteriores por ignorarem o papel do povo, e os heróis originais da luta Bolivariana (ZÚQUETE, 2008; LINDHOLM & ZÚQUETE, 2010).

A dinamização da consciência histórica do povo é complementada por uma lógica permanente de polarização que coloca de um lado o povo e do outro grupos sinistros. E aumentar a consciência popular relativamente a essa luta decisiva, de vida ou morte, é outro dos grandes objetivos da revolução Bolivariana. Dois campos de batalha erguem-se diante do povo heroico: no plano doméstico, a luta contra a corrupção e a impunidade dos poderosos, enquanto que no plano externo a luta é contra a tirania neoliberal e contra o imperialismo americano. E na maior parte das vezes, a oligarquia interna é retratada em colisão permanente com os interesses estrangeiros, sendo assim colaboracionista no processo de destruição da nação. Chávez separa, constantemente, o povo, os “verdadeiros patriotas,” dos oligarcas, sempre descritos como “antipatriotas.” E por trás, às vezes de peito aberto, outras vezes à frente de uma conspiração, mas sempre presente como uma sombra demoníaca, age o imperialismo *yankee*, o algoz dos povos sul-americanos, na visão Bolivariana. Eis uma das frases de Bolívar mais citadas pelo presidente venezuelano, repetida à exaustão: “Os Estados Unidos parecem destinados pela Providência a flagelar a América de misérias, em nome da liberdade.” Já em 1974, denunciando o “novo colonialismo,” o alferes Hugo Chávez fazia referência a esta profecia Bolivariana (CHÁVEZ, 1992:44).

Se a ameaça está sempre presente, a esperança também, devido à grandeza e ao heroísmo intrínseco ao povo venezuelano. Essa continuidade mítica entre o passado e o presente, a glorificação do heroísmo passado e as suas lições para o presente, a permanente atenção dada ao simbolismo (o dia de Colombo foi transformado no dia da “resistência indígena,” por exemplo) e aos ritos (o “Aló Presidente” em que Chávez, a um ritmo regular, entra em comunhão com o povo através da comunicação social) reforçam a sacralização da narrativa revolucionária e o papel que nela desempenham, de uma forma ativa e consciente, os verdadeiros patriotas. O líder bolivariano acentua, em todas as ocasiões, os valores não materiais que unem e fortalecem o povo numa luta épica e histórica, porque selará para sempre o seu destino. A missão implica um ato desprendido de amor pela Venezuela: “Sejamos como Cristo, como Bolívar, abandonemos as ambições pessoais, e demos tudo pela revolução, por este povo, este amor, esta esperança.” Mas o caminho é atribulado e requer sacrifício: “É possível recriar a nossa pátria (...) mas não podemos ser triunfalistas, o caminho é muito penoso, temos

forças muito poderosas unidas contra nós.” E a fé vai ser decisiva, na certeza de que “nós [somos] os patriotas, os que acreditam na nossa América, os que temos esta esperança, esta fé que move montanhas.” O Bem e o Mal estão assim lançados num frente a frente, e para que não restem dúvidas sobre o seu caráter metafísico, Chávez compara repetidamente a missão bolivariana ao trabalho divino: “a moralidade está do nosso lado (...) Deus está conosco porque esta é a luta de Deus (...) quem nos pode derrotar?” (ZÚQUETE, 2008:106-107).

