DOI: https://doi.org/10.23925/1677-1222.2026vol26i2a3

CC BY NC

SEÇÃO TEMÁTICA

As razões antidemocráticas da fé: afinidades eletivas entre religião e pós-política no Brasil

The antidemocratic reasons of faith: elective affinities between religion and post politics in Brazil

*Danilo Mendes**

Resumo: Neste artigo, temos por objetivo apontar as afinidades eletivas entre religião e política no Brasil, voltando nossa análise para dois elementos: em primeiro lugar, o fenômeno da pós-política, pensado teoricamente e, posteriormente, a afinidade teológica entre esse movimento e a teologia do domínio, que pauta diversos discursos de setores evangélicos no Brasil. A partir dessa aproximação, procuramos apontar como há, em determinados lugares do campo religioso evangélico, uma afinidade lógica entre o fenômeno antidemocrático da pós-política e teologia do domínio que se baseia em um ódio à política democrática, nos termos de Jacques Rancière. Com isso, apontamos também alguns dos modos de relação entre religião e política e, ainda mais, entre religião e antipolítica. Para tanto, dividimos nosso texto em três passos: apresentando em linhas gerais o conceito de afinidades eletivas, a partir da leitura que Michael Löwy faz de Max Weber; introduzindo a ideia de pós-política, a partir da discussão empreendida por Jacques Rancière; demonstrando as alianças entre esse discurso e a teologia do domínio. Indicamos, portanto, que mediante coincidência de discursos e de uma mútua atração em torno de uma ideologia conservadora, religião e pós política instauram um tipo de afinidade eletiva que se constrói como um projeto antidemocrático de poder.

Palavras-chave: Pós-política; evangélicos; teologia do domínio.

Abstract: In the present article, we point out the elective affinities between religion and politics in Brazil, turning our analysis to two elements: firstly, the phenomenon of post-politics, thought theoretically and, later, the theological affinity between this movement and the dominionism, which guides several discourses of evangelical sectors in Brazil. From this approximation, we seek to point out how there is, in the some of the evangelical religious field, a logical affinity between the anti-democratic phenomenon of post-politics and the theology of domination that is based on a hatred of democratic politics. We also point out some of the ways in which religion and politics relate and, even more, between religion and anti-politics. To this end, we divided our text into three steps: presenting in general terms the concept of elective affinities, based on Michael Löwy's reading of Max Weber; introducing the idea of post-politics, based on the discussion undertaken by Jacques Rancière; demonstrating the alliances between this discourse and the theology of dominion. We therefore indicate that, through the convergence of discourses and a mutual attraction around a conservative ideology, religion and post-politics establish a kind of elective affinity that is constructed as an anti-democratic project of power.

Keywords: Post politics; evangelicals; dominionism.

* Doutor e mestre em Ciência da Religião pela UFJF. Bacharel em Teologia pela FABAT-RJ e em Filosofia pela UFJF. Foi pesquisador de pós-doutorado no PPGCR da UFPB com bolsa FAPESQ. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2810-099X.

Introdução

Em 1893, como parte da Feira Mundial de Chicago (*World's Columbian Exposition*), aconteceu o primeiro Parlamento Mundial de Religiões (*World's Parliament of Religions*). O objetivo do evento era reunir muitos líderes religiosos, bem como estudiosos de religião[1], para a promoção da paz. A ideia que fundamentava o evento era de que sem paz entre as religiões não haveria paz mundial, de modo que era necessário reunir representantes oficiais de diversas tradições para que houvesse um acordo mínimo entre eles. A partir desse acordo, haveria, também, um encaminhamento para a paz mundial. Se considerarmos que em 21 anos começaria a primeira grande guerra, parece-nos seguro dizer que o objetivo da paz não foi atingido. De toda forma, o evento é um marco para o diálogo inter-religioso, como reconhece Faustino Teixeira (2008, p. 130-132).

Mais do que a realização ou a importância social e científica do evento, pesa para nós os objetivos formais do evento: a união das religiões estaria baseada na regra de ouro ("Faça aos outros o que você gostaria que fizessem a você"), a fim de apresentar ao mundo uma certa unidade da essência das religiões (o amor às outras pessoas) e, por fim, lutar contra as formas de irreligião (Teixeira, 2008, p. 130-131). Se considerarmos que o Parlamento é um marco fundamental na construção do diálogo inter-religioso, não deixa de ser irônico o modo como se trata as possibilidades de não-religião (sejam elas ligadas aos ateísmos, agnosticismos ou, ainda, a falta de uma ligação institucional). Esse grupo, denominado no último censo (IBGE, 2023) como "Sem-religião", representando 9,28% da população brasileira, foi eleito como um tipo de inimigo comum, contra o qual as religiões poderiam se unir e se mobilizar coletivamente. Nesse sentido, um dos objetivos do evento foi apresentar uma união contra a irreligião, dando indícios de que, por trás do amor e do respeito ao próximo, que seria uma possível essência das religiões, também estava o desamor e o desrespeito aos não-religiosos. Algo correlato acontece, por exemplo, na *Carta acerca da Tolerância*, de John Locke. Diz o filósofo:

> Por último, os que negam a existência de Deus não devem ser de modo algum tolerados. As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, finda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que solapa e destrói por seu ateísmo toda religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesma o privilégio de tolerância (Locke, 1973, p. 29-30).

Os limites da tolerância e do diálogo inter-religioso, nesses casos, parece ser o próprio posicionamento fora do âmbito da religião e da crença. Mais do que fazer um juízo de valor, esse aparente paradoxo, o intolerante da tolerância, o não-diálogo do diálogo, também se instaura na contemporaneidade em algumas relações entre religião e política. Nesse texto, visamos apresentar um aparente paradoxo entre teologia do domínio e pós-política: enquanto a primeira propõe uma inserção social de evangélicos (tanto protestantes quanto pentecostais) na política, a segunda se coloca como um tipo

1 Eric Sharpe, revisitando a história da Ciência da Religião, indica os perigos e a importância desse evento para a formação de nossa Ciência (Sharpe, 2003, p. 138-140). Para um aprofundamento sobre o significado do evento, ver a discussão empreendida por Jack Miles (2020, p. 109-117).

de antipolítica. Como elas se aliariam? Não seria um paradoxo justapor as duas ideias? Pelo contrário, elas se conectam e articulam no mundo contemporâneo a partir de suas afinidades lógicas e discursivas, em um movimento de fortalecimento mútuo.

