

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



O ESTADO

VOLUME 26, 2005

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

A RELIGIÃO CIVIL DO ESTADO-NAÇÃO Os casos dos EUA e da França

De acordo com vários antropólogos e sociólogos (Frazer, Durkheim, Radcliffe-Brown, Mauss, Cazeneuve, Spiro, Parsons, etc.), a religião também tem de ser compreendida pelo papel *religador* que desempenha na reprodução social* (1). E não será necessário aceitar-se todas as consequências da tese de Durkheim, segundo a qual a Divindade é a sociedade transfigurada e pensada simbolicamente(2), para se reconhecer que os seus efeitos se objectivam na produção e no reforço de sentimentos de *comunhão* e de *identificação*, de modo que os indivíduos possam constituir-se como sociedade, ou, talvez melhor, como comunidade. E Parsons não pensava de um modo diferente(3). Assim sendo - e tal como A. Comte já havia percebido -, ela terá que desempenhar tarefas tanto *cognitivas* como *afectivas*, pois se, por um lado, a sua estrutura é de cariz mundivisional - isto é, fornece visões globais e totalizantes acerca da origem, evolução e destino do universo e do homem -, por outro lado, a sacralidade que lhe é inerente manifesta-se em símbolos, ritos, gestos e atitudes,

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

(1) Sobre o que se segue, veja-se o que escrevemos em *Nação, mito e rito*, Fortaleza, Museu do Ceará, 2005, pp. 9-101.

(2) Cf. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968 e *Professional ethics and civic models*, Londres, Routledge, 1957, p. 75.

(3) Cf. Gordon R. Meyer, "The future of religion in America: a parsonian perspective" (<http://www.soci.niu.edu/~gmeyer/civilreligion.html>, 26-05-2005).

cuja inteligibilidade última parece remeter para o fundo ancestral da mentalidade mítica.

I

Rousseau e a Sacralização do Contrato Social

Sabe-se que a Modernidade veio pôr em causa os fundamentos transcendentais das explicações do mundo e da vida. E, nos casos mais extremos, evoluirá mesmo para uma crítica à essência da própria religião e proclamará a iminente "morte de Deus", tida por uma exigência de um devir histórico que apontaria para o encontro do homem com a sua essência, consumando a sua definitiva emancipação. Daí nasceram os prognósticos que anunciaram o inevitável consórcio da dessacralização, ou desencantamento do mundo, com a redenção terrena do homem.

No entanto, este optimismo não sopesou algo que a experiência histórica também evidencia: a "saída da religião" (Marcel Gauchet) não trouxe a sua morte, mas, tão-só, as suas metabolizações mundividenciais, num processo em que a sacralidade ressurgiu, com alguma eficácia - ainda que, muitas vezes, invisível e inominada para os seus actores⁽⁴⁾ -, no próprio interior da imanência secular. Por conseguinte, tem cabimento avançar-se com esta ideia aparentemente paradoxal: a secularização dos fundamentos, funções e finalidades da política moderna também fez irradiar um halo de sacralidade, embora as suas justificações teóricas tendam a não admitido. E certo que não foi este o caso nas duas grandes Revoluções modernas (a americana e, sobretudo, a francesa), que geraram as suas religiões civis específicas. Contudo, o desenvolvimento do fenómeno caminhará para um maior escamoteamento de uma presença que alguns pensam ser, estruturalmente, de ordem funcional.

De facto, ao invocar argumentos jusfinalistas e jusracionalistas para se legitimar, o novo conceito de soberania - base do Estado-Nação moderno - parecia ter cindido o político do teológico e situar-se num plano exclusivamente imanente e secular. Todavia, tem-se visto nesta maneira de pensar uma inversão do modelo jusdivinista. No caso

⁽⁴⁾ Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 13-14.

português, é justo citar Oliveira Martins, em texto dos finais da década de 1870 (*As Eleições*). De acordo com o autor do *Portugal Contemporâneo*, o velho princípio *Omnis potestas ab Deo* estará na origem deste outro: *Omnis potestas ab homo*, numa operação que envolvia uma escondida divinização do homem. Mas em algumas teorias e práticas foi-se mais longe, ao apelar-se para fundamentos transcendentais da soberania e da sociabilidade, ainda que distintos das velhas concepções jusdivinistas.

Basta atentar nas estratégias de *inclusão afectiva* que os novos poderes irão fomentar, para se perceber como é que a reprodução da moderna racionalidade política transportava consigo certas formas de sacralidade, tal como o corpo projecta a sua própria sombra. Esta geminação acabou por caldear o seu jusnaturalismo com princípios e ritos que, ao pretenderem fazer do indivíduo-cidadão um ser simultaneamente pessoal e comunitário, não deixaram de convocar manes sacralizadores e de pôr em cena práticas que denotam algo hoje mais evidente para os que entendem o homem não só como *homem racional*, mas também como *homo loquens*, *homo ludens e homo symbolicus*.

Simultaneamente, também indicia as dificuldades que as teorias contratualistas tiveram para assumir a secularização plena da gênese da soberania, como se a vontade de o indivíduo fugir à sua dimensão biológica, que fazia do homem lobo do homem, não fosse suficiente para alicerçar o contrato social. Por isso, elas não deixaram de recorrer a postulados que remetem para a ordem do teológico, tendência que veio a culminar em várias pressuposições (não raro miscegenadas): seja a evocação, em concomitância com as justificações imanentes, de uma base transcendente e escatológica para a sociedade política, seja a sacralização da própria sociabilidade, ou das entidades que a consubstanciam (exemplo: o Estado e os detentores do poder).

Cari Schmitt e Ernst Kantorowicz sublinharam o facto de a centração imanentista e secular das raízes do poder ter sido uma vitória equívoca, já que os principais conceitos da teologia católica acabarão por ser transferidos, em boa parte, para o interior da teoria política e jurídica do Estado moderno. Para Cari Schmitt - pelo menos na sua primeira fase da sua obra -, esta determinação seria universal. Mas a contaminação exige matizações e impõe que se releve o movimento inverso, porque o intercâmbio deu-se não só do teológico para o jurídico-político, mas também deste para o teológico. E ter-se-á igualmente de saber se a teologia cristã mais não é, em última análise, "qu'une politique qui s'est

desarrimée". Um bom campo para avaliar a presença destas reciprocidades é oferecido pelo que Rousseau designou "religião civil", fenómeno que, nas suas diversas objectivações até hoje, "a pris parfois le relais des résolutions cesaro-papistes du complexe théologique-politique"⁽⁵⁾.

Com efeito, muitos dos pensadores modernos que, perante o espectáculo intolerante das guerras religiosas, propugnaram pela separação entre o político e o religioso (como foi o caso de Locke⁽⁶⁾) e sustentaram que a crença na transcendência e na vida *post-mortem* constituía a fonte última da sociabilidade e da *virtus res publicana*, definida como "la préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre"⁽⁷⁾ ⁸. Contudo, também havia a consciência de que, devido à propensão egoísta e autárca do indivíduo quando entregue ao seu estado natural, tal transmutação seria difícil e sempre precária. Ora, só a paixão - e não a razão - poderia combater a insociabilidade instintiva. E essa seria a função do religioso, na medida em que - como Rousseau viria a defender - ele alimenta o amor, a esperança e o medo, incitando, assim, à interiorização de deveres para com a colectividades

Como outros contratualistas (Hobbes, Locke), também Rousseau pensava que a ausência de autoridade conduziria, inevitavelmente, ao estado de guerra. Daí, a necessidade que os indivíduos tiveram de se associar, para superarem a solidão do seu estado de natureza. Todavia, nele (ao contrário de Locke), a sociabilidade não era característica pré-existente ao contrato, mas fruto do consentimento de indivíduos livres. Em suma: a sua idealização paradigmática do estado de natureza colocava o homem como um ser absolutamente livre, mas não sociável por essência, pelo que lhe teria pertencido a escolha dos meios adequados

⁽⁵⁾ "Centre d'études en théorie philosophie et histoire des idées" (<http://www.cerphi.net/toi/tol.htm>, 6-X-2005).

⁽⁶⁾ Como alguém escreveu, em Locke, a soberania dos poderes temporais não excluía a sabedoria divina. A sua filosofia política foi elaborada sob o signo da *reasonableness*, conceito que exprime a aliança entre as leis civis e a lei primordial da natureza, criada por Deus. Assim sendo, "Locke affirme que la politique n'est pas de Dieu, mais il ne dit jamais que la politique est sans Dieu" (Simone Goyard-Fabre, *Philosophie politique*, Paris, PUF, 1987, pp. 260-261).

⁽⁷⁾ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Livre IV, § 5.

⁽⁸⁾ Cf. Ghislain Waterlot, *Rousseau, Religion et politique*, Paris, PUF, 2004, pp. 7-8.

para a garantia da sua conservação. Para continuar a obedecer a si próprio, o modelo de autoridade paternal, ou o baseado na força, seriam improprios, pois, como homem livre, ser-lhe-ia contraditório reivindicar a posse de uma autoridade natural sobre o outro. Só a convenção, assente na vontade unânime de todos, legitimaria um pacto social que possibilitasse as liberdades recíprocas dos membros da comunidade.

Dito de outro modo: segundo Rousseau, a sociabilidade não é intrínseca aos indivíduos. Estes, para se defenderem da liberdade absoluta dos outros, tiveram que unir as suas forças dispersas - os indivíduos atomizados - e fundarem um agregado, conjunto que, no entanto, só por si, não constituía uma associação de vontades livres, isto é, uma associação "qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant"⁽⁹⁾. Só o contrato social a solidificava. Para que isso se tivesse realizado, este, sendo posterior à liberdade individual e à não-sociabilidade do homem, teve de ser livremente assumido como indissolúvel. Se, em Hobbes, o contratante subscreveu o pacto para salvaguardar a sua vida e, em Locke, os seus bens e a sua vida, em Rousseau, ele significou a alienação total dos direitos de cada associado à comunidade, porque, fora desta, o indivíduo insulado estaria sob o império da dissolução e da morte. Portanto, a vontade geral não é mais que o reflexo deste total compromisso, de onde nasceu uma verdadeira comunidade de espíritos, ou melhor, um corpo moral colectivo, de índole política. O contrato desnaturalizou os indivíduos, socializando-os através de um acto de associação em que, por alienação da liberdade absoluta das partes, emergiu um eu comum, no qual cada uma teve de aceitar as outras como iguais. Este todo é o Soberano, em relação ao qual cada participante se sente, simultaneamente, membro perante os outros e membro do Estado perante o Soberano. E como este somente obedece a si mesmo, a sua actuação nunca poderá ultrapassar o que interessa à vontade geral.

Como se vê, a este nível, a fundamentação do contrato não necessita de pedir socorro a qualquer princípio transcendente para se sustentar. Os indivíduos comprometeram-se, sob certas condições, a obedecer a leis em cuja elaboração participam, ao formarem a vontade geral. Pelo que o

⁽⁹⁾ Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. 2, Paris, Seuil, 1971, pp. 522.

Soberano, nascido do contrato, é composto por todos os contratantes e a ele deve a sua existência e realidade. Por outro lado, esta génese é condição essencial para que aqueles, alienando a sua liberdade absoluta, passassem da ordem natural, dominada pelo instinto, para a ordem política, salto que só o Soberano, através do Legislador, poderia instaurar e constantemente renovar.

A necessidade da religião só surge porque a vontade do Legislador - que age em nome do Soberano - tem de ser sentida como uma não imposição. Significa isto que só com a mediação da lei positiva - do Estado, em última análise - o indivíduo poderá reconhecer-se e agir como cidadão. Consequentemente, se o pacto é a instância que legitima a legislação e lhe dita os seus limites, também é esta que, de certa maneira, garante a legitimação e a reprodução da sociabilidade que o contrato inaugurou. Em síntese: a possibilidade do reconhecimento da liberdade de todos supõe um acto comum, realizado no passado pela unanimidade dos indivíduos. A obra do Legislador tem de se submeter à vontade do Soberano, que lhe é pré-existente, e, portanto, ao sufrágio. Pelo que aquele não pode impor-se como se de um Magistrado se tratasse, pois isso equivaleria a personalizar algo que é da ordem do impessoal. De certo modo, será correcto dizer-se que o Legislador, devendo agir em nome de todos, não faz parte da cidade.

Estas pressuposições também significam que a socialização política é obra do direito positivo, e não do direito natural. Este somente impera no estado de natureza. Diferentemente, a construção do pacto teve por objectivo a desnaturalização dos indivíduos, erguendo-os ao estatuto de seres comunitários, isto é, de cidadãos, o que implica a mediação do Legislador. Não possuindo este uma autoridade auto-suficiente para fazer respeitar a lei, o Soberano teria de convencer os contratantes do valor e necessidade desta última, pois eles continuarão sempre muito próximos de caírem no estado de natureza. Isto é, como a sociabilidade é consequente ao contrato, o povo só no seio da sociedade política poderia ser educado para compreender a razão de Estado⁽¹⁰⁾. Mas, como esta adesão será sempre precária, o Soberano necessita de "santificar o contrato social", o que só a religião poderá fazer⁽¹¹⁾. Daí o círculo vicioso: se, por

⁽¹⁰⁾ Cf. Ghislain Waterlot, *ob. cit.*, p. 18.

⁽¹¹⁾ *Idem, ibidem*, p. 19.

um lado, o Legislador nada podia obrigar, por outro lado, o povo pré-político, ainda fruste e não correctamente iluminado, nunca apreenderia o universalismo do valor da legislação se não fosse educado.

