



Religião e espetáculo: reflexões sobre a moral e a política

Maria Cecília Pedreira de Almeida¹

Resumo: O trabalho examina a intrincada relação entre religião e política mediante a análise de manifestações espetaculares, tais como autos de fé, o 11 de setembro e eventos de massa contemporâneos. Demonstra-se como tais fenômenos, que são essencialmente religiosos, empregam a linguagem do espetáculo para a afirmação de poder e a mobilização de fiéis. Apoiando-se no arcabouço teórico de Weber, Benjamin e Agamben, sustenta-se a tese de que o religioso torna-se progressivamente indistinguível da lógica capitalista, processo no qual o sagrado é transfigurado em mercadoria e as fronteiras entre o divino e o profano são dissolvidas.

Palavras-chave: Religião, Espectáculo, Capitalismo, Política, Profanação

INTRODUÇÃO

Há alguns anos, o tema deste texto talvez parecesse um pouco ultrapassado, ou no mínimo extemporâneo. Para muitos, as relações entre a religião e a política já teriam sido completamente discutidas, compreendidas e talvez até vistas como ultrapassadas. Seguindo uma tradição filosófica que tem suas raízes no século 17, tratar-se-ia de bem distinguir as esferas de atuação da religião e a do poder político. Como lembra Locke, na sua célebre *Carta sobre a tolerância*, à igreja cabe a salvação das almas e ao poder político, a salvaguarda da vida, da liberdade e dos bens de cada cidadão. A tolerância religiosa para Locke é um princípio que visa resguardar direitos dos indivíduos em uma sociedade política. É pela sua defesa que o princípio da tolerância se expande a ponto de se tornar uma questão de direito que todos os seus membros e cidadãos se abstenham de impor doutrinas religiosas ou formas de crença entre si.

O principal argumento político em favor da tolerância enfatizado por Locke é a separação que deve haver entre Igreja e Estado. Ao fazer isso, o autor pretende delimitar qual é o lugar da autoridade política, quais os seus limites, até onde ela pode interferir ao se tratar dos cultos de religião. Assim, ele é contrário ao princípio segundo o qual o consenso religioso completo entre os cidadãos era uma vantagem para o Estado. (LOCKE, 2003, p. 218)

¹ Mestra e doutora em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da Usp. Professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3099-0060> E-mail: mcpa@unb.br

Embora a resposta lockiana tenha representado um avanço importante, as relações entre religião e política revelaram-se muito mais complexas do que sua proposta de solução poderia prever. É inegável que, de certo modo, o secularismo logrou uma vitória na modernidade. Contudo, essa vitória é frágil, e não é impossível que se converta futuramente em uma derrota.

1 RELIGIÃO E ESPETÁCULO

Este estudo tem por propósito apresentar uma faceta menos explorada da religião, mas que a cada dia se faz mais presente: a sua face sensacional e espetacular. Embora esse fenômeno seja amplamente debatido no âmbito político, sua manifestação no campo religioso encerra um paradoxo singular. Tradicionalmente, a religião — sobretudo o monoteísmo — associa-se a valores como interioridade, sinceridade, contrição e uma relação pura com o divino. Como conciliar essa herança com a linguagem do estardalhaço, do brilho e do barulho inerentes ao espetáculo? A partir de contribuições de Weber, Benjamin e Agamben, analisaremos performances e manifestações religiosas de caráter espetacular, buscando demonstrar uma crescente imbricação entre religião e política — relação que, por sua vez, já se converteu ela mesma em espetáculo. Para tanto, nesta primeira parte analisaremos brevemente três tipos de espetáculos religiosos: um auto de fé, o atentado do 11 de setembro nos EUA e alguns *megaeventos* muito atuais, como a “Marcha para Jesus” e *showmissas*.

