

POPULISMO RELIGIOSO: ENTRE MODERNOFOBIA, ISLAMOFOBIA E SECULARISMO CRISTÃO

**Religious populism: Between modernophobia, islamophobia and
christian secularism**

*Jorge Botelho Moniz **

Resumo:

Este artigo investiga as origens do populismo religioso, articulando-as com o advento do secularismo e com a ideia de privatização da religião. Através duma metodologia descritivo-analítica, examinar-se-á o modo como, contrariamente às teorias da secularização, se deu a desprivatização do religioso e como, conseqüentemente, se aprofundou a politização deste discurso. É com o desenvolvimento e aprofundamento da politização da religião que o populismo religioso começa a penetrar o e a ganhar preponderância no espaço público, assumindo uma influência gradualmente mais relevante no discurso político hodierno e na compreensão que os indivíduos fazem de si mesmos e dos outros. Esta pesquisa está centrada, geograficamente, no Atlântico Norte (vulgo Ocidente) e no Médio Oriente, porquanto esta dicotomia regional permite isolar três subtipos de populismo religioso – modernofobia, islamofobia e secularismo cristão – que são submarcas contemporâneas indeléveis deste fenómeno.

Palavras-chave: populismo; religião; secularismo; desprivatização; modernofobia; islamofobia.

Abstract:

This paper explores the origins of religious populism, linking it to the advent of secularism and the idea of the privatization of religion. Through a descriptive-analytic methodology, it will examine how, contrary to the theories of secularization, the de-privatization of religion took place and how this deepened the politicization of populist discourse. It is with the development and deepening of the politicization of religion that religious populism begins to gain preponderance in the public sphere, gradually assuming a more relevant influence in current political discourse and in the understanding that individuals make of themselves and of others. This research focuses, geographically, on the North Atlantic (West) and the Middle East, because this regional dichotomy allows us to isolate three subtypes of religious populism – modernophobia, Islamophobia, and Christian secularism – which are indelible contemporary subtypes of this phenomenon.

Keywords: populism; religion; secularism; deprivatization; modernophobia; islamophobia.

* Universidade Lusófona, Diretor da Licenciatura em Estudos Europeus e Relações Internacionais e Professor Auxiliar. Membro integrado do Centro de Investigação em Política, Economia e Sociedade (CIPES) e investigador associado ao Instituto Português de Relações Internacionais (IPRI).

Introdução

O conceito de populismo religioso, i.e., a noção de um subtipo de populismo aplicado à esfera religiosa é, como explicado noutra local (Brissos-Lino, 2021, p. 31 ss), uma noção inovadora, complexa e multidimensional. Com efeito, engloba uma dimensão religiosa *stricto sensu* – moralismo excludente, ação em nome do divino e liderança religiosa assente no carisma pessoal – e outra político-religiosa – narrativa contra as elites, reação nativista contra a globalização e combate ao ambientalismo.

A sofisticação e novidade deste conceito reflete-se na parca discussão relativamente às ligações entre populismo e religião. Com algumas exceções (Brissos-Lino, 2021; Moniz, 2021; Apahideanu, 2014), a maioria dos trabalhos usa a expressão *populismo religioso* de forma inconsistente para mostrar a politização do discurso das igrejas e comunidades religiosas (Stavrakakis, 2002), para descrever movimentos religiosos radicais ou reacionários (Yates, 2007) ou uma forma de islão político (Hadiz, 2016).

No entanto, tal como demonstrado noutra local (Moniz, 2021, p. 61ss), a relação entre a religião e o populismo deve ser analisada, antes de mais, como um processo histórico, amplo e complexo, relativo às interações entre religião e política que ganharam forma através de duas correntes dos Estados modernos supostamente dicotómicas: secularismo e revivalismo religioso.

Neste trabalho procurar-se-á, precisamente, estabelecer essa ponte, sistematizando estes conceitos e procurando examinar mais um elemento de análise, nomeadamente o *secularismo cristão* que deve ser lido em articulação com as dimensões da modernofobia (Moniz, 2021, p. 89ss) e da islamofobia (Moniz, 2021, p. 85ss). Assim sendo, procurar-se-á, por meio de uma nova metodologia exploratória e descritiva, compreender o modo como o *religioso* e, em particular, o populismo religioso se desprivatizaram no Ocidente – o mundo Atlântico Norte – e que formas e expressões assumiram nestas sociedades.

Desprivatização política do religioso

Nas reflexões sobre o lugar e futuro da religião no mundo moderno, a secularização foi, entre o pós-II Grande Guerra e os anos 1960, o paradigma dominante (Moniz, 2017, p. 76-81). O argumento de que o processo de modernização, incluindo alguns dos seus subprocessos – racionalização, societalização, diferenciação funcional ou segurança existencial –, não se coaduna com a religião e conduz à sua contínua perda de relevância social teve ressonância particular nas sociedades do Ocidente, em especial nas europeias.

Como consequência, o secularismo foi uma tendência da política mundial até meados dos anos 1960 (Shah & Toft, 2009, p. 134). Todavia, tendências deste tipo devem ser entendidas como resultado de negociações sociais e lutas políticas, dum desenvolvimento histórico não teleológico que produz efeitos colaterais, resistências e contratendências, incluindo o retorno e a desprivatização da religião (Casanova, 1994). A articulação entre o desenvolvimento da fé secular e o desaparecimento da religião, a incapacidade dos movimentos e doutrinas seculares em resolver questões práticas e metafísicas (a chamada crise da modernidade), o colapso do imaginário ideológico da Guerra Fria e as mutações produzidas no curso da globalização, levaram, nas últimas duas décadas, ao retorno da religião, um regresso que assume uma variedade de formas diferentes, desde o fundamentalismo islâmico, ao crescimento do cristianismo protestante e aos movimentos *new age*.

Por oposição, às expectativas das grandes narrativas da secularização – que assumiam o desaparecimento da religião como força política e social, como um movimento universal, unívoco e unilinear – as comunidades religiosas têm-se tornado mais fortes e relevantes na maioria dos Estados ao longo das últimas décadas. A ideia da morte de Deus, asseverada há mais de um século por Nietzsche, tem sido mais recentemente acompanhada da ideia da vingança de Deus (Kepel, 1991). Segundo o argumento de Kepel (1991) ou Huntigton (1996), a religião ressurgue como um mecanismo dotador de sentido face à crise

da modernidade. Diagnostica-se que a religião superou tanto o historicismo marxista, o cientismo positivista e as distintas teorias filosóficas que proclamavam o seu declínio. Além disso, ela passou a ocupar o lugar que deixaram a ciência e a tecnologia face à impossibilidade de dar resposta às necessidades existenciais dos indivíduos. De facto, muitos são os que atualmente advogam a centralidade, prosperidade, ferocidade ou mesmo o regresso dramático do fenómeno religioso à arena pública mundial.