Por isso, em nosso artigo, temos por objetivo apontar as afinidades eletivas entre religião e política no Brasil, voltando nossa análise para dois elementos: em primeiro lugar, o fenômeno da pós-política, pensado teoricamente e, posteriormente, a afinidade teológica entre esse movimento e a teologia do domínio, que pauta diversos discursos de setores evangélicos no Brasil. A partir dessa aproximação, procuramos apontar como há, em setores do campo religioso evangélico, uma afinidade lógica entre o fenômeno antidemocrático da pós-política e teologia do domínio que se baseia em um "ódio" à política democrática, para usarmos os termos de Jacques Rancière. Com isso, apontamos também alguns dos modos de relação entre religião e política e, ainda mais, entre religião e antipolítica. Para tanto, dividimos nosso texto em três passos: apresentando em linhas gerais o conceito de afinidades eletivas, a partir da leitura que Michael Löwy faz de Max Weber; introduzindo a ideia de pós-política, a partir da discussão empreendida por Jacques Rancière; demonstrando as alianças entre esse discurso e a teologia do domínio.

O conceito de afinidades eletivas

Historicamente, o conceito de afinidades eletivas remete a dois momentos anteriores a sua inserção no mundo sociológico por Max Weber. Conforme apresenta Michael Löwy (2011, p. 129-131; 1989, p. 13-15), o primeiro uso do termo se dá no campo da alquimia, primeiramente com Alberto Magno, no século XIII e posteriormente com Hermanus Boerhave e Torbern Olof Bergman, no século XVIII. Entretanto, enquanto os dois primeiros falavam de "afinidades naturais", Bergman tratava de "afinidades químicas" e "atrações eletivas". Segundo Löwy, graças à tradução alemã da obra deste alquimista, que transforma "atrações eletivas" em *Wahlverwandtschaft* (afinidade eletiva), o termo muda de campo e chega à literatura. Em 1809, Johann Wolfgang von Goethe publica *Die Wahlverwandtschaften (As afinidades eletivas)*, romance no qual o conceito químico é usado como metáfora para tratar da atração sexual entre duas pessoas. Essa apropriação de Goethe provavelmente serve de ponte para o uso do termo por Max Weber. Para além do dado genealógico, ele nos importa na medida em que fornece elementos para que, posteriormente, entendamos melhor o significado que o sociólogo dá ao termo.

Nossa busca pelo entendimento do que significa o conceito de "afinidades eletivas" dentro da sociologia weberiana não se justifica senão pela indicação propriamente metodológica que, como ficará claro ao longo de nosso artigo, deve ser cautelosa na aproximação entre um fenômeno político e um religioso. A nosso ver, esse cuidado metodológico não é só mero preciosismo acadêmico, mas se justifica na medida em que revela aos leitores/as a incoerência que um salto de um fenômeno a outro poderia causar. Indicar, portanto, que há uma relação direta entre pós-política e teologia do

domínio requereria muito mais espaço do que os limites de nosso artigo[2]. Nesse sentido, o conceito de afinidades eletivas nos auxilia pois permite explicar a ligação entre os dois fenômenos a partir de um tipo de atração mútua que é devida aos objetivos e estilos discursivos de ambos, ainda que os fundamentos lógicos possuam suas importantes diferenças.

O termo "afinidades eletivas" é utilizado três vezes em *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*, o clássico estudo de Max Weber (2004). As duas primeiras, em poucas linhas de distância, dizem respeito à relação primordial da obra entre um fenômeno religioso e um modelo econômico. Expondo as dificuldades metodológicas de sua empreitada e delimitando seu objeto de pesquisa, Weber diz que "Trata-se apenas de averiguar se, e até que ponto, influxos religiosos *contribuíram* para a cunhagem qualitativa e a expansão quantitativa desse 'espírito' mundo afora" (Weber, 2004, p. 82). Essa citação, anterior ao uso do termo, fornece os primeiros indícios do significado do termo: ele diz respeito à possível contribuição entre influxos religiosos e "espírito" econômico. Aqui, há uma relação mais direta entre os dois termos, tendo como hipótese a ideia de que um fez parte da consolidação do outro. Todavia, a cautela de Weber aponta para possíveis afinidades eletivas como um tipo de aproximação mútua:

> Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da Reforma, procederemos tão-só de modo a examinar de perto se, e em quais pontos, podemos reconhecer determinadas "afinidades eletivas" entre certas formas da fé e certas formas da ética profissional. Por esse meio e de uma vez só serão elucidados, na medida do possível, o modo e a *direção* geral do efeito que, em virtude de tais afinidades eletivas, o movimento religioso exerceu sobre o desenvolvimento da cultura material (Weber, 2004, p. 83).

Aqui estão as duas primeiras vezes que o autor usa o termo, a primeira entre aspas e a segunda sem utilizá-las. Em primeiro lugar, é preciso sublinhar o fato de que essas afinidades eletivas podem ser reconhecidas entre dois campos ou esferas diferentes da vida social. A relação entre os dois fenômenos, portanto, teria que ser explicada por uma passagem de um a outro que requereria evidências praticamente impossíveis de serem identificadas durante o estudo de Weber. Em segundo lugar, importa salientar que, ao contrário do que poderia se concluir da primeira citação, as afinidades eletivas não dizem respeito diretamente à contribuição de um campo ao outro, mas a um estado anterior a essas possíveis contribuições. Os possíveis efeitos que a ética protestante teria exercido sobre o "espírito" do capitalismo, diz Weber, são possíveis em virtude das afinidades eletivas entre eles.