A relação entre religião e uma certa forma de espetáculo é antiga. É bastante conhecida a pintura de Pedro Berruguete, *São Domingos presidindo a um auto de fé*² (1491-1499). O Auto de fé era uma cerimônia pública realizada pela Inquisição, onde eram lidas as sentenças de pessoas condenadas por heresia ou outras ofensas religiosas. Após a leitura, o braço secular cumpria as sentenças, que podiam incluir penitências, prisão ou, em muitos casos, a morte na fogueira. O que chama a atenção é a forma, o ritual: era um ato pomposo, solene, começando com uma procissão, na qual os acusados eram obrigados a vestir trajes penitenciais como marca da “infâmia” que teriam cometido, como roubo, apostasia, adultério, “bruxaria” (Cf. KAMEN, 2014). Em praça pública, a multidão jurava obediência à inquisição, e após se celebrava uma missa com um sermão contra as heresias. As sentenças eram lidas, começando pelas mais leves e terminando com as mais graves. Em geral, os que eram condenados à pena capital em geral eram executados nos “quemaderos” na Espanha, fogueiras nas quais as pessoas eram queimadas. Segundo Kamen (2014), apesar da falta de documentação que permita estimar números confiáveis, é possível afirmar que na Espanha cerca de 2000 pessoas tenham sido executadas por heresia pela Inquisição.

O segundo espetáculo que será analisado é também muito marcante. No dia 11 de setembro de 2001, os Estados Unidos sofreram uma série de atentados coordenados pela organização *Al-Qaeda*, que sequestrou quatro aviões comerciais. Dois deles foram lançados contra as torres gêmeas do *World Trade Center*, em Nova Iorque, provocando a sua destruição e a

2 <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/auto-de-fe-presidido-por-santo-domingo-de-guzman/5564d7cb-621f-437b-b2e8-001728590173>

morte de milhares de pessoas. Um terceiro avião atingiu o Pentágono, sede do Departamento de Defesa. Os ataques resultaram em quase três mil mortos e geraram um marco decisivo na política interna e externa norte-americana, redefinindo o discurso sobre segurança e terrorismo em escala global.

Os atentados foram rapidamente revestidos de significados religiosos e simbólicos, uma vez que os executores os justificaram como parte de uma “guerra santa” contra o Ocidente, evocando a ideia de um sacrifício necessário em nome de uma nova ordem, contra decisões e alianças dos Estados Unidos. Paralelamente, a cobertura midiática em tempo real transformou a tragédia em espetáculo: as imagens das torres em chamas, transmitidas por todos os meios de forma ininterrupta, adquiriram uma dimensão simbólica, gravando-se definitivamente na memória coletiva.

Não há dúvidas sobre a relevância política que o 11 de setembro constituiu e que só se completou na sua dimensão midiática. Žižek (2003, p. 26) ressalta a teatralidade inerente ao ato terrorista, planejado para ser visto e revisto infinitamente. Butler (2019), por sua vez, nota a relação da “destruição espetacular do World Trade Center” com a construção discursiva do sofrimento e da violência, que, neste contexto está atravessada por regimes que misturam religião, política e espetáculo.

Este atentado, que reconfigura o cenário global nos anos 2000, tem distintos significados, mas para nossos propósitos cabe-nos destacar o vínculo insólito entre a religião, a violência e o terror. Está claro que em certas religiões fundamentalistas, basta uma justificação religiosa para que a violência se exerça sem receios. Evidentemente, esta não é a regra de todas as religiões. Ao contrário, em muitas delas, o maior mandamento é o do amor e da mansidão, como é o caso do cristianismo. No escrito “Religião: esquecimento da política?”, Sergio Paulo Rouanet propõe um conceito do fundamentalismo. Ele afirma que “o fundamentalismo agrega ao integrismo [que defende uma interpretação antimoderna e literal dos textos sagrados] a violência” (2007, p. 142). Neste contexto, o fundamentalismo recusa elementos do iluminismo e uma interpretação racional dos textos, elevando ao primeiro plano a religiosidade que pode culminar na violência para ser garantida. Algumas religiões propõem e aplaudem, ainda que de forma disfarçada, o uso da violência, seja ela física, seja simbólica. O fundamentalismo assim carrega elementos do fanatismo, sobretudo nesta relação: “toda religião tem uma relação ambígua com a violência. Por um lado, a religião pode contribuir para domar os impulsos agressivos do homem, e por outro pode desencadear a violência” (ROUANET, 2007, 145).

Pode-se acrescentar ainda um terceiro espetáculo a ser analisado, e este se desenrola sob nossos olhos, muitas vezes aturdidos e perplexos. São marchas, cultos e pregações que não se restringem à sobriedade e contrição próprias a muitas denominações religiosas. Há protestantes, evangélicos e católicos que se valem do espetáculo cada vez mais como modo de vida e modo de operação. Examine-se, a título de exemplo, a “Marcha para Jesus”, que

“pode ser vista como um ritual, uma comunidade e um espetáculo” (DUARTE, RISCAROLI e FIGUEIREDO, 2024).

