

---

# O PENTECOSTALISMO TRANSNACIONALIZADO NO CONTEXTO TEOLÓGICO-POLÍTICO

*André Corten*

*Universidade do Québec – Canadá*

**Resumo:** *O pentecostalismo possui um importante papel de tradução dos imaginários políticos. Ele traduz o imaginário da transparência no imaginário das forças invisíveis e vice-versa. Nesta condição ele fornece bases identitárias à diferenciação que induz. Se o pentecostalismo pode ser visto como instituinte da sociedade através destas identidades e destas diferenciações concedidas, ele não constitui, porém, um forte instituinte do político. Esta fraqueza, que talvez resulta de uma nostalgia em relação às formas originárias do Estado absolutista, traduz também a timidez dos pesquisadores diante das formas políticas inéditas.*

**Palavras-chave:** *globalização, pentecostalismo, política, teologia.*

**Resumé:** *Le pentecôtisme a un important rôle de traduction des imaginaires politiques. Il traduit l'imaginaire de la transparence dans l'imaginaire des forces invisibles et vice-versa. Dans ce rôle, il donne des ancrages identitaires à la différenciation qu'il induit. Si le pentecôtisme peut être vu comme instituant de la société à travers ces identités et ces différenciations allouées, il n'est pas pour autant un instituant fort du politique. Cette faiblesse qui résulte peut-être d'une nostalgie vis-à-vis des formes étatiques originaires de l'Etat absolutiste traduit aussi la timidité des chercheurs face à des formes politiques inédites.*

**Keywords:** *globalization, pentecostalism, politics, theology.*

Segundo uma concepção teológico-política, o político é instituído pelo simbólico religioso. O pentecostalismo, ao intervir em uma circulação transterritorial de rituais, de fórmulas, de narrativas e de procedimentos técnicos, age sobre os imaginários políticos traduzindo-os uns nos outros. Ele atua na produção de identidades e, assim procedendo, fortalece a diferenciação social. De certa maneira pode-se dizer que ele é *instituinte* da sociedade. Mas, se o *instituinte* é entendido como uma instância que *conta*

como se faz a sociedade e, mais estritamente, como *instituinte* do político, não se pode encontrar no pentecostalismo um papel *instituinte*. Neste texto, esta questão é, acima de tudo, analisada no plano transnacional. Embora o pentecostalismo estruture o transnacional fixando identidades, não vemos como ele torna visível neste nível um instituinte do político. Isto resulta, tanto do fato de que se trata de um “religioso quente”, quanto da timidez do pesquisador em pensar o político no plano transnacional.

## O político instituído pela simbólica teológica

A perspectiva de Lefort, retomada em parte por Gauchet, é atualmente, senão aceita, ao menos considerada como uma boa base para discussão. Segundo esta perspectiva, a democracia só pode se estabelecer se o religioso e o político forem definitivamente dissociados. Para Lefort, os filósofos pensaram “sob o nome da política os princípios geradores de uma sociedade”. Eles incluíram desde então em suas reflexões os fenômenos religiosos. A razão é que o “político e o religioso colocam o pensamento filosófico em presença do simbólico” (Lefort, 1986, p. 261). O filósofo não acredita mais na religião como enunciadora da Revelação. Porém, uma sociedade que se desinteressaria do modo de enunciação do divino como poder *instituinte*, uma sociedade que esqueceria seu fundamento religioso, viveria, segundo o filósofo, “na ilusão de uma pura imanência a ela mesma e extinguiria de uma só vez o lugar da filosofia” (Lefort, 1986, p. 263). Mas, como diz Lefort, deve-se aprender a ver a instituição através de um simbólico que não corresponda unicamente ao sistema de símbolos religiosos. O poder do político deve poder apoiar-se sobre outra coisa que não seja entidades substanciais como a Lei ou o Saber transcendente. Ele deve poder criar seu próprio sistema de símbolos. A dissociação do religioso e do político é, segundo Lefort, a condição do funcionamento democrático da sociedade. O político, na visão de Lefort, deve ser um “vácuo”, e o filósofo político deve aprender a fazer a distinção entre o imaginário (religioso) e o simbólico (que deve *instituir* o político).