O terceiro e último uso do termo no livro se constrói na mesma direção dos dois anteriores, mas nos dá ainda mais um indício de seu significado. Weber está tratando sobre as diferentes correntes religiosas advindas da Reforma protestante e as características de seu caráter social. Ao apresentar o pietismo, o autor faz uma referência que buscava demonstrar sua distância do mundo empresarial e a aproximação com um certo tipo de

2 Um tipo de pesquisa genealógica foi realizado acerca da pós-política e da teologia da providência em "Pós-política e doutrina da providência: articulações político-teológicas" (Mendes, 2024, p. 1-22).

modéstia laboral. Em meio a essa questão de classe, Weber aponta como o calvinismo, que já expunha anteriormente, diferia do pietismo nesse sentido: "O calvinismo, em comparação, parece ter mais afinidade eletiva com o rígido senso jurídico e ativo do empresário capitalista-burguês" (Weber, 2004, p. 126). Mais uma vez, o sentido dado ao conceito de afinidade eletiva é de aproximação entre dois campos que parecem se atrair, caminham para um mesmo objetivo. Entretanto, parece-nos que, nesse ponto, Weber é ainda mais específico: a afinidade eletiva não apenas liga dois fenômenos, mas dois "estilos de vida", o calvinismo e o capitalista-burguês. Aqui, mais do que ligar dois modos de pensamento, a afinidade eletiva indica que indivíduos, a partir dessa atração entre estilos de vida, possam optar por ambos.

A interpretação minuciosa de Michael Löwy sobre o conceito, além de catalogar seu uso por Weber, se preocupa com uma definição formal, algo que o próprio Weber não se debruçou a fazer. Para Löwy, a questão metodológica é tão fundamental que a ela são dedicados um artigo científico (2011) e um capítulo de *Redenção e utopia* (Löwy, 1989, p. 13-18). O autor assim define:

> afinidade eletiva é o processo pelo qual duas formas culturais – religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas – entram, a partir de determinadas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentidos, em uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo (Löwy, 2011, p. 139).

Essa definição tem uma importante implicação: o conceito de afinidade eletiva mantém a independência das formas culturais, de modo que uma não possa ser reduzida à outra e nem absorvida por ela. Embora isso não indique que as formas são, necessariamente, de igual importância social, elas mantêm atração, convergência, influência e reforço mutuamente, isto é, uma age sobre a outra ao mesmo tempo. Como explica Löwy, "é um conceito que nos permite justificar processos de interação que não dependem nem da causalidade direta, nem da relação 'expressiva' entre forma e conteúdo" (Löwy, 1989, p. 18). Em outras palavras, a noção de afinidade eletiva não permite que se entenda, por um lado, que uma forma cultural nasce diretamente da outra e nem, por outro, que uma expressa a outra como sua forma, da qual a primeira seria o conteúdo.

A seu ver, o grande benefício do uso do conceito é o fato de que "Ele permite compreender – no sentido forte de *Verstehen* – certo tipo de conjunção entre fenômenos aparentemente disparatados dentro de um mesmo campo cultural" (Löwy, 2011, p. 141). Esse é, para nosso artigo, o grande ganho do emprego do conceito de afinidades eletivas: ele nos possibilita demonstrar como pós-política e teologia do domínio possuem convergência ativa e se beneficiam mutuamente a partir de uma convergência discursiva. Essa afinidade, entretanto, não é apenas um "encontro de almas", como uma leitura romântica-goethiana poderia antever. Como salienta Löwy, "a afinidade eletiva não se dá no vazio ou na placidez da espiritualidade pura: ela é favorecida (ou desfavorecida) por condições históricas e sociais" (Löwy, 1989, p. 18). Isto é, as afinidades eletivas que pretendemos demonstrar são, também, fruto da contemporaneidade e de seus aspectos sociais mais próprios.

Ódio à democracia e pós-política

Jacques Rancière identifica que há, nos tempos de hoje, um ódio à democracia que, ao contrário do que os ataques totalitaristas do século XX ensejavam, se constitui como uma oposição às consequências de uma sociedade verdadeiramente democrática. Por mais paradoxal que possa parecer, o autor propõe uma leitura que divide sociedade democrática e civilização democrática, de modo que "o novo ódio à democracia pode ser resumido então em uma tese simples: só existe uma democracia boa, a que reprime a catástrofe da civilização democrática" (Rancière, 2014, p. 11). A civilização democrática pode, em sua visão, ser entendida como o sistema econômico que regula hoje a maior parte dos países. Erigida sobre uma longa tradição, essa civilização se mantém por meio de sistemas representativos necessariamente aliados aos valores e modos capitalistas de vida. O exemplo de Rancière é bastante útil para nossa compreensão:

> Os mesmos críticos que não se cansam de denunciar essa América democrática da qual viria todo o mal do respeito das diferenças, do direito das minorias e da *affirmative action* [ação afirmativa] que mina nosso universalismo republicano são os primeiros a aplaudir quando essa mesma América trata de espalhar sua democracia pelo mundo por meio da força das armas (Rancière, 2014, p. 10, grifo do autor).

A civilização democrática, aqui, não é aquela que possibilita a igualdade de acesso às minorias historicamente marginalizadas, mas a que se impõe em outros países por meio de uma política externa militarizada[3]. O primeiro caso, entretanto, que Rancière chama de vida ou sociedade democrática é justamente essa que leva aos limites o poder popular que deveria caracterizar toda a democracia. Em suma, essa sociedade "quer que todos sejam iguais e que todas as diferenças sejam respeitadas" (Rancière, 2014, p. 10). Para o autor, essa sociedade democrática das diferenças diz respeito à essência democrática em si, sobretudo quando se considera sua vocação à pluralidade que marca o *demos* desse tipo de governo. O ódio à democracia é, então, um ódio à vida democrática e às possibilidades plurais de modo de existência que ela implica. A participação popular da gestão pública, na leitura de Rancière, desafia necessariamente a economia capitalista que, em seu sistema, depende que as classes dominantes tenham, na prática, mais direitos do que as classes dominadas e subalternas.