Segundo a Agência Pública, “a Marcha para Jesus se autodenomina como ‘maior evento popular cristão do mundo’. Ela se afirma como uma clara demonstração da capacidade de mobilização e da força da população evangélica no país” (AUDI, QUEIROZ, 2024). O evento que reuniu pelo menos 13 mil caravanas de fiéis, em 2024, ocorre em diversos estados da federação e é um *megaevento*, com música, luzes, trios elétricos e oração. Sua celebração foi oficialmente incorporada no calendário oficial do país, em 2009. Em 2025 foram 20 mil caravanas em São Paulo, que atraíram em torno de dois milhões de pessoas, segundo algumas fontes (DAUER, 2025). Este evento específico é mais que uma expressão cultural desinteressada ou apenas um manifesto religioso: ele é também e explicitamente um ato político. É fato conhecido que o ex-presidente que governou de 2018 a 2022 foi o primeiro presidente do Brasil a participar com ostentação de uma Marcha para Jesus, em 2019³.

De acordo com Raquel Sant’anna (2014), o evento *March for Jesus*, como passou a ser chamado, se tornou um evento internacional, realizado em mais de uma centena de cidades de todo o mundo. O centro do evento, desde seu surgimento, era a utilização da música como forma privilegiada para o evangelismo, extrapolando “as paredes dos templos”: diversamente de outras marchas ou manifestações, esta tem o propósito específico de buscar “uma maior visibilidade aos ‘evangélicos’ no país”:

As razões que levam uma pessoa a comparecer ao evento são as mais diversas, incluindo o entretenimento e a sociabilidade, mas há uma ideia geral de que se trata de um espaço em que os evangélicos brasileiros vão “se fazer ouvir” pela sociedade. “Proclamar a fé” e “entoar louvores que ecoem por toda a nação” como são algumas das respostas repetidas pelos participantes. (SANT’ANNA, 2014)

Como se sabe o alcance sonoro de certas celebrações não se restringe a estes megaeventos. A cada dia são reportadas queixas e turbulências quando pregações, orações e cânticos gospel são entoados em alto e bom som em praças e em transportes coletivos. Como a autora reconhece, “o som da religiosidade alheia é especialmente incômodo para quem partilha uma concepção de religião como parte da esfera privada” (SANT’ANNA, 2014).

O evento que inicialmente era exclusivo da Assembleia de Deus, agora é interdenominacional e liderado pela Igreja Renascer em Cristo, que “acrescenta um viés político ao cortejo. A despeito das diferenças, subsiste entre as duas manifestações a partilha de um imaginário relacionado com a ideia de batalha espiritual e a conquista da terra prometida” (DUARTE, RISCAROLI e FIGUEIREDO, 2024).

3 Segundo últimos levantamentos do IBGE, o número de evangélicos no Brasil atingiu o maior número registrado e cresceu 5,2 pontos percentuais entre 2010 e 2022, passando de 21,6% para 26,9% da população brasileira.

E eis que voltamos ao início. Embora muito se tenha dito e discutido, parece que voltamos à necessidade de estipular uma fronteira entre política e religião. A solução liberal clássica, que confinava a religião à esfera privada, foi historicamente ultrapassada por uma dinâmica de espetacularização que a reinsere no coração do espaço público. Os casos examinados – do auto de fé inquisitorial ao terrorismo fundamentalista e aos megaeventos gospel – atestam uma mesma lógica: a instrumentalização do espetáculo como linguagem privilegiada para afirmar poder, mobilizar fiéis e contestar ordens estabelecidas. Nesse novo panorama, a própria distinção entre teologia e política dissolve-se em encenações midiáticas e rituais de massa, transformando-se em produtos: “tais eventos ao se tornarem produtos culturais, negociam suas singularidades em consonância com efeitos midiáticos e reações que provocam nos seus participantes, contribuindo para a padronização de comportamentos impostos pela atual sociedade de consumo” (BRONSZTEIN e ALVES, 2014).