No geral, coincide-se nos acontecimentos essenciais para o regresso da religião, sobretudo, a partir do último quartel do século XX (Kepel, 1991; Huntington, 1996; Berman, Bhargava & Laliberté, 2013). Estes eventos mostram como as tradições religiosas começaram, um pouco por todo o mundo, por vezes até de forma violenta, a sair da esfera privada e a entrar na vida pública, causando a desprivatização da religião no espaço público. Segundo Casanova (1994, p. 5), essa desprivatização, iniciada sobretudo durante a década de 1980, significa que as tradições religiosas se recusam a aceitar o papel marginal e privatizado que as teorias da secularização e modernização lhes haviam reservado. Ao resistirem aos processos da secularidade e modernidade, as religiões continuam a operar na esfera pública e a ter impacto político nas sociedades modernas. Sintomática é a proliferação do sagrado e o seu crescimento e explosão, mesmo em condições de intensa modernização.

Não mais confinadas exclusivamente à administração do cuidado pastoral dos crentes, as instituições religiosas passam a desafiar mais intensamente as forças sociais e políticas dominantes, questionando a sua neutralidade valorativa e promovendo as conexões tradicionais entre moralidade pública e privada. Casanova (1994) sublinha, neste contexto, quatro países maioritariamente católicos e protestantes – Espanha e Polónia, Brasil e EUA – e a forma como eles, mas também como o fundamentalismo islâmico, vêm desafiando os pressupostos seculares do pós-guerra e, recuando mais ao

passado, os princípios iluministas sobre o papel dos movimentos religiosos em contextos de acelerada modernização e secularização.

O papel crescentemente relevante da religião na construção contínua do mundo hodierno não é, ainda, alheio à expansão do conceito de liberdade e da terceira vaga de democratização (meados de 1970 e os inícios de 1990) e à consequente forma como os indivíduos passaram, segundo Shah & Toft (2009, p. 134), a poder influenciar a construção da vida pública das suas sociedades. À medida que passam a exercer as suas novas liberdades políticas, um novo padrão começa a surgir: a reação negativa às restrições seculares impostas pela primeira geração de líderes modernizadores pós-independência. É o caso, por exemplo, da Turquia de Atatürk, da Índia de Nehru ou do Egipto de Nasser. De igual modo, em finais dos anos 1990, à medida que a liberalização avançava em diferentes países como Índia, México, Nigéria, Turquia e Indonésia ou na América Latina, sobretudo no Brasil, Guatemala e Nicarágua, a influência da religião na vida política “aumentou dramaticamente” (Shah & Toft, 2009, p. 134). Até nos EUA, os protestantes evangélicos começaram a exercer uma maior influência no Partido Republicano. No geral, onde quer que no mundo os sistemas políticos refletissem os valores das pessoas, eles tenderiam, quase inevitavelmente, a refletir as crenças religiosas das pessoas.

Com a queda do muro de Berlim, o fim da Guerra Fria ou os novos meios digitais de comunicação de massa há o sentimento de que “uma nova era havia começado, a era da globalização” (Jurgensmeyer, 2017, p. 335). Nesse período, alguns analistas pensaram que isso denunciava que o Ocidente vencera a contenda e que os conflitos ideológicos, como o confronto entre socialismo e capitalismo, eram coisa do passado. Segundo Francis Fukuyama (1992), nos inícios da década de 1990, o mundo estava a testemunhar o “fim da história”. Todavia, o que estava realmente a acontecer era o fim de um tipo de confrontação ideológica global e o começo de outro, ligado ao secularismo e à

religião. Esse novo confronto ideológico foi uma resposta à modernização e à globalização.

O século XXI adensaria este conflito. Os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 tiveram profundos impactos políticos, sociais, culturais e morais imediatos e mediatos. Um dos principais foi a consciência renovada sobre o lugar da religião no espaço público. Isso moldou a modernidade global e ajudou a transformar a natureza da crença e prática religiosa. Uma “mudança crucial” (Yates, 2007, p. 127), como se verá adiante, foi o ressurgimento de um populismo religioso ativo publicamente.

Desprivatização do populismo religioso

Como escreveram Yabanci & Taleski (2017, p. 283) a relação entre religião e populismo “não augura nada de bom à primeira vista”. O seu argumento é que os pressupostos universais e sagrados do religioso são antagônicos à mundanidade do populismo – entendido como uma “forma menor” de fazer política (Zúquete, 2017, p. 10). Não obstante o mau presságio, a relação entre populismo e religião é evidente.

Desde os ataques terroristas de 11 de setembro, assistiu-se à ressurgência do populismo religioso um pouco por todo o mundo. Nos EUA e posteriormente na Europa os movimentos religiosos populistas afirmaram-se em várias esferas da vida pública. Os assuntos religiosos têm-se tornado cada vez mais relevantes ao nível das políticas nacionais e internacionais (Moniz, 2019, p. 16ss).

Além dos EUA e da Europa, o populismo religioso disseminou-se de forma ainda mais intensa no Médio Oriente, com o recrudescimento do zelo religioso do islão radical e a renovação, disseminação e o impacto do jihadismo. Na região, o contexto político englobava questões de cunho religioso que, putativamente, haviam sido enfraquecidas com o estabelecimento do secularismo. Isso ajudou a promover o fortalecimento de movimentos

nacionalistas árabes – sistema secular que se opunha ao colonialismo e às intervenções ocidentais – e de movimentos religiosos conservadores e radicais. Paralelamente ao nacionalismo árabe foram-se fortalecendo grupos religiosos graças às contradições dos regimes nacionalistas estabelecidos nos países da região. Estes grupos consolidaram-se como uma alternativa ao vazio de poder deixado nas zonas mais pobres do Médio Oriente e aí procuraram revitalizar e/ou reformular o islão, propondo a islamização da modernidade e retomando o modelo do Estado Islâmico da época do califado. Neste contexto, a partir da segunda metade do século XX, ressurgem a Irmandade Muçulmana, a Al-Qaeda ou o Estado Islâmico.