Todavia, apesar de o ideal pluralista estar na base constitutiva do que seja a democracia, para Rancière, uma percepção de seus perigos para uma sociedade dividida em classes já é antiga — e remonta mesmo à política grega. Em Platão, a democracia é vista como mais do que um modo de governo: é um modo de vida que deve ser reprimido porque postularia no centro da ordem social um princípio anárquico que corrompe a própria ordem estabelecida e as hierarquias que, para o filósofo grego, seriam a base de qualquer tipo de governo. A explicação de Rancière diz: "A democracia é propriamente a inversão de todas as relações que estruturam a sociedade humana: os governantes parecem governados e os governados, governantes; as mulheres são iguais aos homens;

---

3 Parece-nos que essa leitura de civilização democrática se aproxima, em muitos termos, da proposta interpretativa de Rubens Casara e seu conceito de Estado pós-democrático (Casara, 2017).

o pai se habitua a tratar o filho de igual para igual" (Rancière, 2014, p. 50-51). Nesse ponto, a crítica de Platão à democracia se dá pelo que Rancière destaca como a essência da vida democrática: o princípio universal de igualdade. Assim, a constituição da democracia seria a soma de todas as constituições, uma vez que um governo de todos é também a soma das vontades coletivas sobrepostas.

O ódio à democracia se coloca, portanto, como uma negação da vida democrática em favor de uma civilização que, dizendo-se democrática, governa para poucos em benefício próprio. Para Ranciére, esse é um tipo de Estado de direito oligárquico "em que o poder da oligarquia é limitado pelo duplo reconhecimento da soberania popular e das liberdades individuais" (Rancière, 2014, p. 94). Isso se dá porque, para o autor, ainda que tenhamos direitos de associação, eleições e imprensa livres e permissão à vida política (tudo isso conquistado a duras penas pelos trabalhadores), os mesmos grupos dominantes revezam-se no poder produzindo uma espécie de ilusão de mudança que faz com que a minoria mais forte ganhe ares de maioria. Essa ilusão, por sua vez, ajuda a satisfazer o anseio democrático da população. Mas essa não é a única consequência da máscara democrática que cobre esse Estado de direito oligárquico. Diz Rancière:

> De outro, como os membros desses partidos de governo estudaram a mesma coisa nas mesmas escolas de onde saem também os especialistas em gestão da coisa comum, tendem a adotar as mesmas soluções que fazem a ciência dos especialistas primar sobre as paixões da multidão. Cria-se assim uma cultura do consenso que repudia os conflitos antigos, habitua a objetivar sem paixão os problemas de curto e longo prazo que as sociedades encontram, a pedir soluções aos especialistas e discuti-las com os representantes qualificados dos grandes interesses sociais (Rancière, 2014, p. 95-96).

A afirmação de Rancière é interessante, para nós, em dois aspectos: a) a relação entre os falsos polos da oposição oligárquica; b) a continuidade entre política e técnica especializada. O primeiro desses pontos explica diretamente o início da ponderação do autor. Se os fundamentos filosófico-políticos de dois grupos opostos são os mesmos, a alternância entre um e outro não passa de fachada para o mesmo tipo de governo cuja mudança periódica nunca é estrutural, mas cosmética[4]. Mais importante do que isso, todavia, é a continuidade que o autor apresenta entre a política e a "ciência dos especialistas" que cria consenso para além dos conflitos.

A questão do conflito, entretanto, não é mera interpretação do que a política democrática pode ser, mas o fundamento mesmo do que se entende por política. A cientista política Chantal Mouffe (2015) explica que não há como pensar uma política para além do conflito, uma vez que é ele que institui a vida social como um todo, sobretudo em uma democracia pluralista em que a voz de todos e todas deve ser ouvida. Em meio à diversidade, diz a autora, negar a possibilidade de oposição é um ato necessariamente antidemocrático, uma vez que isso significa, consequentemente, negar as vozes divergentes. Por isso, diz ela, "para funcionar, a democracia exige que haja um choque entre posições políticas democráticas legítimas. [...] Esse confronto deve oferecer formas

4 Usamos aqui o termo "cosmético" pensando em seu sentido etimológico e não corrente: a cosmética equivale à organização (*cosmos* enquanto contrário de *caos*) de uma mesma ética. Isto é, não se muda o modo de compreensão e ação no mundo, apenas se reorganiza e, a propósito, maquia o mesmo agir.

coletivas de identificação suficientemente fortes para mobilizar paixões políticas" (Mouffe, 2015, p. 29). Em outras palavras, a autora indica a impossibilidade de superação do conflito, uma vez que o antagonismo "nós/eles" é fundante da sociedade democrática. Entretanto, alerta Mouffe, esse antagonismo não pode se transformar em um "amigo/inimigo", o que seria outro risco à democracia (Mouffe, 2015, p. 19).

Ora, diz Rancière, uma vez que o fundamento dos antagonistas políticos é o mesmo, qualquer conflitividade e embate de ideias passa a ocupar um segundo plano. Se há, de fato, um consenso acerca do modo de governar — que não apenas diz respeito aos opositores, mas também à técnica especializada em assuntos governamentais —, não há motivos para a discordância. Poder-se-ia, então, chegar a um meio termo que satisfaça a ambos para que, sem ir nem para a esquerda nem para a direita, o Estado avance. A política, então, teria a possibilidade de conversar não mais com a população, com o *demos* da democracia, mas com os especialistas e os representantes qualificados.

Nesse ponto, Rancière chega ao coração da pós-política. Esse fenômeno está não apenas na continuidade entre política e técnica, mas na sobreposição delas: "Declarando-se simples gestores dos impactos locais da necessidade histórica mundial, nossos governos se empenham em rechaçar o suplemento democrático" (Rancière, 2014, p. 103). A identificação de agentes políticos com a figura de gestores é o ponto mais característico da pós-política: a ideia central é que, substituindo a política pela técnica, aquela se torna desnecessária, uma vez que é lenta, "ideológica", burocrática e parcial. A técnica, por outro lado, seria eficiente, rápida e neutra em lidar com assuntos de gestão do Estado. Assim, é melhor um prefeito/governador/presidente gestor ou empresário do que alguém que segue carreira propriamente política. A pós-política nasce, nesse sentido, como uma tentativa de superar a política por meio da gestão imparcial dos recursos e da coisa pública. Todavia, uma vez compreendido que tal gerenciamento é parcial, porque beneficia as classes dominantes, a pós-política se revela como uma farsa que reflete um ódio à democracia. Diz Rancière:

> Inventando instituições supraestatais que não são Estados, que não prestam contas a nenhum povo, eles realizam o fim imanente a sua própria prática: despolitizar os assuntos públicos, situá-los em lugares que sejam não lugares, e não deixam espaço para a invenção democrática de lugares polêmicos. Assim, os Estados e seus especialistas podem se entender tranquilamente entre si (Rancière, 2014, p. 103).

