

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

A SACRALIZAÇÃO DO DEVER POLÍTICO: UM ESTUDO SOBRE O  
CONCEITO DE RELIGIÃO CIVIL

Juiz de Fora  
2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

A SACRALIZAÇÃO DO DEVER POLÍTICO: UM ESTUDO SOBRE O  
CONCEITO DE RELIGIÃO CIVIL

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Ciência  
da Religião como requisito parcial à  
obtenção do título de mestre em Ciência  
da Religião por Karine Valente Lima.  
Orientador: Prof. Dr. Wilmar do Valle  
Barbosa

Juiz de Fora  
2008

por: Dissertação defendida e aprovada, em 15 de agosto de 2008, pela banca constituída

---

Presidente: Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto

---

Titular: Prof. Dr. Michel Misse

---

Orientador: Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa

IV

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião e do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora e, em especial, ao professor Dr. Wilmar do Valle Barbosa, que me orientou com dedicação durante o curso, e aos professores Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto e Dr. Michel Misse, que fizeram parte da banca. Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pela concessão de bolsa durante o segundo ano do curso de mestrado.

## SUMÁRIO

Introdução .....	01
Capítulo 1: A origem do conceito de religião civil .....	07
Capítulo 2: A retomada do conceito de religião civil na obra de Robert Bellah .....	33
Capítulo 3: A crise da religião civil .....	61
Conclusão .....	95
Bibliografia .....	105

## RESUMO

No presente trabalho analisamos o conceito de religião civil na formulação que lhe deu Jean-Jacques Rousseau e, também na releitura contemporânea efetuada pelo sociólogo norte-americano Robert Bellah, onde procuramos verificar a influência da concepção original rousseuniana na adaptação do conceito à realidade norte-americana realizada pelo sociólogo. No artigo *Civil Religion in America* Bellah defende a idéia de que há nos Estados Unidos uma dimensão religiosa que se desenvolveu na esfera política, imprimindo um caráter sagrado a este domínio da vida pública e constituindo-se de fato como um discurso ético-político. Verificamos, desta forma, a construção de uma espécie de “ética do compromisso” com o bem público – e sugerimos que esta idéia já estava presente na elaboração de Rousseau – bem como sua permanência no contexto norte-americano até o final da década de 1960. Também buscamos apontar as contradições inerentes ao próprio conceito de religião civil e analisamos algumas hipóteses relacionadas à sua perda de eficácia como um elemento unificador do discurso público no contexto norte-americano.

## ABSTRACT

In the present work we analyse the concept of civil religion in the formularization that Jean-Jacques Rousseau gave to it and, also in the contemporary reading effected by the american sociologist Robert Bellah, where we look for to verify the influence of Rousseau's original conception in the adaptation of the concept to the american reality carried through by the sociologist. In the article *Civil Religion in America* Bellah defends the idea that has in the United States a religious dimension that developed itself in the political sphere, printing a sacred character to this domain of the public life and consisting in fact as a ethical-politician speech. We verify, in such a way, the construction of a species of "commitment ethics" with public good – and we suggest that this idea was already present in the formularization of Rousseau – as well as its permanence in the american context until the end of the 1960's. We also search to point the inherent contradictions to the concept of civil religion and analyse some hypotheses related to its loss of effectiveness as an unifying element of the public speech in the american context.

## **INTRODUÇÃO**

O papel desempenhado pela religião no espaço público tem sido alvo de persistente questionamento e de variadas interpretações desde o início da era moderna até os nossos dias. Para os pensadores políticos que acompanharam o alvorecer da modernidade e o processo de construção do Estado Moderno, pensar o papel da religião, face às estruturas sociais e políticas vigentes até então, significava buscar alternativas teóricas e soluções práticas para os

grandes problemas advindos da separação do poder temporal em relação ao poder espiritual.

Várias foram as fórmulas sugeridas para a resolução deste problema como, por exemplo, aquela que preconizava uma subordinação total do domínio religioso ao político, como sugerido pelo filósofo inglês Thomas Hobbes, que acreditava que nenhuma outra configuração social poderia sobrepor-se ao Estado, que detinha, no seu entendimento, os meios necessários para neutralizar toda e qualquer forma de dominação que pudesse ameaçar seu poder. Jean-Jacques Rousseau, por sua vez, pouco mais de um século após Hobbes, apostava na elaboração de instituições que pudessem “educar civicamente” os cidadãos, ou seja, mecanismos regulatórios da vida social, cujo objetivo era fazer com que o indivíduo se percebesse como parte ativa de um todo coordenado. Tais instituições deveriam ser capazes de incorporar atividades que iam desde a realização de festas cívicas e jogos públicos até à elaboração e disseminação de uma nova forma de religiosidade, civil, imposta pelo Estado aos seus membros como uma fórmula adequada a fazê-los amar a lei e a ordem.

Em seu livro *O Contrato Social*, publicado em abril de 1762, o filósofo genebrino desenvolveu, de forma bastante sucinta, o conceito que é o objeto central desta nossa dissertação de mestrado: a *religião civil*. Neste sentido, em nossa pesquisa, buscaremos analisar o conceito de religião civil na sua forma original e sintética exposta nos escritos de Jean-Jacques Rousseau e, na sua posterior retomada pelo sociólogo norte-americano Robert Bellah, já na década de 1960, procurando, desta forma, identificar a presença de elementos originalmente constitutivos do referido conceito na releitura proposta pelo autor contemporâneo, além das inovações por ele desenvolvidas.

Sendo assim, tendo em vista tais objetivos, dividimos nossa dissertação em três capítulos. No primeiro, nossa principal meta será verificar os elementos que dão forma ao conceito rousseauiano e as concepções do filósofo sobre o papel da religião no estabelecimento e na manutenção do ordenamento político e jurídico do Estado. Além disso, procuraremos esclarecer neste capítulo os pontos fundamentais da reflexão de Rousseau que o levaram a concluir pela necessidade de elaboração de uma religião civil e que nos ajudarão posteriormente a analisar os desdobramentos desta na obra do sociólogo Robert Bellah.

Veremos neste capítulo inicial de nossa dissertação que Rousseau elabora o conceito de religião civil concebendo-o como uma espécie de “mecanismo auxiliar”, com vistas a obter a adesão dos indivíduos e o fortalecimento de seus compromissos em relação ao ordenamento jurídico e político de um Estado de modo que tal adesão a tais compromissos pudesse gerar maior integração entre os indivíduos em sociedade. Como o próprio filósofo genebrino nos faz saber no último capítulo d'*O Contrato Social*, a religião civil é “uma profissão de fé

puramente civil cujos artigos compete ao soberano fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser-se bom cidadão ou súdito fiel”. Entretanto, a forma sucinta como o conceito de religião civil é por ele tratado impõe recorrer a outros conceitos que dão sustentação à sua obra, tais como os de *vontade-geral* e *contrato social*, na certeza de que estes nos ajudam a entender de forma mais clara o conceito que Rousseau descreveu de forma tão sintética.

A princípio nos deteremos na análise dos motivos teórico-filosóficos que levaram Rousseau ao desenvolvimento deste conceito, os quais nos remetem a muitas de suas outras obras importantes, como o *Emílio* e o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Teceremos também um comentário a respeito da relação entre religião e política na obra *Leviatã* de Thomas Hobbes, tendo em vista que o próprio Rousseau reflete sobre as considerações deste autor e o papel da religião na concepção de Estado hobbesiana no referido capítulo sobre a religião civil n'*O Contrato Social*. Após esta introdução dos motivos que levaram à elaboração do conceito de religião civil pelo filósofo genebrino, nossa pesquisa voltar-se-á para a análise de alguns de seus textos fundamentais, onde buscaremos elementos que possam nos auxiliar na compreensão da religião civil, na concepção rousseauiana.

Após verificarmos os principais elementos constitutivos do conceito em sua forma original, apresentaremos em nosso segundo capítulo uma análise sobre a sua retomada na obra do sociólogo norte-americano Robert Bellah. Por intermédio de seu artigo *Civil Religion in America*, no qual aplica e adapta o conceito originalmente desenvolvido por Rousseau à cena política norte-americana, Bellah foi o responsável pelo resgate teórico do conceito e por sua inserção no âmbito da discussão acadêmica norte-americana na década de 1960.

Neste ponto de nossa análise evidenciaremos nossas constatações realizadas a partir da hipótese central desta dissertação: a de que Bellah, ao adaptar e aplicar o conceito de religião civil à realidade política norte-americana não somente utiliza-se dos elementos fundamentais do conceito rousseauiano, mas também procura demonstrar, à luz da interpretação dada pelo pensador francês Alexis de Tocqueville, quão importante foi o papel da religião na cena política dos Estados Unidos. Neste sentido, acreditamos que a *religião civil americana*, como a chama Bellah, além de ter sido uma reapropriação/reinterpretação da idéia rousseauiana original, foi também uma verdadeira instituição naquele país uma vez que, no parecer do sociólogo, esta forma de religião constituiu-se como uma verdadeira dimensão religiosa da vida pública visando especificamente despertar nos cidadãos norte-americanos aquilo que o próprio Rousseau chamou de “sentimentos de sociabilidade”. Aliado a isto, o

desenvolvimento teórico do conceito de religião civil por Robert Bellah apóia-se também em uma forte influência durkheimiana, como veremos no decorrer da dissertação.

Para demonstrar a existência de tal dimensão religiosa da vida política norte-americana, Bellah utiliza-se da análise dos discursos proferidos ao longo da história dos Estados Unidos por vários ex-presidentes norte-americanos, especialmente em ocasiões solenes, verificando nestes textos a insistente presença de referências a idéias religiosas transpostas para o discurso político. Assim procedendo, além de demonstrar que o vocabulário religioso é transposto para o domínio da política, demonstra também que este último culmina por sacralizar-se, na medida em que, por um lado, discursos de ex-presidentes e outros documentos históricos, como a *Declaração de Independência*, tornaram-se, eles mesmos, verdadeiras “escrituras sagradas”. Por outro, os próprios ex-presidentes e outras figuras importantes da história norte-americana passaram a ser considerados como verdadeiros “santos” de um culto patriótico nacional, que transformou a religião civil norte-americana num amplo sistema de crenças, ritos e símbolos.

Ainda neste segundo capítulo, apresentamos uma rápida discussão sobre o que Bellah chama de “as três linhas centrais” de auto-interpretação da cultura norte-americana, representadas pelas tradições bíblica e republicana e pelo individualismo moderno. Segundo o sociólogo, estas três linhas formaram o pano-de-fundo para a construção das interpretações sobre a nação, sendo sua análise, portanto, imprescindível para que possamos compreender de forma mais clara os fundamentos e os desdobramentos da aplicação do conceito de religião civil à realidade dos Estados Unidos da América.

Não obstante a religião civil norte-americana ter se desenvolvido como uma tentativa de elaboração de um discurso ético-político que pudesse integrar todos os cidadãos norte-americanos em torno da consecução de objetivos comuns, ela veio a sofrer enormes abalos no que diz respeito a sua eficácia, a partir da década de 1960.

No terceiro capítulo, analisaremos quais foram as possíveis mudanças no contexto norte-americano, e mesmo mundial, que desencadearam a “crise” da religião civil norte-americana a partir de então. Também teremos a oportunidade de verificar neste capítulo se esta crise de eficácia da religião civil e até mesmo as constantes críticas que se abateram sobre o conceito em pauta, desde sua forma original proposta por Jean-Jacques Rousseau até a sua retomada na obra de Robert Bellah, não estariam ancoradas nas próprias tensões que cercam os principais fundamentos do conceito. No nosso entendimento elas dizem respeito particularmente às dificuldades de conciliação entre, de um lado, a construção de um mecanismo que visava à união dos indivíduos em prol da busca de objetivos compartilhados

e, de outro, o desejo de manutenção da autonomia e da liberdade individuais que, juntamente com a idéia de vontade, foram pensados como constitutivos *a priori* do ser do indivíduo moderno.

Partindo da constatação desta crise e das tensões inerentes ao conceito de religião civil, apontamos também neste capítulo novas abordagens propostas pelo sociólogo Robert Bellah, já nas décadas de 1980 e 1990, para a construção de outros possíveis veículos de integração entre os indivíduos. Dentre eles, aquele que o próprio sociólogo chama de “comunidades de memória” poderia, na sua avaliação, vir a preencher a lacuna deixada pela religião civil no que diz respeito a forjar a obtenção da adesão dos indivíduos a compromissos públicos visando a busca pelo *bem comum*. Acreditamos, que embutida na proposta do sociólogo, oculta-se a vontade de reavivar as antigas tradições norte-americanas – bíblica e republicana – solapadas pelo individualismo e pela ideologia de mercado, mas que formaram o pano-de-fundo da própria religião civil norte-americana. Sendo assim, verificamos ainda neste capítulo em que sentido esta nova proposta de um mecanismo capaz de transcender a mera defesa da individualidade, como as comunidades de memória, que viriam a desempenhar eventualmente um papel análogo à religião civil, poderia ser ou não eficaz dado o contexto norte-americano contemporâneo.

Acreditamos que através da análise do conceito de religião civil, sobretudo no tocante à interpretação desenvolvida por Robert Bellah acerca de seus fundamentos e aplicabilidade ao ambiente político norte-americano durante certo período, bem como de sua crise, estaremos contribuindo, ainda que modestamente, para o debate sobre o papel da religião no espaço público e para a compreensão mais afinada de suas metamorfoses e de suas relações com outras esferas da vida social no mundo contemporâneo.

## **CAPÍTULO 1: A ORIGEM DO CONCEITO DE RELIGIÃO CIVIL**

*“Tudo quanto rompe a unidade social nada vale;  
todas as instituições que põem o homem em  
contradição consigo mesmo não servem para  
coisa alguma”.*

Jean-Jacques Rousseau

A questão a ser tratada neste capítulo introdutório, a origem do conceito de religião civil, reporta-se às teorias do direito natural e do contrato social dos séculos XVII e XVIII, as quais constituem o verdadeiro pano-de-fundo de obra maior de Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social*, na qual o referido conceito foi, pela primeira vez, formulado. Na tentativa de entender as razões da continuidade dos estudos sobre esta questão, bem como a sobrevivência de alguns dos elementos simbólicos que compõem e integram o conceito original

rousseauiano de religião civil em práticas políticas contemporâneas,<sup>1</sup> buscaremos ao longo de nossa pesquisa delinear a evolução do referido conceito, estabelecendo sua importância sobretudo no que se refere ao debate atual acerca da função da religião no espaço “profano” da política.

Inicialmente, nos deteremos na apresentação do conceito tal como foi originalmente estabelecido por Jean-Jacques Rousseau. Apesar de constituir referência sempre presente nos trabalhos que tratam sobre a religião civil, este conceito foi elaborado pelo filósofo genebrino de modo bastante geral, o que nos levará a buscar os fundamentos que orientaram sua elaboração em outras obras do autor, bem como a examinar outras questões relacionadas ao tema e que são pertinentes ao contexto no qual Rousseau elaborou suas reflexões.

Bobbio, ao tratar das questões próprias do *modelo jusnaturalista*,<sup>2</sup> sublinha que a obra de Rousseau – bem como a de Hobbes e a de Locke – trata quase que exclusivamente de questões relativas ao direito público, especificamente àquelas relacionadas ao fundamento e à natureza do Estado. No seu parecer, “o direito público moderno nasceu devido a conflitos de poder desconhecidos na sociedade antiga, sobretudo aquele entre poder espiritual e poder temporal, o qual constituiu por alguns séculos o principal argumento da tratadística política”.

<sup>3</sup> Em nosso entendimento, estas considerações de Bobbio sobre o contexto que promoveu o desenvolvimento das doutrinas do contrato social modernas indicam bem as razões que levaram o filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) a confrontar-se em sua mais conhecida obra, *Leviatã* (1651), mais de um século antes de Jean-Jacques Rousseau, com a questão da religião, correlacionando-a aos fundamentos políticos e jurídicos do Estado. Segundo Hobbes,

os primeiros fundadores e legisladores de Estados entre os gentios, portanto, cujo objetivo era apenas manter o povo em obediência e paz, em todos os lugares tiveram os seguintes cuidados.

Primeiro, o de incutir em suas mentes a crença de que os preceitos que ditavam a respeito da religião não deviam ser considerados como provenientes de sua própria invenção, mas como ditames de algum deus, ou outro espírito, ou então de que eles próprios eram de natureza superior à dos simples mortais, a fim de que suas leis fossem mais facilmente aceitas. (...)

Em segundo lugar, tiveram o cuidado de fazer acreditar que aos deuses

---

<sup>1</sup> Como atestam, para citarmos um exemplo, os discursos de presidentes norte-americanos nas últimas décadas, cf. Robert N. BELLAH. Civil Religion in America. In: \_\_\_\_\_. *Beyond Belief: essays on religion in a post-traditional world*. Berkeley: University of California Press, 1991, p. 168-189.

<sup>2</sup> Bobbio usa o termo *jusnaturalismo* referindo-se “à revivescência, ao desenvolvimento e à difusão que a antiga e recorrente idéia do direito natural teve durante a idade moderna, no período que intercorre entre o início do século XVII e o fim do XVIII”. Norberto BOBBIO; Michelangelo BOVERO. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 13-14.

<sup>3</sup> Idem, p. 35.

desagradavam as mesmas coisas que eram proibidas pelas leis.

Em terceiro lugar, o de prescrever cerimônias, suplicações, sacrifícios e festivais, os quais se devia acreditar capazes de aplacar a ira dos deuses. (...)

Por meio dessas e outras instituições semelhantes conseguiam, a serviço de seu objetivo – que era a paz do Estado –, que o vulgo, em ocasiões de desgraça, atribuísse a culpa à falta de cuidado, ou ao cometimento de erros, em suas cerimônias, ou à sua própria desobediência às leis, tornando-se menos capaz de rebelar-se contra seus governantes.<sup>4</sup>

Muito embora esta citação nos apresente claramente o ponto de vista de Hobbes sobre o uso da religião como instrumento de conformação dos indivíduos à ordem estatal, e não obstante o fato de Hobbes e Rousseau terem em comum, segundo Bobbio, preocupações concernentes à natureza e aos fundamentos do Estado, ela assinala um posicionamento teórico oposto ao de Rousseau, como veremos a seguir. A alegoria do Estado-*Leviatã* hobbesiano, que ilustra a primeira edição da obra do filósofo inglês – na qual é apresentada a figura do gigante coroado em cujas mãos estão a espada, à direita, e a cruz, à esquerda, simbolizando os poderes espiritual e temporal – traduz o que foi posteriormente descrito por Rousseau como “a junção das duas cabeças da águia”<sup>5</sup>, ou seja, a junção dos domínios religioso e político sob o domínio estatal. Segundo Hobbes a razão dessa junção decorria da própria e necessária preservação do Estado, tendo em vista que o poder espiritual poderia apresentar uma efetiva ameaça à ordem estatal, caso não se encontrasse sob a tutela do Estado. A este propósito, a análise de Castelo Branco a respeito da sobreposição do poder de Estado face à religião na filosofia política de Hobbes nos parece oportuna.<sup>6</sup> Na sua avaliação,

embora Hobbes separe o espiritual do temporal – pois o espiritual trata de assuntos pertinentes a um mundo vindouro –, a separação proposta tem um caráter peculiar. Para dar cabo à disputa política do Estado e da Igreja, o autor submete a Igreja ao poder estatal. O Estado absolutista de Hobbes suprime qualquer forma de poder ou instituição autônoma – seja econômica, religiosa ou de qualquer outra espécie – capaz de obstar seu direito político de orientar a ação no mundo; em outras palavras, seu direito de resolver qualquer espécie de litígio ou conflito que ameace a paz intestina do corpo político.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Thomas HOBBS. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 91-92.

<sup>5</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU. *O Contrato Social e outros escritos*. São Paulo: Cultrix, 1965, p. 129.

<sup>6</sup> Pedro Hermílio Villas Bôas CASTELO BRANCO. Poderes invisíveis versus poderes visíveis no *Leviatã* de Thomas Hobbes. *Rev. Sociol. Polit.*, Curitiba, n. 23, nov. 2004, p. 23-41.

<sup>7</sup> Idem, p. 28-29.

Assim sendo, parece-nos claro que a separação entre os domínios religioso e político possui uma função específica para Hobbes, qual seja: constitui a via para a afirmação do Estado como fator regulador da ordem social, ao qual nenhuma outra forma de poder deve ser oposta e sobreposta. O Estado-*Leviatã* tem em suas mãos o poder espiritual – como sugere a alegoria citada – pois a ele pertence a faculdade de usá-lo a seu favor ou relegá-lo a uma dimensão supra-mundana. Devemos levar em conta, todavia, que para Hobbes, tal como sugere Castelo Branco, “a religião não é estranha à política, pois não somente a integra, como, principalmente, constitui-se em um eficaz instrumento político de dominação”.<sup>8</sup> O que também é sublinhado por Strauss, quando afirma que “a atitude pessoal de Hobbes em relação à religião positiva sempre foi a mesma: a religião deve servir ao Estado e será prezada ou desprezada de acordo com os serviços ou desserviços prestados ao Estado”.<sup>9</sup>

Analisando sucintamente algumas questões pertinentes à constituição do Estado, na obra de Hobbes, podemos verificar que ele articula essas variáveis – poder, sociedade, instituições políticas – numa rede conceitual centrada justamente numa concepção de poder visto como algo superior e independente dos indivíduos que dão vida às atividades políticas. Poder superior até mesmo ao príncipe governante, o que lhe permitiu, no nosso entendimento, compreender de modo decisivo as implicações decorrentes da distinção ou da subordinação do domínio religioso ao aparato político do Estado.

Apesar disto, sua concepção sobre as relações entre política e religião difere substancialmente daquela elaborada por Rousseau, ainda que ambos pensadores tentassem dar conta dos conflitos de poder inéditos até então.<sup>10</sup>

Na realidade, as questões elaboradas por Rousseau, que vamos analisar neste capítulo, refletem sobretudo sua análise e suas restrições à solução proposta por Hobbes. Ao afirmar que “o espírito dominador do cristianismo” não se adaptaria às prerrogativas de um Estado que a ele se sobrepusesse e que, além disso, “o interesse do sacerdote seria sempre

---

<sup>8</sup> Idem, p. 30.

<sup>9</sup> Leo STRAUSS. O Estado e a religião. In: Célia Galvão QUIRINO; Maria Tereza Sadek R. de SOUZA (Org.). *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992, p. 89.

<sup>10</sup> cremos que esta diferenciação decorre do “modelo de indivíduo” e do “modelo de sociedade” proposto pelo autor de *Leviatã*. De acordo com Macpherson, “para Hobbes, o modelo do indivíduo semovente, voraz e possessivo, e o modelo da sociedade como sendo uma série de relações de mercado entre esses indivíduos, eram uma fonte suficiente de dever político. Não eram necessários conceitos tradicionais de justiça, lei natural ou determinação divina. O dever do indivíduo para com o estado era deduzido dos fatos supostos, como estruturados no modelo humano materialista e no modelo da sociedade de mercado. Os modelos continham as duas suposições de fatos que Hobbes achava suficientes para a dedução dos direitos e dos deveres: a igualdade de necessidade de movimento contínuo e a igual insegurança devido à igual probabilidade de intrusão de outros, por meio do mercado. O sistema, tanto mecânico quanto moral, tinha movimento próprio e era estanque. Não precisava de motivação exterior nem de padrões exteriores de direito”. C. B. MACPHERSON. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 277.

mais forte que o interesse do Estado”,<sup>11</sup> Rousseau não estava senão negando a possibilidade de uma subordinação *total* do poder espiritual ao temporal, postulada, como indicamos, pelo autor de *Leviatã*. Pode-se de antemão perceber que Rousseau culmina por descartar definitivamente a possibilidade de criação de um Estado onde a primazia da ordem política possa superar de modo *definitivo* o poder de formas religiosas tais como o cristianismo que, na sua avaliação, dada a sua própria natureza, “prega unicamente servidão e dependência”, uma vez que “seu espírito é bastante favorável à tirania, para que esta não se sirva com frequência dele”.<sup>12</sup> Em nosso entendimento, é justamente devido à percepção da impossibilidade de subordinar tradições religiosas já fortemente instituídas ao poder político – e aqui vemos uma inovação frente à solução hobbesiana de subordinação da religião ao Estado – que Rousseau conclui pelo verdadeiro *imperativo social* que seria a elaboração de um novo tipo de religião. Esta deveria estar em plena sintonia com as práticas necessárias à legitimação do Estado contribuindo, assim, para a perpetuação da ordem político-estatal através do apreço ao bem público que seus “dogmas” deveriam ser capazes de despertar e manter.

É justamente no capítulo final d'*O Contrato Social*, a mais importante obra política do filósofo e cidadão genebrino Jean-Jacques Rousseau, que localizamos, de forma mais clara, a concepção original deste novo tipo de religião: a religião civil. É a partir deste livro, bem como do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, do *Emílio ou da Educação* e do conjunto de cartas e fragmentos de textos que o autor dedicou ao tema da religião, que buscaremos apreender os principais motivos teóricos e filosóficos que levaram Rousseau à construção do conceito de religião civil e que certamente nos permitem um entendimento mais apurado deste. Cremos ser este o primeiro passo a ser dado para que possamos descortinar uma via capaz de nos conduzir aos desdobramentos teóricos deste mesmo conceito presentes nos trabalhos de diferentes pensadores contemporâneos que se debruçaram sobre a obra de Rousseau.<sup>13</sup> E acreditamos que o fizeram devido à atualidade e pertinência do enfoque rousseauiano. Neste sentido, concordamos em pleno com Ernst Cassirer quando sublinha a importância da “dinâmica inteiramente pessoal do pensamento, sentimento e paixão” presente nos escritos de Rousseau e quando afirma que a reflexão desse

---

<sup>11</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 129.

<sup>12</sup> Idem, p. 132-133.

<sup>13</sup> Devemos ressaltar, entretanto, que nossa análise do conceito de religião civil em Rousseau é uma interpretação que segue as “pistas” – por vezes incertas – deixadas pelo autor, dado o tratamento exíguo que ele dá a este conceito nas últimas páginas d'*O Contrato Social*. Este livro, por sua vez, constituiria fragmento de um projeto intitulado *Instituições Políticas*, que Rousseau não chegou a concluir. Portanto, em sua própria opinião, *O Contrato Social* é um livro que deveria “ser feito”. Idem, p. 18.

pensador não deve ser considerada

objeto de mera curiosidade acadêmica, nem de exame puramente filológico ou histórico. Ela aparece ao contrário, tão logo deixamos de nos contentar com o exame de seus *resultados* e nos preocupamos, ao contrário com seus *pressupostos* fundamentais, como um meio inteiramente vivo e contemporâneo de considerar problemas. As questões que Rousseau colocou para o seu século não se tornaram de modo algum obsoletas, elas não foram simplesmente “descartadas” mesmo para nós. Certamente, suas *formulações* podem freqüentemente ser significativas e compreensíveis somente em um sentido histórico, mas seu *conteúdo* não perdeu nada da sua atualidade.<sup>14</sup>

As reflexões de Rousseau sobre o tema da religião que se tornaram mais conhecidas encontram-se no capítulo sobre a religião civil constante d'*O Contrato Social* e, especialmente, na quarta parte do *Emílio*, onde se encontra o fragmento intitulado *Profissão de fé do Vigário Saboiano*. No entanto, se comparado, por exemplo, às grandes discussões suscitadas pelo conceito rousseauiano de *vontade geral*, que despertou e ainda desperta o interesse de inúmeros comentadores, podemos verificar que o tema da religião, embora perpassasse grande parte da obra de Jean-Jacques Rousseau, não foi analisado de forma tão abrangente, o que torna nosso trabalho ainda mais árduo, porém mais interessante a nosso ver. Tendo em vista este cenário, nossa opção é a de traçar o caminho percorrido por Rousseau, em suas formulações mais importantes acerca dos conceitos de contrato social e vontade geral, descortinando assim os principais motivos que o levaram à elaboração do conceito de religião civil. Para tanto, nos reportaremos, inicialmente, a algumas considerações fundamentais que se encontram no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e n'*O Contrato Social*.

Na primeira obra, conhecida também como *Segundo Discurso*, Rousseau estabelece o seu entendimento sobre o assim chamado “estado de natureza”, ambiente hipotético onde os homens se encontrariam em um estado de liberdade absoluta, e tema recorrente nas reflexões sobre a origem do Estado elaboradas pela filosofia política dos séculos XVII e XVIII.<sup>15</sup> Aqui,

---

<sup>14</sup> Ernst CASSIRER. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Ed. Hachette, 1987, p. 9-10.

<sup>15</sup> Sobre a criação da noção de um “estado de natureza”, Hannah Arendt afirma que, “na medida em que a violência desempenha um papel predominante nas guerras e revoluções, ambas ocorrem fora do campo político, no sentido estrito, não obstante seu relevante papel na História. Esse fato levou o século XVII, que teve a sua parte na experiência de guerras e revoluções, à presunção da existência de um estado pré-político, denominado 'Estado de Natureza', o qual, naturalmente, nunca foi tido como um fato histórico. Mesmo hoje, sua relevância reside no reconhecimento de que um estado político não surge automaticamente onde quer que os homens vivam juntos, e que existem eventos que, embora possam ocorrer num contexto estritamente histórico, não são

o filósofo delinea o que seriam as características fundamentais dos homens que supostamente viviam em tal ambiente, os quais “não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral nem de deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus”.<sup>16</sup>

Esta condição “natural” constitui um verdadeiro “abismo conceitual” uma vez que, no parecer de Rousseau, implica em uma radical diferença no tocante ao ser do homem no estado de natureza relativamente ao ser do homem no estado de sociedade. Isto porque

o homem natural é tudo para ele; é a unidade numérica, é o absoluto total, que não tem relação senão consigo mesmo ou com seu semelhante. O homem civil não passa de uma unidade fracionária presa ao denominador e cujo valor está em relação com o todo, que é o corpo social. As boas instituições sociais são as que mais bem sabem desnaturar o homem, tirar-lhe sua existência absoluta para dar-lhe outra relativa e colocar o *eu* na unidade comum, de modo que cada particular não se acredite mais ser um, que se sinta uma parte da unidade, e não seja mais sensível senão no todo.<sup>17</sup>

Ainda que esta clara formulação do abismo conceitual entre o “homem natural” e o “homem civil” encontre-se exposta no *Emílio*, é na segunda parte do *Segundo Discurso* que Rousseau reflete mais sistematicamente sobre as *razões* que, no seu entendimento, levaram os seres humanos à superação do estado de natureza rumo à instituição da sociedade. No seu parecer, o primeiro passo para o declínio desse ambiente natural, sem relação moral e sem deveres comuns a todos os indivíduos, deu-se quando o ser humano, tomado individualmente, começou a perceber a necessidade de sua autopreservação.<sup>18</sup> Necessidade esta que se tornava mais complexa na medida em que os próprios obstáculos naturais – impostos pelo clima nem sempre favorável, pela geografia ou pela ferocidade dos animais – tornavam-se mais difíceis de superar por indivíduos solitários e isolados. Nesta condição, considerando-se as

---

realmente políticos, e talvez nem mesmo relacionados com a política. A noção de um estado de Natureza alude, no mínimo, a uma realidade que não pode ser abrangida pela idéia do desenvolvimento do século XIX, não importa a concepção que possamos ter disso – seja na forma de causa e efeito, ou de potencialidade e realidade, ou de um movimento dialético, ou mesmo de uma simples coerência e sucessão de acontecimentos. Pois a hipótese de um estado de Natureza implica a existência de um princípio separado de tudo o que dele se segue, como por um abismo intransponível”. Hannah ARENDT. *Da revolução*. 2. ed. São Paulo/Brasília: Ed. Ática/Ed. UNB, 1990, p. 16.