Este plano contém vários pressupostos sobre os quais convém discutir. Os dois primeiros são relativos à repartição do trabalho entre religião e política que deveria ser feita, segundo esta concepção, seguindo a clivagem entre imaginário e simbólico. Este pressuposto nunca é enunciado com pre-

cisão, pois se fosse, não teria como ser defendido. Ele é correlato de uma certa sublimação do político que se caracteriza por uma incapacidade de tratar concretamente da vida política. Myriam Revault d'Allonnes acaba de escrever um livro provocante sobre este assunto. O definhamento da política resultaria de uma supervalorização do político. Sendo assim, deveríamos aceitar doravante uma “fragilidade essencial” (Revault d'Allonnes, 1999, p. 19) do político? Não podemos responder esta questão aqui. Mas ela já serve de enquadramento para nossas reflexões sobre o político e o transnacional.

O segundo pressuposto, igualmente insustentável explicitamente, é que o político dentro da democracia pode ficar protegido do imaginário. Na democracia, o político existiria apenas através do uso da razão no espaço público. A compreensão subjetiva mútua que visa este debate contém, na melhor das hipóteses, um ideal de consenso ou de transparência, aparentando-se a um imaginário. Mas a ética da discussão é geralmente elevada ao *status* de simbólico de tal forma que uma discussão sobre o imaginário dentro da democracia é esquivada.

Geralmente a perspectiva de Castoriadis que, ao contrário da perspectiva “lacaniana”, não estabelece um tipo de arranjo normativo entre o imaginário e o simbólico permite avaliar a “instituição” da sociedade sem valorizar demais a ordem do político. Pelo contrário, é conservada a noção de *instituinte* que supõe uma certa ligação com o sagrado. Esta concepção desaparece no momento em que a política é reduzida a uma retórica de gestão econômica. Estamos assim em presença de uma “retórica sofística” que imita a ciência. “Ela dispõe para isso da análise de sistemas que permite descrever o mundo em termos de ‘círculos’ e de ‘flechas’. Esta organização (círculo) produzirá uma imagem do mundo constituída de círculos e de flechas, imagem que constituirá a trama da linguagem administrativa (chamada ‘management’).” (Laufer, 1986, p. 200).

Neste texto, partimos da idéia de que dentro da sociedade atual existem vários imaginários políticos e que os movimentos religiosos de tipo pentecostal traduzem esses imaginários uns nos outros (Corten & Mary, 2001). Nesta função de tradução, estes movimentos religiosos contribuem para dar referências de identidade dentro da(s) sociedade(s) que se forma(m) no movimento de transnacionalização. Esta tradução não permite, no entanto, a aparição de um novo idioma político determinando o que é aceitável ou inaceitável, um novo idioma *instituinte* do político.

## A circulação transterritorial e o jogo sobre os imaginários políticos

Os movimentos religiosos do tipo pentecostal são um fenômeno dos mais importantes dos últimos vinte anos, tanto na América Latina quanto na África subsaariana (Cox, 1995). Circulam, através das fronteiras, fórmulas e rituais: aleluia, milagre, libertação dos demônios, bênção. Eles circulam através de redes e de mídias transnacionais, mas circulam também por meio de uma multiplicidade de pontos que atravessam frequentemente as fronteiras de uma maneira menos global, mas não menos concreta (Corten; Marshall-Fratani, 2000). Estas fórmulas e estes rituais compõem as chaves da tradução dos imaginários políticos uns nos outros.

Para simplificar e para retomar o que já foi exposto em trabalhos anteriores (Corten; Mary, 2001), podemos dizer que dois imaginários políticos estão sempre presentes: *o imaginário da transparência do espaço público* e *o imaginário das forças invisíveis*. Eles se encontram em “proporções” bem diferentes. Tem-se como resultado que a tradução de um no outro não atinge nunca a mesma força. Quando *o imaginário da transparência* é preponderante, as *forças invisíveis* são vistas como periféricas. Em termos de *forças invisíveis*, a *transparência* é interpretada como uma forma de “desencantamento” e de negação das forças espirituais. Quando *o imaginário das forças invisíveis* é preponderante, a *transparência* é considerada como uma camuflagem. Inversamente, a *transparência* é interpretada como o triunfo da clareza das forças espirituais. A tradução ocorre então em termos de passagem das trevas para a luz sem que haja um aumento da visibilidade, normalmente associada à *transparência*.