Isso indica que a pós-política é, diretamente, um tipo de despolitização, de negação do caráter antagonístico da política em favor de um consenso favorável sempre ao mesmo grupo. Dessa forma, o governo oligárquico consegue manter o invólucro democrático que é necessário para dizer que o povo se mantém no poder, enquanto realiza a vocação baseada em seu entendimento mais íntimo: "O bom *governo* democrático é aquele capaz de controlar um mal que se chama simplesmente vida democrática" (Rancière, 2014, p. 16, grifos do autor). Por meio da repressão da pluralidade intrínseca à democrática, legitimada pelo verniz tecno-científico da pós-política, o governo oligárquico mantém seu "ódio à democracia" subentendido ao próprio jogo de alternância governamental.

Por isso, Slavoj Žižek, aprofundando-se na ideia de pós-política de Rancière, explora ainda outro ponto do fenômeno. O apelo à técnica caminha para a indicação de "outra via", como se essa fosse solução para questões de ordem política. Diz o autor, "Assim, a

pós-política dá ênfase à necessidade de se deixar para trás as velhas divisões ideológicas e enfrentar novas questões, armando-se com o saber especializado necessário e a livre deliberação para se levar em conta as reais necessidades e demandas do povo" (Žižek, 2013, p. 221). Aqui, o saber especializado, técnico, se alia à uma nova via contra a ideologia que, dentro da lógica pós-política, causa divisões. Deve-se sublinhar o uso que o autor faz do adjetivo "velhas" para falar de tais divisões: as ideologias não apenas representam um entrave à novidade trazida pela técnica, mas são uma antiga ordem a ser superada em favor do novo. A ideologia, aqui, representa exatamente a política em seu caráter inescapavelmente antagônico, conforme relembra Mouffe (2015). Não é por outro motivo que autores como Colin Crouch (2004) se referem ao fenômeno como pós-democracia: uma vez que o conflito foi cessou, não há mais vez para as vozes dissonantes[5].

A teologia do domínio como aliada da pós-política

A teologia do domínio, propomos em nossa hipótese, apresenta decisivas afinidades eletivas com a pós-política. Isso se dá, demonstraremos abaixo, a partir de duas ideias centrais: 1) a batalha espiritual; 2) o reflexo dessa batalha no mundo físico. O modo como essas duas ideias se conjugam estabelece um padrão de afinidade entre pós-política e teologia do domínio. Essa pode ser entendida da seguinte forma:

> Dominionismo [ou teologia do domínio] é a ideia teocrática de que, independentemente da visão teológica, dos meios ou da época, os cristãos são chamados por Deus para exercer o domínio sobre todos os aspectos da sociedade por meio do controle de instituições políticas e culturais (Clarkson, 2016. Grifo do autor).[6]

Aqui, o/a leitor/a poderá apontar um aparente paradoxo: se a pós-política exige um tipo de recuo dos indivíduos à ação política, como ela pode se aproximar de uma teologia que pretende agir politicamente? Como buscaremos demonstrar abaixo, essa aparente contradição se explica pela pressuposição de que o domínio é uma posição que busca restaurar a ordem de Deus, enquanto toda ação política se fundamenta na possibilidade de mudanças estruturais no mundo. Antes ainda de verificar essa construção, é preciso entendermos que a teologia do domínio, no Brasil, se constrói a partir de duas principais vertentes: uma pentecostal e outra ligada ao protestantismo mais tradicional, sobretudo reformado, como apresentam Tiago Novais e Breno Campos (2021). A vertente pentecostal, intitulada "Teologia dos Sete Montes", determina que o cristão deve atuar em diferentes frentes, sete, que são tidas como pilares da sociedade: governo, economia, educação, família, religião, celebração e mídia (Novais; Campos,

5 Além dos autores e autora supracitados, recomendamos também *Sintomas Mórbidos* de Sabrina Fernandes (2019), tratando sobre os dilemas da pós-política no Brasil, e *Nas ruínas do neoliberalismo* de Wendy Brown (2019), tratando sobre o projeto de destruição da democracia empreendido pelo neoliberalismo.

6 No original, "Dominionism is the theocratic idea that regardless of theological view, means, or timetable, Christians are called by God to exercise dominion over every aspect of society by taking control of political and cultural institutions." Tradução nossa.

2021, p. 33). O domínio do cristão, aqui, se coloca diretamente ligado à influência que se pode exercer nesses diferentes setores da vida social, de modo que, para além da restrita esfera delimitada pela secularização para a vida religiosa no mundo contemporâneo, é dever do crente atuar fora das paredes de suas igrejas.

É preciso, entretanto, reconhecer que a teologia do domínio não pode ser reconhecida como uma ideia total dentro do campo religioso evangélico, nem entre pentecostais nem entre protestantes. Ainda que sejam crescentes os olhares para sua influência, nos últimos tempos, o modo como a teologia circula entre setores evangélicos é disperso. Nas palavras de André Castro, à semelhança da teologia da prosperidade, trata-se de "uma prática pastoral, portanto, e não uma teologia *stricto sensu*" (Castro, 2025). Essa objeção indica um importante ponto: a teologia do domínio, entre fiéis evangélicos, isto é, os não-teólogos, se trata de uma prática, e não de uma teologia em sentido mais estrito. Não obstante, ela é ainda parcial, ou seja, não diz respeito à prática de fé de todos os evangélicos, mas de certos setores que têm maior contato com ela por meio da cultura gospel e da fala de seus pastores. Além disso, existem experiências evangélicas profundamente democráticas que não apenas rechaçam tais ideias, mas ainda se colocam em outro espectro político (Cunha; Moura, 2024).