<sup>16</sup> J.-J. ROUSSEAU. Segundo Discurso. In: \_\_\_\_\_ . *O Contrato Social e outros escritos*. Op. cit., p. 164. Como esclarece Starobinski, “no horizonte limitado do estado de natureza, o homem vive em um equilíbrio que não o opõe ainda ao mundo, nem a ele próprio. Ele não conhece nem o trabalho (que o oporá a natureza), nem a reflexão (que o oporá a si mesmo e aos seus semelhantes)”. Jean STAROBINSKI. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 37.

<sup>17</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU. *Emílio ou da Educação*. 3. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1979, p. 13.

<sup>18</sup> Mais tarde, n'O *Contrato Social*, Rousseau irá afirmar que o objetivo da associação política é a “conservação e prosperidade de seus membros”. J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 88.

possibilidades de sobrevivência que o afetavam, o indivíduo passou a observar que havia certa conformidade entre seu modo de agir e pensar e o de seus semelhantes, o que o levou a “distinguir as raras ocasiões em que o interesse comum devia ser levado em conta na assistência de seus semelhantes, e as ainda mais raras em que a concorrência devia levá-lo a afrontá-las”.<sup>19</sup> E foi desta forma que, segundo Rousseau, o homem adquiriu “alguma grosseira idéia de compromissos mútuos e da conveniência de os cumprir, mas apenas durante o tempo exigido pelo interesse imediato e sensível”.<sup>20</sup>

A necessidade de autopreservação imposta aos seres humanos foi, portanto, segundo Rousseau, o que os fez reunir-se aos seus semelhantes, inicialmente em famílias e, posteriormente, em tribos e outros agrupamentos mais complexos.<sup>21</sup> Neste estágio, o homem já se encontrava bastante distante do estado de natureza e com a formação das famílias e de outros aglomerados humanos, surge a propriedade, o trabalho e as primeiras regras de justiça. No entanto, o efeito da propriedade e do que Rousseau denominou “ambição humana”, nascida justamente com a efetivação da primeira, gerou entre os homens a necessidade de aumentar suas posses. Foi desta forma que “as usurpações dos ricos, as rapinas dos pobres, as paixões desenfreadas de todos, abalando a piedade natural e a voz ainda frágil da justiça, tornaram os homens avaros, ambiciosos e perversos”; neste momento, “a sociedade nascente deu lugar ao mais horrível estado de guerras”.<sup>22</sup> Este ambiente conturbado descrito por Rousseau traduz, na realidade, sua própria concepção da irreversível oposição entre o mundo dos homens – sociedade – e a natureza, como bem nos lembra Starobinski ao afirmar que

a crítica de Rousseau esboça, portanto, uma “negação da negação”: acusa a civilização, cuja característica fundamental é sua negatividade em relação à natureza. A cultura estabelecida nega a natureza – é essa a afirmação patética dos dois Discursos e do *Emílio*. As “falsas luzes” da civilização, longe de iluminar o mundo humano, velam a transparência natural, separam os homens uns dos outros, particularizam os interesses, destroem toda a possibilidade de confiança recíproca e substituem a comunicação essencial das almas por um comércio factício e desprovido de sinceridade; assim se constitui uma sociedade em que cada um se isola em seu amor-próprio e se protege atrás de uma aparência mentirosa.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> J.-J. ROUSSEAU. Segundo Discurso. Op. cit., p. 178.

<sup>20</sup> Idem, p. 178. Em outro texto, Rousseau nos faz saber que “é a fraqueza do homem que o torna sociável; são nossas misérias comuns que incitam nossos corações à humanidade: nada lhe deveríamos se não fôssemos homens. Todo apego é sinal de insuficiência: se nenhum de nós tivesse necessidade de outrem, não pensaria em unir-se a ninguém”. Cf. J.-J. ROUSSEAU. *Emílio*. Op. cit., p. 243.

<sup>21</sup> Como afirma J.-J. ROUSSEAU, a família é “o primeiro modelo das sociedades políticas”. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 33.

<sup>22</sup> J.-J. ROUSSEAU. Segundo Discurso. Op. cit., p. 188.

<sup>23</sup> J. STAROBINSKI. Op. cit., p. 35.

Tendo em vista que a passagem do estado de natureza ao estado de sociedade implica em conseqüências funestas geradas pela particularização dos interesses na sociedade nascente, Rousseau conclui pela necessidade imperiosa de que se estabeleçam regras gerais que, por sua vez, possibilitem a convivência dos indivíduos. Estas regras deveriam ser organizadas na forma de um contrato que ele resume da seguinte maneira:

“encontrar uma forma de associação que defenda a propriedade de toda a força comum à pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, não obedeça portanto senão a si mesmo, e permaneça tão livre como anteriormente”. Tal é o problema fundamental cuja solução é dada pelo contrato social.<sup>24</sup>

O pacto assim formado pelos indivíduos assume a característica de uma *vontade geral* na qual o comprometimento da vontade individual à ordem social não pode ser entendido, todavia, como um ato de anulação das vontades particulares, tendo em vista que, na concepção de Rousseau, o que se realiza na vida pública é uma *equalização* das vontades. Isto porque o contrato social permite que das vontades individuais seja retirado apenas o seu conteúdo comum, o qual formará justamente a vontade geral. Assim sendo, tal comprometimento não deve ser tomado como uma anulação da vontade do indivíduo impondo-lhe agir como um ser obrigado a comportar-se de um modo não ditado por sua livre vontade, haja vista que, ao contratar com seus semelhantes, ele é participante *ativo* do estabelecimento da própria soberania. Tal como afirma Souza, “a vontade geral é geral no sentido de que é a vontade de um sujeito universal, o povo soberano; mas a ênfase é colocada por Rousseau na universalidade do seu objeto, isto é, no bem comum ou no interesse comum”.<sup>25</sup> Isto faz com que a vontade geral esteja “sempre orientada para o bem comum”.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 30. A teoria do contrato social de Jean-Jacques Rousseau, segundo Ernest Barker, teria se constituído, assim como no pensamento de outros autores *contratualistas*, em “uma forma de expressar duas idéias fundamentais ou valores aos quais a mente humana sempre se apegou – o valor da Liberdade, ou a idéia de que a vontade, não a força, é a base de um governo, e o valor da Justiça, ou a idéia de que o direito, não o poder, é a base de toda sociedade política e de todo sistema de ordem política”. Cf. Ernest BARKER. Introduction. In: John LOCKE, David HUME, Jean-Jacques ROUSSEAU. *Social Contract: essays by Locke, Hume, and Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 1967, p. VIII.

<sup>25</sup> José Crisóstomo de SOUZA. Rousseau democrático: soberania do povo e liberdade em Do Contrato Social. In: João Carlos Salles Pires da SILVA (Org.). *Filosofia e consciência social*. Salvador: Quarteto, 2003, p. 138.

<sup>26</sup> Idem, p. 138.

A vontade geral, portanto, pode ser entendida como o fator decisivo no estabelecimento do vínculo social que deve se formar na sociedade emergente. No entanto, na perspectiva rousseauiana, outros mecanismos serão necessários para a sustentação desse vínculo; no nosso entendimento, a religião civil pode ser vista justamente como um desses mecanismos de sustentação da ordem social.

Na sua concepção sobre a passagem do estado natural para o estado de sociedade, Rousseau parte da perspectiva de uma *ruptura radical entre estes estágios distintos*. Se, por um lado, como nos adverte Fortes, o estado de natureza apresenta “grau zero de sociabilidade”<sup>27</sup>, por outro, como nos faz saber Lattman-Weltman, na condição social pós-pacto “o homem se encontra sob o império do social, isto é, sob o império das convenções”.<sup>28</sup> Esta avaliação nos parece consistente quando confrontada com a elaboração do conceito de religião civil na filosofia de Jean-Jacques Rousseau, levando-se em conta o fato de que este tipo de religião teria como escopo justamente o fortalecimento de laços de sociabilidade entre os indivíduos, uma vez que a sociabilidade mesma, por não se encontrar no estado de natureza, só será de fato estabelecida *após* a construção voluntária do vínculo social que se estabelece através da efetivação do contrato.

N’*O Contrato Social*, como sugere Lattman-Weltman, “Rousseau parece ter querido estabelecer os princípios de legitimidade com base nos quais a sociedade deve ser governada.”<sup>29</sup> É o próprio Rousseau que nos deixa explícito que o ponto fundamental de toda a sua elaboração conceitual de pacto social e vontade geral é parte da questão que ele mesmo chamou “o grande problema em política”, assim formulada: “Encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem”.<sup>30</sup> O processo de criação e de fundamentação de mecanismos regulatórios da vida social que façam o indivíduo se perceber como parte ativa de um todo coordenado, é aquele que Rousseau busca confrontar ao elaborar o conceito de religião civil. Entretanto, antes de nos determos neste conceito, devemos descortinar algumas outras questões fundamentais da teoria contratualista de Jean-Jacques Rousseau.

Elemento fundamental de toda a construção teórica rousseauiana, a idéia de *contrato social* é exposta de forma resumida pelo filósofo genebrino nos seguintes termos: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua autoridade, sob o supremo comando

---

<sup>27</sup> Luís Roberto Salinas FORTES. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976, p. 82.

<sup>28</sup> Fernando LATTMAN-WELTMAN. *Ética e política: uma leitura de Rousseau e Kant*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1990, p. 07.

<sup>29</sup> Idem, p. 01.

<sup>30</sup> Tal passagem encontra-se na carta ao Marquês de Mirabeau, citada em Émile DURKHEIM. O contrato social e a constituição do corpo político. In: C. G. QUIRINO; M. T. S. R. de SOUZA. Op. cit., p. 352-353.

da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo”.<sup>31</sup> No seu parecer, o ato de associação voluntária decorrente do contrato “encerra um acordo recíproco do público com os particulares” ao produzir “um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembléia de vozes, o qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade”<sup>32</sup>. Vontade esta que é muito mais que a simples soma de todas as vontades individuais, pois carrega em sua gênese o substrato daquilo que é geral em todas as vontades dos indivíduos. Ela é, na realidade, a própria *vontade geral*. Como afirma Riley, “os dois termos da vontade geral – 'vontade' e 'generalidade' – representam duas linhas principais no pensamento de Rousseau”. A “generalidade”, segundo Riley, está ligada à idéia de uma “educação cívica” que transporte o indivíduo *para fora de si* e em direção ao bem geral; ao passo que a “vontade” está ligada à convicção de Rousseau de que a “associação civil é o ato mais voluntário no mundo”.<sup>33</sup>

O centro da filosofia política rousseauiana é de fato o indivíduo. É a partir deste indivíduo que se deduz todo o edifício social que, para fundar-se em bases sólidas, necessita de uma adesão efetiva – e racionalizada, como nos advertiu Rousseau – para a qual se fazem necessários mecanismos capazes de construir e reforçar o compromisso com o bem público.<sup>34</sup> Se de fato Riley tiver razão, é possível então pensar o conceito de religião civil como o esforço rousseauiano na elaboração de instituições com vistas à educação cívica, isto é, instituições capazes de levar o indivíduo a *sair de si* e a pautar-se, conseqüentemente, pelo bem comum. Acreditamos ser este um bom ponto de partida para pensar o conceito de religião civil, tal como é estabelecido no âmbito da filosofia política de Jean-Jacques

---

<sup>31</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 31. Segundo Durkheim é “em conseqüência desse contrato, (que) todas as vontades individuais desaparecem no seio de uma vontade comum, a vontade geral, que é a base da sociedade. Uma força é assim constituída, infinitamente superior a todas aquelas dos particulares. E esta força tem uma unidade interna; pois os elementos dos quais ela resulta perderam de algum modo, juntando-se a ela, sua individualidade e seu movimento próprio”. É. DURKHEIM. *O contrato social e a constituição do corpo político*. Op. cit., p. 355.

<sup>32</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 31.

<sup>33</sup> Patrick RILEY. *The general will before Rousseau: the transformation of the divine into the civic*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988, p. 182. O livro de Riley é, segundo suas próprias palavras, um estudo da transformação de uma idéia teológica, a vontade geral de Deus para salvar todos os homens, em uma idéia política, a vontade geral dos cidadãos para colocar o bem comum acima de suas vontades particulares. (Preface, IX).

<sup>34</sup> Neste ponto de nossas observações já podemos notar a presença da questão crucial da obra de Rousseau em relação à perspectiva que adotamos para esta pesquisa. Ela diz respeito a sua percepção de que o individualismo, analisado por ele no contexto do século XVIII, se levado a um desenvolvimento extremo – relacionado à particularização dos interesses individuais –, poderia ser um entrave ao estabelecimento de compromissos coletivos entre os membros de uma dada sociedade, motivo pelo qual se fariam necessários mecanismos regulatórios que vinculassem esse indivíduo ao meio social. Acreditamos, neste sentido, que o ideal de indivíduo rousseauiano é um *indivíduo contextualizado*, ou seja, visto como um ser social, que só poderá desenvolver suas potencialidades em uma sociedade. Trataremos desta questão ao longo deste capítulo e verificaremos suas implicações mais atentamente em nosso terceiro capítulo.

Rousseau.

O aspecto central da reflexão de Jean-Jacques Rousseau sobre o tema da religião n'*O Contrato Social* começa a delinear-se quando o autor passa a analisar “a religião considerada em relação à sociedade” a qual, no seu parecer, pode ser dividida em duas espécies, que ele designa como “a religião do homem e a do cidadão”.<sup>35</sup> Não é demais lembrarmos que Rousseau indica ainda a existência de um terceiro tipo de religião que chama de “religião dos padres”, da qual resultaria “uma espécie de direito misto e insociável inominado” e cujos malefícios à ordem pública seriam tão extremos que “constitui uma perda de tempo ocupar-se de o demonstrar”.<sup>36</sup> Dent adverte-nos que neste terceiro tipo de religião existe um “sistema teológico” separado do “sistema político”, e a objeção de Rousseau a ele dar-se-ia “porque divide soberania e poder, destruindo assim o Estado pela sujeição dos homens a deveres contraditórios”.<sup>37</sup> Neste sentido, já podemos perceber que Rousseau busca um tipo de religião que faça com que o fiel concilie as exigências religiosas àquelas necessárias para estabelecer e perpetuar a lei e a ordem terrenas; assim sendo, o indivíduo deve ser cidadão antes de ser fiel.

Os dois primeiros tipos de religião são explicados por Rousseau da seguinte forma: a “religião do homem” é aquela que, “desprovida de templos, altares, ritos, limitada unicamente ao culto interior do Deus supremo e aos eternos deveres da moral, é a pura e simples religião dos Evangelhos, o verdadeiro teísmo, e o que se pode denominar de direito divino natural”.<sup>38</sup> Já a “religião do cidadão” é aquela que

alicerçada num único país, fornece-lhe os deuses, os patronos próprios e tutelares; possui seus dogmas, seus rituais, seu culto exterior prescrito por leis; afora a única nação que a cultua, as demais são consideradas infiéis, estrangeiras, bárbaras; *é uma religião que não estende os deveres e os direitos do homem além de seus altares*. Foram assim todas as religiões dos primeiros povos, às quais se pode dar a denominação de direito divino civil ou positivo.<sup>39</sup>

É justamente este segundo tipo de religião que, segundo Rousseau, “é boa naquilo em que reúne o culto divino e o amor das leis, e em que, fazendo da pátria o objeto da adoração dos cidadãos, ensina-os que servir o Estado é servir o deus tutelar”. Todavia, a “religião do cidadão” pode tornar-se maléfica pois quando “alicerçada sobre o erro e a

---

<sup>35</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 129.

<sup>36</sup> Idem, p. 130.

<sup>37</sup> N. J. H. DENT. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 195.

<sup>38</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 129.

<sup>39</sup> Idem, p. 129-130. O itálico é nosso.

mentira, engana os homens, torna-os crédulos, supersticiosos, e asfixia o verdadeiro culto da divindade num vão cerimonial”.<sup>40</sup> Como se isto não bastasse, os possíveis malefícios da “religião do cidadão” ampliam-se quando ela se revela capaz de promover a intolerância religiosa.

Por outro lado, a “religião do homem” ou o cristianismo – o cristianismo dos Evangelhos, como sublinha Rousseau – também não seria a forma religiosa apta a ser utilizada como culto benéfico em relação às necessidades da ordem pública “porque torna as pessoas indiferentes ao bem-estar terreno e, por conseguinte, à segurança e prosperidade de seus semelhantes”.<sup>41</sup> Como ele mesmo afirma, “ao invés de unir os corações dos cidadãos ao Estado, ela os afasta, como, aliás, de todas as coisas terrenas. De minha parte, nada conheço mais contrário ao espírito social”. Ademais, “o cristianismo é uma religião toda espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu. A pátria do cristão não é deste mundo”.<sup>42</sup> E por ser assim tão pessoal, certamente não condiz com os imperativos do bem comum e com as exigências de uma educação verdadeiramente *cívica*.

É fundamentalmente com base em tais considerações – de que nenhum dos tipos de religião acima descritos seriam diretamente úteis à manutenção da lei e da ordem no interior de um Estado constituído com base no contrato social – que Rousseau formula o seu conceito de religião civil que pode mesmo ser entendido como uma espécie de “cimento” da sociedade civil. Ao fazê-lo, transpõe uma idéia *teológica*, concernente à conservação da ordem universal pelas mãos de um Deus único, para o domínio da política com vistas a dar conta dos mecanismos regulatórios necessários à ordem pública para a realização do bem comum e a adesão das vontades individuais a este objetivo. Para Rousseau a existência de um ser único e superior que mantém a unidade do mundo é algo indiscutível, sagrado e *a priori*. No seu parecer

que a matéria seja eterna ou criada, que haja ou não um princípio passivo, o fato é que tudo é um e anuncia uma inteligência única; porque não vejo nada que não seja ordenado no mesmo sistema, que não concorra para o mesmo fim, a saber, a conservação do todo na ordem estabelecida. Esse ser que quer e que pode, esse ser ativo por si mesmo, esse ser, enfim, qualquer que seja, que move o universo e ordena todas as coisas, eu chamo Deus.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Idem, p. 130.

<sup>41</sup> N. J. H. DENT. Op. cit., p. 195.

<sup>42</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 131.

<sup>43</sup> J.-J. ROUSSEAU. *Emílio*. Op. cit., p. 313.

Esta dimensão de sacralidade e apriorismo é algo que Rousseau considera verdadeira propriedade da ordem social quando afirma explicitamente n'*O Contrato Social* que “a ordem social é um direito sagrado que serve de alicerce a todos os outros”<sup>44</sup>. Nesta *sacralização* da ordem social ecoa certamente a idéia rousseauiana mais geral da constituição da ordem do mundo pela divindade e de sua necessária conservação, algo reforçado pelo próprio filósofo no seu *Emílio* onde afirma que “Deus é bom; nada é mais evidente: mas a bondade no homem é o amor a seus semelhantes e a bondade de Deus é o amor à ordem; porque é pela ordem que ele mantém o que existe e liga cada parte ao todo”.<sup>45</sup>

Creemos que tais considerações nos permitem visualizar mais claramente o que Rousseau tem em mente ao propor a criação de uma religião civil, a saber: ela seria uma forma de criação e manutenção de um outro absoluto universal, laico, porém não menos sagrado por isto, capaz de ordenar e dar coesão ao todo social, impedindo sua ruptura e gerando nos indivíduos uma adesão racionalizada, efetiva e *afetiva* ao bem comum e ao dever de agir em conformidade com ela. A religião civil deveria ser, portanto, um instrumento capaz de auxiliar o Estado moderno, então emergente, na tarefa de dar unidade e coesão à pluralidade de particularismos que o antecedeu. Dessa forma, ela o auxiliaria na tarefa de reforçar o seu papel enquanto agente político que reivindicava para si o direito legítimo e que se supunha detentor, como analisa Bauman, dos “recursos suficientes para estabelecer e impor as regras e normas que ditavam o rumo dos negócios num certo território; regras e normas que, esperava-se, transformassem (...) a floresta primeva em um jardim cuidadosamente planejado, o caos em ordem”.<sup>46</sup>

A idéia de ordem (e a necessidade de sua conservação) portanto, está ligada a outra questão fundamental estabelecida por Rousseau, que pode nos auxiliar na compreensão da

---

<sup>44</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 22. Segundo Starobinski, analisando o pensamento do século XVIII, “as grandes idéias dos Filósofos são, na maior parte, conceitos religiosos laicizados. 'Tudo se passa', escreve Yvon Belaval, como se a filosofia do século XVIII 'trasladasse para o mundo os atributos de infinidade de Deus e permitisse trasladar para o homem seus atributos morais'”. J. STAROBINSKI. Op. cit., p. 122.

<sup>45</sup> J.-J. ROUSSEAU. *Emílio*. Op. cit., p. 324-325.

<sup>46</sup> Zygmunt BAUMAN. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, p. 68. Bauman ainda ressalta que “a tarefa de produzir a ordem requer imensos e contínuos esforços para depurar, transferir e condensar o poder social, o que por sua vez exige recursos consideráveis que *somente* o Estado, na forma de um aparelho burocrático hierárquico, é capaz de reunir, concentrar e usar. Por necessidade, a soberania legislativa e executiva do Estado moderno apoiou-se no 'tripé' das soberanias militar, econômica e cultural; em outras palavras, no domínio estatal dos recursos outrora utilizados pelos focos difusos de poder social, mas todos agora necessários para sustentar a instituição e a manutenção da ordem administrada pelo Estado. Uma eficiente capacidade ordenadora era impensável a menos que apoiada na capacidade de defender com eficiência o território contra os desafios de outros modelos de ordem, tanto internos como externos ao reino; na capacidade de fazer o balanço da *Nationalökonomie* e de reunir recursos culturais suficientes para sustentar a identidade e distinção do Estado através da distinta identidade dos seus súditos”. Idem, p. 69-70.

religião civil como um instrumento de regulação e conservação da ordem pública. Trata-se, como sugerimos no parágrafo precedente, da questão do *dever moral* que os seres humanos têm de agir sempre em conformidade com o interesse geral da comunidade, algo que o filósofo genebrino assim descreve em uma passagem do *Emílio*: “Dizei o que é verdade, fazei o que é bom; o que importa ao homem é cumprir seus deveres na terra; e é se esquecendo que se trabalha para si. Meu filho, o interesse particular nos engana; só a esperança do justo não engana”.<sup>47</sup>

Após ver sua obra *Emílio* condenada às chamas pelo Parlamento de Paris, que também decretou a sua prisão, em 1762, Jean-Jacques Rousseau também viu este livro ser condenado pelas autoridades eclesiásticas, neste mesmo ano, com base em uma Carta Pastoral – ou *Mandement* – escrita por Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris. Nela, o religioso acusava o filósofo genebrino de apresentar em seu livro ensinamentos contrários à doutrina cristã e à moral evangélica, incitando o ódio contra a Igreja e o desrespeito à Escritura, além de apresentar acusações relacionadas à conduta moral do homem Jean-Jacques Rousseau.<sup>48</sup>

Ao responder as acusações constantes na carta redigida pelo religioso, Rousseau revisita os principais pontos de sua filosofia e continua a reafirmar os aspectos primordiais do que acredita ser o verdadeiro fundamento da instituição de uma religiosidade voltada exclusivamente para o bem público. Segundo Starobinski, “Rousseau sentira as críticas de suas teorias como se visassem difamar sua imagem” e, assim sendo, “o momento da réplica será, então, o da apologética pessoal, e, para além da história de suas idéias (tal como se pode lê-la na Carta a Christophe de Beaumont), é à história de sua vida que ele apelará como último recurso”.<sup>49</sup> Este fato também é destacado por Marques quando afirma que é “a reflexão pessoal sobre sua própria religiosidade, posta em dúvida por Beaumont”, que fará Rousseau refletir mais explicitamente sobre questões relacionadas à doutrina cristã e que o fará “procurar uma conciliação entre a fé religiosa e suas concepções mais mundanas acerca do papel da razão e dos sentimentos naturais na condução da vida individual e no projeto de recomposição de uma sociabilidade humana voltada para os valores públicos mais fundamentais”.<sup>50</sup> É nesse sentido que Rousseau responde ao arcebispo de Paris:

---

<sup>47</sup> J.-J. ROUSSEAU. *Emílio*. Op. cit., p. 361.

<sup>48</sup> Christophe de BEAUMONT. Carta Pastoral de Sua Graça o Arcebispo de Paris contendo a condenação de um livro que tem como título *Emílio, ou Da Educação*, de J.-J. Rousseau, cidadão de Genebra. In: Jean-Jacques ROUSSEAU. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 219-236.

<sup>49</sup> J. STAROBINSKI. Op. cit., p. 280.

<sup>50</sup> José Oscar de A. MARQUES. Apresentação. In: J.-J. ROUSSEAU. *Carta a C. de Beaumont*. Op. cit., p. 13.

sou cristão, Senhor Arcebispo, e sinceramente cristão, segundo a doutrina do Evangelho. Sou cristão não como discípulo dos padres, mas como discípulo de Jesus Cristo. Meu Mestre pouco discorreu sobre as sutilezas dos dogmas e insistiu muito sobre os deveres; prescreveu menos artigos de fé que boas obras; só ordenou acreditar no que era necessário para ser bom. Quando ele resumiu a lei e os profetas, foi muito mais em atos de virtude que em fórmulas de crença, e ele me disse, ele próprio por meio dos apóstolos, que aquele que ama seu irmão cumpriu a lei.<sup>51</sup>

Nesta citação podemos individuar muitos temas relacionados à religião civil que Rousseau irá desenvolver mais especificamente n'*O Contrato Social*. Após explicitar os “porquês” de sua recusa aos outros tipos de religião que elenca no último capítulo deste livro, afirma que “é conveniente ao Estado que cada cidadão possua uma religião que o faça amar os seus deveres; todavia, os dogmas dessa religião só interessam ao Estado e a seus membros enquanto se relacionam com a moral e os deveres que aquele que a professa é forçado a cumprir para com outrem”.<sup>52</sup> Neste sentido, Dent ressalta que

a preocupação principal de Rousseau em sua discussão da religião civil é a necessidade de formar, consolidar e perpetuar os vínculos de união entre todos os membros de uma sociedade civil, para que se sustentem reciprocamente, em respeito, desvelo e apoio mútuos. Acredita ele que a obediência e a lealdade religiosas consistem num dos grandes estímulos ao compromisso ativo com uma causa.<sup>53</sup>

A religião civil é, portanto, para Rousseau, “uma profissão de fé puramente civil cujos artigos compete ao soberano fixar, *não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade*, sem os quais é impossível ser-se bom cidadão ou súdito fiel”.<sup>54</sup> Segundo Rousseau, é facultado ao soberano banir do Estado todo aquele que não crer nesta profissão de fé: “pode bani-lo, não como ímpio, mas sim como insociável, como

---

<sup>51</sup> Idem, p. 72. Nesta mesma *Carta*, Rousseau, além de apresentar sua defesa às acusações do arcebispo Beaumont, irá fazer uma forte crítica ao clero. Ele afirma que “a profissão do Vigário Saboiano compõe-se de duas partes. A primeira, que é a mais extensa, a mais importante, a mais cheia de verdades novas e marcantes, visa a combater o moderno materialismo, a estabelecer a existência de Deus e da religião natural com toda a força de que o autor é capaz. Dessa parte, nem o senhor nem os padres falam em absoluto, porque ela lhes é totalmente indiferente e porque, no fundo, a causa de Deus pouco lhes importa, desde que a causa do clero esteja garantida”. Idem, p. 106-107.

<sup>52</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 133.

<sup>53</sup> N. J. H. DENT. Op. cit., p. 194.

<sup>54</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 133-134. O itálico é nosso.

incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar à necessidade a vida e o dever”; o soberano pode ainda punir com a morte todo aquele que, após reconhecer publicamente esses dogmas, não agir em conformidade com eles pois, segundo Rousseau, este “cometeu o maior dos crimes: mentiu perante as leis”.<sup>55</sup>

Este dever moral de agir em conformidade com a lei, colaborando assim para a manutenção da ordem social, é também ressaltado por Rousseau na sua *Profissão de Fé do Vigário Saboiano* ao afirmar por intermédio do “Vigário”, uma das personagens deste livro:

aguardando maiores luzes, zelemos pela ordem pública; em todos os países respeitemos as leis, não perturbemos o culto que prescrevem; não levemos os cidadãos à desobediência; pois não sabem certamente se é um bem para eles abandonarem suas opiniões por outras, e sabemos muito certamente que é um mal desobedecer às leis.<sup>56</sup>

Dentro desta mesma perspectiva, Rousseau afirma ainda, na *Carta a Christophe de Beaumont*:

observei na religião a mesma falsidade que na política, e ela me causou muito mais indignação; pois o vício do governo pode fazer os súditos infelizes apenas na Terra, mas quem sabe até que ponto os erros da consciência podem prejudicar os infortunados mortais? Observei que havia profissões de fé, doutrinas, cultos, que eram seguidos sem que se crese neles, e como nada disso penetrava nem no coração nem na razão, a influência na conduta era muito pequena. O verdadeiro crente não pode adaptar-se a todo esse fingimento; ele sente que o homem é um ser inteligente, para o qual é preciso um culto razoável, e um ser social, para o qual é preciso uma moral feita para a humanidade. Encontremos, primeiramente, esse culto e essa moral, que dirão respeito a todos os homens; depois, quando forem necessárias fórmulas nacionais, examinaremos seus fundamentos, suas relações, suas adequações, e, após ter dito o que concerne ao homem, diremos o que concerne ao cidadão.<sup>57</sup>

Vemos, portanto, que o exame das diferentes formas de religiosidade que impõe considerar os “efeitos temporais e morais (das religiões) sobre a vida terrena, de acordo com o bem e o mal que podem fazer à sociedade e ao gênero humano”,<sup>58</sup> conduz Rousseau à

---

<sup>55</sup> Idem, p. 134.

<sup>56</sup> J.-J. ROUSSEAU. *Emílio*. Op. cit., p. 357.

<sup>57</sup> J.-J. ROUSSEAU. *Carta a C. de Beaumont*. Op. cit., p. 80.

<sup>58</sup> Idem, p. 80.

urgência de se estabelecer um “culto razoável”, como ele sugere na sua carta ao arcebispo de Paris, pois “se o homem é feito para a sociedade, a religião mais verdadeira também será a mais social e a mais humana”. E mesmo se considerarmos a religião como “relação entre o homem e Deus”, ela só poderá “contribuir para a glória de Deus por meio do bem-estar do homem”.<sup>59</sup> Torna-se necessário, portanto, a criação deste “culto razoável”, representado pela religião civil enquanto forjadora de sentimentos de sociabilidade capazes de solidificar o bem-estar dos homens.

Os argumentos de Rousseau que o levaram a ressaltar a necessidade de uma religião civil, são vistos por alguns de seus críticos, como afirma Dent, como “uma exibição muito clara de elementos totalitários em seu pensamento político”.<sup>60</sup> O esforço realizado por Rousseau de *colocar a lei acima do homem* por intermédio da criação de mecanismos regulatórios da vida em sociedade, tais como o expresso na idéia de religião civil, parece ter sido o que levou pensadores como Talmon, por exemplo, a considerar o pensamento rousseauiano como expressão de um *messianismo político* dentro da perspectiva de uma democracia totalitária.<sup>61</sup> No seu parecer, a filosofia rousseauiana “impôs-se um modelo fixo, rígido e universal de sentimentos e de comportamentos com o objetivo de criar os homens de uma só peça, sem contradições e sem força centrífuga ou instintos anti-sociais”.<sup>62</sup>

No entanto, a questão pode ser mais complexa do que uma simples e suposta vocação totalitária.<sup>63</sup> Na realidade, o que Rousseau parece sugerir é a necessidade de *regras básicas inquestionáveis* que sejam o fundamento das normas reguladoras da vida pública de uma dada sociedade. É justamente a necessidade de tais mecanismos regulatórios da vida pública o que Rousseau reafirma explicitamente na sua última obra política *Considerações*

---

<sup>59</sup> Idem, p. 81.