Posto isto – e considerando ainda tantos outros exemplos de outras regiões, nomeadamente da América Latina (Shah & Toft, 2009, p. 134ss), que não têm, porém, tanto interesse no contexto deste trabalho –, como diz (Yates, 2007, p. 127), as forças do populismo religioso parecem estar a “movimentar-se por todo o lado”, mostrando uma grande apetência para a confrontação pública e política “em nome de Deus”. Não obstante as suas dissemelhanças, o que todas as formas de populismo compartilham é um sentimento antissistema cujo apelo retórico se foca na consciência e nas preocupações do povo ou da pessoa comum. No caso do populismo religioso, esse apelo normalmente enfatiza a proximidade de cada crente relativamente à autoridade divina. A natureza dessa proximidade cria uma grande pressão e exigência pela busca de justiça pessoal e social. Em suma, enquanto glorifica a crença e prática religiosa popular, o populismo religioso também chama os leigos para uma ação reformadora no mundo.

Contudo, importa ressaltar que o populismo religioso não é um fenómeno novo da história moderna. Segundo Mabilhe (2019, p. 4), a “primeira articulação” do populismo ao religioso dá-se através da aproximação duma certa “retórica reacionária, no sentido próprio do termo, [à religião], i.e., nesse momento político que visa opor-se às mudanças e voltar a uma situação anterior

real ou suposta”. Mas também da sua aproximação a evoluções culturais amiúde apresentadas como associadas aos direitos das minorias.

Como explica Zúquete (2017, p. 446ss), o primeiro exemplo de populismo religioso corresponde, simultaneamente, ao primeiro movimento populista dos EUA – o Partido Popular da década de 1890. O evangelicalismo protestante foi o principal quadro de referência através do qual essa onda populista popular – composta essencialmente por algumas das classes pobres e excluídas da industrialização, como agricultores e trabalhadores dos Estados do Sul e Oeste – analisou e interpretou as principais questões económicas e políticas do seu tempo. O seu objetivo principal era reacender a ligação perdida aos direitos, liberdades e valores inalienáveis e que estavam sob ataque de elites, alegadamente, responsáveis pela construção duma sociedade injusta, opressiva e não-moral. De acordo com Creech (2006, p. xviii–xix *apud* Zúquete, 2017, p. 447), os ideais religiosos dessas pessoas moldaram o modo como os populistas se compreendiam a si mesmos e ao seu movimento. Ou seja, dentro duma narrativa cósmica, profética e apocalíptica de conflito permanente entre a força de Deus e a democracia versus o demónio e a tirania, típica do avivamento cristão da época, que serviria de referência ideológica para a prossecução das reformas políticas e económicas. É no contexto deste avivamento, com o desenvolvimento de movimentos religiosos como mórmons, adventistas ou assembleias de Deus e da sua proximidade às franjas mais excluídas da sociedade estadunidense, que, por meio da ação política, os populistas prometem restaurar o país em direção à trajetória, por eles entendida como aquela, definida por Deus.

Ainda nos EUA, segundo Yates (2007), brotou uma outra forma de populismo religioso. Apesar das suas origens no século XVII, o jeremiada puritano americano, inspirado no Livro de Jeremias, uma das obras do Antigo Testamento, surge com força renovada nas décadas de 1970 e 1980, com o apoio do evangelicalismo protestante, de grupos fundamentalistas e outras

seitas conservadoras protestantes que procuravam recuperar os EUA para Cristo, trazendo-o de volta para a arena pública, política. A disseminação deste movimento permitiu o desenvolvimento de “uma estufa de instituições religiosas” (Yates, 2007, p. 129) que passaram a influenciar a vida pública ao nível ministerial, das políticas públicas e da comunicação social, com a construção duma miríade de impérios mediáticos globais. Em particular, a partir da década de 1990, a institucionalização da tradição retórica jeremiada foi essencial para mobilizar os crentes para a ação pública. As organizações e líderes que brotaram desta tradição renovada tornaram-se publicamente muito visíveis, mas “em nenhum outro lugar essa proeminência foi mais tangível do que na política” (Yates, 2007, p. 129).

A desprivatização do populismo religioso, i.e., a politização do seu discurso, teve, em contexto ocidental, uma expansão a territórios contemporâneos supostamente seculares. Nos anos 1990 e 2000, na Europa surgiram alguns casos paradigmáticos, um dos quais o polaco. O populismo religioso parece ter emergido na Polónia após o final da Guerra Fria, no contexto da conversão da Igreja católica em igreja nacional promotora da emergência duma sociedade civil que se situa contra um Estado polaco autoritário (Casanova, 1994, p. 92ss). Segundo Zúquete (2017, p. 447), isso deveu-se, sobretudo, à atividade mediática do padre católico Tadeusz Rydzyk e à difusão duma certa versão do catolicismo polaco como uma ideologia de resistência. À semelhança do que foi indicado no caso dos EUA, aqui também se divide o mundo entre crentes (pessoas boas, mas excluídas) e os seus inimigos infernais que se haviam infiltrado e tomado conta das instituições do país. No entanto, esse caminho já vinha sendo percorrido desde os finais da década de 1970, com a nomeação do cardeal Karol Wojtyła para Papa (1978) e com a sua primeira peregrinação à Polónia (1979) que serviu de catalisador à formação do Movimento Solidariedade (Solidarność) e a uma série de mudanças

políticas e sociais que, como mencionado, culminaram na transformação da Igreja católica em igreja nacional.

Outro exemplo clássico na Europa é o grego. A adoção dum discurso populista por parte do Patriarcado da Igreja Ortodoxa Grega, i.e., a politização do discurso religioso no país esteve “ligada à defesa da identidade nacional grega – enraizada no Helenismo e na Ortodoxia –, contra as forças do mal e os inimigos do ‘povo abençoado de Deus’” (Zúquete, 2017, p. 447). O papel da religião no populismo grego não se refere, então, à geração de sentimentos antissistema. Pelo contrário, parece derivar da forma como a Igreja ortodoxa conseguiu oferecer aos gregos um “sentimento de identidade única ou mesmo de povo escolhido” (DeHanas & Shterin, 2018, p. 181). Além disso, promoveu uma crescente centralidade da Igreja ao longo dos anos 1990 e uma resposta popular a diferentes iniciativas públicas (Stavrakakis, 2002, p. 36).