Esta missão, que, na visão dos crentes, nunca poderá ser “derrotada,” é desde o início, e de uma forma clara, a missão do salvador e do líder carismático. Chávez beneficiou-se de um contexto sociopolítico e econômico favorável (caracterizado por revoltas populares) para emergir e poder aplicar a sua visão, e dar início ao projeto Bolivariano, mas o sentido de missão manifestou-se antes de atingir o poder. Como em 1992, após o seu golpe militar falhado, e numa carta, em que declara: “sinto, querido amigo, que uma força superior a mim mesmo arrasta-me para furacões implacáveis. Eu até sinto que não me pertença a mim mesmo, e que tudo isto me transcende. Não tenho ambições pessoais” (GARRIDO, 2002:91). Passados estes anos todos, Chávez está seguramente no olho do furacão, e tem promovido, sistematicamente, a imagem de um líder desapegado de interesses menores, ou egoístas, e guiado exclusivamente pela causa. Na narrativa bolivariana, o líder é, principalmente, um modelo de patriotismo: “eu não tenho dúvidas que vou dedicar o resto da minha ao povo venezuelano (...) eu sinto realmente o amor que vocês me dão e a única maneira de retribuir é dar-voa a minha vida.” Depois, a imagem do líder como mártir sobressai. Por causa da sua dedicação indômita à causa, o líder sofre, sacrifica-se, e é alvo de uma perseguição impiedosa que poderá culminar na sua morte, e, deste modo, Chávez regularmente faz alusão à possibilidade de ser assassinado. Para além disso, o líder identifica-se com o povo – como um homem “simples e comum” de modestas origens – o que só potencia a sua autenticidade, aos olhos desse mesmo povo, como “um de nós.” E a sua forma de comunicar, direta, sem rodeios, e vernacular sempre que necessário, e fazendo referência a histórias, anedotas e cantigas populares, apenas reforça essa imagem do líder como personificação do povo. A culminar esta narrativa, a comparação que o líder faz, e de uma forma continuada, entre a sua era e os tempos de Bolívar (os mesmos inimigos, a mesma luta, a mesma necessidade de liderança) ajuda a consolidar a aura de Chávez como o novo salvador que libertará, de novo, o povo oprimido. E assim a imagem recorrente do “regresso de Bolívar”

não só simboliza como se transforma, na prática, na liderança do próprio Chávez (ZÚQUETE, 2008:101). Em 2010, por exemplo, houve embaixadas e consulados venezuelanos que promoveram o documentário “De Bolívar a Chávez: rumo à segunda independência” (GLOBOVISION, 2010). Esta conexão entre os dois líderes é permanente.

Uma visão holística da política nutre e sustenta a política missionária do presidente venezuelano. Desde o início que o objetivo não foi fazer mudanças pequenas e pragmáticas no sistema político; pelo contrário, visou-se a criar novas formas de participação social e política que ajudassem o renascimento da Venezuela. Essa visão de uma “nova Venezuela” tem como força motora, desde os primórdios da revolução, o nascimento de uma nova democracia. A construção bolivariana de uma “sociedade de iguais” está assentada sobre uma “democracia ativista, participativa e revolucionária” que rejeita e transcende a “velha” democracia, representativa, das “elites.” Essa ideia de “reinventar” a democracia é onipresente e serve de justificativa para toda uma série de intervenções sociais e políticas na Venezuela liderada por Chávez. Assim, esse propósito de criar uma democracia “autêntica” está por detrás da tentativa de criação de um “estado comunal” que dê às massas, “conscientes” e “organizadas,” os meios de administrar as políticas, os projetos e os recursos localmente, através de conselhos, assembleias e mesmo bancos comunitários (mais de 40.000 conselhos comunais foram criados desde 2006 até 2011).

Essa política da salvação, que a partir de certa altura o líder entendeu denominar de “Socialismo para o século XXI”, tem como instrumento privilegiado de aprofundamento da revolução em marcha, desde finais de 2006, um novo partido político: o Partido Socialista Unido da Venezuela. Como não poderia deixar de ser na política missionária, a sua ação não é apenas eleitoral. A missão do partido é empenhar-se naquilo que o líder Bolivariano chama de “guerra de ideias,” sem tréguas, que molde as mentalidades populares a fim de que um socialismo endógeno, uma verdadeira alternativa aos regimes liberais e capitalistas, surja de baixo, e não seja imposto do alto. Essa batalha ideológica tem no horizonte a criação de um novo sistema de valores, e o novo partido é descrito como uma “escola de transformação.” A sociedade será assim espiritualmente purificada e os seres humanos, renovados. Como afirma Chávez, “Uma revolução não pode produzir apenas comida, bens e serviços. Antes disso tem que produzir novos seres humanos.” Esses novos homens e novas mulheres são o produto de uma “revolução moral, dando o exemplo de uma ética socialista, de