<sup>60</sup> N. J. H. DENT. Op. cit., p. 194.

<sup>61</sup> J. L. TALMON. La démocratie totalitaire (Rousseau). In: \_\_\_\_\_ . *Les Origines de la démocratie totalitaire*. Paris: Calmann-Lévy, 1966, p. 55-68.

<sup>62</sup> Idem, p. 56. Tradução nossa. Como podemos verificar, a obra de Rousseau suscita interpretações bastante ambíguas tais como as que a analisam na perspectiva democrática ou na perspectiva de uma democracia totalitária, como na obra de Talmon. Jean Starobinski, em plena sintonia com Ernst Cassirer, mostra que essas controvérsias em torno da obra de Rousseau parecem estar ligadas à própria dinâmica de seu pensamento, pois, com Rousseau, “não se termina nunca: é preciso sempre recomeçar de maneira nova, reorientar-se ou desorientar-se, esquecer as fórmulas e as imagens que no-lo tornavam familiar e nos davam a tranqüilizadora convicção de tê-lo definido de uma vez por todas. Cada geração descobre um novo Rousseau, em quem encontra o exemplo do que ela quer ser, ou do que recusa apaixonadamente”. J. STAROBINSKI. Op. cit., p. 277.

<sup>63</sup> Segundo Louis DUMONT, “tem sido Rousseau freqüentemente recriminado pela Revolução Francesa e ainda em nossos dias é, por vezes, responsabilizado pelo jacobinismo e pelo que foi denominado a 'democracia totalitária', em geral”. Entretanto, ele ressalta que “os aspectos totalitários dos movimentos democráticos resultam, não da teoria de Rousseau, mas do projeto artificialista do individualismo colocado em face da experiência. É verdade que esses aspectos estão prefigurados em Rousseau mas é justamente na medida em que ele estava profundamente consciente da insuficiência do individualismo puro e simples, e trabalhava no sentido de salvá-lo transcendendo-o”. Louis DUMONT. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985, p. 102-103.

sobre o Governo da Polônia. Aqui, o filósofo genebrino retoma a pergunta sobre como “colocar a lei acima do homem? Como chegar aos corações?”.<sup>64</sup> A resposta que ele sugerirá, dirigida aos poloneses, será a realização de festas e jogos públicos para melhor integrar o indivíduo à sociedade. Este ambiente de festa consolida uma forma de igualdade que, se não é uma igualdade de fato, é *sentida* como tal por todos os participantes. Segundo Starobinski, “Rousseau admite, até mesmo no ambiente da festa, a desigualdade das condições sociais; exige apenas uma igualdade que se manifestará no impulso subjetivo de uma *participação* do povo inteiro no espetáculo. Pouco importa que as instituições não sejam igualitárias: a Rousseau basta que a igualdade se realize como *estado de alma coletivo*”.<sup>65</sup> Neste sentido, no pensamento de Rousseau, como afirma ainda Starobinski, “tudo se passa como se a essência da igualdade consistisse no sentimento de ser igual”, o que irá suscitar a crítica de Burgelin quando afirma que há na teoria social de Rousseau um aspecto “maquiavélico”, pois “esse inimigo da opinião, das máscaras e dos véus aceita, entretanto, que o senhor dissimule a coerção que exerce com o objetivo de instaurar em sua casa a ordem e a concórdia”.<sup>66</sup>

Concordando ou não com este tipo de crítica, Aldridge está correto ao afirmar que um dos aspectos centrais da filosofia rousseauiana é a idéia de que a *integração social* de qualquer sociedade saudável depende de um conjunto de dogmas básicos,<sup>67</sup> os quais, segundo o próprio Rousseau, “devem ser simples, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários”<sup>68</sup>. Estes dogmas se resumem nos seguintes: “a existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos perversos, a santidade do contrato social e das leis: eis os dogmas positivos. Quanto aos dogmas negativos, reduzo-os a um único: é a intolerância, implícita nos cultos que excluimos”.<sup>69</sup>

Rousseau simplifica ao máximo os dogmas da religião civil tendo em vista, como já afirmamos anteriormente, que estes não devem ser fixados pelo soberano “precisamente como dogmas de religião”, mas devem se relacionar “com a moral e os deveres” que o indivíduo

---

<sup>64</sup> Poderíamos retomar a pergunta de Rousseau – “Como chegar aos corações?” – na perspectiva de Alexis de Tocqueville, expressa no que este autor denomina “hábitos do coração”, ou seja, “hábitos” que devem conformar a dimensão moral que, por sua vez, deve configurar o espírito público de uma nação que vive sob a égide da democracia republicana. Retomaremos esta idéia em nosso segundo capítulo, onde analisaremos o conceito de religião civil no contexto norte-americano, o mesmo a partir do qual Tocqueville formulou o seu conceito de “hábitos do coração”. Sobre este conceito cf. Alexis de TOCQUEVILLE. *A democracia na América*. 3. ed. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia Limitada/Editora da Universidade de São Paulo, 1987, p. 221.

<sup>65</sup> J. STAROBINSKI. Op. cit., p. 110.

<sup>66</sup> Burgelin apud J. STAROBINSKI. Idem, p. 111.

<sup>67</sup> Alan ALDRIDGE. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity, 2003, p. 142.

<sup>68</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 134.

<sup>69</sup> Idem, p. 134.

deve seguir na vida social. Por sua vez, a própria forma simplificada pela qual estes dogmas são apresentados deve-se ao fato que, segundo o filósofo, “a fé se afirma pelo entendimento; a melhor de todas as religiões é infalivelmente a mais clara: quem sobrecarrega de mistérios, de contradições o culto que me prega, ensina-me a desconfiar dele”.<sup>70</sup>

Como podemos deduzir da leitura da *Carta a Christophe de Beaumont*, para Rousseau a tentativa de superar as “querelas” religiosas que dilaceram os homens e o estabelecimento de um “acordo sobre uma religião comum a todos os povos”, implicariam necessariamente na simplificação de todos os dogmas e na consolidação de um pequeno número de artigos de fé. Desta forma, este processo levaria à obtenção de “respostas quase uniformes”,<sup>71</sup> da parte de todos os implicados, algo que, no nosso entendimento, alude diretamente aos dogmas e a própria religião civil rousseuniana. Rousseau nos fala nos seguintes termos:

meus amigos, com o que vos afligis? Estais todos de acordo sobre o que importa; se vossas opiniões diferem no restante, não há nisso grande inconveniência. Fazei desse pequeno número de artigos de fé uma religião universal, que seja, por assim dizer, a religião humana e social que todo homem que vive em sociedade seja obrigado a admitir. Se alguém dogmatiza contra ela, que seja banido da sociedade como inimigo de suas leis fundamentais. (...)

Honrai em geral todos os fundadores de vossos respectivos cultos. Que cada um dê ao seu o que crê lhe dever, mas que não despreze os dos outros. (...)

Por fim, nada mais de disputas entre vós sobre a preferência devida a vossos cultos. Eles são todos bons quando prescritos pelas leis e quando a religião essencial neles se encontra, e são maus quando ela está ausente. A maneira do culto pertence às formalidades da religião, não à sua essência, e é ao soberano que compete regulamentar a religião em seu país.<sup>72</sup>

Ainda neste mesmo texto, Rousseau irá defender a tolerância religiosa. Entretanto, afirma que a tolerância *civil* não pode ser admitida no Estado, pois sua admissão pode ser um obstáculo ao cumprimento das leis. Em suas palavras:

ouço dizer incessantemente que é preciso admitir a tolerância civil, não a teológica;

---

<sup>70</sup> J.-J. ROUSSEAU. *Emílio*. Op. cit., p. 343. Thales de Azevedo acredita que “a simplificação do dogma e seu caráter impositivo obedeciam a uma tática segundo a qual o povo aceitaria melhor uma crença fácil de apreender e de aceitar como jugo social”. Thales de AZEVEDO. *A Religião Civil Brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 30.

<sup>71</sup> J.-J. ROUSSEAU. *Carta a C. de Beaumont*. Op. cit., p. 86-87.

<sup>72</sup> Idem, p. 87-88.

mas meu pensamento é exatamente o oposto. Creio que um homem de bem, qualquer que seja a religião em que viva de boa-fé, pode salvar-se. Mas não creio por isso que se possa legitimamente introduzir em um país religiões estrangeiras sem a permissão do soberano, pois se isso não é desobedecer diretamente a Deus, é desobedecer às leis, e quem desobedece às leis desobedece a Deus.<sup>73</sup>

O conceito de religião civil apresentado por Rousseau, como afirma Waterlot, suscitou “os mais violentos ataques de seus contemporâneos” e continuou sendo alvo de seguidas controvérsias. Talvez isso explique o fato de muitos comentadores do pensamento político de Rousseau preferirem “ignorar deliberadamente este aspecto delicado”.<sup>74</sup>

Apesar da rejeição que suscitou, o fato é que, numa perspectiva prática, não podemos subestimar a influência do conceito de religião civil no contexto moderno, como nos mostra a própria Revolução Francesa. Muitos temas que integraram a obra de Rousseau foram colocados em prática pelos revolucionários franceses. É Durkheim quem nos informa sobre esta questão, quando nos faz saber que

essa aptidão da sociedade para se erigir em deus ou para criar deuses em nenhum momento foi mais visível do que nos primeiros anos da Revolução. Nesse momento, com efeito, sob a influência do entusiasmo geral, coisas puramente leigas por natureza foram transformadas, pela opinião pública, em coisas sagradas: a Pátria, a Liberdade, a Razão. Uma religião que tinha o seu dogma, os seus símbolos, os seus altares, e as suas festas tentou estabelecer-se espontaneamente. É a essas aspirações espontâneas que o culto da Razão e do Ser Supremo procurou oferecer uma espécie de satisfação oficial. Essa renovação religiosa, é bem verdade, teve curta duração. Mas ocorre que o próprio entusiasmo patriótico que originalmente fascinava as massas, foi se enfraquecendo. Desaparecendo a causa, o efeito não podia manter-se. Mas a experiência, ainda que tendo sido curta, conserva todo o seu interesse sociológico: resta o fato que em caso determinado, viu-se a sociedade e as suas idéias essenciais tornarem-se, diretamente e sem transfiguração de espécie alguma, objeto de verdadeiro culto.<sup>75</sup>

Como podemos perceber neste capítulo introdutório, há uma relação co-determinante

---

<sup>73</sup> Idem, p. 89. A intolerância, que nesta citação Rousseau afirma tratar-se de intolerância civil, é incluída como dogma negativo da religião civil rousseauniana, como já verificamos. Veremos em nosso segundo capítulo que este dogma também esteve presente no pensamento dos primeiros colonos norte-americanos, tendo em vista que a crença em um deus nos moldes cristãos, independente de afiliação religiosa específica, era um pré-requisito imprescindível para o exercício da cidadania.

<sup>74</sup> Ghislain WATERLOT. *Rousseau: religion et politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 05.

<sup>75</sup> Émile DURKHEIM. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989, p. 268-269.

entre “sociabilidade”, “lei”, “Estado” e “religião” na obra de Rousseau, a tal ponto que Dent é levado a afirmar que “a concepção de Rousseau do papel da crença religiosa na sociedade é central para a sua concepção da manutenção da lei e da ordem”.<sup>76</sup> É justamente esta relação que, no seu parecer, faz com que ainda hoje existam “muitos países onde os argumentos de Rousseau têm evidente aplicação”.<sup>77</sup> Nesta mesma perspectiva, Waterlot acrescenta que o conceito de religião civil “constitue um conceito pertinente por tornar mais claras certas questões políticas contemporâneas”.<sup>78</sup> Com o objetivo de compreender a pertinência deste conceito para o tratamento das questões políticas de nosso tempo e de verificar as suas possíveis continuidades e rupturas no âmbito do pensamento político contemporâneo, no próximo capítulo analisaremos particularmente a obra do sociólogo norte-americano Robert Bellah, na qual encontramos o desdobramento atual do conceito de religião civil.

---

<sup>76</sup> N. J. H. DENT. Op. cit., p. 196.

<sup>77</sup> Idem, p. 196.

<sup>78</sup> G. WATERLOT. Op. cit., p. 06.

## **CAPÍTULO 2: A RETOMADA DO CONCEITO DE RELIGIÃO CIVIL NA OBRA DE ROBERT BELLAH**

*“Governar é fazer crer”.*  
Maquiavel

Neste segundo capítulo de nossa dissertação voltaremos nosso olhar para vários textos do sociólogo norte-americano Robert Bellah, escritos ao longo das décadas de 1960 à 1990. Nosso objetivo aqui é verificar o modo como este sociólogo utiliza e articula os principais elementos e questões associados ao conceito rousseauiano de religião civil na tentativa de aplicá-los com vistas a compreender a vida política norte-americana contemporânea.

Assim sendo, investigaremos o resgate e a reinterpretação do referido conceito levados a cabo por este sociólogo e, além de indicar os principais desdobramentos de sua releitura, teceremos comentários sobre as principais influências teóricas que, juntamente com as teses de Rousseau sobre a religião civil, dão sustentação aos textos que analisaremos. Procedendo desta forma estaremos em condições não apenas de evidenciar quais os novos elementos teóricos incorporados ao conceito de religião civil originalmente elaborado por Jean-Jacques Rousseau. Poderemos também indicar quais as novas perspectivas que tal incorporação trouxe de fato à compreensão desta complexa “dimensão religiosa” – a religião civil – como instrumento político que, segundo o filósofo genebrino, visa incutir nos indivíduos sentimentos de pertencimento a determinada ordem sociopolítica – “sentimentos

de sociabilidade” – de modo a provocar uma verdadeira *reforma* da conduta individual em prol da coletividade e do “bem comum” e, assim, proporcionar a manutenção da lei e da estabilidade política, fatores determinantes para a preservação do Estado, tal como ele mesmo nos indica.<sup>79</sup>

A forma como o conceito de religião civil é retomado e desenvolvido na obra de Robert Bellah constitui de fato uma ampliação sistemática e significativa da questão originalmente estabelecida por Rousseau. Neste sentido, as reflexões do norte-americano constituem, efetivamente, base para continuidade dos estudos acerca do conceito em questão e da nossa própria pesquisa. Deste modo, analisaremos, primeiramente, o artigo de Robert Bellah intitulado *Civil Religion in America*,<sup>80</sup> escrito em 1967, tendo em vista apresentar de forma mais clara o resgate pelo autor do conceito em pauta.

Na realidade, tal como indica Aldridge, Bellah não apenas resgata o conceito rousseauiano; mais do que isto, ele o *adapta* e o *aplica* às condições políticas dos Estados Unidos contemporâneo.<sup>81</sup> Já nas linhas iniciais do referido artigo, o sociólogo norte-americano sustenta que “existe de fato paralelamente e de uma forma um tanto diferenciada das igrejas uma elaborada e muito bem-institucionalizada religião civil na América”.<sup>82</sup> Mas isto não é tudo. Na sua avaliação, “esta religião – ou melhor ainda, esta dimensão religiosa – tem sua própria seriedade e integridade e requer o mesmo cuidado em termos de entendimento que qualquer outra religião”.<sup>83</sup>

Nesta perspectiva, Aldridge, refletindo sobre a obra de Bellah, afirma que o sociólogo norte-americano considera a religião civil “uma pervasiva dimensão religiosa da vida política americana existindo independentemente das igrejas”, da qual se espera que todos os cidadãos norte-americanos façam parte.<sup>84</sup> Porém, ainda que se espere tal participação em massa, isto não representa para Bellah, na avaliação de Aldridge, uma violação do “direito à liberdade de adoração religiosa e reunião garantidas pela *Primeira Emenda à Constituição*”, tendo em vista que “os cidadãos americanos desfrutam de liberdade religiosa em sua devoção

---

<sup>79</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 126-134.

<sup>80</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 168-198.

<sup>81</sup> Cf. A. ALDRIDGE. Op. cit., p. 142.

<sup>82</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 168. A tradução das citações é nossa.

<sup>83</sup> Idem, p. 168. Bellah define religião como “conjunto de formas simbólicas, que relaciona o homem às condições fundamentais de sua existência”. Para ele a religião “não é simplesmente uma reação a algum parâmetro fixo da experiência humana, não é simplesmente um meio para lutar contra a angústia e o desespero. A religião é, antes, uma forma simbólica, que modela a experiência humana, tanto cognitiva quanto emocional”. Robert N. BELLAH. *A Sociologia da Religião*. In: Talcott PARSONS (Org.). *A Sociologia Americana: perspectivas, problemas, métodos*. São Paulo: Cultrix, 1970, p. 255-256.

<sup>84</sup> A. ALDRIDGE. Op. cit., p. 142.

privada e em sua atividade voluntária”<sup>85</sup>.

Para exemplificar e, ao mesmo tempo, buscar uma “pista” para a compreensão da “pervasiva dimensão religiosa” e “complexo objeto”, que é a religião civil, Bellah recorre à análise dos discursos de posse de alguns dos mais destacados ex-presidentes norte-americanos. O primeiro discurso analisado foi proferido na posse do ex-presidente John F. Kennedy, em 20 de janeiro de 1961.

Deste discurso, Bellah destaca os dois primeiros e o último parágrafo, nos quais a palavra “Deus” é proferida. Reafirmando seu compromisso com a tradição política norte-americana, Kennedy afirma, no final do primeiro parágrafo, ter jurado “diante de vocês [do povo norte-americano] e do Deus Todo-Poderoso o mesmo juramento solene que nossos ancestrais prescreveram há quase 175 anos atrás”. No entendimento do ex-presidente, ao que tudo indica, as crenças políticas norte-americanas tradicionais, que davam o tom de sacralidade aos próprios direitos do homem, ainda animavam a cena política daquele país. Assim sendo, “as mesmas crenças revolucionárias pelas quais nossos antepassados lutaram”, afirma Kennedy no segundo parágrafo de seu discurso, “continuam em relevantes questões pelo mundo – a crença de que os direitos do homem não vêm da generosidade do Estado mas da mão de Deus”. É justamente a afirmação desta “dimensão sacral” da vida política norte-americana que lhe permite concluir seu discurso apelando à benção e à ajuda divinas e afirmando que “aqui na terra o trabalho de Deus deve ser verdadeiramente o nosso próprio”.

86

Observando o lugar dessas referências a Deus nestes parágrafos, Bellah afirma que elas fornecem “um tipo de moldura para as mais concretas observações que formam a parte do meio” do discurso do presidente Kennedy. Todavia, elas não constituem um recurso discursivo utilizado exclusivamente por John F. Kennedy. Estes mesmos tipos de referências “são quase que invariavelmente encontradas em pronunciamentos de presidentes americanos em ocasiões solenes, apesar de não serem comumente feitas nas mensagens de trabalho que eles enviam para o Congresso em vários assuntos concretos”<sup>87</sup>. Por isto mesmo é que Bellah pode afirmar, consistentemente, que

---

<sup>85</sup> A *Primeira Emenda da Constituição Americana* prescreve que: “O Congresso não fará nenhuma lei no que toca ao estabelecimento de religião, ou proibindo o livre exercício da mesma; ou limitando a liberdade de expressão, ou de imprensa; ou o direito das pessoas pacificamente reunirem-se, e peticionar ao Governo para corrigir qualquer agravo”. Idem, p. 142-143.<sup>86</sup> Os fragmentos do discurso de Kennedy foram extraídos de R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 168-169.

<sup>87</sup> Idem, p. 169.

o que as pessoas dizem em ocasiões solenes não precisa ser tomado em seu significado aparente, mas é freqüentemente *indicativo de valores profundamente enraizados e compromissos que não são explícitos no curso da vida cotidiana*. Seguindo esta linha de argumento, é digno de considerar se a colocação muito especial de referências a Deus no discurso de Kennedy não revele algo tão importante e sério sobre religião na vida americana.<sup>88</sup>

A opção inicial de Bellah, neste artigo, de tratar o tema da religião civil norte-americana a partir dos discursos de posse de ex-presidentes, evidencia, no nosso entendimento, o que para ele constitui a mais significativa característica da religião civil: sua eficácia e aplicabilidade à esfera eminentemente pública.<sup>89</sup> Nos diferentes discursos que analisa Bellah *não* encontra referências a filiações religiosas particulares daqueles que os proferem, tendo em vista que tais referências a elementos de religiões específicas são consideradas aspectos da esfera da vida privada dos indivíduos. Assim sendo, tais elementos não fariam parte dessa complexa dimensão religiosa da vida pública representada pela religião civil. Como veremos, as próprias referências a Deus traduzem uma concepção, um “conceito geral” de Deus, justamente por não se prenderem a representações ou elementos que qualifiquem o “Deus” de uma religião específica.

A princípio parece-nos fundamental entendermos as motivações destas referências a Deus no discurso de Kennedy. Bellah nos adverte que embora possa ser argumentado que “a colocação de tais referências neste discurso, assim como na vida pública, indica geralmente que a religião tem ‘apenas uma significação cerimonial’” e que, além disso, serviria apenas “para apaziguar os menos instruídos membros da comunidade antes de uma discussão dos negócios realmente sérios com os quais a religião nada tem a ver”, deve-se, contrariamente, levar em conta que “sabemos o suficiente sobre a função do cerimonial e do ritual em várias sociedades para suspeitarmos da idéia de que algo deve ser considerado sem importância e descartado porque é ‘apenas um ritual’”.<sup>90</sup> Assim sendo, aquilo que é dito nos discursos proferidos em ocasiões solenes freqüentemente é indicativo de valores e compromissos que se encontram fortemente enraizados em dada sociedade. Justamente por serem *reatualizados* em cerimônias e rituais públicos, constituem compromissos e/ou valores de *caráter mais elevado*, sendo vistos e sentidos, portanto, como algo “sagrado”.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Idem, p. 170. O itálico é nosso.

<sup>89</sup> Este aspecto também é evidenciado por A. ALDRIDGE. Op. cit., p. 143.

<sup>90</sup> R. BELLAH. Civil Religion in America. Op. cit., p. 169-170.

<sup>91</sup> Neste sentido, Bellah encontra-se em consonância com Durkheim, para quem a sociedade cria coisas

Como já afirmamos, pode-se observar nos fragmentos extraídos do discurso de Kennedy que as referências que são feitas a Deus não se dirigem a, nem tampouco incorporam elementos identitários de qualquer religião particular. Bellah ressalta assim que Kennedy refere-se ao conceito de Deus utilizando “uma palavra que quase todos os americanos podem aceitar mas que significa tantas coisas diferentes para tantas pessoas diferentes que é quase um símbolo vazio”.<sup>92</sup>

No seu parecer, “as palavras e atos dos pais fundadores, especialmente dos primeiros presidentes, moldam a forma e o tom da religião civil como ela vem sendo mantida desde então”. O sociólogo ressalta ainda que apesar de muitos elementos constitutivos da religião civil norte-americana serem derivados do Cristianismo, “claramente esta religião não é em si mesma o Cristianismo”. No seu entender, ainda que “nem Washington, nem Adams, nem Jefferson mencionem Cristo em seu discurso de posse, nem o façam nenhum dos presidentes subseqüentes”, pode-se observar que nenhum deles falha na menção a Deus. Por isto mesmo, observa Bellah, o “Deus” da religião civil está “muito mais relacionado à ordem, à lei e ao direito do que à salvação e ao amor”.<sup>93</sup>

Podemos perceber que a influência rousseauiana é inegável na construção do objeto de estudo de Bellah, a religião civil americana. Não é simplesmente por acaso que o sociólogo americano ressalta que, na perspectiva norte-americana, as referências a Deus se vinculam à questão da ordem e da lei. Como bem indica Nichols, ainda no período inicial da colonização norte-americana, ao fundarem as colônias de Hartford, Windsor, Weathersfield e Saybrook, que posteriormente se reuniram para criar uma federação de cidades puritanas, os colonos assim definiram o seu propósito: “Onde um povo se reúne, a palavra de Deus exige que, para manter a paz e união de tal povo, haja um governo ordeiro e decente estabelecido de acordo com Deus, para ordenar e dispor os negócios do povo em todas as ocasiões em que as circunstâncias o exigirem”.<sup>94</sup> Podemos assim perceber que na religião civil norte-americana o

---

sagradas e “assim como consagra os homens, a sociedade também consagra as coisas, principalmente as idéias. Se uma crença for unanimemente compartilhada por um povo (...) será proibido tocá-la, ou seja, negá-la ou contestá-la. Ora, o interdito da crítica é interdito como os outros e prova que estamos diante de algo sagrado”. É. DURKHEIM. *As formas elementares de vida religiosa*. Op. cit., p. 268.

<sup>92</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 170.

<sup>93</sup> Idem, p. 175. Thales de Azevedo analisa esta questão ressaltando que o Deus da religião civil norte-americana “não é o de nenhuma das mencionadas religiões, o protestantismo, o catolicismo ou o judaísmo, e que, por sua vez, é sempre ou quase sempre referido sob a forma de eufemismos como a Providência, o Criador, o Deus da Natureza, o Supremo Juiz, o Todo-Poderoso que reina sobre o universo, a Mão Invisível que conduz os homens, etc”. T. de AZEVEDO. Op. cit., p. 41-42.

<sup>94</sup> Cf. Roy F. NICHOLS. *Religião e Democracia norte-americana*. São Paulo: Ibrasa, 1963, p. 14. Nesta mesma perspectiva, as primeiras leis da Pensilvânia decretavam: “Considerando que a glória de Deus Todo-Poderoso e o bem da Humanidade são a razão e fim do governo (...) o governo em si próprio é uma venerável Ordenação de Deus”. Idem, p. 21.

uso da palavra “Deus” implica, tal como originalmente indicado por Rousseau, na transposição de uma *idéia teológica geral* – que diz respeito à manutenção da ordem universal por um deus único – para a esfera da ação política, desprovendo-a, simultaneamente, de todo conteúdo relativo a uma crença religiosa particular. Conseqüentemente, o “Deus” da religião civil norte-americana pode ser visto por Bellah, em plena sintonia com Rousseau, como princípio ordenador (da coletividade) por excelência.<sup>95</sup>

É fundamental notarmos que, segundo Bellah, o fato da religião civil representar uma dimensão religiosa não vinculada a uma religião específica e, portanto, a soteriologias específicas, levanta a questão de “como a religião civil relaciona-se com a sociedade política de um lado e com as organizações religiosas privadas de outro”.<sup>96</sup> Neste sentido, o sociólogo ressalta que apesar de Kennedy ser um cristão católico, ele não faz nenhuma observação que traduza questões especificamente católicas em seu discurso. Isto porque, no seu parecer, tais observações traduziriam

questões de sua crença religiosa privada ou da relação com sua igreja específica; [e estas] não são questões de forma alguma diretamente relevantes na condução do seu cargo público. Outros com visões religiosas diferentes e compromissos com igrejas ou denominações diferentes são participantes igualmente qualificados no processo político. O princípio de separação de igreja e Estado garante a liberdade de crença e associação religiosas, mas ao mesmo tempo desvincula de modo claro a esfera religiosa, que é considerada como sendo essencialmente privada, da esfera política.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Cf. J.-J. ROUSSEAU. *Emílio*. Op. cit., p. 313 e 324-325 e *O Contrato Social*. Op. cit., p. 22. Esta perspectiva encontra-se de acordo com a sugerida por Filoramo e Prandi que, ao analisarem a obra de Berger, afirmam que, para ele, o sagrado “opõe-se não tanto ao profano quanto ao caos; é um organizador global do mundo, uma retícula coerente de significados últimos; nele reside, para o homem religioso, o sentido do cosmo e a sua legitimação. Daí a tendência, inerente à religião, de conferir sentido a essas figuras do cosmo que são as instituições sociais”. Giovanni FILORAMO; Carlo PRANDI. *As Ciências das Religiões*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 137-138.

<sup>96</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 170.

<sup>97</sup> *Idem*, p. 170-171. Esta citação traduz de forma implícita, em nossa opinião, um princípio de tolerância *relativo* – ou poderíamos entendê-lo como um aspecto do “dogma negativo” da intolerância que Rousseau integra ao seu conceito de religião civil, o qual analisamos em nosso primeiro capítulo –, tendo em vista que a proposição “outros com visões religiosas diferentes são participantes igualmente qualificados no processo político”, implica na exclusão daqueles que não partilham nenhum compromisso religioso. Cremos que este princípio de tolerância relativo ecoa, historicamente falando, em perspectivas políticas tais como a dos colonos norte-americanos pertencentes à Sociedade dos Amigos chamados Quakers, um grupo religioso que em 1681 se estabeleceu em New Jersey, e que se guiava pela seguinte lei: “Todas as pessoas residentes na Província que confessem e reconheçam o único Deus Todo-Poderoso e Eterno, e se obriguem em consciência a viver pacífica e sossegadamente em uma sociedade civil, não serão de modo algum molestadas ou prejudicadas por suas convicções religiosas e exercício em questões de fé e culto; nem serão obrigadas a freqüentar ou sustentar qualquer culto, local ou ministério religioso”. Cf. R. F. NICHOLS. Op. cit., p. 21. Parece-nos clara a perspectiva de que aqueles que quisessem integrar tal comunidade política deveriam acreditar neste “único Deus Todo-Poderoso e Eterno”, independente de sua filiação religiosa particular, ou seja, deveriam compartilhar de uma crença religiosa básica que os qualificaria para integrarem aquela comunidade política. Neste sentido, Weber já

Esta variável tipicamente moderna que Bellah acaba de constatar mais uma vez, isto é, que a separação entre igreja e Estado conduz a religião para a esfera da vida privada, pode parecer contraditória e paradoxal, uma vez que estamos falando, em sintonia com o próprio Bellah, da sacralização de elementos do espaço público. Todavia, na verdade, é justamente esta constatação que melhor nos informa sobre a verdadeira dimensão do conceito de religião civil, que pode ser assim especificada: *a religião civil é uma dimensão religiosa da vida pública*.<sup>98</sup> Portanto, refere-se a dimensões da vida pública que os agentes políticos entendem serem sagradas o suficiente para tornarem-se “objetos de fé”, mas que nem por isso constituem necessariamente uma “via de salvação”, uma soteriologia.<sup>99</sup> Como tal, a religião civil integra o domínio político e não o religioso, onde aparentemente se encontraria em posição concorrencial com outras denominações religiosas, o que de fato não ocorre, uma vez que, segundo Bellah, mais uma vez em sintonia com Rousseau, a religião civil é um tipo diferenciado frente às religiões tradicionais.<sup>100</sup> Embora a religião civil opere em um domínio separado daquele das outras religiões, Bellah ressalta que ela não se encontra em conflito com a esfera religiosa e que

as igrejas não se opuseram nem à Revolução nem ao estabelecimento de instituições democráticas. Mesmo quando algumas delas se opuseram à completa institucionalização da liberdade religiosa, elas aceitaram o resultado final de bom grado e sem nostalgia pelo *ancien régime*. A religião civil americana nunca foi anticlerical ou militantemente secular. Pelo contrário, ela pegou emprestado [elementos] da tradição religiosa de tal forma que o americano comum não via conflito entre as duas. Desta forma, a religião civil foi capaz de construir sem

---

havia verificado que, nos Estados Unidos, “a congregação religiosa determinava, na verdade, a admissão ou não admissão ao estamento da cidadania política”. Max WEBER apud Ângela Randolpho PAIVA. Luzes weberianas na comparação entre as esferas religiosas do Brasil e dos Estados Unidos. In: Jessé SOUZA (Org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UNB, 1999, p. 260.