Vejamos agora de que maneira estas fórmulas e rituais podem ser vistos como formas de tradução dos imaginários uns nos outros. Mesmo estas traduções sendo diferentes, as fórmulas e rituais são bastante parecidas. Os movimentos religiosos do tipo pentecostal possuem uma linguagem de louvor, de entusiasmo e de descontração contrária à linguagem de sacrifício, de obrigação e de seriedade frequentes na concepção tradicional do cristianismo. A reza é um lazer e não uma tarefa. A adoração é um prazer antes de ser um dever. Nesta linguagem, podemos observar uma sintaxe diferente da sintaxe do trabalho e do “fazer” do “espírito capitalista”. Por meio desta diferença, a linguagem é *constitutiva*, mas não necessariamente *instituinte*. A linguagem do louvor é, como já dissemos, *protopolítica* (Corten, 1995).

Esta linguagem do louvor evolui com a evolução do pentecostalismo. Com a cura divina, o exorcismo e a prosperidade, a linguagem pentecostal continua a expandir o seu trabalho de tradução dos imaginários políticos. A cura divina é comandada por um discurso de abertura (à Jesus) e de louvor. A máquina narrativa do milagre consiste em transferir o discurso do plano do “fazer” ao do louvor. Com efeito, a máquina narrativa do milagre começa por um discurso sobre os casos corriqueiros, ao qual damos um *status* pseudo-científico graças ao uso de termos bio-médicos, e termina em termos de jubilação espiritual (Jesus está conosco) (Corten, 1999). Não há transformação relativa ao “fazer”, simplesmente “a dor sumiu”. Se há transformação, ela se opera em termos de “gênero do discurso”. O milagre acontece quando a narrativa que relata um caso corriqueiro se transforma subitamente em discurso de louvor.

O discurso da cura divina é importante em vários países da América Latina e da África não somente por causa de uma carência dramática dos serviços de saúde. O é, também, por causa das crenças relativas à intervenção das forças maléficas. O discurso da cura divina cuida dessas forças maléficas diagnosticando a doença em termos bio-médicos. A máquina narrativa funciona de modo suficientemente homogêneo quando ela é apresentada em programas de televisão evangélicos no estilo americano ou quando ela é contada em um relato de vida, em testemunhos na igreja ou ainda em sermões. A compreensão do relato de um caso corriqueiro, de um acontecimento banal, permite definir certos indícios extremamente variados. A história se repete em Moçambique, Rio de Janeiro ou La Paz. É possível mencioná-lo conduzindo o relato ao seu desfecho espiritual que é sempre o mesmo: “Eu tenho a paz, a alegria, a saúde e a presença do Espírito Santo na minha vida”, declara Maria Dulcinéia “libertada” (Corten 1999, p. 86).

O discurso da cura divina se expandiu no trabalho de tradução do *imaginário das forças invisíveis* no *imaginário da transparência* e vice-versa, deixando um espaço importante para o exorcismo ou, falando em termos pentecostais, para a libertação dos demônios. Com efeito, ao invés de insistir no papel do “fazer” que é a tarefa de espantar os demônios, no discurso pentecostal, somos “libertados”. Estávamos possuídos, nos libertamos. Não há nesta operação transformação de si mesmo; redescobrimos o nosso próprio ser que estava possuído por forças estranhas. Mais globalmente, a guerra espiritual consiste em retomar o que Jesus libertou com a sua morte.

As fórmulas e os rituais em torno da libertação permitem traduzir um imaginário no outro. Relata-se o caso das meninas de classe média que se prostituem para obter mais luxo. Neste exemplo, não é o espírito consumidor que entra em jogo através do discurso pentecostal. Segundo este último, deve-se libertar estas meninas dos demônios que as possuem. A corrupção, que é uma noção que pertence ao imaginário da transparência no sentido de que através dos desvios de verbas viola-se a transparência, é interpretada em termos de espírito maligno que apodera-se dos indivíduos. Temos de libertá-los “em nome de Jesus”, quer dizer em nome de uma força do invisível, em nome da mais poderosa das forças.

A *Teologia da prosperidade* inscreve-se também nesta relação entre imaginários. Esta teologia não é uma reedição da ética protestante calvinista e de sua moral sobre o trabalho. Trata-se, ao contrário, de uma concepção da prosperidade que não tem nada a ver com o “fazer”. Se o campo tortuoso da inveja é transformado em um campo iluminado da bênção, isto acontece não através do trabalho mas através do louvor da força do Espírito Santo. Escapamos dos maus espíritos, que a inveja dos vizinhos lançam sobre nós, fazendo apelo a um espírito mais forte.