Se a origem do contrato é imanente, sem o complemento da sua santificação ele dissolver-se-ia. Para o evitar, ter-se-ia de recorrer a uma religião de fundo teísta, com a missão de educar os indivíduos para a cidadania, já que sem as esperanças e os temores escatológicos não haveria interiorização dos imperativos cívicos, cimento do contrato e motor da perfectibilidade (Rousseau foi um dos primeiros teóricos deste conceito). Para reforçar esta vocação, que só o sentimento e a paixão poderiam produzir, a religião civil funcionaria como uma espécie de dispositivo passional para colmatar as deficiências da razão, porque esta, entregue a si mesma, nunca faria algo de grandioso. Como escreveu no *Émile*, "exister pour nous, c'est sentir; notre sensibilité est incontestable antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées"⁽¹²⁾.

A religião civil de Rousseau

A primeira referência feita pelo pensador francês ao conceito de religião civil encontra-se numa sua carta a Voltaire (de Agosto de 1756), onde afirma: "Je voudrait qu'on eût dans chaque État un Code moral, ou une espèce de profession de foi civile, qui confit positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes fanatiques qu'on serait tenu de rejeter, non comme impies, mais comme sedicieuses"⁽¹³⁾. Todavia, esta necessidade só será desenvolvida no *Contrato Social* (1762). E se alguns especialistas consideram o aqui expandido contraditório com a raiz imanentista do conceito rousseauiano de pacto social, outros, porém, encontram neste remate uma consequência lógica da sua filosofia política⁽¹⁴⁾.

⁽¹²⁾ Rousseau, *ob. cit.*, vol. 2, p. 201.

⁽¹³⁾ In Jean Baubérot, "Religion civile. La laïcité française. Régulation du sacré au sacré implicite" (http://www.jeanbauberotlaicite.blogspot.com/archive/2005/06/15religion_civile.html).

⁽¹⁴⁾ É o caso de especialistas como Bruno Bernardi, Hélène Bouchilloux, Gabriella Silvestrini, Ghislain Waterlot, Christian Destain, etc.

A religião civil seria premissa útil para a assunção afectiva da sociabilidade e, por conseguinte, para a sua expressão como *praxis* virtuosa. A esta luz, Rousseau não podia concordar com posições como as de Pierre Bayle (nos *Pensées diverses sur la comète*, 1682), para quem a prossecução do bem comum não estava dependente da religião, mas da autenticidade subjectiva das convicções. Para escândalo de muitos, o protestante francês procurou mostrar que existiam sociedades baseadas em religiões minadas pelo vício e pelo crime, e que, só por si, "l'athéisme ne conduit pas nécessairement à la corruption des moeurs". Compreende-se: "peut avoir une idée d'honnêteté, sans croire qu'il ait un Dieu". A inclinação para o mal⁽¹⁵⁾ residiria, em última análise, no fundo da natureza humana, pelo que a prática da virtude tanto se "reencountrent dans un athée", como "dans les autres hommes"⁽¹⁶⁾.

Para o autor da *Profession de foi du vicaire savoyard*, tais ilações levariam à presunção de que o interesse particular (a estima de si, a vaidade) desaguaria no florescimento da honra e que, conseqüentemente, conduziria à conduta honesta, traduzida na realização do bem comum. Olvidava-se que a oposição entre o interesse individual e o colectivo, sem a religião, provocaria a baixaza e o mal, já que a arte maior de uma sociedade de ateus seria a simulação e a dissimulação. Por outro lado, acusava Bayle de ter confundido o comportamento associativo de pretensos cristãos, com a função sociabilitária da crença em Deus⁽¹⁷⁾.

Mas o cristianismo histórico também não teria capacidade para reforçar o contrato e realizar a paz civil, o que o levava a rejeitar as teses que o apresentavam como o auxiliar indispensável do Estado. Estes esqueciam-se "que la loi Chrétienne est au fond plus nuisible qu'utile à forte constitution de l'État"⁽¹⁸⁾. Por outro lado, o modo como ele se institucionalizou e hierarquizou transformou-o numa religião que somente podia levar à escravatura. Separando esta herança negativa do magistério de Jesus,

(15) Sobre o conceito de mal em Bayle, leia-se Christian Destain, *ob. cit.*, pp. 116-117.

(16) Pierre Bayle, *Pensées sur l'athéisme*, Paris, Editions Desjonquère, 2004, pp. 78, 79, 87-88, 93, 104. Cf. Fernando Catroga "Secularização e laicidade. Uma perspectiva histórica e conceptual", *Revista de Historia das Ideias*, vol. 25, 2004, pp. 72-74.

(17) Cf. Ghislain Waterlot, *ob. cit.*, pp. 24-25.

(18) Rousseau, *ob. cit.*, vol. 2, p. 575.

Rousseau não deixou, porém, de sublinhar que, se, por um lado, o cristianismo cindiu o teológico do político, por outro lado, abriu a perspectiva de um ecumenismo que completava o trabalho positivo encetado, nesse sentido, pelo império romano.

Quanto ao primeiro efeito, ele trouxe uma ruptura entre a tradicional ligação dos deuses com a cidade, introduzindo um dualismo de poderes - a Igreja (poder espiritual) e o Príncipe - que provocará fortes rivalidades e terá consequências funestas para a vida dos povos, como tinha ficado bem patente nas guerras religiosas que dilaceraram a Europa. Por isso, anatematizava todo o cristianismo e, em particular, o cristianismo romano, embora não se esquecesse do anglicanismo e dos cristianismos ortodoxos do Oriente.

O segundo efeito foi mais positivo, pois Jesus (e não Cristo) deu voz à verdadeira religião. Esta, "sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur au Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale", era "la pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme, ce qu'on peut appeler le droit divin naturel"⁽¹⁹⁾. Ela não podia ser confundida com a religião do padre, ao mesmo tempo que tinha de superar os efeitos nocivos e particularistas da religião do cidadão, isto é, das religiões que, a partir de Deuses patriotas e sanguinolentos, exigiam, sem o seu consentimento livre, o sacrifício da vida dos indivíduos em prol da comunidade. Como religião dos Evangelhos, seria, em suma, a expressão máxima da religião do homem, porque Jesus introduziu uma mudança decisiva, ao apostolar a ideia de um Deus incorporado e, mais importante ainda, ao anunciar a existência de um Deus de todos e para todos os homens e, portanto, a noção de fraternidade universal.

No fundo, para o autor das *Confissões*, todas as religiões podiam reduzir-se a três: a religião do padre (o cristianismo histórico); a religião do cidadão (religiões pagãs da *polis* e do império, e mesmo o judaísmo e o islamismo); e o cristianismo dos Evangelhos, religião do homem ou, ainda, religião natural.

Qual delas devia inspirar a religião civil? Se rejeitava, liminarmente, a primeira, a segunda também seria inapropriada. Cingia-se a "nações" particulares e, dado o cariz não ético dos seus deuses fundadores,

⁽¹⁹⁾ *Idem, ibidem.*

manifestava-se como religião da guerra. Restaria, portanto, a terceira. Só que, por mais verdadeira que ela fosse, o seu universalismo abstracto não permitiria o alicercamento pátrio do contrato social. Mesmo numa sociedade formada de "Vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes" e estaria condenada a um desaparecimento rápido. Assim, a expressão "république chrétienne" encerrava dois conceitos que se excluía, porque "le christianisme ne prêche que servitude et dépendence. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrai chrétiens sont faits pour être esclaves"⁽²⁰⁾.

Perante estas heranças, não erram os que têm interpretado o esforço de Rousseau para "inventar" uma religião outra - a sua "religião civil" - como um trabalho de síntese entre a religião do homem, que define como a religião do "droit divin naturel", e a religião do cidadão à antiga, a que também chama religião do "droit divin civil ou positif"⁽²¹⁾. Ela não seria um eclectismo, mas uma síntese superior, isto é, "l'inclusion/ /négation de la religion naturelle: les éléments de cette dernière, dont la syntèse avec l'élément citoyen constitue la religion civile, sont présents en effet, mais pour un résultat qui produit à la foi l'intégration en politique des exigences du Dieu des hommes et une essentielle atténuation de leur portée"⁽²²⁾.

Esta reatualização do comércio entre o religioso e o político teve outras consequências. A abertura, ainda que crítica, à religião do cidadão implicava a defesa de um elo estreito da religião civil com o Soberano: contrariamente ao que Locke defendeu para as Igrejas, Rousseau não circunscrevia a sua religião à esfera da sociedade civil, ou melhor, não aceitava a sua separação do Estado. Ao ligar os indivíduos à sociedade de um modo imaginário e passional, ela condicionaria a formação da virtude, matéria a que a vontade geral não podia ficar indiferente.

A religião civil também pretendia dar continuidade ao melhor da religião do homem, bem como à maneira como esta vivia o sagrado. Relembre-se que ela não implicava a existência de templos, altares, ritos. Apelava, tão-só, para uma adesão puramente interior a Deus e aos deveres eternos da moral, intuídos a partir da consciência, criação divina

⁽²⁰⁾ *Idem, ibidem*, p. 578.

⁽²¹⁾ *Idem, ibidem*, p. 575

⁽²²⁾ Ghislain Waterlot, *ob. cit.*, p. 99.

por excelência⁽²³⁾ 24. Estar-se-ia perante uma posição teísta, assente tanto na crença num Ser Supremo - cuja vontade fazia mover o universo, de acordo com uma ordenação racional -, como na separação da alma do corpo e na conseqüente esperança na vida *post-mortem*, com a recompensa, ou a sanção, dos actos praticados na terra e julgados pela justiça divina. Poder-se-á assim concluir que, com esta recuperação, a religião civil se saldava, em última análise, numa ética, inferida a partir da essencialidade da natureza humana, onde Deus fala e dá às normas um valor universal. Todavia, e diferentemente do que Kant virá a defender, os seus princípios não constituíam meros postulados da razão prática sem qualquer valor nomenal, já que tinham uma base metafísica.

Como a religião do homem coincidia, no essencial, com a lição dos Evangelhos, ela iria superar o principal defeito do cristianismo histórico: a disjunção da cidade dos homens da cidade de Deus, que criou antíteses entre o poder temporal e o espiritual, e conduziu a expectativas que, por desprezarem o mundo, não reforçavam a sociabilidade. Daí, nesta vertente, o fundo anti-agostiniano e anti-gregoriano do seu pensamento.

A síntese constituinte da religião civil teria igualmente de ultrapassar os defeitos da religião do cidadão, que religava, em exclusivo, um determinado povo à sua Pátria, e cujos dogmas eram directamente ditados pelo Estado, tendo em vista socializar o respeito pela instância política, que materializava o contrato social, e pela lei civil dela emanada. Foi o que aconteceu na Antiguidade, onde, à sua maneira, já vigorava o princípio "*cujus regio, ejus religio*". Porém, a fraqueza maior da religião da cidade estava no facto de considerar como bárbaro tudo o que fosse estranho aos seus princípios, impondo uma esfera de deveres decorrente, não da natureza da humanidade no seu conjunto, mas dos interesses de uma Pátria específica, sacralizados por deuses egoístas e sanguinários. O que gerou um defeito análogo, embora contrário, ao do cristianismo histórico: se, aqui, imperou um ecumenismo excessivamente abstracto e insociável, na outra experiência, o particular subsumia o universal. Seja como for, parece indiscutível que Rousseau votava uma certa simpatia nostálgica pelo dispositivo teocrático e, de certo modo, nacionalista, do modelo antigo⁽²⁴⁾. Descontando os defeitos da fonte, a religião civil procurará reunir o culto

(23) Julie Saada-Gendron, *La Tolérance*, Paris, Flammarion, 1999, p. 139.

(24) Cf. Pierre Cellier, "L'imposition théologique du contrat social" (http://membres.lycos.fr/philosophie/articles_implosion.html), 11/10/2005).

divino e o amor das leis, pondo em acção uma espécie de "césaro-papismo pagão", apostado em ensinar que, servir o Estado, é servir Deus.

Dir-se-ia que iria conciliar o concreto com o universal, não lhe interessando tanto o problema da verdade, mas mais os efeitos sociais da sua prática, cujos limites seriam a utilidade pública. A esta luz, compreende-se melhor a intenção última, ao defender-se que "importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs"⁽²⁵⁾, e ao visar-se a interiorização da moral conducente ao exercício da virtude republicana. E como esta só se exercia bem no seio de uma *polis* concreta, caberia ao Soberano, ou melhor à vontade geral, fixar as regras da religião civil, não como dogmas, mas como sentimentos de sociabilidade⁽²⁶⁾.

Quais eram eles? Como na religião do homem - o verdadeiro cristianismo -, os seus dogmas deviam ser "simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires", e, em termos metafísicos, limitar-se-iam a pressupor "l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, *la sainteté du contrat social et des lois*: voilà les dogmes positifs". E o seu dogma negativo era somente este: "l'intolérance"⁽²⁷⁾.

No entanto, contra o cristianismo histórico, a religião civil poria em acção uma ética de cunho universal, porque inspirada na consciência humana. Por isso, as suas preocupações não se situavam na disputa tradicional acerca da verdade. Tinham um cunho filosófico-político. E, diferentemente de Voltaire ou de Hume, interessou-lhe acentuar, sobremaneira no *Contrato social*, o lado prático e moral da religião, insinuando que, em termos sociabilitários, o coração ajuda mais do que a razão.

Em síntese: o seu objectivo maior centrou-se na renovação permanente do contrato social, mediante a educação do sentimento colectivo, ou, por palavras suas, da "*sainteté du contrat social et des lois*", ou, ainda, de "sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle"⁽²⁸⁾. Modo de confessar que a razão só desempenharia um papel social válido se os indivíduos reconhecessem, afectivamente,

⁽²⁵⁾ Rousseau, *ob. cit.*, vol. 2, p. 578.