<sup>98</sup> Assumindo esta perspectiva de que a religião civil é *um tipo novo* de religião voltada para o domínio político, Bellah utiliza o conceito de religião civil de forma análoga a que foi originalmente proposta por Rousseau, tal como analisamos em nosso primeiro capítulo, cuja assertiva fundamental não pode ser esquecida: a religião civil é “uma profissão de fé puramente civil cujos artigos compete ao soberano fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade (...)”. J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 133-134.

<sup>99</sup> Ao analisar o conceito de religião civil em Rousseau, Thales de Azevedo afirma que seus poucos dogmas nada têm a ver “com os fins escatológicos e salvíficos da religião propriamente dita (...)”. T. AZEVEDO. Op. cit., p. 08.

<sup>100</sup> Não podemos nos esquecer que a construção do conceito de religião civil em Rousseau deve-se ao fato de que o filósofo de Genebra acreditava que nenhuma das religiões tradicionais poderia servir à consolidação e à manutenção da vida pública no âmbito do Estado, tendo em vista que estas colocavam o fiel em permanente conflito entre sua fé e o exercício da cidadania. J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 129-133.

nenhuma luta armada com a igreja poderosos símbolos de solidariedade nacional e mobilizar níveis profundos de motivação pessoal para a obtenção de objetivos nacionais.<sup>101</sup>

Estas características da religião civil americana acabaram por torná-la mais eficaz no tocante aos objetivos mais gerais da política – legitimação da autoridade e manutenção da ordem pública –, o que não ocorreu da mesma forma em outros lugares onde não houve esta “relação amistosa” da religião civil com a esfera religiosa já institucionalizada, tal como ocorreu na França, onde, segundo Bellah, a Revolução “foi anticlerical na alma e tentou montar uma religião civil anti-Cristã. Através da história da França moderna, o abismo entre os símbolos da tradição Católica e o simbolismo de 1789 tem sido imenso”.<sup>102</sup>

Como podemos perceber, embora a religião civil tenha sido favorecida por uma fervorosa tradição religiosa que marcou os Estados Unidos desde os primeiros anos de sua colonização, seu campo de atuação é visivelmente o universo político, e é neste domínio que ela desempenha sua função integradora e legitimadora da ordem social, na medida em que reatualiza os elementos simbólicos que formam o imaginário social da Nação.<sup>103</sup> Segundo Bellah,

a separação da igreja e do Estado não tem negado ao reino político uma dimensão

---

<sup>101</sup> R. BELLAH. Civil Religion in America. Op. cit., p. 180-181. Ângela Randolpho Paiva sublinha a *afinidade eletiva* entre religião e democracia nos Estados Unidos afirmando que “a natureza das seitas [protestantes], seu sistema *voluntário*, o pressuposto de *igualdade* entre seus membros para a persecução da salvação, a *autonomia* na relação direta com Deus, a *busca de auto-aperfeiçoamento* na vida diária, todos esses traços fazem com que haja uma *inserção* do fiel no mundo, e ao mesmo tempo se afinam com os valores democráticos da esfera política, fazendo com que a esfera religiosa seja um fator emancipador. Michael Walzer lembra que o ‘chamado’ puritano abriu caminho para o compromisso responsável e impessoal que será na verdade o elemento indispensável para o fortalecimento da democracia americana”. A. R. PAIVA. Op. cit., p. 261.

<sup>102</sup> R. BELLAH. Civil Religion in America. Op. cit., p. 181. Bronislaw Baczko ressalta que, “durante a Revolução Francesa o combate pelo domínio simbólico traduziu-se, entre outros fatos, pela batalha encarniçada contra os símbolos do Ancien Régime”. A imposição de “um repertório simbólico novo” destruiu a simbologia do antigo regime e “a guerra aos símbolos atingiu o auge durante o Terror e a descristianização”. Bronislaw BACZKO. “Imaginação Social”. In: Enciclopédia Einaudi, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p. 302 e 322-323.

<sup>103</sup> Entendemos este imaginário social na perspectiva de Baczko para quem “os imaginários sociais constituem outros tantos pontos de referência no vasto sistema simbólico que qualquer coletividade produz e através da qual, como disse Mauss, ela se percebe, divide e elabora os seus próprios objetivos. É assim que, através dos seus imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns; constrói uma espécie de código de ‘bom comportamento’, designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do ‘chefe’, o ‘bom súdito’, o ‘guerreiro corajoso’, etc. Assim é produzida em especial, uma representação global e totalizante da sociedade como uma ‘ordem’ em que cada elemento encontra o seu ‘lugar’, a sua identidade e a sua razão de ser”. Idem, p. 309.

religiosa. Apesar de questões de crença religiosa pessoal, culto e associação serem considerados assuntos estritamente privados, há, ao mesmo tempo, certos elementos comuns de orientação religiosa que a grande maioria dos americanos compartilham. Tais elementos têm exercido um papel crucial no desenvolvimento das instituições americanas e ainda fornecem uma dimensão religiosa para toda a estrutura da vida americana, incluindo a esfera política. Esta dimensão religiosa pública é expressa em um conjunto de crenças, símbolos e rituais que estou chamando a *religião civil americana*. O discurso de posse de um presidente é um evento cerimonial importante nesta religião. Ele afirma, dentre outras coisas, a legitimação religiosa da maior autoridade política.<sup>104</sup>

Ao abrir o discurso com um juramento que se dirige ao povo norte-americano e a Deus, Kennedy, por exemplo, exemplifica uma característica para a qual Bellah irá chamar a nossa atenção, a saber: “na teoria política americana, a soberania está, é claro, com o povo, mas implicitamente, e freqüentemente explicitamente, a soberania suprema tem sido atribuída a Deus”.<sup>105</sup> Qual seria o significado deste pertencimento da soberania a Deus? Bellah ressalta que “apesar da vontade do povo, como expressa no voto majoritário ser cuidadosamente institucionalizada como uma fonte operativa de autoridade política, ela é privada de um significado último” e, neste caso, há uma legitimação maior, uma esfera de poder mais elevado, e esta “dimensão religiosa na vida política”, esta  *moldura*  religiosa que perpassa a vida pública, “fornece um objetivo transcendente para o processo político”. É justamente esta perspectiva que, segundo Bellah, se encontra implícita nas palavras finais do discurso de Kennedy, quando então ele sugere que “aqui na terra o trabalho de Deus deve ser verdadeiramente o nosso próprio”.<sup>106</sup>

Esta “legitimação transcendente da soberania” faz-se necessária na medida em que, tal como afirma Baczko, “todo o poder tem de se impor não só como poderoso, mas também como legítimo. Ora, na legitimação de um poder, as circunstâncias e os acontecimentos que estão na sua origem contam tanto, ou menos, do que o  *imaginário*  a que dão nascimento e de que o poder estabelecido se apropria”.<sup>107</sup> Tal parece ser o que ocorre na medida em que o referido discurso fecha com a assertiva de que os homens têm, por designação divina, um trabalho – que foi entendida pelos primeiros colonos norte-americanos verdadeiramente como uma  *missão*  – a ser realizada na terra. Por isso mesmo Kennedy jura não somente perante a Nação, mas também perante a Deus, tendo em vista que neste momento solene de posse ele passa a ser o principal condutor desta missão divina.

---

<sup>104</sup> R. BELLAH. Civil Religion in America. Op. cit., p. 171. O itálico é nosso.

<sup>105</sup> Idem, p. 171.

<sup>106</sup> Idem, p. 171-172.

<sup>107</sup> B. BACZKO. Op. cit, p. 310. O itálico é nosso.

Baczko nos diz que “às relações de força e de poder que toda dominação comporta, acrescentam-se assim as *relações de sentido*. Qualquer instituição social, designadamente as instituições políticas, participa assim de um universo simbólico que a envolve e constitui o seu quadro de funcionamento”.<sup>108</sup> Esta espécie de “mito de origem” que se reproduz no imaginário coletivo norte-americano – a idéia de que o início da colonização estava fundado em uma missão, um pacto celebrado entre os primeiros colonos e a divindade – acabou por contribuir para este intenso tom de sacralidade que se manifesta na vida pública norte-americana. A transposição destes elementos religiosos para o campo político mostra que “exercer um poder simbólico não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma potência ‘real’, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio”.<sup>109</sup>

O discurso de Kennedy, portanto, pode ser visto como fundado em uma vertente simbólico-imaginária da cultura política norte-americana. Como o próprio Bellah indica, ele pode ser entendido como a “mais recente declaração de um tema que se situa muito profundamente na tradição americana, a saber, a obrigação, coletiva e individual, de realizar a vontade de Deus na terra”.<sup>110</sup> Este tema que é também designado pela expressão “Destino Manifesto” é, em nosso entendimento, fundamental para a compreensão de nosso objeto de pesquisa, pois enquadra-se dentro da perspectiva mais abrangente da religião civil tipicamente norte-americana.<sup>111</sup> No primeiro discurso de posse de George Washington, proferido em 30 de abril de 1789, estas idéias aparecem de forma bastante clara. Washington inicia seu discurso nos seguintes termos:

---

<sup>108</sup> Idem, p. 310. Devemos nos lembrar, neste sentido, que “a vida social, em todos os seus aspectos e em todos os momentos de sua história, só é possível graças a vasto simbolismo”, como ressaltou Durkheim. É. DURKHEIM. *As formas elementares de vida religiosa*. Op. cit., p. 288.

<sup>109</sup> B. BACZKO. Op. cit., p. 298-299.

<sup>110</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 172.

<sup>111</sup> O conceito de Destino Manifesto nasce, como afirma Schlesinger, na perspectiva agostiniana de uma “história redentora” vista como “jornada dos eleitos rumo à salvação para além da história”. Schlesinger argumenta que esta idéia já estava presente na imaginação dos primeiros colonos que chegaram à Nova Inglaterra, os quais acreditavam que a sua instalação nesta “terra de perigos” era obra da Providência e que “suas próprias tribulações lhes pareciam prova de um papel na história redentora. ‘Deus firmava um *covenant* com seu povo’, disse [o Reverendo] Increase Mather, ‘no qual aflições santificadas seriam seu lote (...). O método habitual da Divina Providência [é] preparar, através das maiores Misérias, as maiores Graças (...). *Sem dúvida o Senhor Jesus tinha um respeito particular por este sítio e por este povo*’”. Referências a este “destino” podem ser encontradas em muitos outros documentos escritos por personagens desses primeiros anos de colonização, como, por exemplo, nas palavras do escritor Edward Johnson, para quem “(...) eles [os primeiros colonos] tinham sido enviados para a Nova Inglaterra por uma Providência miraculosa, por ser aquele ‘o lugar em que o senhor criará um novo Céu e uma nova Terra’. ‘Cristo Nosso Senhor’ pretendia ‘fazer de seus Soldados da Nova Inglaterra a maior maravilha desta Idade’”. Cf. Arthur SCHLESINGER JR. *A teoria da América: Experiência ou Destino?* In: \_\_\_\_\_ . *Os Ciclos da História Americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992, p. 14-15.

seria peculiarmente impróprio omitir neste primeiro ato oficial minhas fervorosas súplicas àquele Ser Todo-Poderoso que governa o universo, que preside nos conselhos das nações, e cujos auxílios providenciais podem suprir todo defeito, que a Sua benção possa consagrar às liberdades e alegrias do povo dos Estados Unidos um governo instituído por ele próprio para estes propósitos essenciais e que possa permitir que todo instrumento empregado na sua administração execute com sucesso as funções atribuídas a seu cargo.

Nenhum povo pode estar mais obrigado a reconhecer e adorar a Mão Invisível que conduz os assuntos dos homens do que aquele dos Estados Unidos. Cada passo com o qual nós avançamos para o caráter de uma nação independente parece ter sido tratado de forma diferente por algum sinal da agência providencial.(...)

Os sorrisos favoráveis do Paraíso não podem ser nunca esperados numa nação que despreza as regras eternas da ordem e do direito que o Paraíso mesmo ordenou.(...) A preservação do fogo sagrado da liberdade e o destino do modelo republicano de governo são tidos, com justiça, como profundamente e decisivamente em jogo nessa experiência confiada às mãos do povo americano.<sup>112</sup>

Podemos ver nestes fragmentos do discurso de Washington tanto uma percepção da Nação como detentora de um “destino” traçado pela Providência, como de uma experiência política inovadora.<sup>113</sup> No primeiro parágrafo do fragmento citado, Washington fala de forma muito similar a Kennedy – para quem “aqui na terra o trabalho de Deus deve ser verdadeiramente o nosso próprio” – ao atribuir aos propósitos da nação norte-americana um caráter divino, para o qual todo o povo, e em especial aqueles que foram escolhidos para comandarem o processo político, devem contribuir afirmando o caráter sagrado da atividade política.

Segundo Bellah, este sentido moral e político da obrigação de realizar a vontade de

---

<sup>112</sup> Citado por R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 174. Este discurso também é analisado por Nichols que ressalta que alguns dias após Washington tê-lo proferido, “ambas as Câmaras do novo Congresso responderam à mensagem do presidente como era seu costume anterior. O Senado recomendou o presidente ‘à proteção de Deus Todo-Poderoso, implorando-lhe fervorosamente que preserve uma vida tão valiosa e tão cara ao povo dos Estados Unidos (...)’. A Câmara declarou que ‘nós sentimos convosco as mais fortes obrigações de adorar a Mão Invisível que conduziu o povo norte-americano através de tantas dificuldades’”. Como podemos ver, a utilização dessas referências religiosas – ou a incorporação deste imaginário religioso nas mensagens políticas – não é de uso exclusivo do presidente da república, tendo em vista que a obrigação de realizar a vontade de Deus na terra deveria ser um esforço conjunto de todos aqueles que conduziam a atividade política, tal como afirmou o presidente Washington ao receber as mensagens acima citadas: “(...) Assim apoiado por firme confiança no Grande Árbitro do Universo, auxiliado pela sabedoria reunida da União e implorando a benção divina para nossos esforços conjuntos a serviço de nosso país, prontamente me empenho convosco na árdua, mas agradável tarefa de tentar fazer uma nação feliz”. R. F. NICHOLS. Op. cit., p. 29-31.

<sup>113</sup> Schlesinger afirma que esta idéia dos Estados Unidos como uma “experiência” esteve muito presente nos escritos dos Pais Fundadores, como podemos verificar no discurso de posse de Washington ao assumir a presidência dos Estados Unidos pela primeira vez. Cf. A. SCHLESINGER JR. Op. cit., p. 11-12. Embora Schlesinger aponte que esta visão foi predominante entre os Pais Fundadores, nós acreditamos que ambas as correntes – da América como destino manifesto e da América como experiência – coexistiram nas falas e escritos desses destacados homens públicos e moldaram a forma da religião civil americana tal como a analisamos.

Deus na terra “foi o espírito motivador daqueles que fundaram a América, e continua presente em toda geração desde então”. No entendimento do sociólogo norte-americano é particularmente importante verificar o quanto e como a idéia de obrigação religiosa ativa, e não contemplativa, “historicamente associada com a posição Protestante”, encontra-se enraizada no imaginário norte-americano haja vista ter sido “enunciada tão claramente na primeira declaração importante do primeiro presidente católico” dos Estados Unidos.<sup>114</sup>

Apesar de não ter argumentos para demonstrar a influência direta de Rousseau sobre os “pais fundadores” dos Estados Unidos, que jamais utilizaram de modo literal o termo rousseauiano “religião civil”, Bellah acredita que “idéias similares, como parte de um clima cultural do final do século XVIII, podiam ser encontradas dentre os americanos”. Muitas destas idéias parecem confirmar a existência deste “clima”, análogas que são a muitos pontos da reflexão rousseauiana sobre a religião civil, tornando ainda mais explícito o papel desempenhado por esta dimensão da vida política norte-americana, sempre muito evidenciada pelos grandes homens públicos norte-americanos. Vejamos alguns exemplos citados por Bellah.

Eu nunca estive sem alguns princípios religiosos. Eu nunca duvidei, por exemplo, da existência da divindade; que ela fez o mundo e o governou por sua Providência; que o serviço mais aceitável de Deus foi fazer o bem para o homem; que nossas almas são imortais; e que todo crime será punido, e a virtude recompensada ou aqui ou além. (...) [Benjamin Franklin, *Autobiografia*]

De todas as disposições e hábitos que levam à prosperidade política, Religião e Moralidade são suportes indispensáveis. (...) O mero político, juntamente com o homem devoto, deveria respeitar e ter apreço por elas. (...) O que quer que possa ser reconhecido pela influência de educação refinada em mentes de uma natureza peculiar, razão e experiência nos proíbem de esperar que a moralidade nacional possa prevalecer na exclusão de princípios religiosos. [Hamilton, *Discurso de*

---

<sup>114</sup> R. BELLAH. Civil Religion in America. Op. cit., p. 172. A transferência “dos interesses religiosos fundamentalmente alheios a este mundo a interesses religiosos fundamentalmente deste mundo, cujo arauto foi a Reforma protestante” marca, no entendimento de Bellah, a transferência do que ele chama de religião histórica para a religião pré-moderna. O sociólogo ressalta que “mormente para os calvinistas, o trabalho no mundo passou a ser o melhor meio para a glorificação de Deus. Dessarte, sem romper através da estrutura simbólica da religião histórica, a religião pré-moderna conseguiu reformulá-la de tal sorte que a disciplina e o impulso da motivação religiosa se tornaram acessíveis para a transformação do mundo secular. No caso do protestantismo ascético, os resultados foram dramáticos não só no campo da economia, que Weber sublinhou, mas na política, na educação, na ciência, no direito, e assim por diante”. R. BELLAH. A Sociologia da Religião. Op. cit., p. 261-262. Como Weber já havia ressaltado foi somente com a Reforma que surge uma idéia nova que diz respeito à “valorização do cumprimento do dever nos afazeres seculares como a mais alta forma que a atividade ética do indivíduo pudesse assumir. (...) O único modo de vida aceitável por Deus não era o superar a moralidade mundana pelo ascetismo monástico, mas unicamente o cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo. Esta era sua vocação”. Max WEBER. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 64-65.

As palavras de Franklin e de Hamilton colocam em evidência justamente as crenças fundamentais do domínio religioso que Rousseau acredita serem imprescindíveis para a conservação do Estado. Podemos verificar, por exemplo, que as palavras de Benjamin Franklin sublinham exatamente as principais crenças coletivas que, na perspectiva rousseauiana, deverão ser adotadas por toda a comunidade política. Franklin deixa bastante explícita sua própria adesão a tais crenças, que irão constituir os dogmas básicos da religião civil rousseauiana. <sup>116</sup> Por sua vez, as palavras de Hamilton traduzem uma questão que é fundamental na construção do conceito de religião civil em Rousseau e que diz respeito ao *dever moral* que leva os indivíduos a agirem em conformidade com o interesse público. Para Hamilton, como podemos perceber, esta questão aparece de forma bastante explícita tendo em vista que ele considera que a religião e a moralidade são suportes indispensáveis à prosperidade *política*. <sup>117</sup>

Outro documento fundamental da história política norte-americana que opera a transposição de referências religiosas *tout court* para o campo da ação política – e da religião civil, conseqüentemente, – é a *Declaração de Independência*. Nela, tal como nos indica Bellah, existem quatro referências a Deus. A primeira “fala das ‘Leis da Natureza e da Natureza de Deus’ que habilita qualquer povo a ser independente”; a segunda declara que todos os homens “são dotados por seu Criador com certos Direitos inalienáveis”; a terceira referência apela ao “Supremo Juiz do mundo pela retidão de nossas intenções”; e, por fim, a última reitera a “crença firme na proteção da divina Providência”. <sup>118</sup>

Como vemos, é particularmente fecunda a referência a certas noções religiosas neste período inicial da república norte-americana. Tais referências procuram afirmar os desígnios da nova nação recorrendo à figura de um Deus transcendente como elemento legitimador das escolhas e da ação política. Segundo Nichols, apesar da *Declaração de Independência* mostrar “evidente conceitualização religiosa”, tal documento difere daqueles que emergiram no período inicial de colonização dos Estados Unidos. Isto porque neste documento “o Jeová de Israel e o Cristo da Trindade haviam desaparecido. Ali estava a Divindade do Racionalismo, à qual não se pedia orientação ou proteção, mas que era chamada a

---

<sup>115</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 173.

<sup>116</sup> Cf. J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 134.

<sup>117</sup> Ver esta questão em J.-J. ROUSSEAU, por exemplo, em *Emílio*. Op. cit., p. 361.

<sup>118</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 174.

testemunhar que Suas criaturas estavam trabalhando de acordo com Suas leis. Com esses fundamentos, podiam justificar sua fé de que teriam êxito”.<sup>119</sup>

Como podemos perceber esta profusão de referências religiosas encontradas nos documentos elaborados nestes primeiros anos da república norte-americana confirma a avaliação de Bellah de que

o que nós temos, então, dos primeiros anos da república, é uma coleção de crenças, símbolos e rituais relacionados a coisas sagradas e institucionalizados em uma coletividade. Esta religião – parece não ter outro termo para isto – ainda que não antitética e de fato compartilhando muito em comum com o Cristianismo, não foi nem sectária nem em nenhum sentido específico Cristã. Num tempo em que a sociedade foi esmagadoramente Cristã, parece improvável que esta falta de sentimentos cristãos foi destinada a não ferir os sentimentos da diminuta minoria não-Cristã. Ao invés, a religião civil expressou aquilo que aqueles que estabeleceram os [seus] precedentes sentiram que era apropriado nas circunstâncias.<sup>120</sup>

Assim sendo, para os pais fundadores e para a maior parte dos líderes deste período, o que Bellah chama de “religião civil” não foi vista como uma substituta ao Cristianismo. Segundo o sociólogo, “havia uma divisão implícita mas clara de função entre a religião civil e o Cristianismo. (...) As igrejas não deveriam nem controlar o Estado nem serem controladas por ele. O magistrado nacional, quaisquer que sejam suas visões religiosas privadas, opera sob a regra da religião civil enquanto ele estiver em seu papel oficial”.<sup>121</sup> Assim sendo, há uma clara distinção entre a religião civil, enquanto esta opera no espaço público, e as demais religiões que têm suas atividades restritas ao domínio da vida privada. Condição *sine qua non* da religião civil é justamente sua diferença em face da “religião do homem” – ou do cristianismo dos Evangelhos, tal como adverte Rousseau. Segundo o filósofo genebrino, esta última, “não tendo nenhuma relação *particular* com o corpo político, deixa entregue às leis a única força que de si mesmas tiram, sem lhes acrescentar nenhuma outra; e, devido a isso, um dos grandes laços da sociedade particular fica sem efeito”.<sup>122</sup> Isto quer dizer que o Cristianismo, enquanto tal e por si só, não teria condições de fundar a legitimidade necessária

---

<sup>119</sup> R. F. NICHOLS. Op. cit., p. 28.

<sup>120</sup> R. BELLAH. Civil Religion in America. Op. cit., p. 175-176.

<sup>121</sup> Idem, p. 176. Filoramo e Prandi entendem que a religião civil americana “não se tratou, nem se trata, de uma religião de substituição, mas de uma forma de patriotismo com fundo religioso compatível com a religião dos pais, que encontra, aliás, na tradição do calvinismo sectário o seu mais coerente suporte ideológico”. G. FILORAMO; C. PRANDI. Op. cit., p. 141.

<sup>122</sup> J.-J. ROUSSEAU. *O Contrato Social*. Op. cit., p. 131. O itálico é nosso.

à manutenção de um Estado moderno.

Essa diferença em relação à “religião do homem” faz com que a religião civil norte-americana tenha uma relação particular com o corpo político que é expressa em um conjunto de crenças, símbolos e rituais públicos que conformaram a vida política dos Estados Unidos.<sup>123</sup> E esta relação não encontrou sua expressão material apenas nas grandes comemorações ou monumentos nacionais erigidos em homenagem a seus “patronos”, mas também em momentos históricos específicos, tal como no caso da Guerra Civil norte-americana. Como sugere Bellah, essa guerra foi um dos momentos históricos nos quais a nação norte-americana defrontou-se com seus próprios fantasmas, colocando-se as questões mais profundas relacionadas ao “significado nacional”. Aqui, inevitavelmente, a “questão da escravidão como a mais profunda causa do conflito”, no entendimento de Bellah, teve que ser enfrentada às custas de um violento conflito civil.<sup>124</sup>

E, neste contexto, mais uma vez a orientação religiosa-civil invadiu a cena pública, expressando-se nas visões dos líderes políticos que sublinhavam que a guerra significava nada menos que a manifestação da justiça divina em face da abominável perspectiva da escravidão, a qual levou Thomas Jefferson a afirmar: “Certamente eu tremo por meu país quando eu reflito que Deus é justo; que sua justiça não pode dormir para sempre”.<sup>125</sup> É dentro desta ótica que Abraham Lincoln irá abordar a questão da escravidão em seu segundo discurso de posse. Segundo afirma o ex-presidente (ou este verdadeiro “santo patrono” da religião civil norte-americana),

se nós tivermos que supor que a escravidão americana é uma daquelas ofensas que, na providência de Deus, não se pôde evitar, mas que, tendo continuado durante o tempo apontado por Ele, Ele agora deseja removê-la, Ele dá a ambos, Norte e Sul,

---

<sup>123</sup> Segundo Baczko, “a função do símbolo não é apenas instituir uma classificação, mas também introduzir valores, modelando os comportamentos individuais e coletivos e indicando as possibilidades de êxito dos seus empreendimentos”. Podemos ver, por exemplo, no que diz respeito à bandeira nacional, à Constituição e a todos estes elementos significativos da simbologia da religião civil americana que “os mais estáveis dos símbolos estão ancorados em necessidades profundas e acabam por se tornar uma razão de existir para os indivíduos e para os grupos sociais. Os sistemas simbólicos em que assenta e através do qual opera o imaginário social são construídos a partir da experiência dos agentes sociais, mas também a partir dos seus desejos, aspirações e motivações”. Além disso, “o nascimento e a difusão dos signos imaginados e dos ritos coletivos traduzem a necessidade de encontrar uma linguagem e um modo de expressão que correspondam a uma comunidade de imaginação social, garantindo às massas, que procuram reconhecer-se e afirmar-se nas suas ações, um modo de comunicação. Por outro lado, contudo, esse simbolismo e esse ritual fornecem um cenário e um suporte para os poderes que sucessivamente se instalam, tentando estabilizar-se”. B. BACZKO. Op. cit., p. 311 e 324.

<sup>124</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 177.

<sup>125</sup> Robert N. BELLAH et alii. *Habits of the Heart: individualism and commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985, p. 31.

esta guerra terrível (...). Nós cremos mesmo, e fervorosamente rezamos, para que este castigo poderoso da guerra possa rapidamente passar. Ainda assim, se Deus deseja que continue até que toda riqueza empilhada pelo trabalho não correspondido de duzentos e cinquenta anos do escravo deva afundar, e até que cada gota de sangue tirada com o chicote deva ser paga por outra tirada com a espada, tal como foi dito a três mil anos atrás, então ainda deve ser dito “os julgamentos de Deus são verdadeiros e certos”.<sup>126</sup>

Com a Guerra Civil, ressalta Bellah, um “novo tema de morte, sacrifício, e renascimento se insere na religião civil”. Este fato pode ser exemplificado, tal como sugere Lowell, pelo simbolismo que cerca a vida e a morte de Lincoln, por vezes equiparado simbolicamente a Jesus Cristo, e que “por suas palavras, deu ao campo de batalha um significado simbólico que ele não tinha”.<sup>127</sup> Este significado encontrou sua expressão física e ritualística no estabelecimento de um grande número de cemitérios nacionais dedicados aos mortos na guerra, monumentos que são símbolos da religião civil, verdadeiramente “lugares sagrados”, onde descansam os heróis de guerra que morreram defendendo a nação, ao lado daqueles cultuados ex-presidentes norte-americanos, os verdadeiros “santos” deste culto civil.<sup>128</sup> A guerra e seus heróis passaram a partir de então a integrar o amplo calendário ritualístico da religião civil. Para Bellah,

o *Memorial Day*, que foi gerado da Guerra Civil, deu um *status* de ritual ao tema que nós temos discutido. Como Lloyd Warner tão brilhantemente analisou, a observância do *Memorial Day*, especialmente nas pequenas cidades da América, é um evento-chave para a comunidade toda, envolvendo a dedicação renovada aos mártires mortos, ao espírito do sacrifício, e à visão americana. Assim como o *Thanksgiving*, que incidentalmente foi certamente institucionalizado como um feriado nacional anual somente na presidência de Lincoln, serve para integrar a família na religião civil, o *Memorial Day* tem agido para integrar a comunidade local no culto nacional. Junto com o menos explicitamente religioso *Fourth of July* e outras celebrações menores do *Veterans Day* e os aniversários de Washington e Lincoln, estes dois feriados provêm um calendário ritual anual para a religião civil. O sistema escolar público serve como um contexto particularmente importante para a celebração cívica de rituais civis.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 177.

<sup>127</sup> Robert LOWELL apud R. BELLAH. *Idem*, p. 177-178.

<sup>128</sup> Bellah indica, como exemplos, o Cemitério Nacional de Arlington e o Cemitério Nacional de Gettysburg, ressaltando que este último “transformou-se no mais santificado monumento da religião civil. Não só uma seção foi separada para os Confederados mortos, mas ele tem recebido os mortos de cada guerra americana que se sucedeu. Ele é o sítio de um novo símbolo importante que apareceu como resultado da Primeira Guerra Mundial, o Mausoléu do Soldado Desconhecido (...)”. *Idem*, p. 178-179.

<sup>129</sup> *Idem*, p. 179. Thales de Azevedo observa que “a religião civil não são somente as idéias e as normas: expressa-se igualmente nos ritos desde quando a estes se reconhece à função de alimentar o senso de unidade entre os membros das coletividades e de atribuir vitalidade às crenças e às doutrinas. A dramatização dos símbolos e das místicas em palavras, em gestos, em rituais, a reiteração constante dessas encenações e a

Contudo, na verdade, este amplo sistema de crenças, ritos e símbolos chamado de religião civil americana, já se encontrava em crise, tal como o próprio Bellah verificou, no período em que este artigo que analisamos foi escrito. Avaliar esta crise será o objeto de nosso terceiro capítulo. No entanto, para que possamos divisar melhor a pertinência do conceito de religião civil na perspectiva norte-americana e, a partir daí, delinear as possíveis causas de sua crise, é preciso compreender mais apuradamente o que Bellah chama de “as três linhas centrais” da cultura norte-americana, representadas pela tradição bíblica, a tradição republicana e o individualismo moderno. Segundo Bellah,

alguns americanos têm visto o propósito e o objetivo da nação como um esforço para realizar a antiga esperança bíblica de uma sociedade justa e compassível. Outros têm lutado para moldar o espírito de suas vidas e as leis da nação de acordo com os ideais de cidadania e participação republicanas. Já outros têm fomentado sonhos de destino manifesto e glória nacional. (...) Os temas de sucesso, liberdade e justiça (...) são encontrados em todas as três linhas centrais de nossa cultura [norte-americana] – bíblica, republicana e individualista moderna – mas eles tomam diferentes significados em cada contexto.<sup>130</sup>

Nestas três tradições podemos verificar correlações importantes com o tema da religião civil, levando-se em conta que elas formam o pano-de-fundo para a elaboração das interpretações sobre a nação. A tradição bíblica, por exemplo, perpassa toda a cultura política norte-americana desde o período inicial de colonização, chegando a impregnar, posteriormente, até mesmo o discurso republicano, pelo qual confere-se um matiz sacral aos compromissos públicos, como já verificamos nos discursos e demais escritos analisados neste capítulo.