Em cada situação local o crente encontra, na circulação transterritorial das fórmulas e dos rituais, operadores que permitem determinar sua identidade tanto individual quanto coletiva. A violação das leis ou a tendência em fugir da rigidez das estruturas tradicionais da vida explicam uma pequena parte do sucesso dessas fórmulas e desses rituais. Pela capacidade dessas fórmulas e rituais de traduzir os imaginários políticos uns nos outros é que elas adquirem um *status* transnacional. Esta tradução é necessária em toda parte, não importando sob qual forma, pois é dentro de um estoque de fórmulas e de rituais circulando transterritorialmente que se fortifica o caráter transnacional do movimento religioso pentecostalista.

## Globalização e social mínimo versus perspectivas identitárias transnacionais

Através das fórmulas e rituais se estabelecem *equivalências* entre situações concretas extremamente diversas (Laclau; Mouffe, p. 127-134). Estas *equivalências* não produzem portanto uma homogeneização. Elas produzem, ao contrário, identidades diferenciadas. Elas dão aos indivíduos e às neo-comunidades, baseadas nas interações primárias ou secundárias,

uma capacidade de se afirmar. A noção de *empowerment* traduz esta maneira de determinar um espaço onde o sentido é dado às interações e às relações aos bens.

De todas as fórmulas e rituais que caracterizam os movimentos religiosos do tipo pentecostal, emana uma impressão de heterogeneidade e de contraste. Encontramos nesses movimentos ingredientes vindos da “bruxaria”, da devoção católica popular, do discurso moderno sobre a medicina, do gnosticismo modernizado do tipo auto-ajuda, das técnicas de comunicação “de massa”, de organizações burocráticas centralizadas, do *marketing* político, etc. Entre o *preacher* americano e o simples pastor do Congo, entre a crente das favelas brasileiras e os jovens do Burkina Faso, entre a exaltação de alguns e o pragmatismo de outros, circulam elementos comuns, mas que parecem sob vários aspectos disparates. Processos de “gesticulação grotescos”, de síntese feita às pressas, de demagogia e de sentimentalismo dão a essas manifestações religiosas um aspecto discordante. Não vemos o sinal de coerência que as elites conseguem dar ao comportamento das pessoas simples, integrando-as no que é chamado de “cultura popular”.

As correntes de *equivalência* que estabelecem os traços de união entre estes elementos discordantes causam um certo efeito de confusão. Consideremos por um instante a confusão público/privado. Encontramos uma variedade de sociedades onde a distinção entre privado e público pode não significar nada ou então ser completamente condicionada pelo trabalho de tradução dos dois imaginários. Com efeito, o imaginário da transparência se refere explicitamente a esta distinção enquanto o imaginário das forças invisíveis pode às vezes jogar com esta distinção, mas pode também desconhecê-la. Dizer que o discurso pentecostal introduz uma confusão entre o privado e o público, como por exemplo na expressão “Jesus é a solução” (uma reescritura em termos de “público” a partir da fórmula “privada” “Jesus é a salvação”) (Corten, 1994), é supor que esta distinção possui um sentido prévio. Muitas vezes, não é o caso. De fato, a corrente de *equivalência* não suprime uma distinção; ela exerce uma função mais complexa quando consideramos as variedades semânticas que ela atravessa. Se a função interna de *equivalência* não é precisa podemos, mesmo assim, dizer que as correntes de equivalência são acima de tudo significativas pelo fato de possuírem um exterior. É próprio dessas correntes, dizem

Laclau e Mouffe, eliminar as diferenças, mas ao mesmo tempo dar uma existência real à negatividade como tal. Esta negatividade designa o abandono ou em todo caso um estreitamento singular do “social”. Estreitamento consecutivo à aplicação dos “programas de ajuste estruturais”. As correntes de equivalência têm o efeito de colocar em evidência um vazio. No caso da América Latina, elas colocam em evidência a passagem para uma nova fase da história latino-americana: o populismo. Este integra-se em uma tendência geral da globalização ao social mínimo.