⁽²⁶⁾ Christian Destain, *ob. cit.*, p. 162.

⁽²⁷⁾ Rousseau, *ob. cit.*, vol. 2, p. 579.

⁽²⁸⁾ *Idem, ibidem*. Os itálicos são nossos.

os institutos que dão corpo à vontade geral, vivência que deveria ser praticada como amor do dever. Mas, por que é que a sociabilidade não se bastava a si mesma, havendo a necessidade de se recorrer a uma religião civil? Não será isso sinal da desconfiança na capacidade que a vontade geral teria para sintetizar e ultrapassar o individualismo subjacente à sua gênese e legitimação? De facto, a santificação do contrato social aparece como acção supletiva e reparadora, que nasce de uma dúvida. Rousseau dá a impressão "de douter *in extremus* de l'amour de la loi et du ralliement subjective qu'elle peut susciter. Et c'est bien previsible: aurrait-on besoin de sacrer ce qui posséderait déjà le contenu plus haut? Tout se passe comme se Rousseau se savait en danger de 'profanation' du politique, comme du reste ses prédécesseurs contractualistes qui tous durent déployer des prodiges d'argumentation pour montrer que théologie et politique pouvaient se retrouver"⁽²⁹⁾.

A tolerância e o direito à não religião

Por outro lado, ter-se-á ainda de indagar esta outra consequência: a mediação nacional e estadualista das prescrições dos dogmas da religião civil não acabavam por limitar o ideal de tolerância que Rousseau pretendia propugnar? Recorde-se que o seu único dogma negativo consistia na recusa da intolerância, o dogma horrível que lançava os homens uns contra os outros, fazendo-os inimigos do género humano. E não podem restar dúvidas acerca da sua posição no que se refere ao candente problema da tolerância civil, em debate desde o século XVII. No contexto das lições colhidas das guerras religiosas, ele defendeu a necessidade de se garantir tanto a tolerância religiosa como a civil, porque esta última não bastaria para garantir a paz. Por isso - pelo menos quando a religião civil fosse, definitivamente, a religião de Estado -, não haveria qualquer óbice em admitir outros cultos, dado que aquela os sintetizaria, acrescentando-lhes, porém, mais qualquer coisa.

Ao contrário de Locke, Rousseau não reconheceu, sequer, o direito que cada Igreja teria de, no seu interior, exercer a excomunhão como instrumento necessário à sua coesão interna. Mesmo que, por motivos de opinião, esta fosse posta em causa, tal seria positivo, já que facilitava

⁽²⁹⁾ Pierre Cellier, *loc. cit.*

o pluralismo que prepararia os espíritos para o reconhecimento do valor sociabilitário da religião civil. Na sua célebre *Lettre à Monseigneur de Beaumont*, parece mesmo romper com a reciprocidade - defendida no *Contrato Social*⁽³⁰⁾ - entre tolerância civil e tolerância religiosa, a favor desta última. A contradição tem de ser entendida à luz do critério de utilidade pública que presidiu à sua valorização, ou não, das religiões históricas. E, como se sabe, ele mostrava-se mais intolerante perante as novidades religiosas que pudessem pôr em causa a ordem social, do que em relação às crenças consolidadas, mesmo minoritárias, e, sobretudo, ao catolicismo regalista (em França), ou o catolicismo polaco, que funcionavam como religiões nacionais, patamar que, uma vez correctamente iluminado e depurado, estaria a preparar o advento da religião civil. Por conseguinte, a coexistência com todas as Igrejas que respeitassem os seus dogmas, num clima de tolerância simultaneamente civil e religiosa, seria possível. De fora, somente ficavam as opiniões cujos efeitos públicos e sociais colidissem com as prescrições do Soberano, como era o caso do ateísmo. Daí, a sua crítica às concessões feitas por Pierre Bayle ao ateísmo.

Não obstante a religião civil não ser, ao nível dos princípios, intolerante - pois, assim como a religião do homem, ela teria uma vocação universal -, a santificação teológico-política do contrato social acabava por dar continuidade ao velho preconceito segundo o qual um homem sem religião seria, por natureza, um ser socialmente perigoso. Mas, com isto, ela abria as portas para que a chamada *razão de Estado* se impusesse, igualmente, como uma espécie de nova *religião de Estado*, mesmo que mitigada. Logo, vêem bem os que têm destacado os limites da tolerância rousseauiana, já que, pelo menos no *Contrato Social*, "il ne s'agit de rien de moins que d'un renversement du point de vue catholique (tolérance civile et intolérance théologique). Rousseau prône une tolérance théologique privée - c'est un haut fond de laïcité - compensée par une vigoureuse intolérance civile"^{(30) (31)}.

Devido a esta distinção entre o público e o privado no uso da liberdade de consciência, os indivíduos não tinham que prestar contas ao Soberano sobre o teor subjectivo das suas crenças religiosas. Todavia, essa liberdade não valia para escolhas com repercussões na vida pública. Isto é,

⁽³⁰⁾ Com efeito, aqui escreveu: "Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent" (Rousseau, *ob. cit.*, vol. 2, p. 580)

⁽³¹⁾ Pierre Cellier, *loc. cit.*

cada um podia ter as opiniões pessoais que desejasse e ao Soberano era negada competência em matérias como as da vida *post-mortem*. Porém, o Estado não podia ser indiferente aos efeitos sociais e cívicos das opções, pelo que, e na linha do que havia escrito a Voltaire, teria de existir "une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité"⁽³²⁾. Portanto, a santificação do contrato requeria a vigência de uma religião civil de Estado.

Tais ideias potenciavam o aparecimento de uma nova espécie de "césaro-papismo civil" e de desenvolvimentos análogos aos que, antes do tratado de Vestefália (1648), obrigavam os súbditos a perfilhar a religião do Soberano (*cujus regio, ejus religio*), exigência que, como se sabe, foi uma das causas das guerras religiosas. É certo que a religião civil seria compatível com o pluralismo das Igrejas. De qualquer modo, ela procuraria que todos os indivíduos acreditassem nos seus fundamentos, interiorização tida por decisiva para o permanente renovamento do contrato social. E este ditame traçava fronteiras: o Soberano deteria o direito de banir da sociedade (da *polis*), não o bárbaro, como na cidade antiga, mas o descrente, "non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois, la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois"⁽³³⁾. Sublinhe-se que o incentivo à crença era ainda maior na primeira versão do *Contrato Social* (o chamado *Manuscrit de Genève*): aí se exigia que a fidelidade dos indivíduos aos dogmas fosse anualmente renovada.

Em relação ao ateu, Rousseau nada tinha a opor, desde que as suas ideias não se expressassem como razão pública. Mas que sentido fazia distinguir um ateu de doutrina, da prática social de um ateu, quando essa dicotomia não era aplicável às confissões religiosas⁽³⁴⁾?

⁽³²⁾ Rousseau, *ob. cit.*, vol. 2, p. 579.

⁽³³⁾ *Idem, ibidem*.

⁽³⁴⁾ É o que faz Ghislain Waterlot, de certo modo para matizar o cariz intolerante da religião civil do Estado em relação às implicações não subjectivas do que hoje se pode designar direito à não religião. Este ficaria confinado à autarcia do sujeito. Cf. Ghislain Waterlot, *ob. cit.*, pp. 100-101.

A fé civil seria simples, mas coactiva. E a utilidade do fundamento político-moral e teológico-político resumia-se a este objectivo: garantir o unanimismo, mormente como regulador do funcionamento político. Porque o homem não é um ser social por natureza, a sociedade humana estava fundada na convenção. Caberia à religião civil sacracular o enlançamento dos indivíduos como cidadãos, sinal da fraqueza do contrato social e da importância inversa da instância encarnadora da vontade geral: o Soberano. Ora, esta relação não deixava de carrear outra consequência: a justificação de uma espécie de "totalitarismo democrático", o qual - e como tem sido sublinhado -, mal aplicado, poderia desaguar num "totalitarismo despótico", nem que esse déspota fosse, numa espécie de sucedânea teoria cristã do Estado, a figura benévola do Deus da religião natural⁽³⁵⁾. Daqui o mesmo círculo vicioso: o Legislador, exterior à sociedade, legitima-se, criando (e impondo) a religião civil; todavia, esta constituía a premissa necessária para dar força às leis que, em última análise, também engendravam a sociabilidade.

Desta maneira se confirmava a fraqueza da auto-suficiência da sociedade política e melhor se revelava a função da religião civil rousseauiana. Dada a constante ameaça da queda dos indivíduos nos instintos insociáveis do estado de natureza, só um Princípio que apontasse para uma soteriologia e para uma escatologia transcendentes o poderia combater. O que também passava por uma prática de socialização permanente, na qual a educação teria por finalidade última complementar os efeitos da religião civil. Ambas não podem ser confundidas, mas implicam-se reciprocamente, apesar da problemática educativa ser, nos escritos de Rousseau, anterior às suas preocupações com o tema da religião civil.

Em conclusão: o filósofo francês achava que uma perspectiva exclusivamente racional do contrato social seria incapaz de o sustentar. Só um *sentimento* ou *paixão de Estado* consolidariam a *razão de Estado*, maneira de defender que só a ideia e o amor de Deus (e o medo do castigo eterno) podiam desnaturalizar os indivíduos, levando-os à assunção dos seus deveres como cidadãos. E para se radicar, fomentar e reproduzir o amor divino, ter-se-ia de usar a imaginação e a linguagem dos signos, aliás como ensinava toda a manifestação ritual da sacralidade. Isto não significa, contudo, que Rousseau reduzisse a vivência do seu teísmo ao culto externo.

⁽³⁵⁾ Sobre todo este problema, leia-se Christian Destain, *ob. cit.*, p. 163 ss.

Pelo contrário, a evocação de Deus devia realizar-se em cerimónias simples, mas augustas, para que os indivíduos, recolhidamente, sentissem a presença da universalidade no interior da consciência, voz que, espontaneamente, fala a todos os corações. Essa era a grande lição do cristianismo dos Evangelhos e da religião do homem, que a religião civil teria de reelaborar.

Como não haveria sociabilidade sem a organização de uma sociedade política específica, tal como a religião do cidadão, a religião civil teria por finalidade socializar e interiorizar o dever-ser cívico, isto é, o patriotismo, inscrevendo-o, porém, num horizonte ecuménico. Com isso, os excessos abstractos da religião do homem e do cristianismo seriam superados. Pode assim concluir-se que a proposta rousseauiana buscou fazer uma síntese entre a religião natural e a religião cívica à antiga (a da *polis*), em ordem a integrar os efeitos negativos de "desnacionalização" provocados pelo cristianismo⁽³⁶⁾, pois, na linha de Maquiavel, também pensava que a dicotomia entre "a cidade de Deus" e a "cidade dos homens" tendia para a dissolução do político. Por outras palavras: a religião civil, ao sintetizar o universal e o concreto, objectivar-se-ia na particularidade do grupo - a Pátria -, ainda que referida a um Fundamento que possibilitasse a comunicação entre todos os homens, pertencendo à educação pública a tarefa de radicar, nas consciências, o contrato social como fraternidade.

O "morrer pela pátria" e a religião civil

A inoculação continuada de ideias e valores - objectos de adoração dos cidadãos - impunha que o Soberano exercesse a sua magistratura sobre a educação pública, a fim de se combater o amor próprio e se fazer prevalecer o bem comum sobre o individual, transubstanciando o homem natural em homem político, como se tratasse de um segundo nascimento, isto é, do aparecimento de um "homem novo". Para o conseguir, não podiam os filhos, em matéria educativa, estar sob a autoridade dos pais, mas ser educados colectivamente, em ordem à elevação do dever a

⁽³⁶⁾ Pierre Cellier, *loc. cit.*

vontade livre. Como escreveu no artigo "Économie Politique", "s'il est bon de savoir employer les hommes tels qu'ils sont, il vaut beaucoup mieux encore les rendre tels qu'on a besoin qu'ils soient ; l'autorité la plus absolue celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme, et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions"⁽³⁷⁾. Para isso, ter-se-ia de dar concretude ao reforço de sociabilidade, cultivando o amor da Pátria. Só assim os indivíduos formariam um *laós*, cuja identidade, tal como a do povo judaico, seria capaz de perdurar, mesmo em situações de exílio ou de subjugação. Em síntese: a religião civil teria um objectivo consensual e identitário, porque faria a síntese entre a transcendência benévola - ensinada pela religião do homem - e a religião do cidadão à antiga. E se aquela seria corrigida pela concretude patriótica, esta última viria o seu belicismo e ferocidade primitivos adoçados pelo teísmo da religião dos Evangelhos.

Não será descabido concluir que a religião civil e a educação pública visavam alimentar o sentimento patriótico, pois os perigos de insociabilidade provinham não só da inclinação natural dos indivíduos para o amor de si, mas também dos choques entre várias sociedades políticas, o que tomava a guerra numa ameaça sempre iminente. Daí, a necessidade de uma educação pública que preparasse os cidadãos para a virtude, cuja prova maior se encontrava na voluntária disponibilidade para o sacrifício da sua própria vida a favor da comunidade. Só a crença em Deus e na vida *post-mortem* o poderia conseguir. Logo - concluía Rousseau no manuscrito de Genebra do *Contrato Social* - "jamais peuple n'a subsisté ni subsistera sans religion et si l'on ne lui en donnait point, de lui-même il s'en ferait une ou serait bientôt détruit. Dans tout État qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou"⁽³⁸⁾.