Desse modo, longe de ser um tema ultrapassado, a imbricação entre o sagrado e o político se reconfigura como um problema central de nossa época, exigindo novas chaves de leitura que, à luz de pensadores como Weber, Benjamin e Agamben, permitam iluminar o palco onde o poder religioso e o poder político encenam seu diálogo.

2 RELIGIÃO E CAPITALISMO

Na década de 20, Weber publica a versão revista e ampliada de sua obra seminal na qual discute a formação religiosa do capitalismo, que, segundo ele, não é apenas a conhecida exploração do homem pelo homem, mas absorve preceitos da ética protestante em sua constituição. A conhecida análise de Weber é útil por dois motivos: primeiro por conceber claramente uma mudança estrutural do que era a moralidade, que deixa de obedecer a certas virtudes abstratas e passa a ser fiel a um funcionamento de matiz utilitário: “a honestidade é útil porque traz crédito” (2004, p. 45). A *vantagem* em ser honesto é conseguir a confiança de pessoas, e em especial, de credores. Mas ora, neste caso, a aparência de honestidade também faria o mesmo. Ao comentar certos escritos de Benjamin Franklin, Weber enfatiza uma certa “utilidade de manter estritamente as aparências de modéstia, de discrição proposital quanto aos méritos pessoais quando se trata de obter o reconhecimento de todos” (2004, p. 46). Deste modo, a distinção entre ser e parecer, tão explorada pela filosofia moral, perde o sentido: não importa tanto a real honestidade, desde que a aparência de moralidade permaneça sem arranhões.

Em segundo lugar, Weber mostra como certos pressupostos religiosos são habilmente incorporados pelo capitalismo e hoje a ordem econômica “não precisa mais se apoiar no aval de qualquer força religiosa e, se é que a influência das normas eclesásticas na vida econômica ainda se faz sentir, ela é sentida como obstáculo análogo à regulamentação da economia pelo Estado” (2004, p. 64). Ou seja, a religião não só não é predominante nas escolhas dos indivíduos, como às vezes aparece como obstáculo, algo que deve ser contornado para que então prevaleça o que realmente importa, o sucesso capitalista, ainda segundo este autor. Desta

forma, se a política permanece tal e qual a despeito da religião, a questão que se impõe pode ser qual é a religião que pode manter-se independente diante da força do capital?

Apenas um ano depois, em 1921, Walter Benjamin escreve o seu fragmento “O capitalismo como religião”. Para o autor, o capitalismo não deve ser compreendido apenas como um sistema econômico ou como uma estrutura social, mas como uma forma de religião. Ao afirmar que o capitalismo assume as mesmas funções antes desempenhadas pelas religiões tradicionais, ele indica que este sistema oferece respostas às aflições, ansiedades e incertezas humanas. Entretanto, diferentemente da promessa de redenção que caracterizava as religiões clássicas, o capitalismo transforma tais inquietações em motor incessante de consumo, em divindamento e competição, instaurando um culto permanente que não conhece trégua e se estende infinitamente. Assim, a lógica capitalista se inscreve como uma liturgia cotidiana, um ritual contínuo que molda práticas e subjetividades:

O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta. A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso. (BENJAMIN, 2013, p. 15)

Benjamin distingue-se de Max Weber, que havia apontado a afinidade eletiva entre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Para Benjamin (2013, p. 14), não se trata apenas de um condicionamento estrutural, mas da própria transformação do cristianismo em capitalismo, como ele sublinha ao analisar o período da Reforma: “na época da Reforma, o cristianismo não favoreceu o surgimento do capitalismo, mas se transformou no capitalismo”.

O aspecto extraordinário dessa transfiguração está no fato de que a religião deixa de ser um caminho de reforma interior para se converter em mecanismo de dilaceramento do ser: não há transcendência ou perdão, mas apenas a perpetuação da culpa, da dívida e da fragmentação: “nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento” (BENJAMIN, 2013, p. 15).