Mais recentemente, tem-se assistido a uma disseminação de fenómenos relativamente semelhantes a estes, mas mais no sentido duma aproximação do político ao religioso do que duma verdadeira politização do discurso religioso. Por exemplo, verifica-se uma miríade de formas através das quais a religião e o populismo se interseccionam no discurso europeu sobre imigração, em países como a Áustria, Alemanha ou Suíça; no Reino Unido, no que concerne ao debate público sobre a sua saída da UE, a forma como o cristianismo britânico influenciou o resultado do referendo; o modo como, na Turquia ou Macedónia, se politizou a religião no que respeita ao discurso público, às políticas públicas ou à institucionalização de alianças político-religiosas e como o político coopta e monopoliza a religião maioritária em nome da vontade do povo. Em França, Roy (2016) mostra como a Frente Nacional instrumentaliza o cristianismo para o desenvolvimento e promoção das suas propostas políticas, mas essencialmente como o usa enquanto marcador de identidade que permite uma distinção entre o bem (nós) e o mal (eles). Neste contexto, Mabile (2019) explica ainda como o Papa Francisco, pela sua crítica assertiva à própria Cúria

Romana e ao clericalismo ou pelo modo como busca apoio junto da opinião pública para demonstrar o seu desagrado relativamente às elites, está perto desses mesmos traços populistas, quer sejam entendidos politicamente à esquerda ou à direita.

Alguns dos exemplos mostram como, entre os finais do século XX e os inícios do XXI, vários movimentos populistas com pendor político-religioso começaram a invocar a sua ligação à identidade cristã da Europa, como um modo de distinguir entre o bem, as pessoas nativas, cristãs, e o mal, os outros, não nativos e não cristãos, crescendo no continente o espectro da islamização.

O populismo do islão radical, a história da jihad, é também uma narrativa de pendor nativista. É a história da umma, a supremação islâmica que foi profanada pelo jahiliyya (o paganismo da Arábia pré-islâmica atribuído aos modernos Estados-nação seculares, à cultura global dominada pelo Ocidente e às elites que governaram ambos), sendo ainda o dever dos fiéis para combater a kufr, a descrença, e restaurar uma certa territorialidade sagrada para os crentes (Yates, 2007, p. 129-130). O populismo religioso invoca esta narrativa concernente à luta do povo oprimido, usando-a para justificar a sacralidade das suas ações. O caso do islamismo é, para Payne (2008, p. 31 *apud* Zúquete, 2017, p. 449), um exemplo “extremo de politização da religião tradicional”.

Os meados do século XX foram, porém, um “longo período de quietismo” do islão (Yates, 2007, p. 130). A partir da década de 1970, as linhas islâmicas radicais atingiram massa crítica para se solidificarem nas redes religiosas, escolares, associativas ou em irmandades destinadas a reafirmar os princípios islâmicos na vida pública e política destas nações pós-coloniais seculares do Médio Oriente. A já citada Revolução Iraniana de 1979 e a politização do xiismo foram o “ponto de partida” do populismo religioso islâmico (Zúquete, 2017, p. 449). Todavia, o estabelecimento de um Estado muçulmano no Irão foi simbólico, pois “o momento de coroação surgiu uma

década depois com a libertação do Afeganistão dos Soviéticos” (Yates, 2007, p. 130). A partir daí, a jihad entrou nos anos 1990 com um vigor renovado.

Se, numa primeira fase, o seu foco esteve centrado na libertação política das sociedades de maioria muçulmana das injustiças e corrupção moral dos governos coloniais e pós-coloniais seculares, missão na qual encontraram resistências e fracasso; numa segunda fase, emergiu a jihad global – movimento mais disperso e isolado que unia os fiéis (defensores do bem) em torno da ideia de combate contra as potências ocidentais infiéis (representativas dos governos corruptos e apóstatas anteriormente instalados no Médio Oriente), sobretudo contra os EUA – que, dentro do campo amplo do islão político, representa uma forma contemporânea de populismo religioso amiúde consubstanciada através da violência e dos atentados terroristas, como os famigerados ataques ao World Trade Center em Nova Iorque (EUA) em 1993 e 2001, às torres de Khobar na Arábia Saudita em 1996 ou às embaixadas estadunidenses em Nairobi (Quênia) e Dar es Salaam (Tanzânia) em 1998.

A interpretação religiosa dos eventos políticos, acoplada às ideias de messianismo e do regresso do imame escondido, continuou um pouco por todo o lado na região, defendendo o regresso aos ideais da Revolução Islâmica. Segundo Dorraj (2014, p. 134-140 apud Zúquete, 2017, p. 449) o jihadismo merece “definitivamente a inclusão no subtipo do populismo religioso”. Em suma, nas sociedades hodiernas de maioria muçulmana o novo populismo islâmico e a mobilização da umma estão, para Zúquete (2017, p. 449), “confinadas às fronteiras do Estado-nação”. Isso pode significar a convocatória dum Estado baseado na lei islâmica, mas permite igualmente que os fiéis travem o seu combate contra a kufr dentro de regimes democráticos contemporâneos.

Dimensões do populismo religioso: modernofobia, islamofobia e secularismo cristão

Modernofobia

Uma das definições de modernização mais célebres foi oferecida por Giddens (1991). Ela refere-se ao advento de modos de organização da vida social que surgiram na Europa, por volta do século XVII e que, daí em diante, se tornaram mais ou menos globais na sua influência.

As suas especificidades são representadas por um extenso rol de mudanças históricas, típicas da história europeia, iniciadas no século XIII. Durante séculos os intelectuais pós-iluministas ocidentais catalogaram e ligaram estes traços específicos e as suas tendências, criando uma taxonomia da modernidade que se afirmou como um dos principais produtos do pensamento social europeu dos séculos XVIII e XIX. Surge uma visão sistemática de progresso histórico onde é sugerida uma visão unilinear da história. A modernização passa a ser entendida como uma teoria histórico-filosófica sobre o futuro geral de todos os povos, independentemente das suas circunstâncias idiossincráticas. Ou seja, a separação do conceito de modernidade das suas origens históricas europeias transformou-o numa categoria espaciotemporal neutra e universal de desenvolvimento social, inspirada na história da Europa – o padrão para o futuro da humanidade. Esta ideia de modernização torna-se dominante na segunda metade do século XX, no pós-II Grande Guerra, quando se procura entender de maneira mais científica e sistemática as mudanças ocorridas, especialmente, no mundo pós-colonial. No Ocidente, acredita-se que os eventos históricos contemporâneos convergem para um modelo unívoco, interdependente e global de desenvolvimento que se opõe às sociedades tradicionais (Moniz, 2018, p. 125ss).

Com isso, como sugere Berger (2014), a modernização desenvolve um discurso secular influente que, como marca da era secular (Taylor, 2007), assume uma posição dominante na sociedade e na mente das pessoas, consubstanciada essencialmente na emergência dum padrão imanente de interpretar o mundo, tipicamente tayloriano.