A inspiração religiosa da educação seria, portanto, condição vital para a adesão ao dever colectivo, ao mesmo tempo que retirava licitude ao direito de o Soberano lançar inocentes para a fogueira do sacrifício. Porém, nos indivíduos que terão percebido que o amor de Deus conduz ao amor da humanidade, e que este, em função da necessidade de se

⁽³⁷⁾ Rousseau, *ob. cit.*, vol. 2, p. 281.

⁽³⁸⁾ *idem, ibidem*, p. 417.

dar corpo ao universal, se condensa no amor da Pátria, esse pedido não seria contraditório, nem agrediria a realização livre da cidadania.

O amor da Pátria dava raiz aos sentimentos de interesse e de segurança, isto é, de defesa de Deus, da vida e da liberdade. E se, depois do impacto moral da lição de Jesus, não mais se podia exigir o sacrifício de inocentes para salvar a multidão (como tinha acontecido na religião do cidadão), o mesmo não acontecia quando um patriota virtuoso sentisse o dever de lutar até à morte para salvar a sua sociedade política. De acordo com as características do pacto social, bastava um cidadão estar disposto a isso, para que os demais devessem imitá-lo: "Le devoir du citoyen est de mourir pour l'État s'il le faut, mais le devoir de chaque citoyen est de vouloir mourir si l'un deux le doit"⁽³⁹⁾. Tal seria impossível numa sociedade de ateus, dado que só a fé na vida póstuma tornaria aceitável o sacrifício da própria vida pela sobrevivência do pacto.

Esta posição também significa que, para Rousseau, o amor da Pátria não nascia da sociabilidade natural dos indivíduos e da sua relação espontânea com a terra em que nasceram⁽⁴⁰⁾. A afectividade e o imperativo do "*Pro patriae mori*" eram artificiais, ou melhor, tinham de ser construídos. Deste modo, a justificação teológica do contrato teve muito a ver com as necessidades de encarnação patriótica da universalidade. Como a guerra constituía uma ameaça permanente, o Estado teria todo o interesse que cada cidadão acreditasse numa religião que, voluntariamente, o mobilizasse, mais pelo sentimento do que pela razão, para a prática da virtude republicana. Sem isso, o regresso ao atomismo associativo seria certo, quer devido à dissolução dos costumes, quer à inexistência de soldados dispostos a defenderem a Pátria.

Como se verifica, os objectivos de Rousseau eram pragmáticos. Não se devendo reactualizar as exigências ferozes dos deuses protectores da cidade antiga - porque o Deus da nova religião civil incitava os seus fiéis à doçura, à equidade, à moderação, à caridade, à indulgência, sem, contudo, deixar de apelar à coragem e à firmeza -, só a religião civil poderia levar os indivíduos ao pleno exercício da virtude, fomentando um "*patriotisme tempéré*"⁽⁴¹⁾. Todavia, este, para se fortalecer, teria de ser

⁽³⁹⁾ Christian Destain, *ob. cit.*, pp. 149-150, not. 331.

⁽⁴⁰⁾ Cf. Ernst Kantorowicz, *Mourir pour la patrie*, Paris, PUF, p. 105 ss.

⁽⁴¹⁾ Ghislain Waterlot, *ob. cit.*, p. 115.

supletiva e permanentemente revivificado pela educação pública, no seio da qual as festas e os espectáculos não seriam manifestações menores no persistente trabalho de reprodução do contrato social.

Os ritos cívicos

Com efeito, sendo a religião civil justificada, não pela sua maior ou menor verdade, mas pelas consequências sociais e patrióticas que provocava, explica-se que a interiorização dos deveres sociais se materializasse numa *paideia*, e que esta desse relevo à dimensão lúdica, ou melhor, à celebração de festas cívicas, em espaço público. Como a religião do homem, também a religião civil não teria templos, orações e altares propriamente ditos. Mas, como educação pública, concretizar-se-ia no ensino e em ritos cívicos, práticas de renovamento da sociabilidade. Pelo que - como nas Repúblicas que, modelarmente, tinham sabido concretizar a "liberdade dos antigos" - o seu palco só podia ser a *ágora*.

Rousseau compreendeu bem que o contrato social necessitava de se confirmar como "contrato sentimental", para que a abstracção do indivíduo-cidadão^ recebesse o calor da aceitação privada dos afectos sociais. E não se deve ver neste complemento cordial uma contradição. As funções do *estar com*, isto é, dos círculos, das sociedades e de outras formas de "sociabilidade de proximidade" não iriam ameaçar a expressão do interesse geral. Bem pelo contrário: "comme les fêtes d'une certaine façon, mais à une autre échelle, leur véritable objet est le lien social lui-même. La convivialité est pour lui, si l'on veut, un complément ou une béquille du contrat social"⁽⁴³⁾. Mas qual seria o tipo de manifestação lúdica adequado à realização de tais objectivos?

Na sua *Lettre à M. D'Alembert sur les spectacles* (1758), ele explicitou o seu ideal-tipo⁽⁴⁴⁾, que não devia ser o teatro clássico, com o seu cânone aristotélico, porque o seu conteúdo era dissolvente e a encenação punha os espectadores (separando-os dos actores e em espaço fechado) numa

⁽⁴²⁾ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2004, p. 41.

⁽⁴³⁾ *Idem, ibidem*, p. 42.

⁽⁴⁴⁾ Rousseau, *Lettre à Mr. D'Alembert sur les spectacles*, Genève, Droz, 1948, p. 168 ss.

atitude passiva. É neste contexto que têm de ser vistas as prevenções que colocou ao projecto de edificação de um grande teatro central em Genebra, sua terra natal. Com este polo, a diversidade das actividades sociais (cafés, jogos, caça, círculos de amigos, etc.) corria o risco de se concentrar num único lugar, "qui absolvera tout".

Como se vê, o Rousseau da representação abstracta da vontade geral também apelava para que, supletivamente, aquela fosse ciclicamente irrigada pelas correntes quentes da amizade e da afectividade. E isto explica que a futura apropriação revolucionária dos seus ensinamentos venha a fazer da festa cívica uma prática construtora da cidadania, em ritos cívicos, que deviam ter como actores os seus próprios espectadores, isto é, o povo reunido e em confraternização, ao ar livre, em jornadas revigoradoras do elo social⁽⁴⁵⁾.

Ter-se-á de aceitar que ele pressentiu uma característica que ganhará crescente visibilidade com a fundamentação e consolidação do que se poderá designar - sem se escamotear as suas diversidades - por Estado-Nação moderno. Com efeito, de um modo mais explícito ou mais mitigado, os novos poderes políticos, ao mesmo tempo que se justificavam a partir de teses jusnaturalistas secularizadas, também não dispensarão o recurso a mitos, a símbolos e ritos, para reforçarem os novos consensos sociais e nacionais. Porém, convém sublinhar que esta sacralização do profano teve sempre, como sua outra face, a politização do religioso.

Por sua vez, não se andar-á longe da verdade se se afirmar que as especificidades das religiões civis do novo Estado-Nação não foram estranhas à maneira mais "hostil" ou mais "amigável" como as religiões propriamente ditas se posicionaram em relação à emergência da nova ordem política. E, no que à Europa diz respeito, experiências históricas houve em que as confissões dominantes desempenharam um papel crucial na construção da Modernidade, ou na conquista das independências nacionais. Daí que, nestes casos, misturadas com ideias, valores e símbolos de índole profana e nacional, elas tendam a funcionar como religiões civis. É o que acontece com o anglicanismo na Grã-Bretanha, ou com o cristianismo ortodoxo na Grécia, com o catolicismo na Irlanda, ou com a ortodoxia na Rússia actual.

⁽⁴⁵⁾ Jean Devallon, "Les fêtes révolutionnaires: une politique du signe", *Traverses*, n.º 21-23, 1981, pp. 187-195.

Algo de parecido ocorre em todos os países em que uma religião é reconhecida, de direito ou de facto, como religião dominante, em particular nos períodos em que vigora uma tácita aliança entre o Estado e essa Igreja: a mitologia nacional - que, entretanto, foi sendo "construída" - é nela integrada. Por isso, os seus oficiantes e ritos ocupam um lugar privilegiado nas próprias liturgias cívicas e no protocolo do Estado. (Foi o que se deu, em Portugal, durante a Monarquia Constitucional e o Estado-Novo, na Espanha franquista).

Por sua vez, onde a Igreja tinha pretensões a um controlo total sobre a sociedade, entrando em concorrência com o poder político, o choque entre ela e o novo Estado foi inevitável. As relações entre ambas as instituições foram mais hostis e a secularização sofreu um aceleração de índole estadualista, que levou à laicidade. Quer isto dizer que, nestes casos, o problema com a Igreja se transformou num problema com a religião em geral. Foi o caso francês. No entanto, esta neutralidade religiosa do poder não implicou o desnudamento exclusivamente racionalista das formas de reprodução do contrato social. Os fundamentos da soberania e do papel da Nação não dispensarão uma certa sacralidade do profano.

Outras experiências - como a dos EUA - trilharam caminhos diferentes⁴⁶. A maneira como se deu a imigração europeia, a sua orientação religiosa, o espectro das intolerâncias confessionais no Velho Continente que ela transportou, o peso que o puritanismo e a crença na predestinação tiveram na formação das comunidades, bem como a influência iluminista, estarão na génese de um Estado que, assente nos direitos do homem, irá implantar o primeiro sistema de separação com as Igrejas (1791). Com isso, secularizou-se o político, num quadro de tolerância religiosa. Todavia, cedo emergiu, a par das Igrejas e directamente impulsionada pelo poder político, uma religião civil de Estado, de cunho teísta, e em que os argumentos jusnaturalistas aparecem misturados com a tradição, segundo a qual todo o poder vem de Deus directamente para o povo. E, não sem razão, muitos estudiosos do fenómeno têm-lhe encontrado ecos, se não da letra, pelo menos do espírito da religião civil de Rousseau.⁴⁶

(46) Entre os inúmeros estudos comparativos sobre o processo revolucionário francês e o dos EUA, leia-se George Gusdorf, *Les Révolutions de France et d'Amérique. La violence et la sagesse*, Paris, La Table Ronde, 2005 (a 1.^a ed. é de 1988).

II

EUA: *One Nation under God*

Se a religião foi o elemento estruturante da sociabilidade americana - quer ao nível da família, quer na formação das comunidades locais e do seu entendimento como pessoas morais -, a verdade é que elas foram o ponto paradigmático à luz do qual se irão constituir contratos sociais mais extensos até à federação política. Nesta perspectiva, explica-se o valor social que, desde os primórdios dos EUA, foi dado ao facto de se pertencer a uma Igreja, base que condicionou o posicionamento da autonomia dos indivíduos, ou melhor, o seu *ethos*, na definição de si e nas suas relações perante o Estado, bem como todas as formas da vida comunitária, a saber: as assembleias familiares (incluindo a distribuição dos papéis entre os sexos no seio da família), as reuniões, as paradas, a importância da narração testemunhal e da sermoneira, etc. E tudo isto era, em última análise, tributário do legado dos ritos protestantes⁽⁴⁷⁾.

Fica assim sugerido que, afinal, se, na América, a experiência histórica do relacionamento existente entre as religiões e o Estado remete para a lição de Locke, ao pano de fundo que a solda não é igualmente estranho o magistério de Rousseau. Deste modo, ilações como as que são feitas por estudiosos do tema como Daniel O. Conkle - para quem, "sous l'influence de Rousseau, la théorie politique et juridique de la France demande à l'État non seulement d'assurer la cohésion sociale, mais aussi de faciliter l'exercice de 'libertés publiques' telles qu'elles sont définis par la loi", enquanto que o caso americano teria sido "plus marquée par les idées de Locke"⁽⁴⁸⁾ - têm de ser matizadas. Por outro lado, não basta afirmar, sem mais, que, nesta última vertente, a tradição americana dos direitos constitucionais dá uma maior primazia à autonomia e à soberania do indivíduo perante o Estado, e que o poder político e as religiões, embora actuem em domínios diferentes, são complementares. Se tudo isto é certo, também o é a presença desta outra realidade que, comumente,

⁽⁴⁷⁾ Sobre esta temática, veja-se a síntese de Carol J. Greenhouse, professor de antropologia em Princeton, intitulada, na tradução francesa, "La séparation de l'Église et de l'État aux États-Unis: traduire au trahir?", Élisabeth Zoller (dir.), *La Conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz, 2005, p. 206.

⁽⁴⁸⁾ Cf. Daniel O. Conkle, "Expression et symbolisme religieux dans la tradition constitutionnelle américaine: neutralité de l'État, mais pas indifférence", Élisabeth Zoller (dir.), *ob. cit.*, p. 176.

costuma ser escamoteada: nos EU A, existe uma religião civil estabelecida, a qual, embora não esteja organizada como Igreja, tem um papel fundamental na produção e reprodução do consenso nacional e social, tarefa tanto mais necessária quanto se trata de uma sociedade de imigrantes. Daí, a pertinência desta hipótese: nesta experiência, não se estará mais próximo de Rousseau do que de Locke?

Recorde-se que Benjamin Franklin já de tec ta va a presença, na novel Nação, de uma "public religion", e que Lincoln falou de uma "political religion" e do seu contributo para a interiorização dos valores que deviam normatizar a *virtude republicana*[^]. Não se confundindo com as religiões propriamente ditas, essa "public religion" tem sido caracterizada por um conjunto de ideias políticas, filosóficas e religiosas que o sociólogo Robert N. Bellah - num célebre artigo publicado em 1967 - definiu como a "american civil religion"^{49 (50)}, corpo de crenças e símbolos banalizados no viver colectivo, a que nem sequer faltam os seus profetas e os seus mártires, os seus grandes acontecimentos e os seus *lugares de memória*, nem práticas rituais que pontualizam o calendário cívico através de seleccionadas evocações, as quais, nas suas diversidades, põem em cena uma auto-representação da América, em que esta, miticamente, aparece "as perfectly in accord with will of God as men can make it, and a light to all nations"⁽⁵¹⁾. Todavia, a sua justificação não requer aturadas reflexões, não obstante os americanos, frequentemente, convocarem os seus princípios e expectativas. Em suma: ela não se escuda numa grande conceptualização de índole teológica, pois cumpre-se, sobretudo, através da sua prática⁽⁵²⁾.