Nos setores evangélicos que seguem tal teologia, antes ainda do domínio se estabelecer no mundo secular, há uma batalha espiritual que está sendo travada e explica a dificuldade do exercício de tal influência. Dizem os autores que "para ocorrer o domínio das esferas, é preciso lutar contra potestades malignas específicas que operam em cada uma das esferas. Nessa lógica, os espíritos malignos são derrotados exclusivamente pelos esforços da batalha espiritual" (Novais; Campos, 2021, p. 33). É importante sublinhar que, na lógica da Teologia dos Sete Montes, cada uma dessas esferas a serem dominadas está ocupada, isto é, sob o poder de um demônio específico que a controla e governa. Parece-nos que essa interpretação é uma extensão direta da ideia bíblica (Bíblia, 2011) João 5:19: "Sabemos que somos de Deus, e que o mundo inteiro jaz no Maligno". Se o mundo pertence ao diabo, também os demônios comandam suas diferentes esferas. Nesse ponto, o domínio não é mais do que a retomada do governo e da cultura das mãos do mal. Indiretamente, a luta é para reestabelecer a ordem divina, dada desde a criação. Assim, o esforço parece ser reacionário e conservador: ele se coloca contra qualquer novidade, que perpetuaria o domínio do mal e se inicia numa reação direta a ele. A questão do domínio na esfera da religião, um dos sete montes, é exemplificada no estudo de Mariano acerca da linguagem da guerra espiritual:

> Podem ser observados dois objetivos básicos da guerra espiritual desencadeada pelos neopentecostais[7] contra as religiões inimigas. O primeiro consiste em converter os adeptos dessas religiões. Seu caráter é, portanto, eminentemente proselitista. O segundo, nem sempre explícito, consiste em fechar centros espíritas, tendas de umbanda e terreiros de candomblé, sobretudo os existentes nas proximidades dos templos evangélicos. Esta parece ser a finalidade precípua da guerra espiritual: dizimar a concorrência mediúnica nos estratos populares. Esses religiosos procedem desse modo, portanto,

7 Há uma diferença entre o modo como Novais e Campos tratam da questão e Mariano: enquanto os primeiros falam de pentecostalismo, o segundo fala de neopentecostalismo. Sobre isso, recomendamos as considerações críticas de Elisa Rodrigues (2014, p. 98-118).

> para conquistar maior fatia do mercado religioso e, ao mesmo tempo, impor o poder de Cristo sobre o diabo, ou o poder religioso de seu grupo sobre os concorrentes (Mariano, 2003, p. 29).

Destacamos que, na leitura de Mariano, o objetivo desse grupo religioso é, ao cabo e ao fim, "conquistar maior fatia do mercado religioso". Isso não é outra coisa senão a teologia do domínio em sua essência. Ainda que o autor não use esse termo em seu texto, para nós fica claro que se trata de um tipo de dominação religiosa que, baseando-se na visão de guerra espiritual, tem por objetivo minar a influência de outros tipos de religião no campo brasileiro. Pesa, ainda, o fato de que esse objetivo tem fundo racista, como observa Marinho (2022). "Impor o poder de Cristo" se traduz, portanto, em impor também "o poder religioso de seu grupo", conclui Mariano. Esse tipo de dominação, como afirmamos acima, tem como invólucro mítico a guerra espiritual, mas, rapidamente, se transforma em domínio direto do mundo físico.

A vertente reformada, segundo Novais e Campos (2021), é intitulada "Teonomismo Reconstrucionista". Em nossa percepção, ela é ainda mais direta em suas pretensões, uma vez que se ancora na tradição teológica calvinista para expor seu projeto de domínio. Nesse sentido, seu invólucro é menos místico, isto é, utiliza menos as figuras da batalha espiritual, mas se ancora numa leitura bíblica e da realidade que, no limite, também depende de um entendimento mítico do mundo. Partindo de uma leitura de Robert C. Sproul Jr., Novais e Campos explicam: "Teonomismo se refere à ideia de que a lei dada por Deus ao Israel bíblico é ainda válida como norma jurídica para todas as nações; Reconstrucionismo, por sua vez, abrange o Teonomismo e o adiciona à proposta de uma 'escatologia otimista'" (Novais; Campos, 2021, p. 35). Dois passos são aqui importantes para a compreensão: de um lado, a validade das leis divinas para o mundo secular; de outro, a espera pelo retorno de Cristo de modo triunfal, que finalizará o trabalho de dominação iniciado pelos cristãos (e, ainda mais precocemente, por Adão, uma vez que Deus teria ordenado que ele dominasse sobre a criação). A dependência mítica anteriormente indicada se encontra nesse ponto. Ainda que o Teonomismo Reconstrucionista se proponha a partir de um verniz científico-teológico, sua interpretação de uma teologia do domínio se origina, diretamente, de uma escatologia tão mística quanto a guerra espiritual pentecostal. A leitura que Novais e Campos fazem da visão escatológica de Rousas John Rushdoony, principal articulador do Teonomismo Reconstrucionista, é exemplar da questão:

> A escatologia de Rushdoony pressupõe que o trabalho do povo do pacto é reconstruir as nações como forma de obedecer à lei de Deus e estabelecer seu reino escatológico. Para cada área da sociedade, portanto, o teólogo demonstra a necessidade de restauração: o *indivíduo* e a *família* devem ser o começo e o centro de todo esforço de reconstrução; a *igreja* e seus *ministérios*, por sua vez, são a família de Deus e merecem cuidado; uma *educação cristã* em todos os níveis é uma necessidade urgente, pois a despreocupação de pais cristãos em relação a uma educação sem Deus é uma marca da apostasia; a *política cristã*, por seu turno, deve ter como objetivo tornar o Estado novamente cristão e conduzir suas ações à conformidade com a lei de Deus; *organizações profissionais cristãs* devem ser criadas, pois também são urgentes; o *estudo de cada ofício humano* e as *ciências* devem ser feitos segundo perspectiva cristã, com vistas à reconstrução do reino de Deus (Novais; Campos, 2021, p. 38. Grifos dos autores).