Deste modo, os pressupostos e as práticas promovidas pelo braço político da modernização, o secularismo, tornam-se autoevidentes, sendo geralmente aceites como uma característica natural das sociedades. Estas práticas de normalização secular são o pretexto para um exercício sociopolítico e jurídico que promove e hegemoniza culturas de secularidade. Isto tem como consequência uma certa marginalização do religioso, pois, para se lograr algum consenso social e/ou político, desenvolve-se sobretudo um acordo à volta de crenças e soluções seculares.

O desenvolvimento destas hegemonias seculares relativiza qualquer corpo de crenças religiosas, minando a inquestionabilidade das suas estruturas de plausibilidade. Assim, os crentes desenvolvem uma consciência (mesmo que falsa) de que são a minoria cognitiva. Chaplin (2008) diz que isto é o resultado duma cultura excessivamente secular que coloca as pessoas e os princípios religiosos numa posição difícil, nadando contra a corrente, quando se tentam afirmar no espaço público.

Esta percepção, falsa ou verdadeira, de que existe uma primazia da autoridade política, racional e secular, de que o espaço público vive maioritariamente de referências imanentes, de que vida quotidiana se tornou menos suscetível à influência da religião ou de que os crentes são uma minoria cognitiva pode, segundo Berger (2014, p. 15), conduzir a expressões fundamentalistas que “balcanizam a sociedade, conduzindo a situações de coerção ou conflito permanente”.

Com efeito, como alguns autores citam (Yates, 2007; Juergensmeyer, 2017) a modernidade global transformou a natureza das crenças e práticas religiosas, nomeadamente através do surgimento dum populismo religioso publicamente ativo e defensor fervoroso duma verdade transcendente absoluta. Desde os jihadistas muçulmanos, a ativistas judeus antiarabistas ou membros de milícias cristãs, todos consideram que o mundo é vulnerável a uma mentalidade secular dominante que pretende obliterar as suas frágeis culturas

religiosas. O seu principal argumento diz que o Estado secular, o inimigo, pretende sistematizar o seu poder como se *etsi Deus non daretur*.

A politização da religião e, por consequência, a desprivatização do populismo religioso desenvolvem-se concomitantemente com o surgimento duma consciência sobre os limites do secularismo moderno, especialmente na sua vertente científica e positivista, face à evidência de que os seus frutos não oferecem um sentido à existência humana nem conduzem a um progresso integral dos indivíduos. Esta crise de sentido aparece, porque os processos de modernização social, económica e cultural romperam com as fontes de identidade e com os sistemas de autoridade existentes desde há muito tempo. A religião ressurgiu assim com respostas sedutoras às pessoas em busca de comunidades de sentido e duma identidade face ao fracasso da modernidade. As comunidades religiosas aparecem como recurso fundamental para a legitimação existencial dentro duma dinâmica social de dúvida e anomia.

“(…) [O] secularismo é o problema. Ao criarem sociedades estereis a qualquer forma de cultura religiosa, negam às pessoas religiosas expressões do que para elas é parte essencial de suas identidades. (...) Isso explica o fenómeno do fundamentalismo, um movimento que se desenvolveu no cristianismo protestante estadunidense, nas primeiras décadas do século XX e se tornou em um rótulo global para demarcar qualquer tipo de conservadorismo religioso anti-modernista” (Juergensmeyer, 2017, p. 327-328).

Como consequência, as formas de populismo religioso que daí advêm têm um pendor fortemente conservador e fundamentalista. Ou seja, as atuais modalidades dominantes de populismo religioso representam um endurecimento das ortodoxias religiosas como reação às disrupções, deslocamentos e desencantamentos causados pelos processos da modernização. O fundamentalismo é, portanto, uma expressão da e uma reação à modernidade secular. Por um lado, é uma reação à modernidade, uma oposição defensiva, normalmente associada a lógicas de defesa cultural e/ou nacional, contra a individualização e privatização do religioso. Por outro lado, o fundamentalismo

é um fenómeno hodierno, uma consequência direta duma modernidade que marginaliza o religioso.

O exemplo da radicalização das crenças e práticas islâmicas, a sua militância e o seu fundamentalismo, mostram como o populismo religioso é tanto um produto como um agente da modernização. O populismo religioso, sobretudo o contemporâneo, nasce duma narrativa que provém dos e é alimentada pelos processos da modernidade. É uma reação contra um inimigo global, a descrença, mas mais do que isso, é uma ortodoxia religiosa autorreflexiva em confronto com uma modernidade global e secularizante. No entanto, por conta dos seus encontros com a ordem mundial moderna, a religião acaba por ter de mudar e se adaptar, tornando-se agente da e na própria modernidade. Exemplificativo disso são, para Yates (2007, p. 142), os fenómenos de desinstitucionalização, individualização e fragmentação da autoridade religiosa, bem como o carácter crescentemente acultural do jihadismo islâmico.

O surgimento do populismo religioso como uma reação contra a modernidade, a modernofobia, é essencialmente uma reação dos movimentos religiosos à imposição de um sistema global monopolar dominado pelo Ocidente e que reivindica o secularismo como compasso moral da política, entendida aqui no sentido etimológico grego (*politiká*), relativamente à gestão dos assuntos públicos. É a alegoria daquilo a que Barber (1995) chamou de Jihad versus McMundo, descrevendo o conflito entre a modernidade global (secular) – compreendida como imperialista e monocultural – e o nativismo territorial (religioso) – entendido enquanto reação ou defesa cultural.

Islamofobia

A islamofobia, enquanto aversão ao Islão ou ao que é islâmico, é outro subtipo de populismo religioso que, segundo vários autores (Mudde, 2007; Apahideanu, 2014; Brubaker, 2016), surgiu sobretudo no Ocidente após a

queda do muro de Berlim e o final da Guerra Fria, a expansão da globalização e dos seus subsequentes fenómenos de migração internacional e os atentados de 11 de setembro e a coordenação internacional no combate ao terrorismo. A partir daí, como explica Mudde (2007, p. 84), a islamofobia “assumiu um lugar central” no discurso político do “mundo Ocidental” e isso provocou um aumento do sentimento islamóforo.

Com estes desenvolvimentos tem início a profecia de Huntington (1996), relativamente ao choque de civilizações, pois o Ocidente passa a entender-se em guerra com um mundo muçulmano imperialista. No entanto, o número de muçulmanos, por exemplo, na Europa, embora em crescimento, continua relativamente pouco expressivo, representando ainda menos de 5% do total da população europeia (Pew Research Center, 2017). A grande transformação na direção da islamofobia foi, para Brubaker (2016), menos demográfica e mais discursiva – especialmente uma mudança no quadro de identificação e análise. No pós-Guerra Fria os imigrantes europeus e os seus descendentes foram transformados em muçulmanos. Ou seja:

“Populações que anteriormente haviam sido identificadas e rotuladas através de uma variedade de categorias – como marroquinos, norte-africanos, trabalhadores convidados, imigrantes, estrangeiros (...) – passaram a ser gradualmente identificados e rotulados de muçulmanos” (Brubaker, 2016).