Segundo Bellah, Alexis de Tocqueville foi um dos poucos pensadores de seu período

---

renovação dos mesmos para diferentes auditórios atuam como meios de comunicação indispensáveis à consolidação dos grupos. Em outras palavras, traduzindo símbolos, intensificando sentimentos comuns, estimulando as emoções em torno de determinados valores, os ritos promovem a consciência social e fazem internalizar as ideologias e as místicas estatais”. T. AZEVEDO. Op. cit., p. 113.

<sup>130</sup> R. BELLAH. *Habits of the Heart*. Op. cit., p. 27-28. Bellah e seus colaboradores afirmam que os temas do sucesso, justiça e liberdade são os temas-chave articulados dentro destas três “tradições de discurso moral” e que eles apontam e representam questões que dizem respeito à pergunta: “Como os americanos pensam sobre a natureza do sucesso, o significado da liberdade e as condições de justiça no mundo moderno”. Idem, p. 21-22. Cada uma destas três linhas centrais da tradição americana implica um conjunto de considerações sobre estes temas-chave que serão analisados a seguir.

que colocou maior ênfase no “ponto de partida” religioso do experimento norte-americano.<sup>131</sup>  
No seu livro *Democracia na América*, o pensador francês afirma que

foi a religião que deu nascimento às sociedades anglo-americanas: é preciso nunca esquecer isso; nos Estados Unidos, a religião confunde-se, pois, com todos os hábitos nacionais e todos os sentimentos que a pátria faz nascer; isso lhe dá uma força particular. Acrescente-se a essa razão poderosa uma outra, que não o é menos: na América, a religião, por assim dizer, fixou os seus próprios limites; ali, a ordem religiosa ficou inteiramente distinta da ordem política, de tal sorte que se puderam modificar facilmente as leis antigas sem abalar as antigas crenças. Assim, conservou o cristianismo grande domínio sobre o espírito dos americanos e, fato que desejo assinalar particularmente, de modo nenhum reina apenas como uma filosofia que se adota depois de um exame, mas como uma religião na qual se crê sem discutir.

Nos Estados Unidos, as seitas cristãs variam ao infinito e se modificam constantemente, mas o próprio cristianismo é um fato estabelecido e irresistível, que nunca se faz necessário atacar nem defender. Tendo admitido sem exame os principais dogmas da religião cristã, os americanos são obrigados a receber da mesma maneira grande número de verdades morais que daí decorrem e que por aí se explicam. Isso encerra em limites estreitos a ação da análise individual e lhe subtrai muitas das mais importantes opiniões humanas.<sup>132</sup>

Este ponto de partida religioso descrito por Tocqueville, no entendimento de Bellah, é uma constatação acerca da inquestionável importância da tradição bíblica norte-americana que tem, na visão do sociólogo, como principal representante típico o primeiro governador de Massachusetts Bay Colony, John Winthrop (1588-1649) cuja postura traduziu a particular articulação dos três temas-chave – sucesso, liberdade e justiça – no âmbito da compreensão bíblica da nação, uma das três linhas centrais da cultura norte-americana. Bellah ressalta que o discurso de Winthrop é representativo da compreensão que os primeiros colonos que povoaram o território norte-americano tinham de suas próprias obrigações. Para estes, na avaliação de Bellah “o sucesso estava muito mais explicitamente ligado à criação de um certo tipo de comunidade ética do que ele está para a maioria dos americanos hoje”.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Idem, p. 28.

<sup>132</sup> A. de TOCQUEVILLE. *A Democracia na América*. Op. cit., p. 323.

<sup>133</sup> Embora a idéia de sucesso na tradição bíblica, aqui representada por Winthrop, não estivesse ligada à questão do progresso econômico, ela não está totalmente dissociada dele se levarmos em conta a afirmação de Weber de que “a utilidade de uma vocação e, pois, sua aprovação aos olhos de Deus é medida primeiramente em termos morais e depois em termos de importância dos bens por ela gerados para a comunidade. A seguir, porém, e em termos práticos acima de tudo, pelo critério mais importante da lucratividade do empreendimento. De fato, se Deus, cujas mãos os puritanos viam em todas as ocorrências da vida, aponta para um de seus eleitos uma oportunidade de lucro, este deve segui-la com um propósito de modo que um cristão de fé deve atender a tal chamado tirando proveito da oportunidade”. Portanto, a aquisição de riqueza “como desempenho do próprio dever na vocação, não só é permissível moralmente, como realmente recomendada”. M. WEBER. Op. cit., p.

Dentro desta perspectiva, a própria idéia de liberdade preconizada por homens como Winthrop difere em muito daquela dos norte-americanos contemporâneos e pode ser associada ao que o próprio Winthrop chamava de “liberdade moral”, referindo-se ao pacto entre Deus e os homens, e que se constitui como liberdade voltada “somente para o que é bom, justo e honesto”. Segundo Bellah, “Winthrop distingue um conteúdo ético para a idéia central de liberdade que outras linhas da tradição americana não têm reconhecido”. Por fim, a justiça também era vista “como uma forma mais de substância do que de procedimento”, ou seja, ela não se prendia estritamente a execução de procedimentos legais devido a existência de uma compreensão específica – neste caso bíblica – de justiça como algo “maior” que a letra fria da lei, o que pode ter levado muitos contemporâneos de Winthrop a uma interpretação de que “não havia lei mas a vontade do governador”.<sup>134</sup>

Se, por um lado, a vertente bíblica da tradição norte-americana insistiu na idéia de uma *comunidade ética* e de seu “pacto com Deus”, a vertente republicana incorpora um novo elemento à essa tradição. Para ilustrar os seus aspectos mais característicos Bellah recorre mais uma vez à figura de Thomas Jefferson (1743-1826), tido por ele como personalidade exemplar desta vertente. Com Jefferson, mais um tema decisivo emergiu na cena pública norte-americana: a questão da igualdade. Esta igualdade, cuja implementação se tornaria o maior objetivo daquele que foi o terceiro presidente norte-americano, significava fundamentalmente *igualdade política*. Este princípio de igualdade que o ex-presidente defendia era indissociável do envolvimento dos cidadãos na vida pública, ou seja, a igualdade só poderia se efetivar onde houvesse comprometimento político. Jefferson acreditava que o ideal de uma sociedade autogovernada era possível de realizar-se nos Estados Unidos de seu tempo, pois, naquele momento, não havia grandes disparidades econômicas entre a população norte-americana branca.<sup>135</sup>

Se igualdade significava igualdade política, a idéia de liberdade, por sua vez, no pensamento republicano de Jefferson, significava antes de tudo liberdade de religião, liberdade frente à ação arbitrária do Estado e a liberdade de expressão, contra qualquer forma de censura. Ele acreditava que “a melhor defesa da liberdade era um povo educado participando ativamente do governo”. Neste sentido, a liberdade para buscar *exclusivamente* a riqueza ou o sucesso econômico era rejeitada por Jefferson tanto quanto o fora para John Winthrop. No que se refere à questão da justiça, esta era considerada pelo ex-presidente norte-

---

118.

<sup>134</sup>

R. BELLAH. *Habits of the Heart*. Op. cit., p. 29.

<sup>135</sup>

Idem, p. 30.

americano como um princípio essencial de governo, e embora ele acreditasse no sistema legal de seu país, Bellah ressalta que Jefferson também considerava a existência de uma justiça que estaria acima da justiça humana, tal como ele expressou em suas considerações sobre a questão da escravidão anteriormente citadas,<sup>136</sup> o que atestaria que ele também compartilhava de uma compreensão bíblica da nação norte-americana, aliada à republicana.

Por fim, a terceira linha da tradição norte-americana é a do individualismo moderno, que Bellah subdivide em individualismo utilitário e individualismo expressivo. No seu parecer, Benjamin Franklin (1706-1790) é a figura exemplar do individualismo utilitário. Weber já havia sugerido que “todas as atitudes de Franklin são coloridas de utilitarismo”. Não por acaso, sua sentença “lembre-se que o *tempo* é dinheiro” tornou-se a expressão síntese do *ethos* utilitarista norte-americano. A “idéia de dever que o indivíduo tem no sentido de aumentar o próprio capital, assumido como um fim a si mesmo”, traduz, nos dizeres de Weber, “uma ética peculiar. A infração de suas regras não é tratada como uma tolice, mas como um esquecimento do dever. Essa é a essência do exposto. Não se trata de mera astúcia de negócios, o que seria algo comum, mas de um *ethos*”.<sup>137</sup> Neste sentido, Weber conclui que “o ganho de dinheiro na moderna ordem econômica é, desde que feito legalmente, o resultado e a expressão da virtude e da eficiência em certo caminho; e essas eficiência e virtude são, como agora se tornou fácil de ver, o alfa e o ômega da verdadeira ética de Franklin”.<sup>138</sup>

Em sintonia com Weber, Bellah ressalta que Benjamin Franklin “deu expressão clássica àquilo que muitos sentiam no século dezoito – e muitos têm sentido desde então – ser a coisa mais importante sobre a América: a oportunidade para o indivíduo realizar-se por sua iniciativa própria”. Conseqüentemente, o que Franklin pensava sobre os temas da liberdade e da justiça seguiam bastante claramente o seu entendimento sobre o sucesso, ainda que de forma similar a Thomas Jefferson ele acreditasse que “somente a um certo tipo de sociedade [a sociedade norte-americana do século XVIII] foi possível dar semelhantes possibilidades a cidadãos comuns, para proteger seus direitos e para garantir seu tratamento igual perante a lei”.<sup>139</sup>

No entanto, na metade do século XIX, este individualismo utilitário que preconizava “uma vida devotada à busca calculada do interesse material” individual tornou-se paulatinamente alvo de inúmeras reações, sobretudo por parte das mulheres – até então a figura do norte-americano exemplar era sempre masculina –, de clérigos, poetas e escritores.

---

<sup>136</sup> Cf. *supra*, p. 50.

<sup>137</sup> M. WEBER. *Op. cit.*, p. 44-46.

<sup>138</sup> *Idem*, p. 47.

<sup>139</sup> R. BELLAH. *Habits of the Heart*. *Op. cit.*, p. 33.

Este movimento de reação foi denominado por Bellah “individualismo expressivo” e seu principal representante foi o pintor, jornalista e poeta Walt Whitman (1819-1892).

O que de fato esta reação ao individualismo utilitarista proporcionou foi a compreensão de que a realização de uma vida bem-sucedida não deveria identificar-se com, nem resumir-se a esforços visando exclusivamente a obtenção de bens materiais, sucesso financeiro ou progresso econômico. Assim sendo, para Whitman, o sucesso, a vida bem-sucedida, estavam intimamente ligados à realização de uma perspectiva existencial “rica em experiência, aberta a todos os tipos de pessoas, esplêndida tanto no sensual quanto no intelectual, acima de tudo uma vida de sentimento forte”. Se por um lado a liberdade, para Whitman, constituía-se como “a liberdade de expressar a si mesmo, contra todas as restrições e convenções”, por outro, sua idéia de justiça estava fundada naquelas mesmas convicções republicanas de Jefferson e de Franklin.<sup>140</sup>

Como verificamos, cada uma das três grandes tradições norte-americanas apresentadas por Bellah comporta interpretações sobre os temas de sucesso, liberdade e justiça, as quais, por vezes, se distanciam uma das outras e, por outras, entrelaçam-se. Estas tradições, Oliveira afirma em consonância com Bellah, “ênfatizam a importância do indivíduo na sociedade”, embora o façam cada uma a sua maneira. A tradição bíblica, ressalta este autor, “investe na idéia de ‘liberdade moral’, no seio de uma comunidade ética”. A tradição republicana, por sua vez, “insiste no princípio da ‘igualdade política’, no contexto de uma sociedade democrática”. Já a tradição individualista, em sua forma utilitária, “se concentra na idéia de que o indivíduo deve perseguir com afinco o seu interesse próprio/material”, ao passo que em sua forma expressiva “estimula o cultivo do espírito e da identidade profunda do indivíduo”.<sup>141</sup>

Não obstante o fato destas linhas da tradição norte-americana terem se consolidado ao longo da história dos Estados Unidos e, pelo menos no que toca às tradições bíblica e republicana, terem constituído o pano-de-fundo para a emergência do que Bellah chamou, como vimos, de religião civil americana, o sociólogo não poderia evitar reflexões sobre a efetividade atual destes temas-chave que perpassam as linhas centrais desta tradição, dado o contexto sociopolítico e econômico norte-americano que se estabelece à partir do final da década de 1960. No seu entendimento, o tema do sucesso, por exemplo, certamente não seria tão problemático em um período e contexto onde a maioria dos norte-americanos ainda vivia

---

<sup>140</sup> Idem, p. 33-35.

<sup>141</sup> Luís R. Cardoso de OLIVEIRA. Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos Estados Unidos. In: J. SOUZA. *O malandro e o protestante*. Op. cit., p. 280.

em pequenas cidades e trabalhava em pequenos negócios, conseguindo conciliar sucesso econômico com sucesso na vida familiar e cívica. No entanto, nos dias de hoje, a maioria deles trabalha nas grandes burocracias do setor público ou do setor privado, o que leva Bellah a indagar-se sobre uma questão que é indubitavelmente contemporânea, a saber: “como pensar sobre a relação entre sucesso econômico em uma economia centralizada, burocratizada e os objetivos últimos de uma vida privada e pública bem-sucedidas?”<sup>142</sup>

Esta mesma indagação leva o sociólogo a questionar também as interpretações dadas pelas três linhas centrais da cultura norte-americana ao tema da liberdade, uma vez que a idéia de que os indivíduos são livres em suas ações é comum a todas elas. Como seria então possível, pergunta-se, formar laços de apego ou de cooperação entre os indivíduos no contexto da economia atual, levando-se em conta que esses laços implicariam em obrigações que se chocariam com as liberdades individuais? O sociólogo norte-americano observa que na realidade atual “o ideal de liberdade faz os americanos nostálgicos pelo seu passado, mas provê poucos recursos para falar sobre seu futuro coletivo”. Por fim, as interpretações tradicionais sobre o tema da justiça também não poderiam passar ao largo das indagações do sociólogo. Isto porque no âmbito dessas interpretações a idéia de justiça está fortemente vinculada àquela de igualdade de oportunidades. Assim sendo, pergunta-se Bellah, dadas às circunstâncias sociopolíticas e econômicas atuais nos Estados Unidos, essas oportunidades iguais seriam suficientes para garantir justiça, especialmente se pensarmos na questão de uma apropriada divisão de recursos econômicos?<sup>143</sup>

O fato é que, segundo o autor de *Habits of the Heart*, o cidadão norte-americano, sobretudo o de classe média, tem dificuldades para definir, nos dias atuais, quais seriam os “objetivos de uma vida boa”. Como indicamos, isto está ligado ao fato de que, apesar de ainda figurarem como pano-de-fundo para as auto-interpretações dos norte-americanos, as tradições que descrevemos – bíblica, republicana e individualista – não conseguem mais responder apropriadamente às questões morais com as quais eles se confrontam atualmente nem tampouco fornecer garantias para a manutenção da eficácia simbólica da religião civil nos Estados Unidos. Tais dificuldades estariam ligadas às “limitações na tradição comum do discurso moral” que lhes é peculiar. Torna-se, portanto, necessário, de acordo com Bellah, verificar quais os recursos simbólicos que estas tradições ainda poderiam eventualmente prover, e quais aqueles que, muito embora ainda em pauta, não são mais funcionais ao propósito da religião civil norte-americana e das demais linhas centrais de auto-interpretação

---

<sup>142</sup>

R. BELLAH. *Habits of the Heart*. Op. cit., p. 23.

<sup>143</sup>

Idem, p. 25-26.

veiculadas pela tradição republicana e pelo individualismo moderno. Este seria, no parecer do sociólogo, o caminho para se reencontrar uma perspectiva ético-política alternativa e renovada que pudesse, por um lado, constituir um discurso moral capaz de justificar a busca por uma vida bem-sucedida no mundo contemporâneo e que, por outro, transcendesse o “individualismo radical” da cultura norte-americana, visto por ele como uma séria questão que precisa ser enfrentada, na medida em que enfraquece os laços sociais e os compromissos que mantêm a sociedade unida.<sup>144</sup>

A religião civil que se estabeleceu nos Estados Unidos foi, certamente, uma tentativa, por algum tempo eficaz, de constituir um discurso ético-político comum a todos os norte-americanos e de traçar os objetivos nacionais, incorporando a tradição bíblica e “divinizando” o discurso republicano através da sacralização de elementos da vida pública. No entanto, o discurso que a religião civil constituiu parece ter se tornado inoperante, muito embora ainda hoje possamos encontrar suas amplas reminiscências. Acreditamos que os motivos pelos quais esta crise se instalou têm forte ligação com os impasses criados na articulação destas três grandes linhas interpretativas da cultura norte-americana, bem como com as contradições advindas da própria construção do conceito de religião civil, também observadas no que se refere à sua forma original rousseauniana. Este será o tema de nosso próximo capítulo.

### CAPÍTULO 3: A CRISE DA RELIGIÃO CIVIL

*“A aristocracia fizera de todos os cidadãos uma  
longa cadeia que subia do camponês ao rei;  
a democracia desfez a cadeia e pôe  
cada elo à parte”.*  
Tocqueville

Como sabemos, o artigo de Bellah sobre a religião civil dos Estados Unidos da América – *Civil Religion in America* – foi escrito na segunda metade dos anos 60, período no qual o sociólogo afirmava que a religião civil norte-americana ainda estava “muito viva”. Neste texto, Bellah apresenta um panorama da situação da religião civil norte-americana neste mesmo período. Aqui ele também rebate os seus críticos afirmando que “a religião civil na sua melhor forma é uma apreensão genuína da realidade religiosa universal e transcendente como vista, ou pode-se dizer, como revelada através da experiência do povo americano. Como todas as religiões, ela sofreu várias deformações e demoníacas distorções”.<sup>145</sup> Bellah argumenta ainda que a religião civil norte-americana “não tem sido nem tão geral que não tivesse relevância incisiva na cena americana nem tão particular que tivesse colocado a sociedade americana sobre os valores humanos universais”.<sup>146</sup>

No entanto, apesar dos esforços analíticos desenvolvidos por Bellah, a forma como a religião civil norte-americana tem sido percebida, especialmente por atores externos à cena pública norte-americana, ainda a faz alvo de numerosas críticas.<sup>147</sup> O próprio sociólogo

---

<sup>145</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 179.

<sup>146</sup> Idem, p. 180.

<sup>147</sup> Filoramo e Prandi, por exemplo, apesar de considerarem a importância da obra de Bellah, fazem uma crítica às pesquisas do norte-americano sobre a religião civil, destacando que o sociólogo consegue “delinear esse sentimento difuso – atualmente alimentado pela confluência da direita católica e protestante, à base de um ecumenismo fundamentalista e nacionalista –, oferecendo um esboço bastante claro da persistência e da difusão nos Estados Unidos de uma mentalidade salvífico-reacionária que tem raízes antigas. Todavia, nas conclusões, o sociólogo americano demonstra fazer mau uso da própria ciência e apresenta-se diante do objeto da própria pesquisa com espírito fenomenológico, pois renuncia aos critérios objetivantes, deixando-se envolver nessa espécie de messianismo – antes estudado com a devida distância –, afirmando que ‘a América é uma sociedade tão perfeitamente de acordo com a vontade de Deus quanto os homens são capazes de fazê-la, e uma luz para todas as nações [...], um povo quase eleito’. Desse modo, R. Bellah, de sociólogo da religião civil americana, transforma-se em hermeneuta dela, compreendendo-a como uma experiência germinal e inobjetivável, reservada a todos os que se inseriram no (ou provêm por descendência do) contexto da tradição histórico-cultural da nação estadunidense”. G. FILORAMO; C. PRANDI. Op. cit., p. 141. No entanto, é necessário dizer que na sua redação

reconhece que “a religião civil não tem sido sempre invocada a favor de causas nobres. Na cena interna, a ideologia do tipo *American Legion* que funde Deus, país, e bandeira tem sido usada para atacar idéias e grupos não conformistas e liberais de todos os tipos”.<sup>148</sup> Contudo, ele mesmo faz uma ressalva ao afirmar que “ainda assim, tem sido difícil usar as palavras de Jefferson e Lincoln para apoiar interesses especiais e abalar a liberdade pessoal”. Todavia, não deixa de reconhecer que “no que tange ao papel da América no mundo, os perigos da distorção são maiores e as garantias internas da tradição são mais fracas”.<sup>149</sup> Se levarmos em conta as próprias palavras de Bellah, as implicações mais “negativas” da religião civil norte-americana lhe parecem significativas. No seu parecer

o tema da Israel Americana foi usado, quase que desde o começo, como

---

original a citação utilizada por Filoramo e Prandi é redigida da seguinte maneira por Bellah: “It is concerned that America be a society as perfectly in accord with the will of God as men can make it, and a light to all the nations. It has often been used and is being used today as a cloak for petty interests and ugly passions. It is in need – as in any living faith – of continual reformation, of being measured by universal standards. But it is not evident that it is incapable of growth and new insight. It does not make any decision for us. It does not remove us from moral ambiguity, from being, in Lincoln’s fine phrase, an ‘almost chosen people’”. (“É pensado que a América é uma sociedade tão perfeitamente de acordo com a vontade de Deus quanto os homens são capazes de fazê-la, e uma luz para todas as nações. A religião civil tem sido freqüentemente usada e é usada hoje como um disfarce para interesses menores e paixões odiosas. Ela está precisando – como em qualquer fé viva – de reforma contínua, de ser medida por padrões universais. Mas não é evidente que seja incapaz de crescimento e de um novo *insight*. A religião civil não toma nenhuma decisão por nós. Ela não nos tira da ambigüidade moral de sermos, na fina frase de Lincoln, um ‘povo quase eleito’”). R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 186. Tudo indica que nesta citação Bellah está se referindo a o que “é pensado” por alguns intérpretes da religião civil norte-americana e pelo senso-comum, provavelmente. Não nos parece, pelo que foi exposto, que ele esteja afirmando sua própria convicção. Esta fica mais clara em sua resposta às críticas suscitadas pelo seu referido artigo. Nela, o sociólogo afirma que foi acusado de “apoiar a adoração idólatra da nação”, advertindo, no entanto, que deveria estar claro a partir de seu texto que ele concebe “a tradição central da religião civil americana não como uma forma de auto-adoração nacional mas como a subordinação da nação aos princípios éticos que a transcendem e nos termos de que deve ser julgada”. Acrescenta ainda que está convencido de que “cada nação e cada povo atingem alguma forma de auto-entendimento religioso quer os críticos gostem ou não. Melhor que denunciar simplesmente o que parece em todo caso inevitável, parece mais responsável procurar dentro da tradição da religião civil por tais princípios críticos que tornam mais fraco o perigo sempre presente da auto-idolatria nacional”. Idem, p. 168.

<sup>148</sup> Idem, p. 181-182. A *American Legion* é uma organização de veteranos de guerra das forças armadas norte-americanas, criada em 1919 por soldados que retornavam da Europa após a Primeira Guerra Mundial. Além de organizar eventos comemorativos e sociais e atividades voluntárias, a *American Legion* também é atuante na política dos Estados Unidos, especialmente fazendo pressão pelos interesses dos veteranos – como os relacionados a pensões e a sua rede hospitalar. Contudo, ela também envolve-se em questões políticas mais gerais, usualmente tomando posição conservadora. A *American Legion* também realiza eventos cívicos anuais para estudantes do ensino médio como o *Boys State* e o *Boys Nation* – além de suas versões femininas, *Girls State* e *Girls Nation*. Sobre a *American Legion* cf. *Wikipedia*. Disponível em: <[http://en.wikipedia.org/wiki/American\\_Legion](http://en.wikipedia.org/wiki/American_Legion)> Acesso em: 17 Out 2007. Um dos ex-combatentes da marinha norte-americana que teve acesso à universidade, junto com “quase dois milhões e meio de ex-combatentes”, na segunda metade da década de 1940, beneficiado, segundo afirma, por uma lei aprovada graças à pressão exercida pela *American Legion*, que conseguiu “mobilizar o apoio popular para a lei em benefício dos ex-combatentes”, foi Clifford GEERTZ, tal como ele relata em seu livro *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 16.

<sup>149</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 182.

justificativa para o tratamento vergonhoso dos índios [...]. Pode estar explícita ou implicitamente ligado à idéia de destino manifesto que tem sido usada para legitimar várias aventuras do imperialismo desde o século dezenove. Nunca o perigo foi tão grande como hoje. A questão é nem tanto da expansão imperial, da qual nós somos acusados, como da tendência a assimilar todos os governos ou partidos no mundo que apóiam nossas políticas imediatas ou que nos pedem ajuda invocando a noção de instituições livres e valores democráticos. Aquelas nações que estão momentaneamente “do nosso lado” se tornam “o mundo livre”.<sup>150</sup>

Apesar de ressaltar que a religião civil continuava ainda viva nos anos 60, Bellah admite que ela já se encontrava em processo de crise. A primeira manifestação dessa crise, ele afirma, tem um caráter teórico e teológico, envolvendo o símbolo central da religião civil, ou seja, o próprio termo “Deus”. Segundo o sociólogo norte-americano, se o uso desse termo não se revelou, a princípio, problemático, pelo fato de ser uma idéia amplamente aceita, ele começou a apresentar problemas para a eficácia da religião civil devido ao fato que, neste período, o significado de “Deus” tornou-se menos claro e óbvio. Parece-nos que Bellah, ao afirmar que por volta da década de 1960 o termo “Deus” tornou-se menos claro e óbvio, está se referindo ao fato de que este mesmo termo não era mais capaz de cumprir a função de *símbolo unificador do discurso público* tal como ocorrera no período anterior aos anos 60, quando a tradição bíblica norte-americana ainda estava muito presente na cena pública, como fica evidenciado nos discursos de ex-presidentes e em documentos oficiais que analisamos no capítulo anterior.<sup>151</sup> Como a própria indagação de Bellah sugere, é a ausência de um “credo

---

<sup>150</sup> Idem, p. 182. Podemos observar, portanto, que a percepção de que de fato havia uma missão transcendente a ser cumprida pelos Estados Unidos passa também a impregnar a própria idéia de democracia que se tornou, por sua vez, sacralizada como um modelo inquestionável aplicável a todas as nações. Tal como já advertia Nichols, “a Religião estava destinada a fazer mais do que modelar as formas institucionais da democracia norte-americana. Iria impregnar de tal maneira a organização política com seu espírito que, com o tempo, a própria democracia se assemelharia a uma religião”. R. F. NICHOLS. Op. cit., p. 40. Nesse sentido, Tenbruck afirma que os Estados Unidos consideravam “a sua democracia como a fórmula universal para o progresso. Eles consideravam a sua própria história como o paradigma universal para a interação da independência, da democracia e do progresso, e inculcaram esse mesmo paradigma a todas as nações do mundo. Até mesmo no presente, como demonstra a política exterior americana, cada movimento pela independência é considerado como uma insurreição espontânea da população no intuito de atingir uma democracia do estilo americano, algo que todos os povos desejam naturalmente de todo o coração e com toda a sua mente”. Friedrich H. TENBRUCK. O sonho de uma ecumene secular: o significado e os limites da política do desenvolvimento. In: Mike FEATHERSTONE (Org.). *Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 213.

<sup>151</sup> Mais recentemente Zygmunt Bauman, por exemplo, também interpreta o uso do termo “deus”, enquanto símbolo unificador, sugerindo que “no uso e abuso tanto político quanto filosófico de seu nome, 'Deus' representa a idéia do 'um e único', a idéia do 'não terás outros deuses diante de mim' em todas as suas inumeráveis versões e indumentárias: do *Ein Volk, ein Reich, ein Führer*, do partido único, de um veredicto da história, uma linha de progresso, um modo de ser humano, uma ideologia (científica), um significado verdadeiro, uma filosofia própria. Em todos esses casos, o 'um e único' transmite a uma e única mensagem: o direito ao monopólio do poder para alguns, o dever da total obediência para os outros”. Zygmunt BAUMAN. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 248. Acreditamos que, tal como observado por Bellah, este ideal de unicidade contido no uso genérico do termo “Deus” de fato tornou-se inoperante para o uso

*formal* na religião civil”, que permite aos norte-americanos ter um presidente católico ou um presidente judeu. “Mas poderíamos ter um presidente agnóstico?”, pergunta-se o sociólogo, que, no entanto, não propõe uma resposta para sua própria indagação, muito embora afirme que “se todo o simbolismo de Deus requer reformulação, haverá conseqüências óbvias para a religião civil”.<sup>152</sup>

Como sabemos, a religião é um traço cultural que não pode ser simplesmente descartado no cenário norte-americano, mesmo em um contexto de *privatização* da religião.<sup>153</sup> Ainda assim, não se tem mais tanta certeza de que os valores ético-religiosos seriam ainda, de fato, um requisito indispensável para o exercício do poder, tendo em vista que outros valores, como os da eficiência gerencial e da competência técnica – especialmente na gestão da economia – se tornaram fundamentais com a ascensão do individualismo utilitário. Entretanto, um outro tipo de implicação parece mais relevante na perspectiva adotada por Bellah. Estamos nos referindo àquela decorrente do problema da “ação responsável” no mundo, tal como o próprio sociólogo a denomina. A este respeito ele afirma que

os Americanos têm, desde o início, sido conscientes da responsabilidade e da significância que o nosso experimento republicano [norte-americano] tem para o mundo todo. A primeira polarização política interna na nova nação tinha a ver com nossa atitude em relação à Revolução Francesa. Mas nós éramos pequenos e fracos então, e conflitos estrangeiros pareciam ameaçar nossa própria sobrevivência. Durante o século passado [século XIX], a nossa relevância para o mundo não foi esquecida, mas o nosso papel tem sido puramente exemplar. A nossa república democrática refutou a tirania por meramente existir. Um pouco depois da I Guerra Mundial nós estávamos à beira de ter um papel diferente no mundo, mas novamente nós viramos nossas costas.

Desde a II Guerra Mundial o velho modelo se tornou impossível. Todo presidente desde Franklin Roosevelt vem Tateando em direção a um novo modelo de ação no mundo, que poderia ser consoante ao nosso poder e nossas responsabilidades. Para Truman e para o período dominado por John Foster Dulles este modelo era visto como sendo o grande confronto Maniqueísta do Oriente e Ocidente, o confronto da democracia e “da falsa filosofia do Comunismo” que forneceu a estrutura para o discurso de posse de Truman. Mas com os últimos anos de Eisenhower e com os

---

político no contexto norte-americano.

<sup>152</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 183.

<sup>153</sup> Segundo Beyer, “desde pelo menos a década de 1960, muitos sociólogos apresentaram a idéia de que a religião no mundo ocidental contemporâneo se tornou cada vez mais privatizada. De modo particular, Talcott Parsons, Peter Beyer, Thomas Luckman e Robert Bellah interpretaram a secularização no mundo moderno no sentido de que a religião tradicional atualmente era principalmente um problema do indivíduo e que, por isso, havia perdido grande parte da sua importância ‘pública’. As pessoas estavam aderindo voluntariamente a uma pluralidade de religiões, nenhuma das quais poderia reivindicar praticamente estar comprometida com ninguém a não ser com os seus próprios membros”. Peter F. BEYER. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: M. FEATHERSTONE. *Cultura Global*. Op. cit., p. 395.

dois presidentes que o sucederam, o modelo começa a mudar. Os grandes problemas passam a ser vistos como causados não apenas pela má-vontade de um grupo qualquer de homens, mas como resultado de fontes muito mais complexas e múltiplas. Para Kennedy a luta não era tanto contra homens em particular quanto era contra “os inimigos comuns do homem: tirania, pobreza, doença e guerra”.<sup>154</sup>

Embora esta citação sugira que Bellah parece advogar em prol da preponderância do papel dos Estados Unidos da América no cenário mundial, ressaltando o poder e as responsabilidades deste país, podemos verificar que após a Guerra do Vietnã o *background* cultural que reforçava o imaginário coletivo dos Estados Unidos como uma “nação eleita” já se encontrava muito desgastado, tal como o próprio sociólogo admite ao afirmar que a guerra disseminou um sentimento entre os norte-americanos de que a sua própria “honra” estava em risco. Bellah acredita que, neste contexto, “estupefatos e menos confiantes” quando o poder norte-americano falhou, “no sentido de fazer sucesso imediato”, os norte-americanos sentiram-se “no limite de um abismo cuja profundidade nenhum homem conhece”.<sup>155</sup> No entanto, tudo indica que a perda da autoconfiança nacional deflagrada pela derrota político-militar no Vietnã foi apenas mais um fator inserido em um rol de mudanças operadas num contexto mundial que abalaram e modificaram profundamente o cenário interno norte-americano.