O “social mínimo” (Corten, 1999, p. 215-225) é esta nova orientação mundial atual que consiste em impor aos Estados a supressão de programas de intervenção, particularmente em matéria de subvenções alimentares. A isto vem se substituir o baixo nível de intervenções no sistema de saúde, a mortalidade prematura vista como um custo para a economia mundial. Estas intervenções são então planejadas dentro de uma perspectiva de gestão pelas instâncias tecnocratas internacionalizadas (Corten, 1998). O “social mínimo” globalizado traduz a substituição da política assistencial em política de gestão, imitando a ciência e expressando-se em termos de “círculos” e de “flechas”.

As correntes de equivalência colocam em evidência o “social mínimo” mas opõem, ao mesmo tempo, uma contra-cultura popular. Opondo-se ao “social mínimo” globalizado, opõe-se esta última igualmente à “retórica sofisticada” que governa o discurso tecnocrático internacional e possui, contrariamente a este, um efeito *instituinte*? Ou, então, opondo-se afirma seu modo desencantado? Mas não seria o caso de, incapazes de imaginar um político transnacional, optar por um efeito não instituinte?

## O “religioso quente”

Neste último ponto, examinamos a questão do suposto fraco efeito *instituinte* do religioso pentecostal sobre o político ao analisar três vias de reflexão. Este fraco efeito instituinte pode estar relacionado ao político e não necessariamente à sociedade, para exemplificar, oporíamos uma leitura feita ao modo de Castoriadis em relação a uma leitura feita ao modo de Lefort, uma privilegiando a instituição da sociedade, outra do político. Segunda via de reflexão: este fraco *instituinte* está relacionado com o fato de que se trata de um culto religioso fervoroso, o religioso não tendo tido



tempo ainda para se solidificar em símbolos. A oposição Durkheim/Weber, subjacente a esta fórmula (Hervieu-Léger, 1990), recobriria em parte a oposição entre Castoriadis e Lefort? Terceira via: este efeito não *instituinte* da narração pentecostal não estaria ligado à nossa incapacidade de pensar o político no plano transnacional? Ou, então, o transnacional marca o triunfo do que Laufer chama de retórica sofisticada? Ou se situa aqui em parte a questão da história hoje?

Aqui, o interesse é muito mais avançar na formulação das questões do que respondê-las. Sobre o primeiro ponto, poderíamos dizer o seguinte: há lugar para opor *a instituição da sociedade à instituição do político* ou, então, o pensar político seria, como formula Castoriadis, “a sociedade fazendo-se”? Isto corresponde à idéia de que o político é uma representação. Não uma representação no sentido de delegação, mas representação no sentido de cena de teatro. É a nossa maneira de ver as interações das forças dentro da sociedade. Esta maneira de ver é determinada por uma linguagem que dita o que é aceitável e inaceitável. Não é simplesmente o fato de ver, mas o fato de enunciar. Vemos apenas o que é enunciável e aceitável. O pentecostalismo exerce uma pressão sobre a *língua política* (Corten, 1999, p. 173s.); ele questiona o *aceitável* sem propor uma alternativa (e sem transformar o *ina-aceitável* em *aceitável*). Mesmo sem legitimidade, a *língua política* continua independente dos discursos religiosos, ela prepara a luta de versões narrativas que trabalham na produção de um “efeito de relato” (Faye, 1972). Em um momento preciso, este efeito pode transformar a sintaxe da língua política. Então torna-se *instituinte* e não possui mais diretamente uma origem religiosa. Ao contrário, o religioso atua no plano da sociedade favorecendo a criação de identidades. Veremos isto mais adiante.

Segunda base de reflexão: são apenas os movimentos religiosos (quentes?) que exercem a função de tradução dos imaginários políticos. As religiões instituídas, mesmo que façam parte das instituições políticas como componentes da sociedade civil, não exercem esta função. Na função de tradução, eles podem funcionar como uma corrente contínua (e sem sentido) de imaginários, mas isto não é inevitável. É aqui que pode intervir o que impropriamente poderíamos chamar de função *instituinte* da sociedade. Dentro do que designamos como formação de identidades, encontram-se as chaves simbólicas que se destacam. As *equivalências* produzem um tecido social, mas não permitem ver o esboço que elas criam.

Terceira via de reflexão. O pentecostalismo abre as perspectivas identitárias transnacionais. Não estando sob formas estatais, estas configurações sofrem de um *déficit* de leitura no plano da *língua política*. Elas podem dar lugar a certos deslizos quando elas são lidas como configurações diretamente religiosas. De outro modo, elas contribuem para fortalecer os processos de diferenciação social.