(49) <http://www./facsn.org/inseres/faith/civil-religionl.htm>

(50) Cf. Robert N. Bellah, "Civil religion on America", *Deadalus*, vol. 96, n.º 1, 1967, pp. 1-18 (este artigo tem sido frequentemente reeditado e traduzido); *Beyond belief. Essays on religion in post-traditional world*, New York, Harper & Row, 1970; *The Broken Covenant. American civil religion in time trial*, New York, Seabury, 1975; Robert N. Bellah e Philippe Hammond, *Varieties of civil religion*, San Francisco, Harper & Row, 1980. Sobre as repercussões do artigo de Bellah, leia-se James A. Mathisen, "Twenty years after Bellah. Whatever happened to American religion", *Sociological Analysis*, vol. 50, n.º 2, 1989.

(51) Robert N. Bellah, "Civil religion on America" ([http // www.hir.hartsem.edu/bellah/articles5.htm](http://www.hir.hartsem.edu/bellah/articles5.htm)., 20-05-2005).

(52) Cf. Anne-Marie Bidaud, *Hollywood et le rêve américain*, Paris, Masson, 1999, p. 16 ss. Para outras caracterizações do fenómeno, leiam-se: R. Richey e D. Jones (ed.), *American civil religion*, New York, Harper & Row, 1974; Martin E. Martin (ed.),

De acordo com a síntese apresentada, em 2002, por Rowland Sherril (professor de estudos religiosos da Universidade de Indiana), "There is a religious aura and coloration in the ways many Americans think about, live within and operate in relation to their ideas of their country as sacred entity. People believe the country has been specially blessed by God, and that means they, the Americans, have been blessed. America and Americans, therefore, have a special place and role in the world and in human history"⁽⁵³⁾. E estes valores serão compartilhados por uma parte significativa da coletividade, já que, como revelou uma sondagem recente (2002), feita pelo Pew Research Center of the People and the Press, cerca de metade dos inquiridos (48%) declarou acreditar que os EUA receberam uma especial protecção divina, e so 25% afirmaram, explicitamente, que não⁽⁵⁴⁾.

As religiões instituídas também sabem que a religião civil não as ataca, antes coabita com elas, procurando ser o elo comum às suas diversidades. Como a definiu o departamento de estudos da Lutheran World Federation, "civil religion consists of a pattern of symbols, ideas, and practices that legitimate the authority of civil institutions in a society. It provides a fundamental value orientation that binds people together in common action within the public realm. It is religious in so far sense at it evokes commitment and within an overall worldview, expresses a people's ultimate sense of worth, identity, and destiny. It is civil in so far as it deals with the basic public institutions exercising power in a society, nation, or other political unit"⁽⁵⁵⁾.

Como se viu, já em Rousseau a religião civil postulava a crença num Deus transcendente, na imortalidade da alma e no Juízo Final, premissas tidas por necessárias para a sacralização do próprio contrato social. Por sua vez, também Locke, se via na separação entre a Igreja e o Estado a garantia básica para se alcançar a paz e a tolerância civis, não deixava de pôr em Deus os fundamentos da moral pública ínsita à sociabilidade selada pelo contrato entre indivíduos livres. Contudo, não reivindicava

Civil religion, church and state, New York, K. G. Saur, 1992; R. V. Pierard e R. D. Linder, *Civil religion and the presidency*, Grand Rapid (Mi), Academie Books, 1999.

⁽⁵³⁾ http://www.facsnet.org/insues/faith/civil_religionl.htm (3-06-2005).

⁽⁵⁴⁾ http://www.facsnet.org/insues/faith/civil_religionl.htm (3-06-2005).

⁽⁵⁵⁾ <http://www.christianethicstoday.com/issue/008/Civil%20Religion%20By%20Richard%20V%20Pierard008.4.htm> (3-06-2005).

a existência de qualquer sacralização de cariz holístico para o Estado. Em síntese: descontando as respectivas posições próprias, nem um nem outro deram o passo avançado por Pierre Bayle, para quem o ateu podia ter um comportamento ético-social superior à prática de muitos crentes. A religião civil americana, ao supor um Ente Supremo, acabou por ser, no que aos fundamentos últimos da sociedade política americana diz respeito, mais fiel a Rousseau do que a Locke, porque este limitava a opção religiosa à esfera da consciência, neutralizando religiosamente o Estado, ao passo que, para o pensador francês, só a vigência de uma religião civil garantiria a "santificação do contrato social". Ora, nos EUA, se as confissões estão separadas do Estado, e se não existe, no sentido cabal do termo, uma religião civil de Estado (em consequência das iniciativas e da participação autónoma da sociedade nas suas práticas), o certo é que, pelo menos, funciona uma religião civil estabelecida, muito impulsionada pelo poder político. De facto, ela tem no Presidente da República uma espécie de "pontífice máximo" e, no Capitólio - essa réplica do Vaticano -, a sua sede espiritual.

Poder-se-á concluir que se está perante uma espécie de um arremedo de religião de Estado, agora travestida em religião civil de Estado? Se é indiscutível que a "american civil religion" se inscreve no fundo religioso-cultural que marcou a génese da nova Nação, e que a sociedade civil teve (e tem) uma participação muito activa no seu culturalismo, não se poderá daí concluir, sem mais, que ela "is not a state religion, but rather an expression that religionizes national value, national heroes, national history, and national ideals"⁽⁵⁶⁾. É que, fazê-lo, será negar o papel do Estado na "construção" dos mitos, símbolos e ritos da religião civil, e recalcar a influência dos condicionantes político-ideológicos nas suas géneses e enfatizações. Em suma: se, nos EUA, nunca existiu "an established church", é um facto que vigora "an american civil religion established". Pode mesmo sustentar-se que a sua "oficialização" se estriba no teor da própria Declaração de Independência. De facto, aí se escreve: "we hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights [...]. And for the support of this declaration, with a firm reliance on the protection of ⁵⁶

(56) "When Americans turn to god, which god is it?" (<http://www.indwes.edu/tuesday/lcivil.htm>, 13-04-2005).

Divine Providence, we mutuality pledge to each other our lives, our fortune and our sacred honor". Em certo sentido, esta profissão de fé marca o formai "establishment" da religião civil americana, cujo evangelho é aquele documento. De onde decorre este aparente paradoxo: "is a nation that would prohibit government sanctioned religion, it simultaneously created a new public religion, under the 'Creator' of 'Divine Providence'".⁽⁵⁷⁾

O paradigma bíblico

Quais são os seus elementos constituintes? De acordo com o historiador cristão Wilfred Maclay, a religião civil americana é "that strain of America piety that bestows many elements of religious sentiments and faith upon the political and social institutions of the United States". Mais bem dito: ela é "the misidentification of the nation of the United States with the covenant people of God". Para se estruturar esta pressuposição, o núcleo forte da herança fundacional do cristianismo foi amalgamado com "many faiths into a common national identity". Deste modo, essa religião "is as old as America itself"⁽⁵⁸⁾. E foi à sua luz que os EUA se autoproclamaram *One Nation under God*.

É certo que o Deus aqui invocado não se confunde com o Deus das Igrejas. Com efeito, estas, na maior parte dos casos, não tiveram pretensões exclusivistas, nem aspiraram a ser religiões de Estado. Deste modo, a colocação de um princípio transcendente como trave-mestra da moral pública e da sociabilidade pôde dissociar-se das religiões eclesiais, sem quaisquer propósitos de índole sucedânea ou concorrencial⁽⁵⁹⁾, ao contrário do que aconteceu com a Revolução Francesa. Mas que Deus é este? Poder-se-á dizer, como alguns o fazem, que Ele é, tão-só, uma ideia-tipo, com um valor meramente retórico? Ou será o Deus do deísmo, tal como, nos séculos XVII e XVIII, foi pensado pelos vários defensores do ideal de tolerância civil?

⁽⁵⁷⁾ http://www.facsnet.org/issues/faith/civil_religion2.htm, 09-10-2005.

⁽⁵⁸⁾ William Inborden, "One cheer' for civil religion?" (<http://www.modern.reformation.org/wi04onecheer.htm>, 17-09-2005).

⁽⁵⁹⁾ Cf. Jean Baubérot, "Brève histoire de la laïcité", in J. Baubérot, (dir.), *La Laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 2004, pp. 144-145.

Por certo, aceita-se que Ele não só é o Deus de todas as religiões, como lhes acrescenta mais qualquer coisa; Ele é, em suma, um "god-behind-all-gods - a *national unifying God*"^m. Mas desta coexistência resultou, igualmente, este tácito consenso: os aderentes das várias Igrejas reconhecem-se como participantes de uma comunidade moral, que Ele funda e protege, e, portanto, de uma transversal e suplementar orientação religiosa, de cariz civil⁽⁶¹⁾. E é aqui que reside a dificuldade de O definir, tanto mais que a religião civil se manifesta, não numa teologia, mas, sobretudo, nos seus ritos e símbolos, isto é, exprime-se como "a unifying nationalism that uses *religious means and words* to promote national values and patriotism". Assim sendo, é lícito concluir que, nos EUA, a religião civil assenta num postulado monoteísta, em que a transcendência e o profano se aliam, e quase se fundem, para instituírem, simultaneamente, uma religião bíblica e nacional⁽⁶²⁾.

Concretamente, ela objectiva-se em discursos, inscrições em monumentos, em produções filatélicas e numismáticas, em frequentes citações religiosas (retiradas do seu contexto e utilizadas nas mais diversas sessões públicas), na veneração de heróis cívicos e no uso paradigmático de suas vidas, no culto sacrificial da Pátria (consubstanciado na veneração dos veteranos das guerras), na utilização de edifícios e lugares públicos como espaços de oração, na gestão qualitativa do calendário, etc. Por outras palavras: ela traduz-se em símbolos (como os hinos e as bandeiras), em ritos (como as sessões solenes, os discursos inaugurais, as paradas), em múltiplas expressões iconográficas, em fortes investimentos comemorativos, bem como num intenso culto cívico dos mortos na guerra e na frequente sacralização da linguagem político-ideológica, mormente na que qualifica o sentido do destino histórico da América.

De facto, o paradigma bíblico, com a sua promessa no advento da Jerusalém Celeste, tem sido a fonte por excelência do discurso político americano. Este tende a imitar o modelo da jeremiade, isto é, "o sermão puritano que consistia em denunciar implacavelmente os desvios do

(60) "When Americans turn to god, wich god is it?" (<http://www.indwes.edu/tuesday/lcivil.htm>, 13-04-2005). Os itálicos são nossos.

(61) Cf. Talcon Parsons, *Action Theory and the human condition*, New York, The Free Press, 1978, p. 246 ss.

(62) Cf. "Conversation avec Régis Debray" (http://www.sens-public.org/article_parul.php3?id_article=54, 08-10-2005).

tempo para mais persuasivamente anunciar a certeza do cumprimento do destino e da missão eternos. Mas se era o Reino de Deus a referência principal dos jeremias europeus, a jeremiada americana, explica Bercovitch, não perde nunca de vista objetivos políticos deste mundo"⁽⁶³⁾.

Na religião civil, encontra-se ainda um apelo transsubstanciador comum à função deste tipo de representação: transformar a "população" num "povo", e, neste caso, não só numa Nação, mas nos "Estados Unidos da América". Como bem escreveu Élise Marienstrass⁽⁶⁴⁾, ela põe em prática o papel primitivo dos mitos, os quais, da Revolução ao nascimento e consolidação do Estado-Nação, foram sendo conjugados, de uma maneira mais sintética do que sincrética, em ordem a que a configuração simbólico-ritual, a que deram corpo, agisse sobre as consciências, pondo em cena uma narrativa sacralizadora das origens e do destino nacional.

É verdade que estas características se encontram, em maior ou menor grau, nos principais ritos cívicos promovidos por todos os Estados-Nação modernos. Porém, nos EUA, elas não serão compreendidas se não se relevar as suas especificidades. Aqui, a religião civil prolonga uma velha tradição bíblica, que se plasma na sua estruturação, seja para reivindicar mitos de origem, seja para qualificar o *manifest destiny* do povo americano como "povo eleito". Por isso, é lógico que boa parte da sua retórica seja bebida no Livro (em particular no Antigo Testamento) e tenha na sermãoaria o seu género de oratória com mais sucesso.

Em termos históricos, a génese desta tradição é situada no famoso sermão (*A Model of Christian charity*) que, em 1630, o puritano John Winthrop proferiu ainda a bordo do *Arbella* a caminho do Massachusetts, e onde usa um passo de Mateus (5:15) para comparar a construção de um novo mundo com a da "cidade da colina" (a Jerusalém Celeste?), o espaço localizado entre a terra e o céu: "for we must consider that we

⁽⁶³⁾ Maria Irene Ramalho de Sousa Santos, "The city upon a hill': destino e missão na literatura americana", in *O Imaginario da cidade*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 386. A autora refere-se, sobretudo, ao estudo de Sacvan Bercovitch, *The American jeremiad. The puritan origins of American self*, New Haven, Yale University Press, 1975.