Joseph Nye elenca uma série de hipóteses que foram mobilizadas para explicar o declínio da confiança pública nas instituições do governo norte-americano que, segundo ele, teve seu ápice entre os anos de 1964 e 1974. Ele afirma que “os americanos se dizem insatisfeitos com o desempenho do governo, e em uma democracia a satisfação pública com o desempenho do governo é uma medida importante”. Todavia, qualificar este desempenho é algo muito “mais complicado do que parece a princípio”, devido às dificuldades na sua

---

<sup>154</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 184.

<sup>155</sup> Idem, p. 184. Bellah ainda afirma que “quando uma nação é muito poderosa mas falta em autoconfiança, é provável que se comporte de uma forma que seja perigosa para si mesma e para outros. Gradualmente, mas inconfundivelmente, a América está sucumbindo a esta arrogância de poder que tem afligido, enfraquecido, e, em alguns casos, destruído grandes nações no passado. Se a guerra continuar e se expandir, se o processo fatal continuar e acelerar até a América tornar-se o que não é agora e que nunca foi, um país que busca poder ilimitado e império, então o Vietnã terá sido um poderoso e trágico resultado”. Idem, p. 185. A percepção das conseqüências da Guerra do Vietnã também não escapou a Hannah Arendt. Em ensaio publicado logo após o período da campanha militar, afirma que a guerra produziu um “hiato de credibilidade” nos Estados Unidos, o que, segundo a autora, “significa que os que estão no poder não são mais acreditados”. Arendt assim resume a situação do país no período: “Incapaz de derrotar, com uma ‘potência de fogo 1000 vezes superior’, uma pequena nação em seis anos de guerra aberta; incapaz de cuidar de seus problemas domésticos e deter o rápido declínio de suas grandes cidades; tendo desperdiçado seus recursos a tal ponto que a inflação e a desvalorização monetária ameaçam seu comércio internacional e seu padrão de vida doméstico, o país está em perigo de perder muito mais do que sua pretensão à liderança mundial”. Hannah ARENDT. *Crises da República*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973, p. 37 e 192.

própria mensuração, ou seja, devido à dificuldade em definir as formas de medi-lo. Nye ressalta que “um grande enigma no relacionamento entre a insatisfação pública e o desempenho governamental é a distância que as pessoas dizem sentir do governo”.<sup>156</sup> Entretanto, o mal-desempenho governamental por si só não explica as causas dessa perda de confiança e “as ambigüidades no relacionamento entre o desempenho real e percebido e o declínio de confiança em outras instituições além do governo sugerem que causas maiores também estão envolvidas”.<sup>157</sup>

Uma das hipóteses invocadas para explicar a queda de confiança no governo diz respeito à questão da desaceleração econômica. Segundo Nye, ela apresenta um grande problema relacionado ao fato de que “não se coaduna bem com o surgimento do declínio de confiança”, tendo em vista que entre os anos de 1964 e 1974, período em que houve maior queda na confiança, o crescimento era mais rápido do que, por exemplo, no período de recessão econômica do início dos anos 80, onde houve um aumento nos níveis de confiança pública.<sup>158</sup> Nye ainda ressalta que uma outra hipótese, a da concorrência global, “resolve o problema de ajuste temporal da explicação mais ampla da 'desaceleração', mas enfrenta outra dificuldade: o comércio só representa cerca de um décimo da economia americana” e, “embora a concorrência global tenha seu efeito, ela talvez não baste para explicar o que está ocorrendo na depressão dos salários”.<sup>159</sup>

Diversas outras hipóteses também são analisadas por Nye na tentativa de explicar o declínio da confiança no governo. Estas hipóteses dizem respeito a questões tais como: o desenvolvimento da assim chamada *Terceira Revolução Industrial*, ou seja, a “revolução da informação” ocorrida no final do século XX, e sua influência sobre o mercado de trabalho; o declínio do “capital social”, “um conceito do senso comum que abarca a capacidade das pessoas de trabalhar juntas”; o declínio da confiança na autoridade e nas instituições, como a família – que também é uma questão analisada por Bellah e que discutiremos ainda neste capítulo; a “filosofia de política pública” norte-americana e sua ênfase nos direitos, que seria extremamente onerosa para o governo; o fim da Guerra Fria, tendo em vista que enquanto a ameaça externa perdurou, “a União Soviética era o aglutinante que dava firmeza ao consenso público”; a atuação de maus líderes, como os ex-presidentes Lyndon Johnson e Richard Nixon, ambos “acusados de iludir o público e de envolver-se em episódios que reduziram o

---

<sup>156</sup> Joseph S. NYE JR. No governo não confiamos. In: Anthony GIDDENS (Org.). *O Debate Global sobre a Terceira Via*. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 351-352.

<sup>157</sup> Idem, p. 353.

<sup>158</sup> Idem, p. 353-354.

<sup>159</sup> Idem, p. 354.

respeito pelo governo”; o crescimento da corrupção e da desonestidade na política norte-americana; o processo de “realinhamento de partidos políticos”; e, por fim, o “papel mutante da mídia”, que “se tornou uma parte imprevisível do processo político”.<sup>160</sup>

No entanto, nenhuma destas hipóteses, isolada, consegue explicar a queda de confiança no governo, ainda que algumas tenham “mais peso do que outras”, como observa Nye, ressaltando que muitas dessas hipóteses “evolvem causas amplas”, o que o faz crer que o declínio de confiança no governo não é somente característico dos Estados Unidos, podendo ser observado em muitos outros países.<sup>161</sup>

Este contexto mais amplo não escapa a atenção de Bellah que também analisa os acontecimentos que se seguiram à “agitação cultural e política dos anos 60” nos Estados Unidos, ressaltando que foi exatamente nesta década que “pela primeira vez, o *descontentamento de massa* em relação aos valores comuns da cultura e da sociedade americana começou a ocorrer”.<sup>162</sup> O sociólogo norte-americano destaca como o mais sério destes acontecimentos “a maciça erosão da legitimidade das instituições americanas – os negócios, o governo, a educação, as Igrejas, a família –, observada particularmente entre os jovens, e que continua – se as pesquisas de opinião pública devem ser levadas em conta – nos anos 70, mesmo quando os protestos de rua tornaram-se menos frequentes”.<sup>163</sup> No seu parecer os motivos pelos quais “a legitimidade fundamental da ordem estabelecida” nunca havia sido antes questionada da forma como ocorreu na década de 60 devem-se, em parte, ao fato de que

a ordem era, ela mesma, uma ordem revolucionária, o resultado de uma das poucas revoluções bem-sucedidas no mundo moderno. A esperança messiânica gerada pela revolução bem-sucedida e alimentada pela derrota do escravismo na Guerra da Secessão tornou possível, durante muito tempo, negligenciar ou minimizar a gravidade com que a sociedade falhava em atingir seus próprios ideais. A promessa de um rápido cumprimento dessas metas, que pareciam tão tangíveis nos Estados

---

<sup>160</sup> Idem, p. 355-359.

<sup>161</sup> Idem, p. 359. Entretanto, Nye parece otimista ao afirmar que “a destruição criativa da ordem existente pode funcionar tanto na política como na economia. A Terceira Revolução Industrial pode significar que os países industrializados estão à beira de um aumento de produtividade que encerrará os anos de baixo crescimento. Ainda não sabemos. A revolução na tecnologia da informação pode também ajudar o governo a se aproximar mais do público, e quando as pessoas sentem um vínculo mais próximo com o governo, a confiança tende a aumentar. Talvez possa haver maior delegação com a tecnologia da informação. Também é possível que haja maior terceirização e cortes na burocracia do governo. Talvez o setor sem fins lucrativos comece a oferecer instituições intermediárias que trabalhem juntamente com o governo, ajudando a administrar serviços e proporcionando as novas idéias que fazem a democracia florescer”. Idem, p. 359-360.

<sup>162</sup> Robert N. BELLAH. A nova consciência religiosa e a crise na modernidade. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER/CER, 13/2, julho, 1986, p. 20. O itálico é nosso.

<sup>163</sup> Idem, p. 20.

Unidos, agiu no sentido de emudecer nossos críticos nativos e de evitar o descontentamento em massa, pelo menos durante um longo período. Entretanto, na década de 60, muitas pessoas – e não apenas as menos favorecidas, mas também as mais privilegiadas – começaram a desacreditar aquela promessa.<sup>164</sup>

Os motivos que teriam desencadeado este “descontentamento de massa”, que Bellah verifica a partir dos anos 60, especialmente aqueles relacionados às contradições inerentes as tradições culturais norte-americanas e à “erosão da legitimidade das instituições”, serão o foco de nossas observações na seqüência deste capítulo, pois contribuem para esclarecer algumas questões que certamente podem nos auxiliar na compreensão das razões que levaram a religião civil a deixar de ser um instrumento eficaz enquanto fator de integração e unidade política.

A primeira questão pertinente às mudanças ocorridas nos Estados Unidos, a partir da década de 60, que achamos importante indicar, tendo em vista que integra o argumento central de Bellah e seus colaboradores no livro *Habits of the Heart*, diz respeito aos aspectos centrais das tradições culturais norte-americanas e suas contradições. Segundo o argumento apresentado por Bellah, não foram somente as questões ligadas à uma nova ordem mundial globalizada e às mudanças a ela vinculadas que se tornaram determinantes para o questionamento a respeito das instituições norte-americanas. Devemos nos lembrar de que no período anterior aos anos sessenta, os quais foram palco da emergência desse “descontentamento de massa”, ainda eram muito presentes – e eficazes – aquelas interpretações que forneciam significado à realidade norte-americana, representadas pelas tradições republicana, bíblica e individualista. Ainda que estas três tradições, tal como nos faz saber Oliveira, se “preocupassem com a inserção do indivíduo na sociedade, e apostassem na constituição de um determinado tipo de sociedade”, apenas as duas primeiras, a republicana e

---

<sup>164</sup> Idem, p. 20. O problema da legitimidade nos Estados modernos, segundo Wallerstein, está ligado ao fato de que “a modernidade, como tema universalizador central, dá prioridade à novidade, à mudança, ao progresso. Através dos tempos, a legitimidade dos sistemas políticos originou-se precisamente do princípio oposto, o da antigüidade, da continuidade e da tradição. Havia uma honestidade em relação às formas pré-modernas de legitimação que não mais existe atualmente. A legitimidade política é um objetivo muito mais obscuro dentro das realidades da economia capitalista mundial, mesmo assim, os estados naturalmente procuram insistentemente atingi-la. Algum grau de legitimidade é um elemento crucial para a estabilidade de todos os regimes. Porquanto, na falta de legitimidade personalizada dos sistemas monárquico-aristocratas, onde o poder real via de regra define os limites da legitimidade, uma coletividade fictícia, com uma alma coletiva, uma ‘nação’ hipotética cujas raízes se situam em épocas primevas, constitui um substituto maravilhoso. Poucos governos na história da economia capitalista mundial não conseguiram descobrir o poder do patriotismo para atingir a coesão”. Immanuel WALLERSTEIN. *A cultura como campo de batalha ideológico do sistema mundial moderno*. In: M. FEATHERSTONE. *Cultura Global*. Op. cit., p. 58-59. No nosso entendimento, esta “coletividade fictícia”, esta “nação hipotética” constituem de fato verdadeiros mitos políticos modernos que dão origem ao patriotismo que os sustenta e que quando começam a perder a credibilidade, a legitimidade passa a ser também questionada como ocorreu a partir dos anos de 1960 no contexto norte-americano.

a bíblica, que vinculavam tais preocupações de modo mais efetivo, “teriam conseguido manter a articulação entre indivíduo e sociedade em perspectiva”.<sup>165</sup>

No entanto, como ressalta Bellah, apesar destas três linhas representativas da tradição norte-americana darem o tom da auto-interpretação nacional, especialmente até os anos 60, uma delas teria se tornado hegemônica: a do individualismo moderno, que o sociólogo subdivide em individualismo utilitário e individualismo expressivo, tal como já analisamos em nosso segundo capítulo.<sup>166</sup> Embora esta tradição individualista tenha, por assim dizer, “contaminado” as duas outras correntes de auto-interpretação norte-americana – e Bellah chega a falar de formas híbridas resultantes desta “contaminação”, as quais denomina “individualismo bíblico” e “individualismo cívico” – ela se sobrepôs a ambas, afastando-se da influência dos elementos culturais cívicos e religiosos que as compunham e que apelavam para a união dos indivíduos em prol da constituição de laços comunitários.<sup>167</sup> Bellah ressalta ainda que duas delas nunca foram totalmente compatíveis: a tradição bíblica e o individualismo, em sua versão mais difundida, a utilitária, embora muitos esforços tenham sido feitos para tentar obscurecer essa incompatibilidade.<sup>168</sup> Neste sentido, ele afirma que

enquanto o termo central para a compreensão da motivação individual era, na tradição bíblica, a “consciência”, o termo central na tradição utilitária era o “interesse”. A compreensão bíblica da vida nacional era baseada na noção de comunidade com caridade para todos os membros, uma comunidade apoiada pela virtude pública e privada. A tradição utilitária acreditava num Estado neutro, em

---

<sup>165</sup> L. R. C. de OLIVEIRA. Op. cit., p. 280-281.

<sup>166</sup> Sobre o individualismo moderno cf. Louis DUMONT. *O individualismo*. Op. cit. e C. B. MACPHERSON. *Teoria política do individualismo possessivo*. Op. cit. Anthony Giddens, por sua vez, ressalta que “o individualismo é um fenômeno estrutural em sociedades que vão escapando ao controle da tradição e do costume, uma transição que vem ocorrendo uma vez mais de maneira abrangente”. A. GIDDENS. Op. cit., p. 22.

<sup>167</sup> Bellah acredita que houve um momento em que o individualismo, ao se misturar com aspectos das tradições bíblica e republicana, não se apresentava como um perigo à dissolução dos laços sociais que ligavam os indivíduos. O que havia de comum a essas tradições era a crença na dignidade e mesmo em uma sacralidade do indivíduo e, mais ainda, na sua efetiva participação na vida pública. No entanto, quando o individualismo utilitário começou a se sobrepor às outras tradições e se tornou dominante, os problemas relacionados a ele tornaram-se mais aparentes. Portanto, levando-se em conta o perigo que o individualismo extremo poderia impor à inserção do indivíduo na sociedade, Bellah sublinha que “talvez somente as formas cívica e bíblica do individualismo – formas que viam o indivíduo em relação ao todo, à comunidade e à tradição – seriam capazes de sustentar uma individualidade genuína e alimentar a vida pública e privada”. No entanto, essas formas de individualismo cívico e bíblico além de terem sido superadas pelo individualismo utilitário também continham problemas e não poderiam ser recuperadas sem que sofressem reformulações, isto se essas reformulações forem possíveis, uma questão que Bellah deixa em aberto. R. BELLAH. *Habits of the Heart*. Op. cit., p. 142-144.

<sup>168</sup> O individualismo utilitário, segundo Bellah, “tornou-se popular nos Estados Unidos sobretudo através da versão, um tanto mais branda e menos consistente, de John Locke e seus seguidores, uma versão deliberadamente planejada para obscurecer o contraste com a religião bíblica”. R. BELLAH. *A nova consciência religiosa e a crise na modernidade*. Op. cit., p. 21. Sobre o individualismo utilitário, cf. C. B. MACPHERSON. *Essay II: Democratic Theory: Ontology and Technology e Essay IX: Post-Liberal-Democracy?* In: \_\_\_\_\_ . *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 24-38 e 170-184.

que os indivíduos teriam permissão de buscar a maximização de seus próprios interesses, em que o produto seria público e a prosperidade privada.<sup>169</sup>

Desta forma, como sugere Oliveira, o individualismo utilitário – e até mesmo a sua versão mais crítica, o individualismo expressivo – “teriam sido internalizados exclusivamente em relação aos aspectos que valorizam os interesses particulares do indivíduo, tendo contribuído para a difusão e consolidação de concepções que têm como referência ou ideal um indivíduo descontextualizado e totalmente independente das relações sociais”.<sup>170</sup> Tal como afirma Bellah

a tradição do individualismo utilitário não manifestou nenhum interesse em compartilhar valores ou objetivos, uma vez que considerava como o único fim significativo a maximização do interesse individual, e os fins individuais são essencialmente aleatórios. O utilitarismo tendia, conseqüentemente, a concentrar-se unicamente na racionalização dos meios, na razão técnica. Como resultado, a racionalização dos meios tornou-se um fim em si mesmo.<sup>171</sup>

Tocqueville já havia verificado que o individualismo era um enorme entrave para a articulação indivíduo-sociedade, podendo minar os laços que ligavam os homens uns aos outros. Neste sentido, ele acreditava que

à medida que as condições se igualam, encontra-se maior número de indivíduos que, não sendo mais bastante ricos nem bastante poderosos para exercer grande influência sobre a sorte de seus semelhantes, entretanto adquiriram e conservaram muitas luzes e bens para poder bastar-se a si mesmos. Estes nada devem a

---

<sup>169</sup> Bellah enfatiza ainda que “o mecanismo mais difundido para a harmonização das duas tradições foi a corrupção da tradição bíblica pelo individualismo utilitário, de tal modo que finalmente a própria religião tornou-se, para muitos, um meio para a maximização dos interesses particulares, sem nenhum elo efetivo com a virtude, a caridade ou a comunidade”. R. BELLAH. *A nova consciência religiosa e a crise na modernidade*. Op. cit., p. 21-22.

<sup>170</sup> L. R. C. de OLIVEIRA. Op. cit., p. 281. Bellah afirma que “o elemento dominante da cultura comum [dos Estados Unidos] é o que chamamos de individualismo utilitário”. No entanto, sublinha que esse individualismo utilitário “sempre foi moderado por aquilo que denominamos individualismo expressivo, cujas raízes se encontram no Romantismo anglo-americano, ao qual já foram agregadas, ao longo do caminho, muitas influências de etnias européias, afro-americanas, hispânicas e asiáticas”. Robert N. BELLAH. *Comunitarismo ou liberalismo? Brasil e Estados Unidos em debate*. In: J. SOUZA. *O malandro e o protestante*. Op. cit., p. 297.

<sup>171</sup> Bellah ilustra esta questão com a história de um fazendeiro norte-americano que ao ser perguntado sobre porque trabalhava tanto responde: “Para plantar mais milho (...). Mas por que você quer fazer isso? Para ganhar mais dinheiro. Para quê? Para comprar mais terra. Por quê? Para plantar mais milho. E assim *ad infinitum*”. R. BELLAH. *A nova consciência religiosa e a crise na modernidade*. Op. cit., p. 22.

ninguém, e por assim dizer nada esperam de pessoa alguma; habituam-se a se considerar sempre isoladamente, e de bom grado imaginam que o seu destino inteiro está entre as suas mãos. Assim, não só faz a democracia a cada homem esquecer seus antepassados, mas lhe oculta seus descendentes e o separa de seus contemporâneos; constantemente o leva para ele apenas e ameaça encerrá-lo afinal, inteiro, na solidão do seu próprio coração.<sup>172</sup>

A tradição do individualismo utilitário, como afirma Bellah, embora “não tivesse nenhum interesse na sociedade, como um fim em si mesmo, certamente não deixava de perceber a importância dela”. No entanto, para esta tradição “a sociedade devia ser usada instrumentalmente”, assim como todas as outras coisas.<sup>173</sup> Assim sendo, tal como já havíamos pontuado, o individualismo teria se tornado dominante na cultura norte americana “fazendo com que os americanos desenvolvessem uma dificuldade particularmente aguda na articulação de um discurso coerente sobre o seu compromisso com o social (*social commitment*)”.<sup>174</sup> Esta dificuldade pode estar ligada à própria tradição do individualismo que se desenvolveu nos Estados Unidos, cujas raízes se encontram na tradição inglesa do século XVII e que, segundo Macpherson, continha uma dificuldade central que residia em sua qualidade possessiva, ou seja, “na sua concepção do indivíduo como sendo essencialmente o proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades, nada devendo à sociedade por elas. O indivíduo não era visto nem como um todo moral, nem como parte de um todo social mais amplo, mas como proprietário de si mesmo”.<sup>175</sup> Macpherson ressalta ainda que

não seria de se esperar que os princípios políticos fundamentais do século XVII fossem inteiramente suficientes para o mundo modificado e mais complexo do século XX. Mas poder-se-ia esperar que ainda pudessem ser trabalhados se fossem tão sólidos quanto pareciam, isto é, se correspondessem tanto quanto pareciam às necessidades, aspirações e capacidades do homem moderno. Essa esperança não se cumpriu. Os alicerces quebraram e adernaram. Se não se trata de abandoná-los, precisam de conserto. (...)

Com base nesse tipo de diagnóstico, o conserto necessário seria um conserto que restituísse um senso de valor moral ao indivíduo e que o combinasse novamente com o senso de valor moral da comunidade, que havia estado presente, em certo grau, na teoria puritana e na de Locke. Poder-se-ia assim esperar voltar ao que parecia ser os valores desejáveis do individualismo, enquanto seriam descartados os seus excessos.<sup>176</sup>

---

<sup>172</sup> A. de TOCQUEVILLE. Op. cit., p. 387.

<sup>173</sup> R. BELLAH. A nova consciência religiosa e a crise na modernidade. Op. cit., p. 22.

<sup>174</sup> L. R. C. de OLIVEIRA. Op. cit., p. 281.

<sup>175</sup> C. B. MACPHERSON. *Teoria política do individualismo possessivo*. Op. cit., p. 15.

<sup>176</sup> Idem, p. 14.

A dificuldade para a elaboração de um discurso que pudesse articular o interesse individual e o compromisso com o bem público nos Estados Unidos após a década de 1960, teve, de fato, um dos seus principais fundamentos na ruptura do elo antes existente entre o interesse individual e o coletivo, veiculado no âmbito das tradições bíblica e republicana. Tocqueville, mais uma vez, já havia verificado nos Estados Unidos do século XIX uma certa consciência individual acerca dos vínculos entre interesse particular e coletivo. O pensador francês ilustra esta questão afirmando que

difícilmente se tira um homem de si mesmo para interessá-lo pelo destino de todo o Estado, porque ele compreende mal a influência que o destino do Estado pode exercer sobre a sua sorte. Mas, se é preciso fazer passar uma estrada junto do seu domínio, ele verá desde o primeiro olhar que existe uma relação entre essa pequena questão pública e os seus maiores negócios privados, e descobrirá, sem que lho seja mostrado, o estreito laço que une aqui o interesse particular ao interesse geral.<sup>177</sup>

Desta forma, Tocqueville já havia notado que o “interesse bem compreendido” – ou a descoberta daqueles “pontos em que o interesse particular vem encontrar-se com o interesse geral e confundir-se com ele” – poderia funcionar como um antídoto para a manifestação do individualismo na sua forma extrema.<sup>178</sup> Mas, na medida em que a prosperidade e o bem públicos, que antes eram favoráveis ao desenvolvimento dos negócios privados vieram a sofrer uma profunda mudança com o advento da globalização, especialmente com a rápida expansão das grandes corporações, os pequenos negócios familiares – que fortaleciam os laços de pertencimento do indivíduo à sua comunidade – foram em grande parte destruídos.

<sup>179</sup> Todavia, este mesmo contexto não permitiu que o individualismo, apesar de

---

<sup>177</sup> A. de TOCQUEVILLE. Op. cit., p. 390.

<sup>178</sup> Idem, p. 401.

<sup>179</sup> Esse processo se relaciona com o que Daniel Bell denomina “desaparecimento do capitalismo familiar”. Segundo Bell, “o capitalismo não é apenas – como entendia Marx – um sistema econômico com determinadas relações entre empregadores e empregados, e com classes divididas por limites estritamente econômicos; é um sistema social no qual o poder se transmite através da família, e onde as satisfações da propriedade residem, em parte, no nome da família pelo qual a empresa se torna conhecida”. As “razões mais especificamente econômicas que explicam por que desapareceu o capitalismo familiar” são, ainda conforme Bell, “o declínio da ‘família externa’, ou clã, [que] restringia a escolha de herdeiros competentes para dirigir a empresa familiar; a importância crescente das técnicas profissionais de gerência [que] passaram a premiar a capacidade técnica, em lugar das relações familiares. Essas razões aparecem de modo importante nos Estados Unidos, e principalmente naqueles setores onde a competência administrativa e técnica rejeita o domínio da família, pretendendo afirmar-se com seus próprios direitos”. E, por fim, “por mais que o capitalismo familiar se entrincheirasse em empresas de tamanho médio, deixando sua marca em muitas cidades, não conseguiu impor-se no setor das indústrias de larga escala”. Daniel BELL. *O Fim da Ideologia*. Brasília: Editora UNB, 1980, p. 33-

dominante, escapasse de suas próprias contradições e ambivalências.<sup>180</sup> Na medida em que a idéia de que os objetivos que o indivíduo deve buscar se resumem à maximização de seus próprios interesses e à busca de progresso econômico – que seria a marca efetiva de uma vida bem-sucedida dentro da tradição do individualismo, sobretudo o utilitário –, estes mesmos objetivos acabam por levar os indivíduos a esquecerem-se de que, quer queiram ou não, estão inseridos em uma coletividade. Ao contrário das tradições bíblica e republicana, que sustentavam um forte sentimento de compromisso do indivíduo com a sociedade, o individualismo utilitarista (assim como o expressivo) rompeu com todos esses laços e deixou, como temia Tocqueville, o indivíduo encerrar-se “na solidão do seu próprio coração”.<sup>181</sup>

Na avaliação de Bellah, “é como se a ênfase na racionalidade dos meios e na importância das necessidades individuais, a ênfase primária do individualismo utilitário e expressivo, tivesse se despreendido de um entendimento a cerca dos fins e propósitos da vida, no passado largamente derivados das tradições bíblica e republicana”.<sup>182</sup> Na análise das entrevistas que ele e seus colaboradores realizaram ao longo da pesquisa que deu origem ao livro *Habits of the Heart*, foram encontradas “todas as polaridades clássicas do individualismo americano ainda operando”, quais sejam,

o desejo profundo de autonomia e independência combinado com uma igualmente profunda convicção de que a vida não tem sentido a não ser que compartilhada com outros no contexto da comunidade; um compromisso com a igualdade de direito à dignidade de todo indivíduo combinado com um esforço para justificar a desigualdade de recompensa que, quando extrema, pode privar as pessoas de dignidade; uma insistência de que a vida requer eficácia prática e “realismo” combinado com um sentimento de que comprometer-se é eticamente fatal. Às tensões internas do individualismo americano adiciona-se um caso clássico de ambivalência. Nós afirmamos fortemente o valor de nossa independência e autonomia. Nós sentimos profundamente o esvaziamento de uma vida sem compromissos sociais. Porém somos hesitantes ao articular nosso sentimento de que nós precisamos do outro tanto quanto precisamos estar sozinhos, por medo de

---

35.

<sup>180</sup>

Fitoussi e Rosanvallon também verificam essa “ambivalência do individualismo moderno”. Segundo afirmam, o individualismo moderno “é, ao mesmo tempo, um vetor da emancipação dos indivíduos, que estimula sua autonomia e os torna portadores de direitos, e um fator de insegurança crescente, fazendo com que todos sejam responsáveis pelo futuro e obrigados a dar à vida um sentido não mais predeterminado a partir de fora”. Jean-Paul FITOUSSI e Pierre ROSANVALLON apud Zygmunt BAUMAN. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 25-26.

<sup>181</sup>

Mais recentemente, Gilles Lipovetsky sugere a emergência de um certo tipo de individualismo, que ele denomina “hiperindividualismo” ou “neo-individualismo”, que teria canalizado todas as preocupações do indivíduo contemporâneo para questões relativas única e exclusivamente aos seus interesses privados, tal como já temia Tocqueville e que foi posteriormente também verificado por Bellah. Cf. Gilles LIPOVETSKY. *Metamorfoses da Cultura Liberal: Ética, Mídia e Empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2004, p. 20-22.

<sup>182</sup>

R. BELLAH. *Habits of the Heart*. Op. cit., p. 150.

que se nós o fizermos poderíamos perder completamente nossa independência.<sup>183</sup>

Não obstante estas condições, Bellah acredita que “no cerne do individualismo utilitarista e expressivo, há algo muito profundo, muito genuíno, muito antigo, muito americano (...) algo cujo cerne é religioso”.<sup>184</sup> Ele refere-se ao “caráter sagrado da consciência e da pessoa de cada indivíduo”. Entretanto, ele mesmo afirma que

justo quando estamos passando por uma fase de valorização maior ainda do caráter sagrado do indivíduo, nossa capacidade de imaginar um tecido social capaz de segurar os indivíduos em união está desaparecendo. Isto é em parte devido ao fato de o individualismo religioso que tenho descrito estar vinculado a um individualismo econômico que, ironicamente, nada sabe sobre o caráter sagrado do indivíduo. Seu único parâmetro é o dinheiro, e para ele a única coisa melhor que dinheiro é mais dinheiro. O que o individualismo econômico destrói, e/ou que nosso tipo de individualismo religioso não pode restaurar, é a solidariedade, o sentimento de fazer parte de um mesmo corpo.<sup>185</sup>

Esta situação parece radicalizar-se ao longo da década de 1980. De acordo com Bellah, durante estes anos a “desilusão com o estado de bem-estar (*welfare state*), combinada com o enfraquecimento das linguagens da religião bíblica e do republicanismo cívico que tradicionalmente moderavam o individualismo lockeano, levou muitos a tomarem o [indivíduo] maximizador de mercado (*market maximizer*) como paradigma”.<sup>186</sup> Segundo o sociólogo, “uma versão poderosa do paradigma de mercado deriva dos ensinamentos de Milton Friedman e a escola de economia que ele fundou. Na visão de Friedman e seus sucessores, os seres humanos são exclusivamente maximizadores do interesse próprio, e a medida primária do interesse próprio é dinheiro”. Desta forma, “a economia se tornou uma ciência total que explica tudo”.<sup>187</sup>

Esta “tirania do mercado” invadiu todas as esferas da vida, inclusive a religiosa, como expresso em um anúncio religioso intitulado “*God’s Guarantee*”, publicado em um jornal de subúrbio editado na região da baía de São Francisco: “Os membros da Igreja Luterana de St. John têm uma garantia de terem seu dinheiro de volta. Eles podem doar para a

---

<sup>183</sup> Idem, p. 150-151.

<sup>184</sup> R. BELLAH. Comunitarismo ou liberalismo? Op. cit., p. 298.

<sup>185</sup> Idem, p. 302.

<sup>186</sup> Robert N. BELLAH et alii. *The Good Society*. New York: Vintage Books, 1991, p. 90-91.