Enquanto que em nível nacional, o pentecostalismo produz um efeito de deslegitimação sem propor nenhuma alternativa nem sequer em termos de outra linguagem (e são somente as lutas narrativas dentro da linguagem política que podem alcançar um efeito *instituinte* do relato), em nível internacional, ele se constrói relacionando-se a um vazio ou ao menos a um sério estreitamento do social. Colocando-se diante deste vazio, dota-se ele de um *status* e, assim, indiretamente, de um caráter instituinte? Ou seria ele absorvido pela retórica sofisticada (imitando o discurso da ciência) da gestão do social mínimo? Ou, ainda, deveríamos considerar que pensar a sociedade como “sendo feita” é contraditório à lógica do primeiro enunciado do louvor? No fim das contas, existiria uma certa compatibilidade entre a linguagem do louvor e a linguagem do “mínimo social”. O pentecostalismo em sua forma de “religião quente” participaria então da expansão desta retórica sofisticada.

## Conclusão

O religioso pentecostal, em sua função de tradução dos imaginários políticos, possui um papel de *instituinte*? Depois desta análise e de análises anteriores, chegamos à conclusão que não. Pelo menos não diretamente. Nem no plano nacional, nem no plano transnacional. Não é porque como religioso fervoroso ele se limitaria ao espaço do imaginário sem capacidade de se solidificar em simbólico. Deve-se evitar cair nestas simplificações em parte pressupostas na problemática de Lefort.

Se o caráter *instituinte* do político é de pensar a sociedade “sendo feita”, o pentecostalismo na sua função de tradução favorece a transnacionalização ao fixar identidades para a diferenciação que ela induz. Ele não fornece os meios para refletir sobre estas formas de diferenciação. Ao contrário, com a linguagem do louvor, ele pode ser incapaz de pensar

o “fazer”. E mesmo em seu culto religioso fervoroso, ele pode chegar ao ponto de tornar-se compatível com o que é primeiramente sublinhado por ele como negatividade. Neste enfraquecimento *do político instituinte* ao qual o pentecostalismo contribuiria, deveríamos enxergar um aspecto da “fragilidade essencial” do político? A procura de um *instituinte forte* revelaria nesta perspectiva apenas uma nostalgia diante das formas estatais (originárias do Estado absolutista). Ou, então, deveríamos admitir que o pesquisador encontra-se em uma condição de timidez extrema diante de formas políticas ainda desconhecidas, sublimando o instituinte político? Talvez eu me inclinasse, esperando um pouco mais de imaginação, para esta segunda opção.

Tradução de Alessandra Lima de Neves

## Referências

- CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.
- CORTEN, André. *L'alchimie politique du miracle*: discours de la guérison divine et langue politique en Amérique Latine. Montréal: Balzac, 1999.
- \_\_\_\_\_. Discurso e representação do político”. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Christina Leandro (Org.). *Os múltiplos territórios da análise do discurso*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999. p. 37-52.
- CORTEN, André; MARSHALL-FRATANI (Org.). *Imaginaires politiques et pentecôtismes*: Afrique/Amérique Latine. Paris: Karthala, 2001.
- CORTEN, André; MARY, André (Org.). *Imaginaires politiques et pentecôtisme*: Afrique/Amérique Latine. Paris: Karthala, 2001.
- COX, H. *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1995.
- FAYE, Jean-Pierre, *Langages totalitaires*. Paris: Hermann, 1972.
- GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie*: parcours de la laïcité. Paris: Gallimard, 1998.

HERVIEU-LEGER, Danièle. Nouveaux émotionnels contemporains: Fin de la sécularisation ou fin de religion? In: CHAMPION, Françoise; HERVIEU-LÉGER, Danièle. *De l'émotion en religion, nouveaux et traditions*. Paris: Centurion, 1990. p. 217-248.

LACLAU, E.; MOUFFFE, C. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985.

LAUFER. Rhétorique et politique. In: MEYER, Michel (Ed.). *De la Métaphysique à la rhétorique*. Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles, 1986. p. 189-203.

LEFORT, Claude. Permanence du théologico-politique? In: ESSAIS sur le politique (XIX et XX siècles). Paris: Seuil, 1986.

REVAULT D'ALLONES, Myrian. *Le dépérissement de la politique: gnéalogie d'un lieu commun*. Paris: Aubier, 1999.