A análise weberiana demonstra como o capitalismo, em sua gênese, secularizou os preceitos da ética protestante, substituindo uma moralidade de convicção por uma moralidade de consequências, na qual a utilidade e a aparência de probidade sobrepõem-se à moralidade substantiva. Contudo, é na radicalização proposta por Walter Benjamin que esta relação atinge seu ponto mais crítico e profícuo. Ao reinterpretar a tese weberiana, Benjamin avança além da noção de um mero condicionamento religioso para postular o capitalismo como um fenômeno essencialmente religioso. Nesta nova liturgia, não há salvação ou transcendência, mas a instauração de um culto perene, fundado na dívida, na culpa e na busca incessante por um consumo que nunca redime. A grande transformação histórica, portanto, não reside simplesmente na apropriação de um *ethos* religioso por um sistema econômico,

mas na transubstanciação do próprio cristianismo em capitalismo – um sistema que, longe de reformar o ser, opera através de seu contínuo esfacelamento. Se Benjamin diagnostica essa nova liturgia na esfera econômica, sua lógica encontra sua expressão social naquilo que Guy Debord denominou *a sociedade do espetáculo*. É na articulação entre a religião capitalista e a forma-espetáculo que a máquina de captura atinge seu paroxismo, forjando uma totalidade simbólica da qual nenhuma esfera da vida humana pode escapar.

Se, em companhia de Weber e Benjamin conseguimos constatar que o capitalismo é “fenômeno essencialmente religioso” (BENJAMIN, 2013, p. 15), ao analisar o caráter espetacular de algumas demonstrações religiosas, é possível sugerir também que a religião se torna em algo indistinguível do modo de produção capitalista. A aparição de *showmissas* (Cf. BRONSZTEIN e ALVES, 2014), megaeventos e marchas revelam especialmente que a própria religião é convertida em mercadoria oferecida ao consumo das multidões. O pensamento de Agamben nos auxilia a compreender estas relações.

Em *Profanações*, texto já clássico, Agamben (2007, p.65) realiza uma arqueologia do significado do sagrado, e de seu complementar, o profano: coisas “sagradas ou religiosas” eram aquelas que, de algum modo, “pertenciam aos deuses, e como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão.”

O que está ligado a uma esfera sagrada é, portanto, algo separado do alcance humano, inacessível aos mortais, destinado exclusivamente aos deuses celestes ou infernais. É consagrado aquilo que deixa a esfera do direito humano. Por sua vez, profanar “ significava restituí-las ao livre uso dos homens” (AGAMBEN, 2007, p. 65).

Contrariando uma etimologia bastante disseminada (o de que religião vem do latim *religare*, re-ligar), Agamben (2007, p. 66) nos ensina que a definição da religião vem antes de *relegere*, atenção de ler e reler as formas “que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano”. *Religio*, deste modo, é o termo usado não para unir os homens, mas para separá-los, é aquilo que “subtrai coisas, lugares ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada”. A religião implica, portanto, antes o respeito a uma ordem e a uma separação, e não a uma união ou ligação. Há uma separação entre o que pertence aos homens e o que pertence aos deuses, e o sacrifício seria o dispositivo que regularia a passagem de algo profano para o reino do sagrado, ou seja, da esfera humana para a esfera divina: “sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade” (AGAMBEN, 2007, p. 65).

Por sua vez, a profanação produz “uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso” (AGAMBEN, 2007, p. 68). O sacrifício, nesse contexto, é o dispositivo que regula a passagem do profano para o sagrado e vice-versa.

Ao analisar os espetáculos da fé é legítimo identificar o paradoxo: embora existam para louvar o sagrado – frequentemente centrados na figura de Jesus, que habita o limiar entre o humano e o divino –, eles recorrem a expedientes que dispensam a contemplação silenciosa em favor da atividade e do espalhafato. Desrespeitando procedimentos e a separação que é própria à forma religiosa, assiste-se a uma unificação. Aparentemente, ao apropriar-se de uma forma mundana como o espetáculo, tais manifestações operariam uma profanação, pretendendo restituir ao uso comum uma experiência antes indisponível: a do sagrado. No entanto, a forma espetacular, por si só, é desprovida de aura, residindo inteiramente na esfera do humano. O que, então, essa suposta profanação visa restituir? O fenômeno sinaliza a dificuldade de separação entre religioso e profano, pois, como afirma Agamben (2007, p. 71), “na sua forma extrema a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar”. Sem nada a separar e, portanto, sem nada a restituir, a espetacularização da fé torna-se um epifenômeno ambíguo, no qual o religioso e o profano se tornam indiscerníveis.