Esta transformação foi, em parte, uma reação à chegada de populações imigrantes que se identificavam como muçulmanas. No entanto, ela foi mais devida a uma crescente preocupação civilizacional, regional, europeia, com o islão do que propriamente a grandes reivindicações sociais dos muçulmanos europeus. Foi precisamente esta preocupação civilizacional, de matriz europeia judaico-cristã, mas sobretudo cristã, com os muçulmanos que se tornou particularmente proeminente no populismo religioso europeu, nomeadamente aquele associado a um certo discurso populista de direita. O argumento relativo

à “defesa dos valores liberais e ocidentais” contra o islão tornou-se no “principal quadro” para o populismo de matriz religiosa (Brubacker, 2016).

Neste contexto, o populismo na Europa desenvolveu uma nova dimensão, religiosa/cristã, do discurso e da prática religiosa, abrigando-se debaixo de um guarda-chuva ideológico designado por Mudde (2007, p. 18ss) de “nativismo”. Em certa medida, à semelhança da reação dos protestantes evangélicos estadunidenses ou do jihadismo aos processos da modernidade, este subtipo de populismo religioso – a islamofobia – considera, prescritivamente, por um lado, que cada país deve ser habitado maioritariamente senão exclusivamente por membros do grupo nativo; e, por outro lado, que elementos não nativos, como pessoas e ideias, são fundamentalmente ameaçadores à homogeneidade idealizada do grupo nativo. Para a construção da identidade nativa é necessário contrapor-lá com aqueles considerados não-nativos. Como explica Apahideanu, um “novo inimigo” que ameaça a identidade religiosa da unidade entre Estado e povo foi “rápida, integral e definitivamente identificado como o islão”. Numa palavra: “uma nova forma de populismo religioso tornou-se hegemónica na Europa Ocidental moderna; o populismo islamofóbico” (Apahideanu, 2014, p. 85).

Assim sendo, essa nova forma de populismo religioso, como já se deu a entender, refere-se implícita ou explicitamente a uma coletividade cristã (nós, o ingroup, usando uma expressão de Mudde, 2017, p. 63-64), que sofre uma invasão muçulmana (o outgroup). Os muçulmanos são caracterizados de maneira holística (islão) e antagónica e normativamente negativa (por exemplo, violentos e retrógrados). Relativamente à dimensão cultural, este populismo religioso prescreve algumas restrições aos direitos religiosos dos muçulmanos (desde a proibição da construção de minaretes à proibição de determinados hábitos religiosos) e uma espécie de restauração e preservação das suas raízes cristãs. As características do outgroup, enquanto representação do inimigo, são

então definidas muito clara e explicitamente, enquanto as do ingroup, os cristãos europeus, mantêm-se vagas e abstratas (Mudde, 2017, p. 64).

Este cristianismo, ao qual Brubaker (2016) chama de “reativo”, apresenta-se ironicamente ligado ao liberalismo e secularismo, movimentos políticos que há cerca de dois séculos e meio fizeram-no reagir contra a modernidade e lutar pela sua sobrevivência pública. Anteriormente compreendido como antitético relativamente ao liberalismo, secularismo e à modernidade, o cristianismo é progressivamente entendido como a sua matriz cultural, mas também como o compasso moral para uma série de políticas relacionadas com direitos humanos, tolerância, igualdade de género, entre outros. Esta transformação do significado político do cristianismo – que como se verá adiante é essencialmente feita em termos culturais e civilizacionais, sem referência a qualquer questão teológica, de crença ou ritual – foi possibilitada pela crescente importância do quadro civilizacional comparativo ao qual se contrapõe o cristianismo: o islão. As distinções entre cristianismo e islão são compreendidas, para os populistas religiosos islamóforos, dentro dum quadro pejado de oposições normativas: entre liberal e iliberal, individualista e coletivista, democrático e autoritário, moderno e retrógrado e secular e religioso, respetivamente (DeHanas & Shterin, 2018, p. 178).

Como sublinhado anteriormente, estes populistas entendem, sobretudo, a religião em termos culturais e civilizacionais, “em oposição antitética ao islão” (Brubaker, 2016). A religião é, antes de mais, um marcador de identidade que permite a distinção entre o bem, nós, e o mal, eles. A instrumentalização da religião pelos populistas, em contexto Ocidental, serve essencialmente para diferenciar a nação ou o povo dos outros que o ameaçam, i.e., os imigrantes muçulmanos. Como escreveu Roy, este populismo religioso “é cristão na mesma medida em que é antimuçulmano”. Além disso, o cristianismo como identidade nacional é uma camada cultural tão “superficial” que se torna facilmente “sequestrável” pelos populistas (Roy, 2016, p. 186). No essencial, a

identidade cristã tem o duplo objetivo de construir uma nostalgia relativamente a um passado nacional glorioso e de transformar o islão numa cultura intrinsecamente não nativa. À semelhança do que aconteceu com os judeus na Europa, principalmente, durante a II Grande Guerra, a “islamofobia tornou-se no seu símil contemporâneo” (Mudde, 2007, p. 84).

Em suma, pode-se dizer que este tipo de populismo assumiu rapidamente uma dimensão religiosa, tornando-se quase exclusivamente islamóforo. Segundo Apahideanu (2014, p. 94), esta islamofobia constitui-se como um verdadeiro populismo religioso por todos os critérios empregáveis:

“[É] descritivamente coletivista, normativamente antagonista, explicativamente orientado contra as elites políticas e os intelectuais liberais e defende prescritivamente o desapossamento das lideranças políticas por servos devidamente orientados de acordo com uma vontade popular definida em termos religiosos. Além disso, é constitutivamente anti-modernista, organizacionalmente fluida e explora as paixões e emoções dos seus adeptos”.

Este tipo de populismo religioso islamóforo, inicialmente confinado a alguns líderes políticos e partidos marginais e eleitoralmente irrelevantes, parece ter entrado no *mainstream* do próprio campo político pró-sistema. Estes populistas não só vêm obtendo votações mais expressivas nas eleições nacionais ou europeias, como também passam a ter uma posição (religiosa) predominante no discurso político que, não raras vezes, pelo menos desde os anos 1990, é quase estritamente islamófoba (Mudde, 2007, p. 84ss).