desprendimento, de solidariedade e amor” (LINDHOLM & ZÚQUETE, 2010). Assim, no “Livro Vermelho” do partido, afirma-se que a revolução “deve aproximar-nos do ideal do novo homem e da nova mulher plenos de sabedoria, bondade, solidariedade, igualdade, dignidade e coerência” (LIBRO ROJO, 2010:72).

O “Socialismo para o século XXI”, na sua versão acabada, corresponde ao mito do Reino Final. É o próprio líder que o anuncia: a revolução Bolivariana continuará até que “o reino que Cristo anunciou se torne realidade, o reino da igualdade, o reino da justiça. Essa é a nossa luta.” E esse reino acabara por abarcar toda a terra: “Nós não podemos deixar que o mundo acabe (...) se nós nos sacrificarmos pela pátria, só assim nos a salvaremos e contribuiremos, a partir daqui, para salvar o mundo.” Tremam os ímpios, regozijem os fiéis. E assim culmina a narrativa de redenção, sempre presente, como um fio condutor, do imaginário Bolivariano. No continente sul-americano, outras versões da política missionária têm-se manifestado desde o início do milênio, nomeadamente na Bolívia de Evo Morales (LINDHOLM & ZÚQUETE, 2010). Chegou a hora de fazer algumas considerações analíticas finais sobre a política missionária.

À guisa de conclusão

De uma forma necessariamente breve, importa analisar a relação – e o contributo – que a política missionária estabelece com as dimensões do populismo, do nacionalismo e da própria teoria democrática.

Devido à construção, por parte dos movimentos políticos missionários, de uma narrativa assente na polarização constante entre o povo e as elites, poderá existir a tentação de os reduzir apenas à sua condição populista. E muitas das características que definem e separam um discurso populista (visão maniqueísta, linguagem belicosa, luta cósmica, o bem e o mal, mudança sistêmica) de um discurso pluralista (HAWKINS, 2010:252-253) encontram-se na narrativa missionária. Mas a política missionária transcende o simples populismo. Ela revela, de uma forma sistemática, as diferentes manifestações de dinâmicas religiosas e a forma como interagem; mostra uma narrativa sagrada, coerente e intrínseca a esses movimentos. A política missionária ilumina a narrativa de salvação que unifica e sustenta um discurso populista. O conceito de soberania popular (o “povo eleito” na política missionária)

não é a força motora da política missionária (como o é na literatura populista) porque constitui apenas uma parte de um todo, de uma estrutura político-religiosa que integra outros elementos como carisma, ritualização, apocalipticismo e milenarismo. Dessa forma, a política vai para além de uma mera identificação com o povo: ela oferece uma visão integradora do mundo, reclama ter respostas para questões finais e existenciais como o sentido da vida, e compromete-se num trabalho de purificação, que acabará por levar a uma nova sociedade e a uma nova humanidade.

Esta última característica leva diretamente à relação entre política missionária e nacionalismo. A política missionária não começa e acaba no nacionalismo. Mesmo quando o objetivo inicial da formação missionária é salvar um grupo específico, uma tendência universalista acaba sempre por se revelar, no sentido de que, como movimentos milenários, são naturalmente expansionistas, e têm uma “mensagem para o mundo” (DOUGLAS, 2003:126). Nota-se nestes grupos um claro “imaginário global” (STEGER, 2009), e o combate contra a crise – onipresente e espalhada por todos os continentes – exige uma resposta também ela global. É essa aliás uma das características-chave do imaginário de muitos movimentos, oriundos da esquerda, da direita, ou transcendendo essa dicotomia, contra o “mal” da globalização neoliberal: são “movimentos de aurora”, agindo no crepúsculo de um desumano “velho mundo”, para criar um novo, regenerado e purificado (LINDHOLM & ZÚQUETE, 2010).