<sup>187</sup> Idem, p. 91.

igreja por 90 dias, se por acaso eles acharem que cometeram um erro, ou não receberem uma bênção, eles podem ter seu dinheiro de volta”. Segundo Bellah, “a ideologia econômica que transforma seres humanos em implacáveis maximizadores de mercado mina os compromissos com a família, com a igreja, com a vizinhança, com a escola e com as sociedades nacional e global em geral”.<sup>188</sup>

Assim sendo, tende-se a minimizar a importância, para o indivíduo, do seu vínculo com a sociedade, desconsiderando-se a própria idéia de “bem comum”. Levando-se em conta esta constatação, torna-se necessário, na perspectiva adotada por Bellah, o estabelecimento do que ele mesmo denomina “segundas linguagens”, capazes de articular um discurso moral coerente e, conseqüentemente, de complementar o discurso do individualismo. Um dos contextos onde estas “segundas linguagens” já se encontram presentes é constituído pelo que Bellah chama de “comunidades de memória”. Bellah afirma que tais comunidades “têm uma história – em um importante sentido elas são constituídas por seu passado”, o que o leva a sugerir que uma “comunidade real” é uma “comunidade de memória”.<sup>189</sup> Estas comunidades estão envolvidas no processo de “recontar” sua própria história, sua “narrativa constitutiva” e, assim procedendo, oferecer “exemplos de homens e mulheres que têm incorporado e exemplificado o [seu] significado”. Assim, a história coletiva que é recontada e os indivíduos exemplares que a constituem “são uma parte importante da tradição que é tão central para uma comunidade de memória”.<sup>190</sup>

Podemos observar, então, que para o sociólogo norte-americano tais “comunidades de memória” podem efetivamente resgatar os ideais coletivistas das antigas tradições – bíblica e republicana –, o que fica mais explícito ainda quando ele afirma que tais comunidades “transmitem um contexto de sentido” que poderia permitir aos norte-americanos de hoje conectar suas aspirações particulares e as relacionadas às pessoas mais próximas com as aspirações relacionadas ao todo, e considerar seus próprios “esforços como seres humanos, em parte, [como] contribuições para o bem comum”.<sup>191</sup> Bellah afirma que

---

<sup>188</sup> Idem, p. 93-94.

<sup>189</sup> R. BELLAH. *Habits of the Heart*. Op. cit., p. 153.

<sup>190</sup> Idem, p. 153. Michel Maffesoli também sugere algo parecido quando fala de “comunidade de destino” que, segundo destaca, “pode, às vezes, exprimir-se através do quadro de um projeto racional e/ou político. Às vezes, pode tomar, ao contrário, o caminho mais delicado e menos definido da sensibilidade coletiva. (...) No primeiro caso, produz-se o que Halbwachs chama de ‘visão de fora’ que é a história; no segundo caso, pelo contrário, se elabora, ‘vista de dentro’, uma memória coletiva”. Michel MAFFESOLI. *O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1987, p. 19 e 23.

<sup>191</sup> R. BELLAH. *Habits of the Heart*. Op. cit., p. 153.

exemplos de tais comunidades autênticas não são difíceis de encontrar nos Estados Unidos. Existem comunidades étnicas e raciais, cada uma com sua própria história e seus heróis e heroínas próprios. Existem comunidades religiosas que relembram e revivem suas histórias nos ciclos semanal e anual do seu ano ritual, lembrando as histórias das Escrituras que os contam quem eles são e os santos e mártires que definem sua identidade. Há a comunidade nacional, definida por sua história e pelo caráter de seus líderes representativos de John Winthrop a Martin Luther King Jr.<sup>192</sup>

A concepção de Bellah sobre tais comunidades reforça a hipótese que levantamos neste capítulo, ou seja, a idéia de que tais “comunidades de memória” resgatam os ideais das tradições bíblica e republicana e transformam-se elas próprias em novas formas de compromisso, ou em uma nova forma de *transcendência* que poderia preencher a lacuna deixada por tais tradições. São exemplos como os apontados na citação anterior que poderiam, na forma de uma “segunda linguagem”, complementar a linguagem moral do individualismo norte-americano. Segundo Bellah,

peças crescendo em comunidades de memória não escutam somente as histórias que contam como a comunidade surgiu, quais são suas esperanças e medos, e como seus ideais são exemplificados em homens e mulheres notáveis; eles também participam em práticas – ritual, estética, ética – que definem a comunidade como um modo de vida. Nós chamamos estas “práticas de compromisso” por elas definirem os padrões de lealdade e obrigação que mantêm a comunidade viva. E se a linguagem do indivíduo independente é a primeira linguagem de vida moral [norte] americana, as linguagens de tradição e compromisso em comunidades de memória são “segundas linguagens” que a maioria dos [norte] americanos conhecem também, e que eles usam quando a linguagem do *self* radicalmente separado não parece adequada.<sup>193</sup>

Todavia, apesar de Bellah advogar pelo (re)estabelecimento e manutenção das comunidades de memória como “segundas linguagens”, capazes, na sua avaliação, de manterem “práticas de compromisso” que complementariam a primeira linguagem moral norte-americana do individualismo, ele mesmo afirma, contudo, que elas se encontram “profundamente enfraquecidas pelas pressões oriundas do mercado, da administração burocrática e da cultura do individualismo”.<sup>194</sup>

Não obstante este contexto, o sociólogo reafirma a sua própria esperança no

---

<sup>192</sup> Idem, p. 153.

<sup>193</sup> Idem, p. 154.

<sup>194</sup> R. BELLAH. Comunitarismo ou Liberalismo? Op. cit., p. 303.

reestabelecimento de tais comunidades de memória. Porém, não desconhece o fato de que “há uma longa tradição de glorificação” do uso da palavra “comunidade” nos Estados Unidos, vista como “grupos de pequena escala, de relações diretas, [tendo como modelo] particularmente a pequena cidade do século XIX”. No entanto, como ele mesmo ressalta, “utilizada nesse sentido [ela] não serve para desafiar a ideologia individualista predominante”.<sup>195</sup> Assim sendo, “se a idéia de comunidade precisa ser defendida, deve ser em um sentido muito mais forte do que a de uma noção nostálgica que reforça a ideologia predominante em vez de desafiá-la”.<sup>196</sup> Portanto, seguindo os passos de Durkheim, o sociólogo norte-americano sustenta que

qualquer grupo, de qualquer tamanho, qualquer nível de envolvimento e de duração, deve compartilhar alguns objetivos e valores. Quando no mundo de hoje qualquer grupo, da família à espécie humana, enfrenta questões fundamentais em relação à própria viabilidade de nosso modo de vida atual, não podemos deixar de nos perguntar o que queremos ser e aonde queremos ir. Normas de procedimentos não são capazes nem de começar a enfrentar os problemas com os quais nos defrontamos. Conseqüentemente, sociedades e instituições nunca poderão ser baseadas unicamente no contrato que maximiza as oportunidades de indivíduos, principalmente hoje, apesar do consenso ideológico no sentido oposto. Devem, ao contrário, ser também, até certo ponto, comunidades preocupadas com a busca de um bem comum.<sup>197</sup>

É importante notar que quando fala de “compartilhar alguns objetivos e valores”, Bellah não está se referindo à criação de um consenso sobre valores e objetivos “completo ou quase completo, não argumentável”. Para o sociólogo, uma “boa comunidade” é uma

---

<sup>195</sup> Idem, p. 305.

<sup>196</sup> Idem, p. 305. Podemos encontrar esta mesma avaliação em Bauman para quem de fato há uma visão nostálgica que cerca o conceito de comunidade já que o termo é, segundo afirma, “nos dias de hoje outro nome do paraíso perdido – mas a que esperamos ansiosamente retornar, e assim buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá”. Z. BAUMAN. *Comunidade*. Op. cit., p. 09.

<sup>197</sup> Segundo Durkheim, “no momento em que, no seio de uma sociedade política, um certo número de indivíduos se encontra tendo em comum idéias, interesses, sentimentos, ocupações que o resto da população não partilha com eles, é inevitável que, sob influência destas semelhanças, atraiam-se uns em direção aos outros, eles se procurem, entrem em relações, se associem, e que assim se forme pouco a pouco um grupo restrito, tendo sua fisionomia especial, no seio da sociedade geral. Mas, uma vez que o grupo esteja formado, desprende-se dele uma vida moral que traz naturalmente a marca das condições particulares nas quais ela foi elaborada. Pois é impossível que homens vivam juntos, estejam regularmente comerciando sem que encontrem o sentimento do todo que eles formam pela sua união, sem que eles se prendam a esse todo, se preocupem com seus interesses, e o levem em consideração na sua conduta. Ora, esse apego a alguma coisa que ultrapassa o indivíduo, essa subordinação dos interesses particulares ao interesse geral, é a própria fonte de toda atividade moral. Quando esse sentimento se precisar e se determinar, quando, aplicando-se às circunstâncias mais ordinárias e mais importantes da vida, se traduzir em fórmulas definidas, eis um corpo de regras morais prestes a se constituir”. Émile DURKHEIM. *Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; O suicídio; As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 11.

comunidade onde há “argumentação e até conflito sobre o significado de valores e objetivos compartilhados, e certamente sobre como serão realizados no dia-a-dia. Comunidade nesse sentido mais amplo é uma forma de vida inteligente, reflexiva, em que há necessidade de consenso, mas na qual o consenso pode ser desafiado e mudar muitas vezes de maneira gradual – às vezes de maneira radical – ao longo do tempo”.<sup>198</sup> Todavia, não podemos nos esquecer de que ele mesmo faz uma ressalva quanto a sua própria concepção de comunidade. No seu entendimento,

o que faz de um grupo uma comunidade e não uma simples associação contratual para a maximização de interesses dos indivíduos envolvidos é uma preocupação compartilhada com a questão de saber o que fará deste grupo um *bom* grupo, questão essa que geralmente não é opcional, mas, ao contrário, da resposta dada a ela depende o próprio futuro do grupo. Qualquer instituição, como uma universidade, cidade ou sociedade, desde que procure ser uma comunidade precisa se perguntar o que é uma boa universidade, cidade ou sociedade, etc. Desde que obtenha consenso a respeito do bem que deve realizar (o que será sempre contestável e aberto a debate), torna-se uma comunidade com alguns valores comuns, mas também com objetivos comuns.<sup>199</sup>

A nosso ver, este resgate da clássica noção de “bem comum”, no âmbito da interpretação de Bellah, vem preencher a lacuna deixada pelo abandono das tradições bíblica e republicana, que sustentavam concepções que visavam à união dos indivíduos em comunidades nas quais se esperava a participação efetiva de todos os membros e que, como vimos, era o que fundamentava a própria religião civil norte-americana. Esta renovada busca pelo objetivo central das duas antigas tradições – o bem comum – solapadas pelo individualismo utilitário e expressivo, mostra que ele nunca foi totalmente abandonado na perspectiva norte-americana. A nosso ver esta nação nunca deixou de sustentar um tipo de “ética do compromisso” que fez do individualismo, tal como vimos, um grande paradoxo, tendo em vista que as “pulsões coletivistas” dos indivíduos – reprimidas por uma espécie de “ética da eficiência” de fundo utilitarista –, levaram os mesmos a uma enorme “ambigüidade moral”, como apontado por Bellah, uma vez que se encontravam perdidos entre o desejo de compartilhar objetivos comuns e o medo de perderem a autonomia e a liberdade.<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> R. BELLAH. Comunitarismo ou Liberalismo? Op. cit., p. 306-307.

<sup>199</sup> Idem, p. 308.

<sup>200</sup> Maffesoli ressalta, neste sentido, que “todo conjunto social possui um forte componente de sentimentos vividos em comum. São esses que suscitam essa procura de uma ‘moralidade diferente’”, que ele prefere chamar

Apesar de Bellah defender o uso do termo comunidade em seu “sentido mais forte”, ele afirma que, se isto “implica um esforço de atingir um acordo comum sobre o bem” coletivo, os norte-americanos são “levados a crer que é impossível, perigoso ou ambos”. Este fato tem suas raízes na tendência cultural dos norte-americanos acreditarem, segundo Bellah, no que ele chama de “individualismo ontológico”, ou seja, a “idéia de que a verdade de nossa condição [dos norte-americanos] não pode ser encontrada em nossa sociedade ou em relação a outra, e sim em nossos 'eus' isolados e invioláveis”.<sup>201</sup> Para o sociólogo, é devido a essa crença que os norte-americanos imaginam que a oportunidade e a responsabilidade resolverão todos os seus problemas.<sup>202</sup>

Esta crença faz os norte-americanos imaginarem que se fosse dada a oportunidade a todos os indivíduos de se realizarem individualmente “tudo mais se resolveria”. Nestas circunstâncias, eles crêem que se existir oportunidade individual para todos ninguém precisaria preocupar-se com “o acordo substancial ou com o bem comum, e muito menos de impor qualquer noção desse tipo a outros. Cada indivíduo poderia concentrar-se no bem que desejasse perseguir”.<sup>203</sup> Entretanto, apelar para a oportunidade e a responsabilidade seria mais uma solução individualista que, na crença difundida entre os norte-americanos, afastaria a necessidade de pensar na construção de uma comunidade ou de qualquer outra forma de compromisso que recomponha a solidariedade social, crença esta que não é compartilhada por Bellah, que ainda aposta na construção de compromissos capazes de levar à superação do individualismo dominante.

---

de “uma experiência ética”. No seu entendimento, a idéia de comunidade “como um pano de fundo, permite ressaltar tal ou qual realização social, que pode ser imperfeita, até mesmo pontual, mas que nem por isso deixa de exprimir a cristalização particular de sentimentos comuns. Nessa perspectiva ‘formista’, a comunidade vai se caracterizar menos por um projeto (*pro-jectum*), voltado para o futuro, do que pela efetuação ‘*in actu*’ da pulsão de estar junto. Observando expressões da vida cotidiana, tais como dar calor humano, cerrar fileiras, fazer uma corrente pra frente, podemos pensar que talvez esteja aí o fundamento mais simples da ética comunitária”. Assim sendo, Maffesoli insiste que “é por força das circunstâncias, é porque existe proximidade (promiscuidade), é porque existe a partilha de um mesmo *território* (seja ele real ou simbólico), que vemos nascer a idéia comunitária e a ética que é seu corolário”. M. MAFFESOLI. Op. cit., p. 23-25.

<sup>201</sup> R. BELLAH. Comunitarismo ou Liberalismo? Op. cit., p. 308.

<sup>202</sup> Segundo Bellah, oportunidade e responsabilidade são temas que aparecem repetidamente no discurso político norte-americano, sendo que “desses termos, talvez oportunidade seja o mais central: os Estados Unidos são a terra da oportunidade (...)”. Oportunidade, neste sentido, é quase sempre a “oportunidade individual, pois a oportunidade é um valor liberal quintessencial. Oportunidade é a possibilidade de nos tornarmos alguém, de escolher livremente nossa profissão, nossa companheira ou companheiro, nosso local de residência e de trabalho, nossa igreja ou sinagoga, entre muitas outras coisas. A negação – a indivíduos ou a grupos – da oportunidade sob qualquer uma de suas formas, é símbolo do insucesso da sociedade. Mas a oportunidade está ligada àquele outro termo que impregna nosso discurso político [dos Estados Unidos], responsabilidade. A responsabilidade, assim como a oportunidade, é uma palavra rica em ressonância em qualquer vocabulário moral complexo, mas hoje ambos os termos são freqüentemente reduzidos a uma referência quase exclusiva ao domínio econômico. A responsabilidade é o portão dourado que se abre à oportunidade. A oportunidade está disponível em primeiro lugar para aqueles que, como diz o mantra, trabalham e jogam de acordo com as regras. Uma vida moral sob esse ponto de vista consiste apenas em ter um emprego e ficar fora de encrencas com a polícia”. Idem, p. 303-304.

<sup>203</sup> Idem, p. 308-309.

Acreditamos que, para o sociólogo, na verdade, a busca por soluções compartilhadas que poderiam recompor o sentimento de solidariedade social, sem eliminar a primazia da autonomia individual, que ele crê ser amplamente difundida dentre os norte-americanos, talvez seja a única forma de lidar com a enorme tensão que cerca a vida comum no mundo atual, no qual, segundo o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, “a liberdade individual reina soberana”.<sup>204</sup> Para o autor de *O mal-estar da pós-modernidade*

há um preço a pagar pelo privilégio de “viver em comunidade” – e ele é pequeno e até invisível só enquanto a comunidade for um sonho. O preço é pago em forma de liberdade, também chamada “autonomia”, “direito à auto-afirmação” e “à identidade”. Qualquer que seja a escolha, ganha-se alguma coisa e perde-se outra. Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade. A segurança e a liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atrito. De qualquer modo, nenhuma receita foi inventada até hoje para esse ajuste. (...)

A tensão entre a segurança e a liberdade e, portanto, entre a comunidade e a individualidade, provavelmente nunca será resolvida e assim continuará por muito tempo (...).<sup>205</sup>

Esta tensão entre o ideal comunitário e o individualismo, apontada tanto por Bellah quanto por Bauman, nos remete à nossa reflexão inicial sobre a religião civil em Rousseau. Devemos nos recordar das acusações feitas ao autor de *O Contrato Social* de que seu pensamento político conteria “elementos totalitários”. Como sabemos, alguns de seus críticos vêem sua concepção acerca da constituição da comunidade política e da religião civil como algo que preconizaria a submissão irrestrita do indivíduo à vontade geral.<sup>206</sup> Porém, como podemos verificar, Rousseau (assim como Bellah) não escapou ao dilema imposto pelas diferentes perspectivas abertas pelo ideal comunitário e pelo individualismo, ressaltando que, no caso do pensamento rousseauiano, buscava-se a consolidação do Estado nacional.<sup>207</sup>

Analisando a obra rousseauiana e seu distanciamento em relação ao individualismo

---

<sup>204</sup> Z. BAUMAN. *O mal-estar da pós-modernidade*. Op. cit., p. 09.

<sup>205</sup> Z. BAUMAN. *Comunidade*. Op. cit., p. 10-11.

<sup>206</sup> Cf., por exemplo, J. L. Talmon. Op. cit., p. 55-68.

<sup>207</sup> Segundo Bauman, “a idéia que guiava todos esses esforços do estado-nação era sobrepor um tipo de adesão ao mosaico de 'particularismos' comunitários, em nome do interesse da nação, que atropela e deixa em suspenso todos os outros interesses, inclusive o que este ou aquele indivíduo possa julgar ser o seu 'próprio' interesse individual”. Z. BAUMAN. *O mal-estar da pós-modernidade*. Op. cit., p. 236. Devemos esclarecer que quando Bauman fala de “particularismos comunitários” ele se refere às comunidades anteriores ao estabelecimento do Estado moderno.

que havia impregnado o pensamento do século XVIII, Louis Dumont afirma que Rousseau “se distanciou dos enciclopedistas precisamente sobre esse ponto, como 'cidadão de Genebra' que reconheceu plenamente a natureza social do homem, isto é, sua pertença a uma sociedade concreta como condição necessária de sua educação para a humanidade”.<sup>208</sup> Segundo Dumont, há n'*O Contrato Social* “o reconhecimento do homem como ser social em oposição ao homem abstrato, individual, da natureza”.<sup>209</sup>

Na verdade, tendo em vista o ambiente intelectual em que vivia Rousseau, percebe-se, a partir da avaliação de Dumont, o quão categórica foi a posição assumida pelo pensador genebrino. A forma como respondeu às questões relativas ao estabelecimento e à manutenção de uma comunidade política em seu tempo, neste caso, o Estado nacional, apesar de oposta à da maioria de seus contemporâneos – como Voltaire e os enciclopedistas – foi fundamental. Tendo como principal preocupação a transformação do indivíduo em verdadeiro ser social, ele não foi apenas o “precursor da sociologia na acepção plena do termo. Ele equacionou, ao mesmo tempo, o problema do homem moderno, convertido em indivíduo político mas permanecendo, como seus congêneres, um ser social. Um problema que não nos abandonou”.<sup>210</sup>

Portanto, a questão da inserção do indivíduo em uma comunidade sem o prejuízo de sua liberdade já havia marcado a obra de Rousseau e certamente não perdeu sua vitalidade, tal como apontam as reflexões de Bellah que buscamos analisar neste capítulo. Levando-se em consideração as complexidades da época em que vivemos, toda reflexão atual sobre esta questão já contida na e constitutiva da obra de Rousseau implica em articulá-la com a questão da expansão dos mercados e das redes de relações mundiais que se estabeleceram contemporaneamente. Assim sendo, dificilmente Bellah poderia evitar esta tarefa e deixar de formular a seguinte indagação: “Em um momento em que a ideologia da globalização e o individualismo liberal radical em sua essência são tão triunfantes, o que podemos fazer?” A resposta de Bellah é que a sociedade norte-americana só será capaz de “suportar o ataque do mercado global” se puder e souber administrar e dar valor ao seu “capital social e cultural”.<sup>211</sup> Em consonância com esta proposição, ele sugere outra ação para que se possa superar as dificuldades geradas pela globalização e pelo individualismo: não “demonizar o Estado”. No seu entendimento,

---

<sup>208</sup> L. DUMONT. Op. cit., p. 127.

<sup>209</sup> Idem, p. 107.

<sup>210</sup> Idem, p. 109.

<sup>211</sup> R. BELLAH. Comunitarismo ou Liberalismo? Op. cit., p. 312 e 315.

o Estado pode, de fato, ser perigoso, e temos exemplos horríveis de totalitarismo de Estado no século XX. E uma das coisas menos sensatas que o presidente Clinton já disse é que “a era do governo grande acabou”. Os governos locais e nacionais e as agências internacionais de todos os tipos são essenciais se pretendemos construir uma sociedade decente em nosso mundo crescentemente complexo e interdependente. Com certeza podemos fazer esforços para melhorar nossos governos, mas aboli-los não é uma opção. De fato, sem governos efetivos enfrentamos o crescente perigo do totalitarismo do mercado, no qual todas as decisões mais importantes dependem do resultado do cálculo financeiro de lucros e de perdas, um perigo muito mais real e presente hoje do que o totalitarismo do Estado.<sup>212</sup>

Se nos seus trabalhos publicados, entre as décadas de 1960 e 1980, Bellah dedicou-se ao que poderíamos chamar, grosso modo, de “fundamentos, ascensão e queda” da religião civil norte-americana, no livro *The Good Society*, escrito já na década de 1990, com os mesmos colaboradores com os quais dividiu a autoria de *Habits of the Heart*, ele debate-se com a questão, que na sua avaliação, constitui o grande problema da sociedade norte-americana naquele momento, ou seja, a perda de confiança em suas instituições, tais como a família, a educação, as leis, o governo, a economia e as instituições religiosas. “Instituições”, no entendimento do sociólogo, “são padrões de atividade social que dão forma à experiência coletiva e individual. Uma instituição é um complexo que guia e sustenta a identidade individual, como uma família dá sentido e propósito às vidas de seus membros”. Bellah ressalta ainda que “no centro de qualquer instituição viável há um código moral que deve ser periodicamente revigorado para que a instituição possa sobreviver e florescer”.<sup>213</sup> Entretanto, ele mesmo verifica que na década de 1990 as instituições norte-americanas necessitavam de uma urgente reforma.

---

<sup>212</sup> Idem, p. 315. Joseph Nye, em um artigo escrito no final da década de 1990, argumenta que “diante da revolução das informações e da globalização da economia mundial, alguns afirmam que a melhor coisa para os governos é sair do caminho. Os governos precisam decerto adaptar-se a um mundo em que agentes privados e sem fins lucrativos tendem a desempenhar um papel maior, mas um desempenho governamental fraco e ineficaz no próximo século pode ser custoso. Numa economia global, por exemplo, a estabilidade política atrai capital; a educação proporciona habilidades cruciais; pesquisas básicas em ciência e tecnologia aumentam a competitividade e os padrões de vida; e a proteção aos direitos de propriedade intelectual torna-se mais importante. Cada um desses bens públicos depende de um governo efetivo. No domínio da defesa, embora o fim da Guerra Fria tenha amenizado os temores de um conflito entre as superpotências, a ascensão de ameaças transnacionais como o terrorismo e a proliferação de armas de destruição em massa representam desafios que somente um governo nacional forte pode enfrentar”. E conclui que, “se a era do grande governo acabou, não está nada claro o que assumirá seu lugar. É menos provável que a resposta envolva mais governo do que uma governança diferente”. J. S. NYE JR. Op. cit., p. 350-351 e 360.

<sup>213</sup> R. BELLAH. *The Good Society*. Op. cit., p. 40-41. O conceito de instituição adotado por Bellah nos parece bastante próximo ao de Durkheim, cujo entendimento é o de que pode-se “chamar *instituição* a todas as crenças e a todos os modos de conduta instituídos pela coletividade”. É. DURKHEIM. *Da divisão do trabalho social* ... Op. cit., p. 82.

Um caso exemplar dessa urgência analisado pelo sociólogo é o da instituição familiar. O período pós-guerra nos Estados Unidos, especialmente os anos de 1950 e parte dos anos de 1960, foi de grande crescimento econômico. Este contexto ajudou a sustentar o modelo familiar norte-americano “constituído de um marido que mantinha economicamente a família, sua esposa que fazia o trabalho doméstico e três crianças que se desenvolviam sendo criadas em um ambiente limpo, saudável e livre de crimes em um subúrbio bem-cuidado”.<sup>214</sup> Entretanto, este padrão familiar alterou-se devido a questões relacionadas, por exemplo, à mudança de papel da mulher, que passou a trabalhar fora de casa, trazendo consequências para a divisão tradicional do trabalho dentro da família, e também devido a uma “cultura do emprego” que teria se sobreposto a uma “cultura da família”.

Segundo a análise de Bellah, este contexto reduziu significativamente o tempo necessário para o compartilhamento da vida familiar.<sup>215</sup> No seu entendimento, justamente “porque o ideal da família foi tão poderoso e eficaz, seu declínio gradual deixou muitos americanos profundamente confusos sobre o sentido moral de suas vidas”.<sup>216</sup> Para ele, uma reforma na instituição familiar deveria focar-se no compartilhamento das responsabilidades familiares entre os pais, o que mudaria o papel tradicional do pai exclusivamente provedor das necessidades econômicas, pois as novas circunstâncias exigem a divisão tanto das tarefas domésticas quanto da educação dos filhos.

Entretanto, não era somente a instituição familiar que necessitaria de reformas. Na percepção de Bellah e seus colaboradores, uma série de mudanças seriam necessárias em várias áreas da vida social norte-americana. Porém, seja qual for a instituição em pauta, elas deveriam favorecer uma maior integração e colaboração mútua entre os indivíduos com vistas à consecução de objetivos compartilhados. No que diz respeito, por exemplo, ao papel das instituições econômicas, Bellah reforça a necessidade de suplantarmos a ideologia de mercado dominante e sugere o que denomina “passos em direção à democracia econômica” (*steps toward economic democracy*).<sup>217</sup>

As reformas nas instituições do governo, por sua vez, deveriam concentrar-se em

---

<sup>214</sup> R. BELLAH. *The Good Society*. Op. cit., p. 54.

<sup>215</sup> Idem, p. 259-260.

<sup>216</sup> Idem, p. 57.

<sup>217</sup> Algumas das mudanças que os autores preconizam para a efetivação desta “democracia econômica”, dentre outras, relacionam-se a uma “mudança do individualismo radical para uma noção de cidadania baseada em um mais complexo entendimento de felicidade individual e social”, seguida da “vontade pública para reformar as instituições”. Este processo deveria ser capaz de tornar as instituições econômicas mais responsáveis e de formar cidadãos capazes de ter a “responsabilidade para desenvolver a economia [norte-americana] com o bem comum em mente”. Idem, p. 107-109. O que nos parece importante destacar em relação a estas proposições é que elas estão intimamente ligadas à maior participação do indivíduo, enquanto cidadão, na sociedade.

ações que compreenderiam desde uma “séria atenção ao desenvolvimento institucional de partidos políticos – fazendo-os mais capazes de articular programas nacionais significativos” e promovendo uma participação mais efetiva dos eleitores no processo político – até o estímulo governamental de “novos arranjos institucionais que atraiam os cidadãos particulares e os grupos organizados para se tornarem participantes ativos no planejamento e na administração”.<sup>218</sup>

Ao lado deste tipo de reforma, o sociólogo norte-americano e seus colaboradores também postulam a necessidade de uma reforma das instituições educacionais e religiosas norte-americanas. No seu parecer, as primeiras, que têm sido basicamente concebidas como instrumentos de “preparação para o emprego”, tornaram-se inadequadas para responder às exigências de uma economia tecnicamente avançada e também para a preparação dos cidadãos com vistas à “participação ativa em um mundo complexo”.<sup>219</sup> Os autores verificam que “uma autêntica 'sociedade de educação' (*education society*) significa algo mais do que uma sociedade com boas escolas. Significa uma sociedade com um sentido substancial do bem comum, com moral social e espírito público, e com uma memória viva de seu próprio passado cultural”. Neste sentido, afirmam que “somente uma nova transformação democrática de todas as instituições tornará possível uma autêntica 'sociedade de educação’”.<sup>220</sup>

No que se refere à instituição religiosa, os autores ressaltam a importância de sua inserção no debate sobre o bem público. Entretanto, apontam para o fato que “no século vinte, e especialmente desde a Segunda Guerra Mundial, a religião tem sido invadida por uma mentalidade de mercado, o que tem a tornado em muitos casos outro bem de consumo”.<sup>221</sup> A religião no contexto norte-americano é um objeto extremamente complexo, como temos visto até aqui e em face desta condição, os autores tecem alguns comentários importantes sobre “o papel da religião” nos Estados Unidos na década de 1990.<sup>222</sup> Entretanto, é preciso ressaltar que dentre todas as questões levantadas pelos autores aquela que parece mais significativa, em relação ao tipo de propostas que eles julgam fundamentais para as instituições norte-

---

<sup>218</sup> Idem, p. 142-144.

<sup>219</sup> Idem, p. 170.

<sup>220</sup> Idem, p. 176.

<sup>221</sup> Idem, p. 183.

<sup>222</sup> Os autores afirmam que nos Estados Unidos, “para os que crêem na religião, a lealdade religiosa transcende a lealdade nacional. Isto não significa que estas lealdades devam necessariamente entrar em conflito; entretanto, quando elas entram, a alegação religiosa tem prioridade”. Esta lealdade religiosa, por sua vez, pode dar a estes indivíduos a oportunidade de lidar de forma diferente com certas questões relacionadas, por exemplo, à paz, à ecologia e à pobreza. Uma outra questão importante que os autores ressaltam é que as comunidades religiosas não oferecem simplesmente associação e reconhecimento, elas também ajudam seus membros a lidar com os “problemas últimos de significado, de tentar encontrar uma maneira de viver que esteja baseada em algo mais do que o cálculo de custo-benefício ou desejo”. Idem, p. 217-218.

americanas, é o fato de que pessoas engajadas em congregações religiosas organizadas tendem a participar de forma mais efetiva da vida comunitária.<sup>223</sup>

Podemos perceber através desta sucinta descrição das várias reformas institucionais propostas por Bellah que ele, na realidade, postula a recuperação e o reavivamento dos mesmos pressupostos que se encontravam no cerne das antigas tradições norte-americanas – bíblica e republicana e da própria religião civil –, além de advogar pela necessidade de uma espécie de “Estado forte”, capaz de contrapor-se à crescente influência do mercado.

É possível observar também que, no âmbito da argumentação desenvolvida ao longo de *Habits of the Heart* e de *The Good Society*, o sociólogo e seus colaboradores confrontam-se com a urgência de uma resposta para a difícil questão relativa à identificação daquelas que serão as “novas argamassas sociais”, que poderão recuperar o sentido do compromisso individual com o social. Isto em um ambiente sociopolítico no qual, segundo sua avaliação, muito embora tal compromisso possa ser percebido pelos norte-americanos como o que chamamos aqui de um “compromisso ético”, não há mais um instrumento mais geral capaz de torná-lo um compromisso *efetivo*, tal como ocorria anteriormente quando a religião civil era um instrumento operante de coesão da vida social e política, tal como desejado originalmente por Jean-Jacques Rousseau.