A religião, no próprio campo da modernidade e do secularismo, parece, portanto, acompanhar as evoluções da modernização, numa tendência de crescente desprivatização em vez de privatização. Como escreveu Casanova (1994, p. 234) há quase duas décadas atrás, seria “profundamente irónico”, se, depois das previsões sobre a sua extinção em sociedades modernas, a religião, através da sua desprivatização, politização e populização, acabasse por ajudar,

de forma casual, a salvar a própria modernidade, reivindicando o feito mais brioso do Iluminismo, o Estado-nação.

Secularismo cristão

Em estreita ligação com estas duas dimensões do populismo religioso, sobretudo com a islamofobia, encontra-se o secularismo cristão.

Segundo Brubaker (2017), na Europa, certos partidos populistas de direita radical têm feito um exercício duplo de sacralização do secularismo e secularização da religião. Por conta deste fenómeno o autor cunhou o termo *Christianist secularism* ou secularismo cristão, na tradução para português, que se consubstancia, à semelhança da última dimensão do populismo religioso, numa reação contra os imigrantes muçulmanos e os seus descendentes¹. Da mesma forma que a religiosidade dos muçulmanos emerge da matriz do Islão, Brubaker (2017, p. 213) diz que o secularismo passou, em certos casos, a ser entendido como emergindo da matriz do cristianismo, melhor dizendo, da tradição “(judaico-)cristã”. De acordo com o argumento, à medida que a Europa se torna mais secular, mais ela surge representada como sendo (judaico-)cristã, em oposição constitutiva ao Islão. Ou seja, uma vez estabelecido o islão como antagónico ao liberalismo, ao secularismo e à modernidade, o secularismo cristão torna-se gradualmente na matriz civilizacional das sociedades ocidentais, refletindo uma miríade de ideias, atitudes e práticas, incluindo direitos humanos, tolerância, igualdade de género e apoio aos direitos dos homossexuais.

Como explicam DeHanas & Shterin (2018, p. 179-180), isto sucede porque o populismo, em si mesmo, abarca o conceito de sagrado. Se, por um lado, os autores asseveram que este tipo de populismo (típico de partidos de direita radical) tende a não incorporar uma ética ou teologia cristã nas suas políticas, como sucede na dimensão da islamofobia; por outro lado, procura

¹ Todavia, é diferente da dimensão anterior, porque tem como ponto de partida substantivo o secularismo; contrariamente à islamofobia, em sentido estrito, porquanto esta deriva, sobretudo, de elementos substantivos religiosos, pese embora também seja alimentada por fenómenos do *secularismo cristão*.

sacralizar conceitos tipicamente seculares como *povo* ou *nação* – uma espécie de religião civil, como descreveu Bellah (1975). Ao analisar este argumento de DeHanas & Shterin, Morieson (2021, p. 18-19) sugere que este elemento sagrado do populismo inclui um hibridismo entre as esferas sagrada e secular. Com efeito, de acordo com o argumento, existe uma complementaridade indelével entre ambas; i.e., uma contaminação recíproca, permanente, feita de avanços e recuos, entradas e saídas, marcada por um hibridismo que mistura o sagrado e o secular. O reforço do conceito de secularismo cristão, nas palavras de Morieson (2021, p. 19), dá-se através da seguinte fórmula:

“Se aceitarmos que já existe um elemento sagrado no populismo – ou seja, que o povo e o Estado-nação são sacralizados – talvez seja possível imaginar que a ligação destes conceitos às tradições religiosas do judaísmo e do cristianismo possa ajudar a sacralizar ainda mais o povo e o Estado-nação. Além disso, é possível aceitar que os partidos de direita populista radical não podem ser (...) classificados como totalmente seculares quando parecem estar envolvidos na sacralização de conceitos (...) como povo e Estado-nação, secularizando, simultaneamente, o cristianismo para a cultura”.

Assim sendo, para esta dimensão do populismo religioso, o principal choque de culturas não sucede entre religiões ou civilizações, como previu Huntington (1996), mas entre a “emancipação radical do humano relativamente a Deus” e as “grandes culturas religiosas”, como aludiu Ratzinger (2005 *apud* Brubaker, 2017, p. 1200).

Este argumento chama à colação dois elementos essenciais. Em primeiro lugar, similarmente à dimensão da islamofobia, o cristianismo invocado por este tipo de populismo religioso não inclui um cristianismo substantivo; pelo contrário, é um “cristianismo secularizado como cultura”, um “cristianismo” civilizacional e identitário – é uma questão de pertencer ao invés de crer, uma forma de definir “nós” em relação a “eles” (Mouritsen, 2006, p. 77 *apud* Brubaker, 2017, p. 9). Em segundo lugar, precisamente pela definição do binómio *nós-eles*, o secularismo cristão passa a defender, adaptando a formulação de Wohlrab-Sahr e Burchardt (2012) sobre as *culturas de secularidade*, princípios

caros ao Estado secular, em especial liberdade e individualidade, não-interferência, progresso ou iluminismo e racionalidade ou eficiência. Através da distinção e institucionalização das diferenciações entre o religioso e outras esferas sociais (consideradas não religiosas) e que privilegiam as soluções do Estado moderno e as ideias (seculares) que o fundam, esses princípios (seculares) tornam-se hegemônicos². O discurso de linha *populista secularista cristão* cria uma cultura de secularidade que é codificada no direito, construída dialeticamente no espaço público e compreendida nos hábitos culturais.

O *populismo secularista cristão* procura transformar esta cultura num grupo de pressupostos dominantes que molda as percepções, práticas e sensibilidades dos indivíduos no concernente à religião. Segundo Chaplin (2008), esta cultura excessivamente secular coloca as pessoas e os princípios religiosos (em especial os não dominantes, não cristãos) numa posição difícil, *nadando contra a corrente*, quando se tentam afirmar no espaço público. Com a pressão exercida pela hegemonia dos princípios do secularismo cristão, as forças sagradas não cristãs são gradualmente removidas das reservas de conhecimento disponibilizadas socialmente, tornando-se mais dificilmente adquiríveis. À medida que o religioso é afastado do quotidiano e das confirmações face-a-face, mais difícil se torna retê-lo. Assim, a religião deixa de ser afirmada quotidianamente, as sociedades reduzem o seu nível de literacia religiosa e as escolhas passam a ser, por defeito, seculares ou imanentes, ao invés de religiosas e transcendentais.