Na obra *Meios sem fim*, Agamben recupera o pensamento de Debord sobre a sociedade espetacular. Para Debord (1967, §3) “o espetáculo apresenta-se ao mesmo tempo como a própria sociedade, como uma parte da sociedade, e como instrumento de unificação”. O espetáculo unifica a sociedade ao fornecer um repertório comum de imagens, desejos, narrativas e normas. No entanto, esta unificação é muitas vezes ilusória. Há uma dialética entre a parte e o todo: o espetáculo é feito por parte da sociedade, e é lugar de ilusão e de falsa consciência, ao mesmo tempo que, ao unificar pela linguagem, comunica e impõe o silêncio sobre a verdadeira natureza das relações sociais. É uma linguagem que unifica os indivíduos apenas no nível do consumo passivo de signos, atomizando-os como espectadores isolados diante do *show*. Dessa forma, a aparente coesão social que o espetáculo produz é, na verdade, a expressão máxima do isolamento e da cisão entre os indivíduos e da atividade coletiva. A unificação espetacular é, portanto, a própria realização prática e cotidiana da separação.

Agamben se apropria das conclusões de Debord e as radicaliza: “o espetáculo é a linguagem, a própria comunicabilidade e o ser linguístico do homem” (1997, p. 60). Isso indica que o capitalismo também se volta contra a própria natureza comunicativa do homem. Deste modo, o espetáculo, que de certo modo se confunde com a política hoje, é “a forma extrema dessa expropriação do Comum” (AGAMBEN, 1997, p. 60). É pelo caráter violento e expropriador também da linguagem, que vem invertida, que também se verifica no espetáculo uma “possibilidade positiva, que se trata de usar contra ele” (AGAMBEN, 1997, p. 60). A violência do espetáculo é destruidora por se dar também na linguagem, esse chão comum, mas por isso mesmo resta uma potência a ser descoberta e usada.

Diante desse cenário, conclui-se que a espetacularização da religião não representa uma simples profanação, mas sim a realização paradoxal da lógica capitalista descrita por Benjamin e Agamben: uma religião que já não separa nada, pois tudo consome em seu culto. Nesse movimento, a fé é simultaneamente mercadoria e espetáculo, e o sagrado, esvaziado de sua alteridade radical, torna-se improfanável. Como sintetiza Paulo Arantes, ao considerar o capitalismo contemporâneo como religião total, trata-se de reconhecer a tarefa política que

se anuncia: “a profanação do improfanável” (ARANTES, 2014). Portanto, não se trata mais apenas de distinguir entre o sagrado e o profano, mas de profanar justamente aquilo que a máquina capitalista já capturou e neutralizou – um gesto de insurgência contra a pura forma da separação, que é, no limite, a pura forma da dominação. A verdadeira profanação, nesse contexto, seria a reinvenção de um uso do mundo que não esteja submetido à liturgia do consumo e do espetáculo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso aqui realizado demonstra que a clássica solução lockiana, que visava confinar a religião ao foro íntimo, foi historicamente ultrapassada por uma dinâmica mais complexa e insidiosa. Se Weber identificou a gênese do capitalismo na secularização da ética protestante, e Benjamin radicalizou essa intuição ao postular o capitalismo como uma religião *sui generis* – um culto sem teologia, centrado na dívida e na culpa –, coube a Agamben fornecer a chave para compreender sua manifestação contemporânea.

Através da lente agambeniana do sagrado e do profano, os fenômenos espetaculares analisados – o auto de fé, o 11 de setembro e a Marcha para Jesus – revelam-se não como meras profanações, mas como a realização paradoxal da “religião capitalista”. Nela, o gesto de aparentemente “restituir ao uso” a experiência do sagrado, através do espetáculo, esvazia-o justamente de sua alteridade. O sagrado é capturado pela lógica da mercadoria, tornando-se improfanável. Evidencia-se assim uma separação que já não isola o divino, mas que fragmenta o próprio humano, transformando-o em espectador de sua própria fé.

Se o auto de fé já manifestava a lógica do espetáculo ao dramatizar publicamente o poder teológico-político, ele o fazia ainda sob a égide de uma economia da salvação. No capitalismo como religião, tal economia se transfere para o plano imanente da dívida e da culpa, onde o espetáculo não mais exhibe o poder de salvar almas, mas sim a própria impossibilidade da redenção.

Os atentados de 11 de setembro, por sua vez, encapsulam também uma face da religião capitalista. Seu espetáculo de destruição, amplificado pela mídia global, não é um sacrifício que promete transcendência, mas um ato puro de culto à própria destruição, onde a morte se torna o signo máximo de uma dívida impagável com o absoluto – agora totalmente secularizado no registro do terror.