A prossecução da política missionária tem óbvias consequências para a teoria e prática democráticas. A democracia representativa é espúria, sinónimo de malevolência e, sem exceção, todos os movimentos missionários a rejeitam, fazendo a defesa de uma “nova” e “autêntica” democracia, muitas vezes imaginada como direta, e sem a intervenção de elites que a subvertem e corrompem para seu próprio benefício. O objetivo é cumprir a promessa democrática (e inatingível?) de “poder para todo o povo,” e a comunidade aparece mais como uma irmandade do que um aglomerado de cidadãos. Se o que caracteriza um discurso liberal-democrático é a proteção da autonomia do indivíduo em relação ao grupo (SMITH, 1998), a experiência de transformação da democracia representativa, procedimental, em democracia substantiva (DE LA TORRE, 2011) pode, naturalmente, resvalar para práticas autoritárias, ou mesmo totalitárias. Mas essa intenção de eliminar a distância entre democracia na prática (complexa, intrincada, lenta) e democracia na teoria (poder unívoco e fulminante do povo) está no

DNA da política missionária. E quanto mais maléfica a crise parecer, maior será essa visão redentora da democracia.

Hoje em dia, observou o teórica político Pierre Rosanvallon, a perspectiva de recriar o mundo esmoreceu. A revolução já não é uma “ideia incandescente” (ROSANVALLON, 2008:255). A permanência de políticas missionárias alerta para uma realidade mais profunda, e para uma outra forma de fazer política em que o mundo surge de novo como um local encantado, à espera do voluntarismo humano para o recriar, hoje, como o fez no passado. Talvez seja essa a grande lição a tirar da política missionária: a incandescência não se apagou. Por baixo do manto gélido da modernidade o fogo reproduz-se.

Referências

- AMINZADE, Ronald R. *et al.*
(2001) *Silence and voice in the study of contentious politics*. New York: Cambridge University Press.
- APTER, David
(1963) “Political religions in new nations”. In: GEERTZ, Clifford (Org.). *Old societies and new states*. New York: Free Press of Glencoe, p. 1-26.
- ARON, Raymond
(1945) *L'Age des empires et L'Avenir de la France*. Paris: Éditions Defense de la France.
- BENEDICT, Ruth
(1934) “Myth”. SELIGMAN, Edwin R.A. *Encyclopedia of the Social Sciences*. NY: Macmillan Company, p. 178-181.
- BRUCE, Steve
(2011) *Secularization: in defense of an unfashionable theory*. New York: Oxford University Press
- BURRIN, Philippe
(1997) “Political religion: The relevance of a concept”. *History and memory*, nº.9, v.1-2, p. 321-349.
- CASSIRER, Ernst
(1945) “The technique of our modern political myths”. In: VERENE, Donald Phillip (Org.). *Symbol, myth and culture: Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. New Haven: Yale University Press, p. 242-267.
- CAVALLI, Luciano
(1987) “Charisma and twentieth-century politics”. In: WHIMSTER, Sam & LASH, Scott (Org.). *Max Weber, rationality and modernity*. London: Allen and Unwin, p. 317-333.
- CHÁVEZ, Hugo
(1992) *Un brazalete tricolor*. Valencia, Venezuela: Vadell Hermanos.
- DE LA BARRA, Ximena & DELLO BUONO, Richard A.
(2009) *Latin America after the Neoliberal debacle: another region is possible*. Lanham, Ma: Rowman and Littlefield Publishers.
- DE LA TORRE, Carlos
(2011) “Las tensiones no resueltas entre el Populismo y la Democracia procedimental”. RECSO: *Revista de Ciencias Sociales*, v. 2, año 2, p. 63-79.