Estas hegemonias seculares, promovidas pelo secularismo cristão não são, porém, sinónimas dum total afastamento da religião da esfera sociopolítica. Para Fernandes (2018), mesmo dentro destas culturas de secularidade, a religião continua a ser “certamente importante”. O Estado permite-lhe inspirar ou influenciar certas propostas de significado sociopolítico, mas com a condição de que as suas fontes inspiradoras (transcendentais) “apareçam amortecidas

² A ideia de hegemonia não deve, porém, ser interpretada como o domínio absoluto e derradeiro duma maioria sobre uma minoria. Pelo contrário, o conceito deve ser entendido como a luta duma minoria política populista que procura poder ou autoridade política sobre uma determinada esfera social (religiosa, em particular muçulmana).

(...), [comportando-se] como fundos de reserva filantrópica, de preferência com um deus açaimado” (Fernandes, 2018, p. 179, 188). Ou seja, a sua contribuição deve ser primeiramente, senão exclusivamente, sociopolítica e só acessoriamente religiosa, sendo no máximo inspirada “algures numa deontologia da profissão da fé extrapolada para a vida comum” (Fernandes, 2018, p. 188). A religião é compelida a perder, em certa medida, aquando da sua intervenção no espaço público, o seu sentido propriamente religioso.

Em suma, o secularismo cristão não nega o protagonismo da religião nas sociedades hodiernas, sobretudo da cristã; porém, fomenta a evolução e hegemonia dum quadro imanente que afeta a, mas que também é afetado pela, religião. Todavia, a religião que ressurge no seio desta dimensão do populismo religioso e que domina o imaginário coletivo parece muito menos herdeira de um verdadeiro reavivar religioso e muito mais a procura dum novo protagonismo no seio de sociedades forte e hegemonicamente secularizadas.

Bibliografia

- APAHIDEANU, Ionut (2014). Religious populism: the coup de grâce to secularisation theories. *South-East European Journal of Political Science*, 2(1-2), 71-100.
- BELLAH, Robert N. (1975). *The broken covenant: American civil religion in time of trial*. 2ª ed., Seabury Press.
- BERGER, Peter L. (2014). *The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralist age*. De Gruyter.
- BERMAN, Bruce, Bhargava, Rajeev, & Laliberté, André (2013). Introduction: globalization, secular states, and religious diversity. In AA.VV. (Eds.), *Secular states and religious diversity* (pp. 1-28). UBC Press.
- BRISSOS-LINO, José (2021). O Populismo Religioso. In J. Brissos-Lino, J. Botelho Moniz (auts.), *Populismo religioso e secularização* (pp. 15-60). Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- BRUBAKER, Rogers (2016). A new ‘Christianist’ secularism in Europe. *The Immanent Frame* (Secularism, religion, and public sphere). <https://tif.ssrc.org/2016/10/11/a-new-christianist-secularism-in-europe/>.
- BRUBAKER, Rogers (2017). “Debates and Developments Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective”, *Ethnic and Racial Studies*, 40(8), 1191-1226.
- CASANOVA, José (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- CHAPLIN, Jonathan (2008). *Talking God: the legitimacy of religious public reasoning*. Theos.

- DEHANAS, Daniel N., SHTERIN, Marat (2018). Religion and the rise of populism. *Religion, State and Society*, 46(3), 177-185.
- FERNANDES, António H. (2018). A secularização política: uma quarta via. *Revista de História das Ideias*, 36(2), 171-193.
- FUKUYAMA, Francis (1992). *The end of history and the last man*. The Free Press.
- HADIZ, Vedi R. (2016). *Islamic populism in Indonesia and the Middle East*. Cambridge University Press.
- HUNTINGTON, Samuel (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Simon & Schuster.
- JUERGENSMEYER, Mark (2017). A guerra imaginada entre secularismo e religião. *Política & Sociedade*, 16(36), 324-346.
- KEPEL, Gilles (1991). *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Le Seuil.
- MABILLE, François (2019). Le populisme religieux, nouvel avatar de la crise politique. *Observatoire Géopolitique du Religieux*. Disponível em: <https://www.iris-france.org/wp-content/uploads/2019/05/Obs-religieux-Populisme-religieux-mai-2019.pdf>.
- MONIZ, Jorge B. (2017). As camadas internas da secularização: proposta de sistematização de um conceito essencialmente contestado. *Sociologia*, 34, 73-92.
- MONIZ, Jorge B. (2018). Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião. *Religião & Sociedade*, 37(3), 125-149.
- MONIZ, Jorge B. (2019). “As teorias da secularização na Europa: novas perspectivas qualificativas e quantitativas sobre os fenómenos religiosos contemporâneos”. Tese de doutoramento, Universidade Nova de Lisboa. Disponível em: <https://run.unl.pt/handle/10362/76841>.
- MONIZ, Jorge B. (2021). O Populismo Religioso. In J. Brissos-Lino, J. Botelho Moniz (auts.), *Populismo religioso e secularização* (pp. 61-98). Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- MORIESON, Nicholas (2021). *Religion and the Populist Radical Right Secular Christianity and Populism in Western Europe*, Wilmington: Vernon Press.
- MUDDE, Cas (2007). *Populist radical right parties in Europe*. Cambridge University Press.
- PEW RESEARCH CENTER (2017). Europe’s growing Muslim population. *Religion & Public Life*. Disponível em: <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>.
- ROY, Olivier (2016). Beyond Populism: The Conservative Right, the Courts, the Churches and the Concept of a Christian Europe. In N. Marzouki, D. McDonnell, & O. ROY (Eds.), *Saving the people: how populists hijack religion* (pp. 185-202). Hurst and Publishers.
- SHAH, Timothy S., & TOFT, Monica D. (2009). Why God is winning. In R. W. Mansbach, & E. Rhodes (Eds.), *Global politics in a changing world: a reader* (pp. 132-135). Mansbach/Rhodes.
- STAVRAKAKIS, Yannis (2002). Religion and populism: Reflections on the ‘politicised’ discourse of the Greek Church. *Hellenic Observatory*, London School of Economics & Political Science.
- TAYLOR, Charles (2007). *A secular age*. Harvard University Press.
- WOHLRAB-SAHR, Monika; BURCHARDT, Marian (2012). “Multiples secularities: toward a cultural sociology of secular modernities”, *Comparative Sociology*, vol. 11, pp. 875-909.
- YABANCI, Bilge, TALESKI, Dane (2018). Co-opting religion: how ruling populists in Turkey and Macedonia sacralize the majority. *Religion, State and Society*, 46(3), 283-304.
- YATES, Joshua J. (2007). The resurgence of jihad and the specter of religious populism. *SAIS Review*, 27(1), 127-144.

ZÚQUETE, Jose P. (2017). Populism and religion. In C. R. Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, & P. Ostiguy (Eds.), *The Oxford handbook of populism* (pp. 445-466). Oxford University Press.