Já a “Marcha para Jesus” representa a face festiva e consumista do mesmo fenômeno. Aqui, a fé não é profanada, mas *capitalizada*: convertida em experiência de massa, produto midiático e moeda de troca política. O espetáculo neste registro não restitui o sagrado ao uso comum, mas o submete à lógica da mercadoria, realizando o imperativo do consumo como forma última de comunhão.

A espetacularização da religião, portanto, longe de sinalizar seu retorno triunfal, é o sintoma de sua absorção pela lógica do capital. O desafio crítico que se coloca não é mais,

então, o de simplesmente distinguir ou reconciliar religião e política, mas o de profanar o improfanável. Trata-se de resistir contra essa captura total, um gesto que, segundo Agamben, é a própria tarefa do pensamento: reinventar um “uso” do mundo e do comum que resista à liturgia esvaziada do espetáculo e à sua falsa sacralidade. Nesse contexto, a pergunta pela relação entre religião e política transforma-se na pergunta pelas possibilidades de comunidade e sentido que ainda possam escapar à máquina de separação capitalista.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007. *E-book*.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014. *E-book*.

AUDI, Amanda, QUEIROZ, Danilo. Em ano eleitoral, Marcha para Jesus é terreno político em disputa. Agência Pública, 2024. Acesso: 21.08.2025. Disponível em: <<https://apublica.org/2024/05/em-ano-eleitoral-marcha-para-jesus-e-terreno-politico-em-disputa/>>

BRONSZTEIN, K. P.; ALVES, M. L. B. Mega-eventos e espetáculos religiosos: novas singularidades na sociedade de consumo. *Animus. Revista Interamericana de Comunicação Midiática*, [S. l.], v. 13, n. 26, 2014. DOI: 10.5902/217549779136. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/animus/article/view/9136>. Acesso em: 01 nov. 2025.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. [Tradução Andreas Lieber; revisão técnica Carla Rodrigues]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CORREA DUARTE, S.; RISCAROLI, E.; ALESSANDRO SAGRILLO FIGUEIREDO, C. Da marcha pela família à marcha para Jesus: encontro de católicos e evangélicos com a extrema-direita. *Estudos Teológicos*, [S. l.], v. 64, n. 2, 2025. DOI: 10.22351/et.v64i1.2943. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/ET/article/view/2943>. Acesso em: 19 ago. 2025.

DAUER, Letícia. **Com orações coletivas e distribuição de bandeira de Israel, Marcha para Jesus reúne milhares de evangélicos nas ruas de SP. G1. 2025.** Acesso: 21.08.2025. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2025/06/19/marcha-para-jesus-reune-milhares-de-evangelicos-nas-ruas-de-sp-neste-feriado.ghml>>

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. 1967. [bibliotecaanarquista.org]

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). “Censo 2022: católicos seguem em queda, evangélicos e sem religião crescem no país.” Agência de Notícias IBGE, 06/06/2025. **Acesso em:** 21/08/2025. **Disponível em:** <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>>

KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*. Yale University Press, 2014. *E-book*.

LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*. New Haven and London, Yale University Press, 2003.

ROUANET, Sérgio Paulo. Religião: esquecimento da política? IN: Novaes, Adauto (Org.) *O esquecimento da Política*. Rio de Janeiro: Agir, 2007.

SANT'ANA, Raquel. O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus¹. Dossiê Religião e Mídia • **Relig. Soc.** 34 (2) • Jul-Dec 2014 . <https://doi.org/10.1590/S1984-04382014000200011>

WEBER, M. A ética protestante e o espírito. do capitalismo. São Paulo: Cia das letras, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!* São Paulo: Boitempo, 2003.

Artigo Submetido em 30.09.2025 e aprovado em 02.11.2025.

Maria Cecília Pedreira de Almeida é mestra e doutora em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da USP. É Professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3099-0060> E-mail: mcpa@unb.br

Endereço: UnB, Campus Universitário Darcy Ribeiro, ICC norte, Mezanino Lado B, Coluna 615, Sala 8. Brasília – Distrito Federal. CEP 70910-900

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Dra Patrícia Reis e Dra Helena Esser.