- DOUGLAS, Mary
(2003) *Natural symbols: explorations in cosmology*. NY: Routledge.
- GARCIA-PELAYO, Manuel
(1964) *Mitos y simbolos politicos*. Madrid: Taurus.
- GARRIDO, Alberto
(2002) *El otro Chávez: testimonio de Herma Marksman*. Merida: Producciones Karol.
- GEERTZ, Clifford
(1985) "Centers, kings and charisma: reflections on the symbolics of power". In: WILENTZ, Sean (Org.). *Rites of power: symbolism, ritual, and politics since the middle ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 13-38.
- GENTILE, Emilio
(2006) *Politics as religion*. NJ: Princeton University Press.
- GINER, Salvador
(2003) *Carisma y razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- GIRARDET, Raoul
(1986) *Mythes et mythologies politiques*. Paris: Éditions du Seuil.
- GLOBOVISION
(2010) "Embajadas de Venezuela estrenan en Roma documental *De Bolívar a Chávez*". November, 19. Disponível em: <http://www.globovision.com/news.php?nid=169683>. Acesso em 10 de agosto de 2012.
- HAWKINS, Kirk A.
(2010) *Venezuela's Chavismo and populism in comparative perspective*. NY: Cambridge University Press.
- INGLEHART, Ronald & NORRIS, Pippa
(2011) *Sacred and secular: religion and politics worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- KUBIK, Jan & ARONOFF, Myron J.
(2012) *Anthropology and Political Science: what Political Anthropology and Comparative Politics can learn from each other*. Berghahn Books.
- LIBRO ROJO
(2010) *Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV)*. Venezuela, Junho. Disponível em: <http://www.psu.org.ve/wp-content/uploads/2010/06/Libro-Rojo.pdf>. Acesso em 10 de agosto de 2012.
- LINDHOLM, Charles & ZÚQUETE, José Pedro
(2010) *The struggle for the world: liberation movements for the 21st century*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- MOUFFE, Chantal
(2005) "The 'end of politics' and the challenge of right-wing populism". In: PANIZZA, Francisco (Org.). *Populism and the Mirror of Democracy*. London: Verso, p. 50-71.
- ROSANVALLON, Pierre
(2008) *Counter-democracy: politics in an age of distrust*. NY: Cambridge University Press.
- ROSS, Marc Howard
(1997) "Culture and identity in comparative political analysis". In: LICHBACH, Mark Irving & ZUCKERMAN, Alan S. (Org.). *Comparative politics: rationality, culture and structure*. NY: Cambridge University Press, p. 42-80.
- RUSSELL, Bertrand
(2007) *The practice and theory of Bolshevism*. NY: Cosimo Classics.
- SHILS, Edward
(1975) *Center and periphery: essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- SMITH, Philip
(1998) "Barbarism and civility in the discourses of Fascism, Communism, and Democracy: variations on a set of themes". In: ALEXANDER, Jeffrey (Org.). *Real civil societies: dilemmas of institutionalization*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, p. 115-137.
- STARK, Werner
(1966) *The sociology of religion: a study of Christendom*, Volume 1. London: Routledge and Kegan Paul.

STEGER, Manfred B.
(2009) "Political ideologies and social imaginaries in the global age". *Global Justice Network*, v. 2, p. 1-17.

TOYNBEE, Arnold J.
(1969) "The religious experience of mankind". *The New York Times*, February 9, p. BR3.

ZÚQUETE, José Pedro
(2008) "The missionary politics of Hugo Chávez". *Latin American Politics and Society*, nº. 50, v.1, p. 91-121.

(2007) *Missionary politics in contemporary Europe*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Recebido em

junho de 2011

Aprovado em

novembro de 2011