⁽⁶⁴⁾ Élise Marientrass "Mythes modernes, entre revolutions et nations: l'exemple des États-Unis" (<http://www.2univ-reconion.fr/~ageof/text/74a21e88-614.htm>, 11-09-2005).

shall be as a *city upon a hill*. The eyes of all people are upon us⁽⁶⁵⁾. Os discípulos de Winthrop seguiram-no como um novo Moisés a conduzi-los para a Terra Prometida. E, num eco evidente do *Sermão da Montanha* (Mateus, 5:1), a passagem do Atlântico aparecia-lhes, metaforicamente, como a repetição da travessia do Mar Vermelho e do Jordão, numa expectativa que representava o Massachusetts como um novo Israel e um novo Sião⁽⁶⁶⁾.

Este tipo de símile transformar-se-á na qualificação mítica da América. Daniel Marsh, da Universidade de Boston, no seu livro *Unto the generations. The roots of true americanism* (1968), explicou o seu núcleo forte. Sob o signo da analogia, pode dizer-se que a religião civil também tem o seu *Genesis* (o "Mayflower Compact"), o seu *Exodus* (a Declaração da Independência), os seus Dez Mandamentos (a Constituição, o *Bill of Rights*), o seu período profético e fundacional, o seu *laós* eleito, etc.⁽⁶⁷⁾.

Indo ao fundo das coisas, pode mesmo sustentar-se que ela põe em acção uma mundividência, pois contém uma arquetípica mitificação das origens⁽⁶⁸⁾ (caracterização da América como um novo mundo, a "city upon a hill"), representa o início de uma nova ordem do tempo (o culto dos *Founding Fathers*), encerra uma *história da salvação*, que conta como Deus protege os americanos dos seus inimigos, e fomenta ritos (discursos, inaugurações, funerais nacionais, etc.) que elegem e promovem os seus *santos* (Washington, Jefferson, Lincoln e outros), iconograficamente popularizados como heróis e mártires (em Washington D. C, as suas imagens estarão mais profusamente espalhadas do que as dos santos católicos em Roma). Além disso: não dispensa um *corpus* sagrado de textos, cuja hermenêutica vai sendo renovada; enfatiza a dimensão sacrificial do serviço à Pátria (o seu modelo é o martírio de Lincoln, não raro comparado ao de Cristo) e, sobretudo, o culto cívico dos mortos, no qual o cemitério de Arlington é o *lugar de memória* mais importante; também sacraliza

(65) John Winthrop, "A model of Christian charity" (http://www.reference.com/browse/wiki/City_upon_a_hill, 22-10-2005). Os itálicos são nossos.

(66) Cf. Maria Irene Ramalho de Sousa Santos, *art. cit.*, pp. 382-387.

(67) Cf. William Inboden, "One cheer, for civil religion?" (<http://www.modrenreformation.org/wi/04necher.htm>, 12-04-2005).

(es) Segundo Harold Bloom, esta obsessão com as origens é mesmo característica forte da imaginação literária americana. Cf. Maria Irene Ramalho de Sousa Santos, *art. cit.*, p. 394.

objectos, sendo o mais cultuado a bandeira nacional, a qual, por sua vez - e como sintoma da nacionalização do sagrado - se encontra exposta nos altares das igrejas; invoca um credo maior - a liberdade -, que deve ser defendida sob o exemplo cristológico, pois, como diz a canção, "As He died to make men holy, let us die to make men free."⁽⁶⁹⁾ E para que tudo isto ganhe sentido e seja mobilizador, a dimensão escatológica da religião civil transporta consigo uma esperança simultaneamente transcendente, secular e histórica - um *manifest destiny*.

Este horizonte ajuda a inteligir melhor o sucesso da imagem da edificação da América como a "city upon a hill". Permanentemente descontextualizada^{69 (70)}, ela tem sido amiúde utilizada na retórica da religião civil. E, mesmo nos nossos dias, Clinton e, sobretudo, Ronald Reagan⁽⁷¹⁾ gostavam de a citar, não obstante a frase de Winthrop não se referir à Jerusalém Celeste e, muito menos, à construção de qualquer Estado-Nação⁽⁷²⁾. Neste

(69) "When americans turn to god, wich god is it?", *cit.* No mesmo sentido, leia-se Élise Marienstras, *Les Mythes fondateurs de la nation américaine*, Paris, Complex, 1992.

(70) Com efeito, como se escreveu recentemente, "Winthrop's sermon is on the subject of charity and mutual self-transcendence. There is no reference yet either to the celestial New Jerusalem or to a terrial facsimile in America; the call is rather to an imminent 'duty of love' by wich 'we must love brotherly without dissimulation, we must love one another love with a pure heart fervently, we must bear one another's burdens, we must not look only on our own things but also on the things of our brethren' [...] There words did not find their way into the presidential candidate's address" (David Lyle Jeffrey, "Civic religion and the First Amendment", Marjorie Garber e Rebecca L. Walkowitz, *One Nation under God? Religion and american culture*, New York-London, Routledge, 1999, p. 31, nota 5).

(71) Por exemplo, Ronald Reagan, no seu *Farewell Adress to the Nation*, de 11 de Janeiro de 1989, afirmou: "The past few days I've been at window upstairs, I've thought a bit of 'shining city upon a hill' [...] I've spoken of the shining city all my political life, but I don't know if I ever quite communicate what I saw when I said it. But in my mind it was a tall pround *city built on rocks* stronger than oceans, wind-swept, God-blessed, and teeming with people of all kinds living in harmony and peace" (<http://www.facsnetorg/issues/faith/sherriljndy.php>, 09-10-2005). Os itálicos são nossos.

(72) Cf. William Inboden, "One cheer, for civil religion?" (<http://www.modrenreformation.org/wi04necher.htm>, 12-04-2005).

paradigma bíblico, também se percebe por que é a ideia de "povo eleito", forte no Velho Testamento, surge encarnada no novo povo americano, crente de que é portador de uma *vocação* (no sentido weberiano do termo) que lhe dita o cumprimento de um *manifest destiny*. E é ainda neste mesmo contexto que aparece como lógica a consagração de divisas nacionais como *One Nation under God*, ou *In God we trust*, suportes de uma fé a que já alguém chamou "messianismo secular"⁽⁷³⁾. Mas este carácter electivo e gracioso do Fundamento obriga a que se pergunte se, afinal, o Deus da *indiferença* deísta (o Deus-relojoeiro), não se consubstanciou num Deus providencial e teísta, activamente envolvido nos negócios do mundo e, em particular, nos que dizem respeito aos interesses da América.

Esta maneira de pensar reflecte-se na perspectiva americana sobre a raiz dos próprios direitos do homem. De acordo com algumas interpretações, estes não provêm, exclusivamente, da natureza humana, mas terão sido colocados por Deus nas mãos de um novo "povo eleito": o povo americano. E foi esse mesmo imperativo sacral que o terá levado, qual mão invisível, à Independência, de acordo com a tradição puritana, segundo a qual existe uma coincidência entre os interesses específicos dos Estados Unidos e os interesses do Bem⁽⁷⁴⁾. Assim sendo, quando o Presidente G. W. Bush afirma (declaração proferida em 26 de Junho de 2002), sem hesitações, que os direitos dos Estados Unidos vêm tanto de Deus, como da Declaração de Independência, limita-se a reactualizar, à luz dos valores mais conservadores, o pressuposto da representação que a religião civil faz da própria Nação. E foi esta mesma transversalidade que já tinha levado o único Presidente católico, John F. Kennedy, a afirmar (discurso de 20 de Janeiro de 1961): "The same revolutionary beliefs for which our forebears fought are still at issue around the globe - the belief that the rights of man come not from the generosity of State but from the hands of God"⁽⁷⁵⁾.

(73) Cf. R. Ladous, "Le christianisme en Amérique du Nort anglophone", J.-M. Mayer *et al*, *Histoire du christianisme*, tomo XII, Paris, Desclée-Fayard, 1990, pp. 833-932.

(74) Cf. Pierre Hassener, "L'empire de la force ou la force de l'empire?", *Cahier de Chaillot*, n.º 54, 2002, e Alan Franchón e Daniel Vernet, *L'Amérique messianique. Les guerres des neo-conservateurs*, Paris, Seuil, 2004, p. 33.

(75) http://www.facsnet.org/issues/faith/civil_religionl.htm (3-06-2005).

É apanágio do religioso e do sagrado colocar as suas epifanias para lá do tempo e do espaço profanos, insinuando-se que pertencem à ordem do eterno. Por imitação, o mesmo é sugerido nas autolegitimações das religiões civis. Mas basta analisá-las numa perspectiva histórica e sociológica, para que as marcas da decisão humana na sua fabricação e "invenção" sejam detectadas. E não se errará muito se se afirmar que, no caso da americana, existem três períodos fundamentais nesse trabalho: o primeiro, que coincide com o período das Colónias e com a Independência, lançou as sementes desta ideia fortemente arreigada: teria nascido uma nova Nação, movida pela Providência, e cujo destino será o de iluminar os demais povos da Terra; o segundo, ligado à expansão para o Oeste e à guerra contra o México (1846-1848), tem o seu momento alto na Guerra Civil e nas suas imediatas consequências; o terceiro, é inseparável da luta político-ideológica que alimentou a Guerra Fria, e onde a vitória era apresentada como a grande prova do cumprimento dos desígnios divinos. Esse foi o momento em que ganhou peso a doutrinação empenhada em demonstrar que existe um "American exceptionalism", ou melhor, foi a conjuntura em que "the sermons of Norman Vincent Peale, Billy Graham, and Fulton Sheen, delivered from television studios as well as traditional pulpits, proclaimed the doctrine of American exceptionalism, imbued with the conviction that God had selected America as the beneficiary of His special blessings"⁽⁷⁶⁾.

Mitos de fundação

América! Terra abençoada e fértil, a quem os pobres e foragidos deviam agradecer a hospedagem. Devido à força mitológica desta dívida, nasceu o *Dia de Acção de Graças*, rito de fundação e de fertilidade, que virá a transformar-se no grande epicentro da religião civil americana⁽⁷⁷⁾. Na sua génese, está o regozijo pela dádiva de uma boa colheita, depois de um Inverno agreste, manifestado por alguns dos *Pilgrims*, festa a que

⁽⁷⁶⁾ Susan Jacoby, *Freethinkers. A history of american secularism*, New York, A Metropolitan, Owl Book, 2004, pp. 302-303; Sébastien Faith, *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*, Paris, Seuil, 2004, pp. 65-67, 89-92, 103-105, 132-134, 149-151.

⁽⁷⁷⁾ Cf. Sébastien Faith, *ob. cit.*, p. 297.

associaram representantes dos índios Wampanoag. Tudo terá ocorrido em 1621. Os rituais pelas boas colheitas eram comuns a todos os povos agrícolas, sendo de presumir que os colonos os tivessem trazido para o novo mundo com a sua memória inglesa. Por outro lado, eles também não seriam estranhos aos costumes dos próprios nativos. Mas a decisiva influência foi o entendimento da vida à luz do paradigma bíblico.

A primeira acção de graças, historicamente documentada, terá acontecido em 1578, onde hoje fica New Foundland, e deve-se a um inglês, Martin Frobisher, que a promoveu para agradecer o sucesso da sua travessia do Oceano. O atestado de nascimento mais popular situa-a, porém, em Plymouth, e data-a de 1621, quando o governador William Bradford proclamou "a day of thanksgiving". A sua fonte - somente descoberta na década de 1820 - é o relato feito por Edward Winslow, um dos líderes da Colónia, que descreveu a celebração e a abertura hospitaleira aos indígenas nestes termos: "Many of the Indians coming amongst us, and among the rest, their greatest King Massasoil, with some ninety men, whom for three days we entertained and feasted". Mas terá sido somente em 1841 que o escritor Alexandre Young ligou a celebração em honra das boas colheitas às jornadas de acção de graças⁽⁷⁸⁾. E, de acordo com a cultura puritana - que terá marcado a cerimónia a partir de 1623 -, a festa devia ser, nos seus primórdios, muito mais frugal do que faz crer a sua actual simbolização de fartura.

Dir-se-á que ela também soa a rito de fertilidade, com ressonâncias pagãs. Para evitar tais interpretações, frequentemente se reivindica as raízes bíblicas do agradecimento a Deus, citando-se: de João (10:22), o episódio da presença de Jesus numa festa judia - a da purificação do Templo; ou estas palavras do rei David, insertas nos *Salmos* (95:2; 100: 4): "Let us come before Flis presence with thanksgiving, and make a joyful noise unto Flim with psalms", e "Enter into His gates with thankingiving, and into His courts with praise: be thankfull unto Flim, and bless His name"; ou estas outras, de S. Paulo: "Be careful for nothing; but in every thing by prayer and supplication with thanksgiving let your requests be made known unto God" (*Fil.* 4: 6), e "Giving thanks always for all things unto God and the Father in the name of our Lord Jesus Christ" (*E./.* 5: 20)⁽⁷⁹⁾

⁽⁷⁸⁾ <http://www.thanksgiving-traditions.com/html/historyhtml> (21-07-2005).

⁽⁷⁹⁾ <http://www.therc.org/articles/syctd.html> (11-07-2005).