Em certo sentido, as seis áreas da sociedade apontadas pela escatologia de Rushdoony são bastante semelhantes aos sete montes anteriores. Por mais que suas diferenças sejam notáveis, tanto pentecostais quanto protestantes históricos propõem espécies de teologia do domínio que implicam uma nova relação entre a ação cristã e a vida social. Por trás da ideia de uma influência maior nessas áreas, há o horizonte de fazer novamente do Ocidente o mundo cristão que fora outrora. Daí a ideia de reconstrucionismo e de restauração: cada uma dessas áreas, do indivíduo à política e à ciência, precisa retornar à sua base cristã. Mais uma vez, com outros argumentos e com diferente teologia, o Teonomismo Reconstrucionista se aproxima da Teologia dos Sete Montes em seu reacionarismo e conservadorismo.

Nesse ponto, especificamente, se encontra o ponto de virada para entender o aparente paradoxo que explicitamos acima e, também, o ponto de afinidade mais importante entre teologia do domínio e pós-política. Na medida em que fala sobre a reconstrução de um mundo cristão, essa teologia pressupõe um mundo não apenas dominado politicamente por crentes de diversas denominações, mas de um mundo em que funcionava por meio da ordem de Deus. Ilustração desse fato é a posição *anti-establishment* que as teologias do domínio adotam: "A proposta do TR é que o domínio não ocorra por meio de projetos de tomada de poder, como no caso de revoluções, pelo contrário, o domínio deve ter como lugar simbólico os indivíduos autogovernados pela lei de Deus e suas famílias" (Novais; Campos, 2021, p. 39). A ideia aqui se assemelha à leitura que Rubem Alves faz do Protestantismo de Reta Doutrina: "Converta-se o indivíduo e a sociedade se transformará" (Alves, 2005, p. 257-261). O pacto de Deus com seu povo faria com que a influência de crentes, profundamente transformados, na sociedade a modificasse para melhor. Esse é o plano de retorno a uma ordem divinamente estabelecida que é anterior ao mundo contemporâneo.

O apelo a uma ordem que deve ser reconstruída é, no entanto, uma rejeição direta a uma possibilidade de mudança política estrutural. Na medida em que a política democrática pressupõe a possibilidade de mudança real e radical (e por isso não pode variar entre falsas oposições), ela vai de encontro à teologia do domínio. Enquanto houver possibilidade de novas formas políticas o retorno à antiga ordem divina não poderá ser completo. Dessa maneira, a teologia do domínio não é um modo direto de ação política — pelo contrário, ela é a antítese da política democrática. Tal teologia não precisa da política nem da democracia para se afirmar. Ela precisa do fim dessas para que se postule em um outro nível de modificação da sociedade, por dos indivíduos. Nesse ponto, exatamente, encontra-se sua mais forte afinidade eletiva com a pós-política: na negação da necessidade da política de todos, em favor da lei de alguns.

Tanto a teologia do domínio quanto a pós-política se colocam como um tipo de discurso ideológico sobre a sociedade que, no limite, tenta impedir a construção de uma profunda democracia, que leve a sério os desejos e necessidades dos mais diversos grupos sociais. Enquanto a teologia do domínio nega a política porque busca a reconstrução reacionária de uma ordem divina, a pós-política a nega porque se promove para além de seus conflitos de modo "técnico". Pensada em seu limite, a afinidade eletiva entre uma e outra é esta aversão à democracia empreendida numa substituição da política pela gestão. No gerenciamento pós-político, o sistema de mundo não se transforma,

mas é administrado a partir de indivíduos capazes para tal de modo neutro, imparcial e eficiente. Esse gerenciamento vai ao encontro dos interesses da teologia do domínio, uma vez que essa pretende a restauração da ordem por meio da conversão de indivíduos, e não da ação política direta.

Talvez essa afinidade eletiva explique, ainda, as recentes alianças entre discursos religiosos acerca da política partidária em benefício de candidatos que se colocam como empresários e gestores profissionais. O testemunho de Andrea Dip dá um bom exemplo de como funciona essa aliança em certas igrejas brasileiras:

> Em visita ao Templo de Salomão, em outubro de 2017, pude ouvir o bispo Renato Cardoso, genro de Edir Macedo, citando uma passagem do Apocalipse, segundo a qual, no fim dos tempos, a Igreja será "arrebatada" (ou seja, Jesus Cristo retornará e levará consigo sua Igreja) e o Espírito Santo será retirado deste mundo. Enquanto isso não acontece, o bispo adverte, é importante votar em candidatos evangélicos para proibir que projetos imorais avancem na sociedade (Dip, 2018).

Conclusão

Em nosso artigo, buscamos demonstrar como existem afinidades eletivas entre pós-política e teologia do domínio em três passos. O primeiro, metodológico, nos levou a considerar os empregos que Max Weber fez do termo afinidades eletivas e suas convenientes possibilidades de uso na investigação da relação entre fenômenos religiosos e políticos, como a que nos propomos aqui abordar. O segundo se concentrou em abordar como o "ódio à democracia", no léxico de Rancière, leva a sociedade para um novo paradigma governamental que, pretendendo ser neutro, tenta substituir o que é propriamente político pelo que é técnico, propondo um estágio pós-político da sociedade. O terceiro e último passo teve por objetivo apresentar a teologia do domínio em duas vertentes, Teologia dos Sete Montes e Teonomismo Reconstrucionista, delineando suas afinidades eletivas com a pós-política, sobretudo a partir da rejeição à ideia democrática de que o mundo pode ser transformado a partir da pluralidade de vozes.