A resposta sugerida por Bellah propõe a via comunitária – como no caso das “comunidades de memória” –, como a via para a participação de todos os cidadãos norte-americanos na vida pública. Muito embora tenha até mesmo defendido a idéia de uma religião civil mundial, ainda nos anos de 1960, em seu artigo *Civil Religion in America*,<sup>224</sup> em seus trabalhos realizados a partir de 1980, ele já não fala mais especificamente sobre a possibilidade de reestabelecimento da religião civil norte-americana. James Mathisen afirma que, na realidade, Bellah escreveu pouco sobre a religião civil norte-americana entre os anos de 1978 e 1982.<sup>225</sup> Segundo Mathisen, durante a década de 1980, Bellah afastou-se da discussão acadêmica sobre a religião civil norte-americana, como pode ser observado em seu livro *Habits of the Heart*, onde não há nenhuma menção *explícita* a este respeito, embora, a nosso ver, esta questão esteja tacitamente presente ao longo de todo o livro. Na sua avaliação, neste período, de uma forma geral, poucos livros e artigos foram escritos sobre o tema.<sup>226</sup>

---

<sup>223</sup> Idem, p. 217.

<sup>224</sup> R. BELLAH. *Civil Religion in America*. Op. cit., p. 185-186.

<sup>225</sup> James A. MATHISEN. *Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?* *Sociological Analysis*, 1989, 50:2, p. 135.

<sup>226</sup> Idem, p. 137.

Verificando a trajetória do conceito de religião civil no contexto norte-americano, Mathisen conclui que

a religião civil americana desde Bellah (1967) tem demonstrado um curso de vida raro. Ela pode ser conceitualizada mais adequadamente em termos de três dimensões distintas, mas relacionadas, variando por quatro fases durante os últimos 20 anos. Como uma construção social trazida à existência por Robert Bellah, a ACR [*american civil religion*] esvaeceu junto com as memórias da observância do Bicentenário [da Declaração de Independência] de 1976. Subseqüentemente, como um tópico de intensa discussão acadêmica, a ACR quase desapareceu da literatura, colocada à parte por conceitos mais prementes, ou foi interpretada em termos de projetos conceituais alternativos.

Como realidade histórica, contudo, a ACR tem sido resistente, episódica e dualística.<sup>227</sup>

Sendo assim, podemos compreender porque a atenção de Bellah após 1980 volta-se para a análise de novas formas de associação entre os indivíduos que possam vir a preencher a lacuna aberta pela ausência de compromissos públicos e solidariedade social que, segundo Bellah, a perda das antigas tradições promoveu. Entretanto, é necessário perguntar-se sobre a viabilidade das respostas oferecidas pelo sociólogo norte-americano. No que diz respeito ao tema da religião civil norte-americana tudo indica que, a partir de 1980, ele mesmo abandonou as esperanças por seu reestabelecimento, relegando-a a um plano teórico secundário, desde o momento em que não figura mais diretamente em suas pesquisas como uma questão relevante, como acabamos de verificar.

O mesmo, no entanto, parece não ocorrer com a solução comunitarista oferecida por Bellah, na forma de “comunidades de memória”, já que o sociólogo parece ainda advogar por sua causa, tal como pode ser verificado em artigo mais recente.<sup>228</sup> Todavia, acreditamos que a proposta comunitária de Bellah apresenta problemas no que diz respeito à possibilidade de constituir uma efetiva solução para os problemas que atualmente caracterizam o contexto norte-americano, para não dizer o de um mundo globalizado.

Dentre tais problemas, aquele que acreditamos ser o mais evidente e o mais complexo diz respeito à questão do *paradoxo* inerente às perspectivas comunitarista e

---

227

Idem, p. 140.

228

Cf. R. BELLAH. Comunitarismo ou Liberalismo? Op. cit., p. 295-315.

individualista, que já exploramos em alguns de seus aspectos centrais neste capítulo.<sup>229</sup> Advertindo que estamos analisando somente a proposta comunitarista de Bellah e não os vários aspectos relacionados a autores e teorias comunitaristas de forma mais geral, observamos que a permanência do *ethos* individualista parece minar a viabilidade de tal proposta. O que pode ser verificado, em consonância com vários autores contemporâneos, é a insistente permanência de um indivíduo cujos desejos e ideais não se coadunam *prioritariamente* com a construção de compromissos públicos e laços coletivos, vistos como restritivos à sua autonomia e liberdade.<sup>230</sup>

Por fim, em relação às propostas de reformas institucionais preconizadas por Bellah, devemos ressaltar que, a nosso ver, elas parecem renovar as perspectivas próprias das tradições bíblica e republicana a respeito da necessidade de construção de compromissos públicos. Acreditamos que apesar de constituírem reformas que eventualmente poderiam revigorar a busca pelo “bem comum”, através do maior envolvimento e participação dos cidadãos na vida pública, não cremos que elas de fato gerariam uma adesão efetiva dos indivíduos a esta causa mesma, dadas as circunstâncias atuais.

Nossas reticências com relação a tais propostas baseiam-se na concordância com a idéia de que o indivíduo contemporâneo parece buscar no Estado prioritariamente a legitimação de seus direitos subjetivos, ou seja, aqueles direitos que dizem respeito exclusivamente aos seus interesses individuais.<sup>231</sup> Nesse sentido, aquilo que chamamos de “ética do compromisso” com o bem público, no contexto norte-americano, parece ser cada vez mais sobreposta ou mediada por um individualismo de tipo expressivo, tal como sugerido por Bellah, dado que tudo parece indicar que o indivíduo contemporâneo tende a substituir a necessidade de comprometimento com o bem público pela promoção de compromissos relacionados à exclusiva esfera privada de sua vida, ou seja, relacionados à família, ao ambiente de trabalho e a seu círculo de amigos mais próximos. Agindo desta forma, ele parece libertar-se, pelo menos momentaneamente, da tensão que esta ética tende a produzir, já que, como vimos, além de parecer não haver mais, por parte deste indivíduo contemporâneo uma obrigação moral em face de compromissos que extrapolem o seu ambiente familiar e de trabalho, a adesão a tais compromissos também pode ser percebida como um risco à sua própria autonomia e liberdade individuais.

---

<sup>229</sup> Cf. *supra*, p. 84-86.

<sup>230</sup> Nesta perspectiva cf., dentre outros, G. LIPOVETSKY. *Op. cit.*, p. 19-22; Z. BAUMAN. *O mal-estar da pós-modernidade*. *Op. cit.*, p. 231-257; Wilmar do Valle BARBOSA. Considerações sobre o curso da ética e da religiosidade em um mundo flutuante. *Teoria e Cultura*, v. 1, n. 1. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006, p. 59-74.

<sup>231</sup> Cf. W. do V. BARBOSA. *Idem*, p. 59-74.

## CONCLUSÃO

Nesta dissertação de mestrado analisamos o conceito de religião civil em três aspectos, sem perder de vista suas próprias tensões internas, tanto na elaboração original rousseauiana quanto na releitura contemporânea levada à cabo pelo sociólogo Robert Bellah. Assim sendo, inicialmente nos confrontamos com o conceito na formulação que lhe deu Jean-Jacques Rousseau. Em seguida, estudamos sua retomada pelo sociólogo norte-americano. Finalmente, analisamos a “crise” da religião civil, ou poderíamos dizer de forma mais adequada, a perda de eficácia da religião civil no caso da sua aplicação à realidade norte-americana tal como sugerido por Bellah.

Partindo de um entendimento mais aprofundado a respeito dos elementos constitutivos da religião civil na obra de Rousseau, nosso objetivo central foi avaliar se os elementos fundamentais do conceito original encontravam-se presentes na sua reapropriação efetuada por Robert Bellah e quais foram os desenvolvimentos e as adaptações feitas pelo sociólogo nesta aplicação do conceito de religião civil à realidade norte-americana. A partir desta análise conseguimos verificar as principais dificuldades inerentes à aplicação do referido conceito a um contexto específico, destacar as possíveis razões destas dificuldades e, por fim, dar uma pequena contribuição para o debate sobre o papel da religião no espaço

público, especificamente no âmbito da política no contexto norte-americano.

No primeiro ponto que destacamos – a origem do conceito de religião civil na obra de Jean-Jacques Rousseau – vimos que o filósofo genebrino afirma que a *vontade geral* é o fator decisivo na formação do vínculo de união entre os indivíduos, que deve se estabelecer na sociedade após a efetivação do *contrato social*. Indicamos que Rousseau, no entanto, percebe também a necessidade da criação de outros instrumentos com vistas à perpetuação deste mesmo vínculo. É neste sentido que, como indicamos, ele irá apontar para a necessidade de um *tipo novo* de religião – a religião civil – que se configuraria como instituição cuja função não seria apenas auxiliar na legitimação do Estado. Sua função principal seria a de possibilitar a formação, a consolidação e a perpetuação de laços de sociabilidade entre os indivíduos, promovendo, conseqüentemente, a manutenção da ordem social.

Acreditamos, com base na pesquisa que realizamos, que a religião civil seja, de fato, um conceito elaborado por Rousseau com vistas a uma espécie de *educação cívica* dos indivíduos. Dentro desta perspectiva, a religião civil seria um instrumento destinado a fazer com que estes pudessem se libertar de seus interesses particulares e unirem-se na busca do “bem comum”. Assim sendo, seguindo alguns pontos destacados no primeiro capítulo desta dissertação, concluímos que o filósofo genebrino tenha de fato transposto uma concepção teológica geral relacionada à conservação da ordem universal por uma divindade, para o âmbito da política. Mais especificamente para o âmbito da teoria do contrato social, visando desta forma a conservação da lei e da ordem pública e civil, bem como a união dos indivíduos com vistas à realização do interesse coletivo. Com base nesta avaliação é que nos encontramos em condições de afirmar que a idéia rousseuniana de religião civil decorre da necessidade de criação e manutenção de um outro *absoluto universal*, porém laico, cujo objetivo seria o de impor uma espécie de dever moral ou de uma “ética do compromisso” aos indivíduos para que estes se sentissem obrigados a agir em conformidade com a lei, em prol do bem comum e da estabilidade política do Estado.

O segundo aspecto que abordamos em nossa pesquisa diz respeito à retomada do conceito de religião civil por Robert Bellah. No que se refere a esta questão constatamos, sempre com vistas a desenvolver o nosso objetivo central nesta dissertação, que o sociólogo norte-americano não realizou apenas uma reapropriação do conceito originalmente elaborado por Rousseau e de seus principais elementos constitutivos. Verificamos que ele também produz uma *ampliação sistemática e significativa* do conceito ao aplicá-lo à realidade sociopolítica norte-americana. Como indicamos em nossas considerações sobre a obra de Bellah, para efetuar tal ampliação ele retomou a idéia central de Alexis de Tocqueville sobre o

papel crucial desempenhado pela religião na formação da nação norte-americana. E o fez principalmente, ao afirmar que a tradição bíblica, que se desenvolveu logo no início da colonização, foi um dos elementos que, juntamente com as tradições republicana e individualista, formou o *background* cultural que por muito tempo orientou os cidadãos norte-americanos no enfrentamento das grandes questões morais com as quais se confrontavam.

Demonstramos também que em sua análise sobre a religião civil, que se desenvolveu nos Estados Unidos, Bellah revisitou vários elementos da teoria sociológica de Émile Durkheim, cuja influência é marcante em sua obra, como vimos ao longo do segundo e terceiro capítulos desta dissertação. São de forte inspiração durkheimiana seu reconhecimento da religião como fator de integração social e também a avaliação de que a religião é um elemento de auto-compreensão da sociedade, a qual, por sua vez, cria coisas sagradas, transformando-as em verdadeiros “objetos de fé” e de adoração, tal como já havia verificado o sociólogo francês. E foi justamente Durkheim quem tanto insistiu que a vida social “só é possível graças a vasto simbolismo”, ensinamento que não foi esquecido por Bellah em suas pesquisas sobre a religião civil norte-americana.

Ao analisar os discursos de vários ex-presidentes dos Estados Unidos, no seu artigo *Civil Religion in America*, Robert Bellah não somente afirma que há de fato uma religião civil “muito bem institucionalizada” neste país – contrariando seus críticos mais fervorosos que negam a existência desta –, <sup>232</sup> como também confirma alguns aspectos envolvendo este conceito, já anteriormente destacados por Rousseau. Ao nos debruçarmos sobre este artigo tivemos a oportunidade de expor os argumentos com os quais o sociólogo norte-americano buscou demonstrar a plausibilidade da existência de uma religião civil norte-americana. Dificilmente pode-se afirmar, levando-se atentamente em consideração tais argumentos, a inexistência, de fato, nos Estados Unidos, de uma dimensão religiosa da vida política. Foi esta dimensão, que certamente pode ser caracterizada como uma religião civil nos moldes rousseauianos, que o sociólogo norte-americano procurou demonstrar utilizando-se de uma vasta quantidade de exemplos, os quais, por sua vez, indicam a força de seus símbolos, rituais e mártires que constituíram as epifanias dessa religiosidade laica e civil e que foram objetos de verdadeira adoração pública por um período significativo da história norte-americana.

Como procuramos verificar, um dentre os vários aspectos, que comprovam a grande influência do filósofo genebrino na obra do sociólogo norte-americano, diz respeito ao fato de que, na avaliação de Bellah, a religião civil *não* está comprometida com nenhuma religião

---

<sup>232</sup>

Cf. J. A. MATHISEN. Op. cit., p. 134 e 137.

específica, tendo em vista que ela é uma *dimensão religiosa da vida pública* e, como tal, não se contrapõe ao princípio de liberdade religiosa prescrito pela *Primeira Emenda* da Constituição norte-americana. Dentro desta perspectiva, Bellah afirma que não houve nos Estados Unidos dificuldades no que diz respeito ao relacionamento da religião civil, que se desenvolveu neste país, seja com as instituições formalmente políticas, seja com as organizações religiosas propriamente ditas às quais a religião civil nunca se opôs, nem tampouco colocou-se em posição concorrencial. Isto porque tanto em sua versão original elaborada por Jean-Jacques Rousseau, quanto na reapropriação levada à cabo por Bellah, pode-se afirmar que a religião civil é concebida como um coadjuvante do domínio político e não do religioso propriamente dito, que, como sabemos, após a separação entre igreja e Estado foi conduzido para a esfera da vida privada.

Um dos pontos fundamentais que destacamos em relação à análise de Bellah sobre a religião civil norte-americana diz respeito aos motivos que levaram à constante inclusão de idéias religiosas em discursos e outros eventos solenes, declarações, símbolos e cerimônias da vida política norte-americana. Nosso entendimento em relação a este aspecto coaduna-se com a compreensão de Bellah. Na sua avaliação, o que vem a público nestas ocasiões é indicativo de valores profundamente enraizados na própria tradição cultural norte-americana que, como vimos, tem um forte componente religioso em sua formação que se perpetuou ao longo de sua história. Cremos que a constatação desta influência tão poderosa da religião na tradição norte-americana nos leva a compreender que, de fato, a profusão de idéias religiosas na esfera política pode ser entendida como a afirmação da necessidade de se estabelecerem, junto às relações de poder que se desenvolvem na sociedade política, verdadeiras “relações de sentido”, tal como verificamos em nosso segundo capítulo.

Entretanto, apesar da religião civil norte-americana ter construído “poderosos símbolos de solidariedade nacional” e motivado os indivíduos na afirmação coletiva de objetivos nacionais ao repropor constantemente no espaço público – bem como no privado – os elementos simbólicos que formaram o imaginário social norte-americano, vimos que a partir da década de 1960 ela foi se tornando paulatinamente ineficaz como discurso ético-político. Tal como observamos através da leitura de *Habits of the Heart*, escrito por Bellah na década de 1980, o próprio sociólogo constatou o enorme desgaste das tradições bíblica e republicana nos Estados Unidos, as quais, como já afirmamos, formavam o pano-de-fundo que dava sustentação à própria religião civil norte-americana. Como procuramos demonstrar, o que nos parece fundamental neste contexto é notarmos que, tal como Bellah analisou na referida obra, já não havia mais naquela década um *instrumento unificador* do discurso

público nos Estados Unidos. Por conseguinte, assiste-se neste período, o ápice do processo de esgotamento da própria religião civil, em curso desde o final da década de 1960. Para o sociólogo, o fato de ter verificado em suas pesquisas a ausência de um discurso moral *comum* aos norte-americanos capaz de definir (e justificar) o que deveria ser o bem coletivo assinala justamente este ápice. E com ele os impasses e dificuldades próprios do atual espaço público norte-americano.<sup>233</sup>

O que podemos concluir, tendo em vista as análises que conduzimos ao longo de nossa pesquisa, é que o conceito de religião civil, ao ser aplicado à realidade sociopolítica dos Estados Unidos da América, trouxe definitivamente à tona as contradições que já se encontravam na sua concepção original desenvolvida por Jean-Jacques Rousseau. Confrontada com a realidade de uma nação em que não somente o *ethos* individualista foi (e é) histórica e culturalmente predominante, com as novas realidades impostas pela lógica de um mercado globalizado, bem como com o que nos parece constituir o conjunto das novas “virtudes” a serem praticadas no âmbito da vida pública contemporânea (eficiência na gestão dos negócios, competência no domínio técnico, dentre outras), a religião civil, em nosso parecer, acabou por tornar-se inoperante, na medida em que a exigência de integração entre os indivíduos com o intuito de formar um corpo coletivo para a consecução do bem comum, que era sua maior meta, chocou-se com essas novas perspectivas que culminam por preconizar a mais radical autonomia do indivíduo na busca de seus próprios interesses. Nesta perspectiva, verificamos que o individualismo utilitário que anteriormente havia marcado o cenário norte-americano – tendo como principal característica a busca pelo progresso econômico – parece ter cedido lugar a um individualismo de tipo expressivo, que permite aos indivíduos um certo tipo de comprometimento com outros, desde que estes se encontrem na esfera limitada de suas relações pessoais mais próximas.

Dadas as circunstâncias que descrevemos sobretudo ao longo do último capítulo desta dissertação, o próprio Bellah parece não mais acreditar que os cidadãos norte-americanos estejam, hoje, predispostos a confrontarem-se, coletivamente falando, com os esforços necessários à edificação de um bem outro que não a autonomia individual e que efetivamente possa ser chamado de bem comum. Isto, por sua vez, mina as possibilidades de eficácia de um novo tipo de instrumento que tente recompor uma ética do compromisso com o bem público, pelo menos nos moldes da religião civil norte-americana. Dado que todo o

---

<sup>233</sup> Anton K. JACOBS. The new right, fundamentalism, and nationalism in postmodern America: a marriage of heat and passion. *Social Compass*. Vol. 53, n. 3. Sage Publications: London/Thousand Oaks/New Delhi, september 2006, p. 357-366.

simbolismo desta religião sofreu um grande desgaste a partir do surgimento do descontentamento de massa que ocorreu nos Estados Unidos, a partir do final dos anos de 1960 e, que levou à erosão da legitimidade das instituições tradicionais norte-americanas – familiares, educacionais, religiosas e econômicas – como descrevemos em nosso terceiro capítulo, a religião civil, muito embora não tenha desaparecido por completo do domínio político, não detém mais o poder unificador de outrora, bem como o de gerar um discurso ético-político unitário a nível nacional.

Levando-se em conta que esta dimensão religiosa da vida política norte-americana – que cremos ter se constituído de fato como uma religião civil nos moldes rousseauianos – foi tão fundamental no que diz respeito à legitimação, manutenção e até mesmo à auto-compreensão da nação nos Estados Unidos, uma vez que sua eficácia simbólica tornou-se praticamente inoperante, acreditamos que esta crise gerou uma mudança significativa do próprio papel da religião *tout court* na esfera pública norte-americana. Neste sentido nos parece muito oportuna a constatação recente de Turcotte. No seu parecer

se níveis de afiliação religiosa têm sido particularmente altos [nos Estados Unidos], a influência da religião aparece comparativamente limitada por força de uma combinação de fatores na ordem cultural, teológica e institucional. Assim, a crença religiosa não dá bons resultados ao ser traduzida diretamente em mudança pública significativa por causa de um individualismo tentacular [*tentacle-like individualism*], da fragmentação organizacional da religião e da distribuição de poder político entre os níveis distintos do sistema governamental federal. A dinâmica assim caracterizada prevalece mesmo quando uma mobilização que é religiosa na origem contribui para o sucesso eleitoral de um partido político. Todavia permanece que a religião preenche um recorrente papel crítico na esfera pública, mas sem o poder para garantir consenso, seja na ordem política, moral ou social.<sup>234</sup>

A análise de Turcotte reforça a nossa compreensão de que a religião mesma não se configura mais, de fato, como um elemento gerador de consenso no discurso público norte-americano. Sendo assim, tendo em vista esta mudança do papel da religião no espaço público, acreditamos que existem dois pontos bastante relevantes que devemos ainda pontuar nesta nossa conclusão. Ambos poderão ser mais bem desenvolvidos em uma futura pesquisa sobre o que Beyer chama de *renovação da influência pública da religião*,<sup>235</sup> como complementação e ampliação da discussão que começamos aqui e podem servir de base a um estudo comparativo

<sup>234</sup>

Cf. Paul-André TURCOTTE. Introduction. *Social Compass*. Op. cit., p. 317-318.

<sup>235</sup>

P. F. BEYER. Op. cit., p. 395.

em relação à realidade brasileira. O primeiro deles diz respeito ao envolvimento das instituições e associações religiosas norte-americanas no espaço público através da prestação de serviços de assistência social, como nas áreas de saúde, educação e atendimento a populações carentes, inclusive recebendo apoio governamental para desenvolver esse tipo de atividade não ligada diretamente à religião.<sup>236</sup> O outro aspecto, para o qual acreditamos seja necessária uma apuração mais detalhada, diz respeito à necessidade de avaliar em que medida grupos e instituições religiosas têm operado na defesa de seus interesses específicos, seja atuando como grupos de pressão na esfera política ou através de representação político-partidária, bem como através do uso de financiamentos públicos para o exercício de suas atividades “extra-religiosas”, fatos que podem nos auxiliar na compreensão do grau de influência e de modificação da presença pública da religião em um contexto específico.

Nos dois casos que apontamos existe uma série de questionamentos, para os quais não temos ainda respostas a serem dadas, que deverão ser examinados em um estudo futuro. Um dos aspectos que acreditamos bastante relevante para uma discussão posterior sobre as questões que apontamos diz respeito à legislação aprovada nos Estados Unidos no ano de 1996 conhecida como “*Charitable Choice*” que regulamenta os procedimentos para a transferência de recursos públicos para organizações religiosas que desenvolvem atividades sociais. Neste sentido seria interessante verificar a atuação de organizações religiosas onde esta parceria entre governo e “comunidades de fé” (*faith communities*) já está sendo desenvolvida, como no caso da *Catholic Charities* que “é praticamente indistinguível de uma agência social de bem-estar secular”.<sup>237</sup> Desta forma, “a lei reconhece que as organizações religiosas devem ser capazes de desempenhar um papel de suporte mais ativo” a atividades desenvolvidas pelo governo e por isso podem candidatar-se a receber financiamentos públicos para exercer tais atividades. Na verdade, as organizações religiosas norte-americanas estão envolvidas mais efetivamente na prestação de serviços sociais desde a década de 1980 e a lei aprovada em 1996 “tem aparentemente encorajado uma onda de parcerias entre agências

---

<sup>236</sup> P.-A. TURCOTTE. Op. cit., p. 320. No parecer de Beyer a atuação em áreas não estritamente religiosas é um dos caminhos para uma religião publicamente influente, o que exige, segundo afirma, “que os líderes religiosos tenham um controle sobre um serviço nitidamente indispensável no mundo de hoje, como fazem, por exemplo, os profissionais da saúde, os líderes políticos, os eruditos nas ciências e nos negócios”. Beyer ainda ressalta que “da mesma forma como a ciência, a economia ou o sistema de saúde, a religião deve proporcionar um serviço que não só apóie e fortaleça a fé religiosa dos seus adeptos, mas possa também impor-se pelo fato de ter implicações de longo alcance fora do âmbito estritamente religioso”. Ele afirma que este caminho foi seguido, por exemplo, pela Igreja Católica para manter sua influência pública em áreas como a América Latina, o Québec e os Países Baixos. Cf. P. F. BEYER. Op. cit., p. 396, 400 e 402.

<sup>237</sup> Ryan STREETER (Ed.). *Religion and the public square in the 21<sup>st</sup> century: proceedings from the conference: The future of government partnerships with the faith community*. Indianapolis: Hudson Institute, 2001, p. 12.

governamentais e organizações baseadas na fé (*faith-based organizations*)”.<sup>238</sup>

Outras questões também parecem bastante relevantes ao tratarmos desta “renovação da influência pública da religião”, como a que é apontada por Jelen ao refletir sobre a relação entre religião e política nos Estados Unidos contemporâneo. Jelen nos chama a atenção, dentre outras peculiaridades do contexto norte-americano, para o fato de que “cristãos conservadores têm sido um componente essencial da coalizão eleitoral republicana desde os anos de 1980 até a primeira década do século XXI”.<sup>239</sup> Entretanto, apesar de ressaltar que a religião tem sido por um longo período uma “fonte de valores (morais) para a política [*political values*] e de ação política nos Estados Unidos”, ele afirma que a maior parte das demandas políticas dos grupos religiosos conservadores não foi cumprida – como a proibição do aborto, a obrigatoriedade das orações nas escolas públicas – e que, por outro lado, contrariando as expectativas destes mesmos grupos, têm sido ampliados gradativamente, por exemplo, os direitos dos homossexuais, inclusive o casamento, no sistema legal norte-americano, o que demonstra o fracasso dos conservadores em transformar suas vitórias eleitorais em *mudança política efetiva* e esta é, segundo Jelen, uma questão importante a ser analisada por aqueles que procuram compreender a relação entre religião e política nos Estados Unidos.<sup>240</sup>

Portanto, a religião civil, que foi o objeto de análise desta dissertação de mestrado, foi (e é, embora sem a influência política de outrora) apenas uma peça no intrincado quebra-cabeça da presença – e da influência – da religião na esfera pública norte-americana e por isso a escolhemos como um ponto de partida para estudos posteriores. Acreditamos que ela nos abriu muitas portas e nos fez perceber muitas questões que emergem deste painel tão amplo de relações que se estabelecem entre o domínio religioso, representado pelas instituições e grupos religiosos organizados – as “comunidades de fé” – e suas demandas e as esferas governamentais. Assim sendo, concluímos aqui apenas a primeira parte de uma investigação que deverá ampliar-se em futuras pesquisas para que possamos avançar na compreensão da renovação da influência pública da religião não somente no contexto norte-americano, visto que muitas das questões que foram propostas aqui também são pertinentes se aplicadas a uma investigação da realidade brasileira.

---

<sup>238</sup> Idem, p. 17-18.

<sup>239</sup> Ted G. JELEN. Religion and Politics in the United States: persistence, limitations, and the prophetic voice. *Social Compass*. Op. cit., p. 330.

<sup>240</sup> Idem, p. 331 e 333.

## BIBLIOGRAFIA

ALDRIDGE, Alan. Sacralization of Modernity: Civil and Political Religion. In: \_\_\_\_\_ . *Religion in the contemporary world: A sociological introduction*. Cambridge: Polity, 2003.

ARENDT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *Da revolução*. 2. ed. São Paulo/Brasília: Ed. Ática/Ed. UNB, 1990.

AZEVEDO, Thales de. *A Religião Civil Brasileira: um instrumento político*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BACZKO, Bronislaw. “Imaginação Social”. In: Enciclopédia Einaudi, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Considerações sobre o curso da ética e da religiosidade em um mundo flutuante. *Teoria e Cultura: Revista do Mestrado em Ciências Sociais da UFJF*, v. 1, n. 1. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

BARKER, Ernest. Introduction. In: LOCKE, John; HUME, David; ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Social Contract: essays by Locke, Hume, and Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BELL, Daniel. *O Fim da Ideologia*. Brasília: Editora UNB, 1980.

BELLAH, Robert N. A nova consciência religiosa e a crise na modernidade. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião – ISER/Centro de Estudos da Religião – CER, 13/2, julho, 1986.

\_\_\_\_\_. A Sociologia da Religião. In: Talcott PARSONS (Org.). *A Sociologia Americana: perspectivas, problemas, métodos*. São Paulo: Cultrix, 1970.

\_\_\_\_\_. Civil Religion in America. In: BELLAH, Robert N. *Beyond Belief: essays on religion in a post-traditional world*. Berkeley: University of California Press, 1991.

\_\_\_\_\_ et alii. *Habits of the Heart: individualism and commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.

\_\_\_\_\_ et alii. *The Good Society*. New York: Vintage Books, 1991.

BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CASSIRER, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Ed. Hachette, 1987.

CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas. Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes. *Rev. Sociol. Polit.*, Curitiba, n. 23, nov. 2004.

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

\_\_\_\_\_. *Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; O suicídio; As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Cultura Global: Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

- FORTES, Luís Roberto Salinas. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- GIDDENS, Anthony (Org.). *O Debate Global sobre a Terceira Via*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- JACOBS, Anton K. The new right, fundamentalism and nacionalism in postmodern America: a marriage of heat and passion. *Social Compass*. Vol. 53, n. 3. Sage Publications: London/Thousand Oaks/New Delhi, september 2006.
- JELLEN, Ted G. Religion and Politics in the United States: persistence, limitations and the prophetic voice. *Social Compass*. Vol. 53, n. 3. Sage Publications: London/Thousand Oaks/New Delhi, september 2006.
- LATTMAN-WELTMAN, Fernando. *Ética e política: uma leitura de Rousseau e Kant*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1990 (Série Estudos, 76).
- LIPOVETSKY, Gilles. *Metamorfoses da Cultura Liberal: Ética, Mídia e Empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2004.
- MACPHERSON, C. B. Essay II: Democratic Theory: Ontology and Technology e Essay IX: Post-Liberal-Democracy? In: \_\_\_\_\_ . *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1987.
- MATHISEN, James A. Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion? *Sociological Analysis*, 50:2, 1989.
- NICHOLS, Roy F. *Religião e Democracia norte-americana*. São Paulo: Ibrasa, 1963.
- QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Tereza Sadek R. de (Org.). *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.
- RILEY, Patrick. *The general will before Rousseau: the transformation of the divine into the civic*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Emílio ou da Educação*. 3. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1979.

\_\_\_\_\_. *O Contrato Social e outros escritos*. São Paulo: Cultrix, 1965.

SCHLESINGER JR, Arthur. A teoria da América: Experiência ou Destino? In: \_\_\_\_\_. *Os Ciclos da História Americana*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

SOUZA, Jessé (Org.). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UNB, 1999.

SOUZA, José Crisóstomo de. Rousseau democrático: soberania do povo e liberdade em Do Contrato Social. In: SILVA, João Carlos Salles Pires da (Org.). *Filosofia e consciência social: homenagem a Ubirajara Dória Rebouças*. Salvador: Quarteto, 2003.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de Sete Ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

STREETER, Ryan (Ed.). Religion and the public square in the 21<sup>st</sup> century: proceedings from the conference: The future of government partnerships with faith community. Indianapolis: Hudson Institute, 2001.

TALMON, J. L. La démocratie totalitaire (Rousseau). In: \_\_\_\_\_. *Les Origines de la Démocratie Totalitaire*. Paris: Calmann-Lévy, 1966.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. 3. ed. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia Limitada/Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

TURCOTTE, Paul-André. Introduction. *Social Compass*. Vol. 53, n. 3. Sage Publications: London/Thousand Oaks/New Delhi, september 2006.

WATERLOT, Ghislain. *Rousseau: religion et politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.