A inserção do *Thanksgiving* na religião civil americana dar-se-á sob mediação política, seguindo um caminho que, como ficou sugerido, só mais tarde será articulado com o rito das colheitas e com o exemplo de Plymouth. Conhece-se que, no século XVIII, jornadas de acção de graças tiveram lugar em várias regiões. Entre 1777 e 1783, a mando do Congresso, o *Thanksgiving* era cultuado em Dezembro. Contudo, depois de nove anos de interregno, foi George Washington quem decidiu incentivar o povo americano a observar "a day of public thanksgiving and prayer". Em 3 de Outubro de 1789, o Presidente assinou um decreto, intitulado "General Thanksgiving", que fazia da Quinta-Feira, 26 de Novembro, o dia "to be observed by acknowledging with grateful hearts the many and signal favors of Almighty God"⁽⁸⁰⁾. Quanto ao seu significado explícito, os objectivos da cerimónia eram predominantemente políticos, pois agradecia-se a Deus o facto de ter possibilitado que o povo americano fosse uma Nação livre.

A renovação da jornada dependia de determinações presidenciais. E, no decurso da primeira metade do século XIX, vários Estados observaram o "Thanksgiving holiday". Faltava-lhe, porém, estatuto nacional, e a escritora Sarah J. Hale lançou-se numa campanha para esse efeito. Só passados trinta anos conseguiu convencer um Presidente, sintomaticamente na conjuntura da Guerra Civil. A 3 de Outubro de 1863, Lincoln lançou ao povo americano a célebre *Thanksgiving Proclamation*, convocando-o a respeitar a observância, na última Quinta-Feira de Novembro, de "a day of thanksgiving and praise to our beneficent Father who dwelleth in the heavens". E, com os olhos postos nos efeitos da guerra e na necessidade de soldar a unidade nacional quebrada, recomendava: "to them that while offering up the ascriptions justly due to Him for such singular deliverances and blessings they do also, with humble penitence for our national perverseness and disobedience, commend to His tender care all those who have become widows, orphans, mourners, or sufferers in the lamentable civil strife in which we are unavoidably engaged, and fervently implore the imposition of the Almighty hand to heal the wounds of the nation and to restore it, as soon as may be consistent with divine purpose, to the full enjoyment of peace, harmony,

(80) Para uma leitura integral veja-se, <http://earlyamerica.com/earlyamerica/firsts/thanksgiving/thanksteat.html> (11-07-2005).

tranquillity, and union⁽⁸¹⁾. Ora, apesar do propósito de se pôr Deus ao serviço da reunificação, a jornada não ganhou um imediato carácter nacional, pois, no Sul, algumas regiões não a cumpriam.

Em 1939, 1940 e 1941, Franklin D. Roosevelt, por razões económicas, transferiu-a para a terceira Quinta-Feira de Novembro. Mas, perante os protestos, veio a recolocá-la na data anterior, sinal de que o dia já estava fortemente enraizado nos costumes americanos.

Para o objectivo deste estudo, não interessa saber se o seu modelo actual corresponde ao arquétipo, ou se o seu real sentido é compreendido pelos seus milhões de participantes. No entanto, o *Thanksgivings Day* continua a manter características de índole fundacional, por mais que a sua apropriação consumista as recalque. Se, ao contrário do Natal, as pessoas não oferecem prendas, a festa não deixa de ter uma função sociabilitária, centrada na família. É que o seu momento mais solene é a refeição, composta por alguns alimentos que são claros símbolos de boa colheita. E a reunião é iniciada por uma reza de acção de graças.

A família junta-se à volta da mesa, posta com as melhores loiças e decorada com velas, para uma refeição, onde o peru ocupa uma posição de destaque. (A popularização da ave deve-se à sua abundância, e a sua dignidade parece ter sido impulsionada por Benjamin Franklin, que terá pensado elevá-la a símbolo nacional, devido às suas qualidades de rapidez na corrida, previdência e firmeza, tidas por virtudes americanas). O peru - preparado com um molho denso (*gravy*) - é acompanhado por um outro molho avermelhado, feito com arando, bem como por um prato de *yams* (uma espécie de batata doce de cor alaranjada), puré de batata e bolo salgado de milho. Como sobremesa, serve-se torta de abóbora (*pumpkin pie*), ou de nozes (*pecan pie*). Trata-se, em suma, de uma ementa com comida forte e farta, numa representação mítica da fertilidade da terra, desde que mediada pela acção do trabalho, esse valor que o calvinismo puritano tanto enfatizou, e que tão profundamente marcou a mentalidade americana.

Nesta encenação das origens, releva-se a sacralização da natureza (mas sem se esquecer a história). Outros mitos irão privilegiar a génese de uma nova ordem do tempo, seja através da institucionalização do *Colombus Day* (evocação do momento primordial da descoberta),⁸¹

(81) A proclamação de Lincoln pode ser lida em <http://www.infoplease.com/spot/tgproclamation.html> (11-07-2005).

seja com a mitificação arquetípica dos *Founders Fathers* - bem plasmada em Mount Rushmore -, seja com a glorificação de mártires refundadores (como Lincoln), ou dos heróis das lutas cívicas em prol do cumprimento do sonho americano (Martin Luther King), ou evocando o nascimento de Presidentes exemplares (George Washington, Lincoln).

Como acontece nas demais religiões civis, também na americana a instituição dos feriados nacionais é um bom barómetro acerca dos valores ou do perfil dos grandes homens que as políticas da memória elegeram para cume do seu Olimpo cívico. Deixando de lado outro tipo de comemorações anuais, os americanos são os seguintes: o *Ano Novo* (1º de Janeiro); *Dia de Martin Luther King* (terceira Segunda-Feira de Janeiro); *Dia do Presidente* (terceira Segunda-Feira de Fevereiro); *Dia da Memória* (última Segunda-Feira de Maio); *Dia da Independência* (4 de Julho); *Dia do Trabalho* (primeira Segunda-Feira de Setembro); *Dia de Colombo* (segunda Segunda-Feira de Outubro); *Dia dos Veteranos* (11 de Novembro); *Dia de Acção de Graças* (quarta Quinta-Feira de Novembro); *Natal* (25 de Dezembro).

Retirando os que não podem ser deslocados, por razões economicistas, para qualquer Segunda-Feira seguinte à data canónica (ex: o Natal), não deixa de ser indício de importância cívica o facto de, não obstante as tentativas feitas naquele sentido, alguns continuarem a respeitar a data tradicional, como acontece com o *Thanksgiving Day*, o *Veteran's Day* (até certo ponto) e o *Independence Day*. Sobre o primeiro, o que se escreveu ajuda a inteligir as causas desta fidelidade. Mais à frente, estudar-se-á o *Dia dos Veteranos*. Por agora, fixar-nos-emos na análise do significado de um dos feriados mais importantes do calendário cívico americano: o *Fourth July*.

Em 25 de Julho de 1776, os cidadãos de Williamsburg (Virgínia) celebraram uma vitória local contra os ingleses com paradas militares e fogo de canhões. E um dia depois da assinatura da Declaração da Independência (4 de Julho daquele ano), os habitantes de Filadélfia festejaram o nascimento da nova Nação com paradas, músicas, fogo de artifício e o troar dos canhões. Por sua vez, em 1777, o jornal *Virginia Gazette* (18 de Julho) propunha: "Thus may the 4th of July, that glorious and ever memorable day, be celebrated through America, by the sons of freedom, from age to age till time shall be no more. Amen and Amen."⁽⁸²⁾ 82

(82) <http://www.fourth-of-july-celebrations.com> (10-07-2005).

Mas a primeira medida legislativa para oficializar a comemoração surgiu no Massachusetts, em 1781, embora tenha sido somente após a Guerra Civil, ou melhor, a 4 de Julho de 1870, que o Congresso dos EUA instituiu a data como feriado nacional (não pago) para os empregados públicos.

E sina de todas as revoluções transformarem-se em comemoração⁽⁸³⁾. Por vias diferentes, foi assim com o *14 de Julho*, em França, e com o *4 de Julho*, nos EUA. Consequentemente, não é por acaso que as suas liturgias procuram simular a ordem que domesticou o novo que aquelas pretenderem inaugurar, mediante espectáculos adequados à sua representação (o desfile, a parada). Ao mesmo tempo, insinua-se a luta que lhes deu origem, mas transformando-a em competição lúdica, ou em espectáculos de luz e som.

No essencial, o *4 de Julho* americano, com as suas especificidades, também não foge ao modelo, pois a celebração foi sendo montada de acordo com este figurino: organizam-se desfiles, promovem-se sessões públicas de cunho patriótico, e realizam-se, sobretudo à tarde, provas desportivas (baseball) e, à noite, feéricas explosões de fogo de artifício; a festa também congrega a família, sendo habituais os passeios ao campo com piquenique.

Cantando a génese, consolidação e expansão de um povo a querer cimentar-se como Nação, a religião civil sustenta-se numa cosmogonia de fundo bíblico e providencialista, e aponta para a necessidade do cumprimento de um desígnio outorgado pelo Ser Supremo. Daí que, em nome do criacionismo (hoje designado "intelligent design"), ela crie pressupostos para que haja alguma resistência às teses evolucionistas e transformistas⁽⁸⁴⁾, e que, simultaneamente, narre tanto o parto de um "mundo novo", como a irrupção de uma "nova era", pelo que o *4 de Julho* também deve ser lido como o sinal da emergência de uma *Novus Ordo Seclorum*.

Como se sabe, esta expressão foi inscrita no primeiro "Grande Selo" (1782) com que o governo do novo Estado autenticava os seus documentos importantes, onde aparece em diálogo com outras figuras (a águia, a pirâmide,

⁽⁸³⁾ Sobre o comemoracionismo na América, veja-se John Gillis (ed.), *Commemorations. The politics of national identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

⁽⁸⁴⁾ Para uma síntese da longa querela (incluindo a dos tribunais) sobre este embate, leia-se Susan Jacoby, *ob. cit.*, pp. 124-148.

o olho luminoso dentro do triângulo) e outras divisas: *E Pluribus Unum* e *Annuit Coeptis*. Não iremos entrar na interminável discussão acerca da influência maçónica em tudo isto, suscitada, quer pelo facto de alguns revolucionários serem pedreiros-livres, quer pela evidente analogia existente entre estes símbolos e alguns outros da Ordem (sobretudo a dos 'Iluminados'). Para o intento de agora, importa assinalar, ainda que resumidamente, o teor das suas interpretações oficiais, tanto mais que são estas que acabam por enformar a consciência nacional.

Logo após a assinatura da Declaração da Independência, o Congresso Continental encarregou Benjamin Franklin (um maçom), John Adams e Thomas Jefferson de apresentarem o desenho do *Great Seal* do novo Estado⁽⁸⁵⁾. Significativamente, a proposta de Franklin e Jefferson representava Moisés a atravessar o Mar Vermelho e, para justificar o direito à revolta contra a injustiça, continha esta divisa: "Rebelión to tyrants is obedience to God"⁽⁸⁶⁾ ⁸⁷. A iniciativa ficou estagnada, e só cerca de seis anos depois (1782) os desenhos foram submetidos à apreciação de Charles Thomson, secretário do Congresso. Este preparou uma nova versão, a qual, com pequenas alterações, foi oficialmente aprovada em 20 de Junho de 1782^{<87>}.

No verso, surge uma águia a suportar, no ventre, um escudo com treze tiras, pintadas alternadamente de vermelho e branco, e que correspondem às treze Colónias que constituíram o novo Estado; ele é completado, na parte superior, por uma barra azul, que representa o Presidente e o Congresso. O escudo está colocado sem qualquer suporte, para significar que os EUA confiam na sua própria virtude. A divisa nacional *E Pluribus Unum* está escrita numa tira, suspensa do bico da águia, e cujo significado remete para a ideia de uma união nascida da vontade de vários. Nas unhas do pé direito, a águia agarra um ramo de oliveira com treze folhas (tantas quantas as Colónias fundadoras) e, nas da esquerda, treze setas, símbolos, respectivamente, da paz e da guerra, embora a colocação do ramo de oliveira do lado direito manifeste a preferência pela paz. Tudo isto aparece encimado por uma nuvem, que circunda uma constelação de treze estrelas brancas, inseridas num fundo azul, representando a nova

⁽⁸⁵⁾ <http://bensguide.gpo.gov/3-5/symbols/seal.html> (04-07-2005).

⁽⁸⁶⁾ <http://usscouts.or/flag/sealmotto.html> (20-06-2005).

⁽⁸⁷⁾ <http://www.masonicinfo.com/greatseal.htm> (1-07-2005).

Nação a tomar o seu lugar no concerto das outras Nações. E, como mandam as regras da heráldica, a águia tem os olhos voltados para o lado direito.

Por sua vez, as cores dominantes (que, tal como as tiras pintadas e as estrelas, também são as da bandeira nacional) terão a seguinte semântica: o branco, a da pureza e da inocência; o vermelho, a da firmeza e do valor; o azul, cor da liderança, a da perseverança, justiça e vigilância.

O reverso contém uma pirâmide de treze estratos (tantos quantos as Colónias primordiais) e conota ideias como a força e a duração, tendo escrita na sua base, como que a sustentá-la, a data fundacional, sintomaticamente em alfabeto romano: MDCCLXXVI. A pirâmide está encimada por um olho - o Deus do deísmo?; o Grande Arquitecto do Universo? - que contempla quem o fita, irradiando luz dentro de um triângulo. E uma tira sobrevoa o conjunto, tendo escrita a divisa *Annuit Coeptis*, numa reafirmação da crença segundo a qual a panóptica e permanente vigilância do Deus-Providência protege a causa americana. Por baixo, em semicírculo, uma outra tira, com as pontas voltadas para cima, mostra este mote: *Novus Ordo Seclorum*. As frases foram presumivelmente inspiradas em Virgílio, como a querer dizer que, sob o amparo iluminador e benevolente do Ser Supremo, o berço da Nação americana também significava a chegada de um "tempo novo"⁽⁸⁸⁾.