Assim, retornando a Weber e Löwy, podemos afirmar que pós-política e teologia do domínio têm "uma relação de atração e influência recíprocas, escolha mútua, convergência ativa e reforço mútuo" (Löwy, 2011, p. 139). Essa relação se constrói a partir de coincidências discursivas, ideologias conservadoras e, sobretudo, por intermédio da aliança construída contra a política. Nesse sentido, parece-nos que tal afinidade eletiva se concentra na lógica do inimigo em comum: a democracia. A sociedade e a vida democrática, portanto, entram em xeque a partir do momento em que o discurso religioso do domínio ousa desafiar a validade da pluralidade de vozes e a legitimidade de grupos oponentes à sua tradição. A guerra espiritual, assim, é também a guerra contra o embate ideológico — que constitui a democracia. Dessa forma, a pós-política se torna um importante aliado da teologia do domínio: enquanto se aguarda o retorno de Cristo, a técnica garante que a política não tenha chance de transformar a civilização democrática em nome da vida democrática.

Este artigo, entretanto, se delimitou na análise teórica de ambos os fenômenos, abrindo caminhos para que, posteriormente, outros/as pesquisadores/as possam verificar, analisar e compreender as importantes afinidades eletivas entre pós-política e teologia do domínio na prática pública brasileira. Acreditamos que a análise, desde essa perspectiva, contribui para as ciências da religião na medida em que acrescenta ao campo da teologia política, em chave genealógico-descritiva (Barros, 2023, p. 132), uma aproximação de representações religiosas com o fenômeno da pós-política. Em tarefas ainda por vir, abrem-se tanto a possibilidade de investigação de discursos religiosos que usem a lógica pós-política para legitimar uma ética cristã, quanto a possibilidade de análise do comportamento de atores políticos que se aproximam da teologia do domínio em suas diferentes vertentes. Fazemos, por fim, coro com Novais e Campos que, observando a influência da teologia do domínio nos EUA, alertam nossos/as pesquisadores/as: "É preciso que nos atentemos também ao caso brasileiro" (Novais; Campos, 2021, p. 40). As implicações dessa teologia já estão entre nós e, para reconhecê-las, é preciso atenção não apenas na política brasileira, mas também em sua pós-política.

Referências

ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005.

BARROS, Douglas F. Teologia política e o olhar disciplinar sobre o fenômeno religioso-político: estratégias de pesquisas na(s) Ciência(s) da(s) religião(ões). *In*: HAMMES, Erico J.; GOMES, Tiago de F. (org.). *Religião e Teologia entre o Estado e a Política*: uma abordagem interdisciplinar. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 121-143.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada:* Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo*: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente. Trad. de Mario A. Marino e Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

CASARA, Rubens R. R. *Estado pós-democrático*: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CASTRO, André. Não existe teologia do domínio: a experiência como matriz da teologia. *Revista Zelota*, 18 jul. 2025. Disponível em: https://revistazelota.com/nao-existe-teologia-do-dominio-a-experiencia-como-matriz-da-teologia/. Acesso em: 7 ago. 2026.

CLARKSON, Frederick. Dominionism Rising: A Theocratic Movement Hiding in Plain Sight. *Political Research Associates*, 18 ago. 2016. Disponível em: https://politicalresearch.org/2016/08/18/dominionism-rising-a-theocratic-movement-hiding-in-plain-sight. Acesso em: 26 jun. 2025.

CROUCH, Colin. *Post-Democracy*. Cambridge: Polity, 2004.

CUNHA, Christina V. da; MOURA, João Luiz. Evangélicos à esquerda diante da alvorada bolsonarista: o caso das eleições de 2020 e 2022 no Brasil. *Mediações*, Londrina, v. 29, n. 3, p. 1-18, 2024.

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

FERNANDES, Sabrina. *Sintomas mórbidos* — a encruzilhada da esquerda brasileira. São Paulo: Autonomia Literária, 2019

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: https://www.ibge.gov.br. Acesso em: 19 fev. 2026.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância. *In*: *Os Pensadores*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. O judaísmo libertário na Europa central (um estudo de afinidade eletiva). Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

LÖWY, Michael. Sobre o conceito de "afinidade eletiva" em Max Weber. Trad. de Lucas Amaral de Oliveira e Mariana Toledo Ferreira. *PLURAL. Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 17, 2011.*, p. 129-142. Disponível em: https://revistas.usp.br/plural/article/view/74543/78152. Acesso em: 19 fev. 2026.

MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. *Debates do NER*, v. 4, n. 4, p. 21-34, 2003. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/2718/29178. Acesso em: 19 fev. 2026.

MARINHO, Paula. Intolerância religiosa, racismo epistêmico e as marcas da opressão cultural, intelectual e social. *Sociedade e Estado*, v. 37, n. 2, p. 489–510, 2022. Disponível em: https://www.scielo.br/j/se/a/7nwNP6t5HpR4YhyWL64hbFp/ ?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 19 fev. 2026.

MENDES, Danilo. Pós-política e doutrina da providência: articulações político-teológicas. *Horizonte*, v. 22, n. 69, 2024, p. 1-22. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/32492/23672. Acesso em: 19 fev. 2026.

MILES, Jack. *Religion as We Know it*: An Origin Story. New York: W. W. Norton & Company, 2020.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

NOVAIS, Tiago M.; CAMPOS, Breno Martins. Teologias do Domínio: revisitando fontes e autorias. *Protestantismo em Revista*, v. 47, n. 2, p. 29-40, 2021. Disponível em: https://revistas.est.edu.br/PR/article/view/2520. Acesso em: 20 fev. 2026.

RANCIÈRE, Jacques. Ódio à democracia. Trad. de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

RODRIGUES, Elisa. "*A mão de Deus está aqui*!" Estudo Etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus. 2014. 340p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

SHARPE, Eric. *Comparative Religion*: A History. London: Duckworth, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. Gênese e significado. *In*: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e diálogo inter-religioso*: a arte do possível. Aparecida: Santuário, 2008, p. 123-140.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo.* Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo*: O centro ausente da ontologia política. Trad. de Luigi Barichello. São Paulo: Boitempo, 2013.

Recebido em: 27/06/2025

Aprovado em: 11/09/2026

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editores responsáveis: André Ricardo de Souza & Paulo Gracino Júnior.