Diga-se que esta simbólica virá a receber uma popularização ainda maior quando, em 1935, foi aplicada às notas de 1 dólar. A decisão foi tomada pelo ministro-governador Henry Agard Wallace, que mais tarde será Vice-Presidente dos EUA sob F. Roosevelt. Wallace era um maçom e fazia uma leitura esotérica do significado do *Great Seal*, isto é, não tinha dúvidas sobre o papel que o Grande Arquitecto do Universo havia atribuído ao povo americano. Mais especificamente, escreveu: "It will take a more definitive recognition of the Grand Architect of Universe before the apex stone [da pirâmide] is finally fit into place and this nation in the full strength of its power is in position assume leadership among the nations in inaugurating 'the New Order the Age'"⁽⁸⁹⁾. E um seu biógrafo confirma esta convicção: Deus tinha escolhido a América para liderar o mundo,^{88 89}

(88) "The great seal" (<http://www.masonicinfo.com/greatseal.htm> (01-07-2005).

(89) Henry A. Wallace, *Statesmanship and religion*, New York, Round Table Press, 1934, pp. 78-79 (<http://www.wealth4freedom.com/dollarbill.html>, 18-06-2005).

e Wallace apresentava-se a si mesmo como o Messias dessa certeza⁽⁹⁰⁾. Neste horizonte, também não espanta que, na década de 1950, o renova-mento espiritual que então ocorreu - provocado pela intensificação da luta contra o ateísmo e o comunismo - acabasse por dolarizar a divisa *In God we trust*, a outra face da suposição da América como *One Nation under God*.

In God We Trust

A raiz da expressão *In God we trust* filia-se em vários passos bíblicos, em particular nestes, extraídos dos *Salmos* (56:11 e 37:3-5): "In God have I put my trust: I will not what man can do unto me"; "What better new year's resolution could we make? Trust in the Lord, and do good; so shalt thou dwell in the land, and verily to be fed. Delight thyself also in the Lord; and he shall give thee the desires on heart. Commit thy way unto the Lord; trust also in him; and he shall bring"; ou nestes passos de Isaías (31:1): "Woe to them that go down to Egypt for help; and stay on horses, and trust because they are many; and in horsemen, because the are very strong; but not unto the Holy One of Israel, neither seek the Lord!"⁽⁹¹⁾.

Se a matriz bíblica é clara, para o nosso propósito, interessa explicar e compreender a sobredeterminação patriótica que ela recebeu, mudança tardia, não obstante - e como se viu - a Declaração da Independência (1776) conter o apelo a um fundamento que não deixará de ter futuras consequências, ao consignar que todos os homens foram criados e dotados pelo seu Criador ("endowed by their Creator") de direitos inalienáveis. Todavia, passado pouco tempo, Deus não aparece no texto constitucional, bem como na sua Primeira Emenda (1791), que introduziu a separação entre as Igrejas e o Estado. E esta orientação explica que a primeira divisa nacional americana - *E Pluribus Unum* -, forjada nesta conjuntura, não tenha qualquer conotação de índole religiosa.

⁽⁹⁰⁾ Cf. Dwight MacDonald, *Henry Wallace. The man and the myth*, New York, Vanguard Press, p. 116 (in *ibidem*).

⁽⁹¹⁾ In http://www.christianlaw.org/in_god_we_trust.html (25-04-2005). Os itálicos são nossos.

Como se viu, o Congresso encarregou John Adams, Benjamin Franklin e Thomas Jefferson de prepararem o "Great Seal of the United States". Na primeira proposta (16 de Agosto de 1776), constava aquela fórmula, embora ela não tenha ficado imediatamente institucionalizada; sê-lo-á alguns anos depois: em Julho de 1782, foi-lhe acrescentado o símbolo da águia, conjunto oficialmente usado, pela primeira vez, em 1782, datando a sua cunhagem de 1795.

A semântica destes símbolos foi criada numa época em que a utilização, como arma política, de argumentos religioso-cívicos ainda era débil. Compreende-se. Foi quando se clarificaram as relações entre as Igrejas e o Estado, com a Primeira Emenda à Constituição, e a expressão *E Pluribus Unum* referenciava bem a federalização dos Estados que tinham reunido esforços para formarem uma Nação indivisível. Não se pense, porém, que a sua vigência foi fugaz. Ela durará quase um século. Em 1837, estava escrita em todas as moedas, vindo somente a ser secundarizada no período da Guerra Civil, isto é, quando a crise que esta provocou fez intensificar os investimentos simbólicos de índole explicitamente religiosa. Foi esse, de facto, o momento em que a fórmula *In God we trust* começou a sobrepor-se-lhe.

Este último mote, de origem bíblica, já tinha alguma circulação de âmbito secular, tanto mais que constava da célebre canção "The Star-spangled Banner", escrita por Francis Scott Key, em 1814, no contexto dos bombardeamentos britânicos do Fort Mchenry, e que se tornou num hino muito popular. Com efeito, aí se cantava:

"Oh! thus be it ever, when freemen shall stand
Between their loved homes and the war's desolation!
Blest whith victory and peace, may the heaven-rescued land
Praise the Power that hath made and preserved us a nation.
Then conquer we must, when our cause it is just,
And this be our motto: 'In God is our trust'."

No entanto, recorde-se, ela somente será elevada a hino nacional em 1931, isto é, depois da grande publicitação possibilitada pelo alargamento da educação escolar e da influência dos meios áudio-visuais.

A história do relevo daquela última frase na religião cívica americana é conhecida. A13 de Novembro de 1861, M. R. Watkison, um reverendo da Pennsylvania, escreveu ao secretário do Tesouro de Lincoln - Salmon

P. Chase⁽⁹²⁾ - a propor "the recognition of the Almighty God in some form on our coins", em ordem a criar-se uma "beautiful coin, to wich no possible citizen could object. This would relieve us from the ignominy of heathenism. This would place us openly under the Divine protection we have personally claimed. From my hearth I have felt our national shame in disowning God as not the least of our present national disasters".

Se as vicissitudes da guerra impossibilitaram uma imediata resposta, o alvitre acabará por ter seguimento, pois ele também vinha ao encontro do clima psicológico da época e da orientação de Chase, o mais ortodoxo membro do gabinete de Lincoln em termos religiosos. Com efeito, depois de várias sugestões, ele concordou com a proposta (9 de Dezembro de 1863), mas nestes termos: "I approve your mottoes, only suggesting that on that with the Washington observe the motto should begin with the word OUR, so as to read OUR GOD AND OUR COUNTRY. And on that with the shield, it should be changed so as to read: IN GOD WE TRUST"⁽⁹³⁾. Finalmente, a 22 de Abril, o Congresso deu-lhe luz verde e, em 1864, a frase começou a circular nas moedas de 2 cêntimos, medida alargada a outras, nos anos e décadas seguintes.

O período da Guerra Civil também foi aquele em que se consolidou o mote *One Nation under God*, pressão que se traduzirá numa ofensiva tendente a cristianizar a própria interpretação da ordem constitucional. Num jovem país, dilacerado por lutas fratricidas, o renovamento da sua auto-representação edénica, assim como as necessidades de exorcização dos dilaceramentos internos e de refundação do contrato social, reforçaram os apelos à protecção divina. Urgia, em suma, recristianizar as bases da Nação.

Não por acaso, Chase também não foi alheio à maior consagração da divisa *One Nation under God*, então ocorrida, já que, tanto quanto se sabe, foi sob sua influência que Lincoln citou Deus na parte final da *Emancipation Proclamation*, a qual, na sua primeira versão, estaria assim redigida: "and upon this, sincerely believed to be an act of justice, warranted by the Constitution, upon military necessity, I invoke the considerate judgment of mankind". Ora, por recomendação de Chase, o Presidente terá escrito

⁽⁹²⁾ Acerca das relações de Chase com Lincoln, veja-se Susan Jacoby, *ob. cit.*, p. 106 ss.

⁽⁹³⁾ <http://www.ustreas.gov/education/fact-streets/currency/in-god-we-trust.html> (2105-2005). Os itálicos são nossos.

a frase "and the gracious favor of Almighty God", em vez daquela outra: "considerate judgment of mankind".

O mesmo Chase também não terá sido estranho à presença da expressão "under God" no célebre *The Gettysburg Address* (19 de Novembro de 1863). Perante os túmulos de milhares de soldados mortos na Guerra Civil, Lincoln, numa das suas melhores peças de oratória, afirmou: "It is rather for us to be here dedicated to the great task remaining before us - that from these honored dead we take increased devotion to that cause for which they gave the last full measure of devotion - that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain - that this nation, under God, shall have a new birth of freedom - and that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth". As palavras "under God" não apareciam no primeiro e segundo manuscritos do discurso; o seu autor tê-las-á introduzido de improviso, e só depois as consignou nas novas cópias que fez da mencionada alocução⁽⁹⁴⁾.

Memorial Day

O papel exorcizador, refundador e unificador deste tipo de sacralização é evidente, o que dá maior clareza às motivações da institucionalização de um dia dedicado ao culto dos mortos na guerra. Tal como, na mesma época, acontecia na Europa (Guerra da Crimeia, Guerra Franco-Alemã), os Estados-Nação começavam a fomentar evocações de heroicidades colectivas, movimento que levará ao culto dos anónimos, caídos no campo de batalha, maneira de consagrar e de fazer radicar - em paralelo com a realização de funerais apoteóticos de grandes heróis individualizados - o dever de se "morrer pela Pátria"⁽⁹⁵⁾.

No caso americano, o *Memorial Day* - inicialmente denominado *Decoration Day* - nasceu para homenagear todos os que perderam a vida ao serviço da Nação. E se existem divergências acerca do seu exacto começo, elas desvanecem-se, porém, quando se trata de indicar a conjuntura que o fez nascer e de definir a sua função. Durante a Guerra Civil, em nume-

⁽⁹⁴⁾ Cf. Susan Jacoby, *ob. cit.*, pp. 106-107.

⁽⁹⁵⁾ Sobre esta dimensão sacrificial, leia-se Phillipe Contamine, "Mourir pour la patrie", Pierre Nora *et al*, *Les Lieux de mémoire IL La Nation*, Paris, Gallimard, 1986.

rosas localidades, intensificou-se o culto aos soldados mortos. Mas foi o general Logan, comandante-geral do exército da República, quem o proclamou em 5 de Maio de 1868. A sua primeira observância deu-se logo em 30 desse mês, quando, em Arlington, foram colocadas flores nos túmulos de combatentes de ambos os lados da contenda, num gesto simbólico de pacificação e de união nacional.

Não é este o local próprio para se fazer a história do percurso da comemoração, nem o das resistências que ela sofreu antes de se transformar numa jornada verdadeiramente nacional. Sublinhe-se que, ainda em 1890, se o dia era guardado em todos os Estados do Norte, o Sul continuava a honrar os seus mortos separadamente. Todavia, foi-se caminhando para uma comemoração síntona, a 30 de Maio de cada ano, até que, em 1971, Nixon a fixou na última Segunda-Feira de Maio.

A celebração passou a envolver a homenagem a todos os que "morreram pela Pátria" nas várias guerras em que os EUA têm participado. Pode mesmo afirmar-se que este culto constitui uma das facetas mais marcantes da religião civil americana, tanto na ordem do tempo como do espaço, já que certas necrópoles e memoriais ganharam o estatuto de *lugares* revestidos de respeitosa consagração religioso-cívica (Gettysburg, Cemitério Nacional de Arlington). E a importância que é dada a este tipo de investimento simbólico comprova-se pela recente inauguração, em Washington, e na presença de cerca de 200 000 pessoas, de um memorial nacional da II Guerra, cuja construção foi determinada pelo Congresso (*Público*, 3-1-2004).

A mobilização dos sentimentos - finalidade de toda a religião civil - tem a sua mais acabada assunção nos deveres para com a Pátria, incluindo a disponibilidade para se morrer por ela, como Rousseau não deixou de salientar. Por isso, o culto dos heróis e dos grandes acontecimentos é imprescindível a este processo de interiorização de valores. E se o herói individual aparece como um encamador das virtudes colectivas - Hegel, Comte -, nas sociedades de massas começou-se a enaltecer, igualmente, a heroicidade colectiva, numa simbolização da nobreza do povo anónimo, o corpo substancial da Nação.

Assim, em todas as nações beligerantes, a figura do "soldado desconhecido" foi sacralizada, sobretudo a partir da I Guerra. O britânico entrou em Westminster, e o francês foi depositado no Arco do Triunfo em 1920. Os EUA também participarão intensamente neste movimento glorificador e, em 1921, inauguraram o túmulo ao "*Unknown soldier*", no Arlington National Cemetery. Mas o conteúdo do epitáfio que se fez gravar no

monumento é diferente: "Here rests in honored glory an american soldier known but to God"⁽⁹⁶⁾. Dir-se-ia que, nesse anonimato, se procurava convencer que o julgamento do merito está garantido, porque tutelado pelo olhar divino.

A exaltação das virtudes cívicas, maximamente testadas no sacrificio pela Pátria (qualquer que seja a sua *fronteira*), tem o seu complemento lógico na criação do *Veteran's Day*, cuja origem remonta ao fim da I Guerra Mundial (11 de Novembro de 1918), sendo então designado por *Armist Day*, e tendo a sua primeira manifestação ocorrido em 11 de Novembro de 1919. Em 1938, o Congresso transformou a jornada em feriado nacional. Por sua vez, a necessidade de integração das recentes memórias da II Guerra, da Coreia, do Vietname e do Golfo fez do *Veteran's Day* uma homenagem aos heróis de todas as bataillias. Em 1968, a data foi transferida para a quarta Segunda-Feira de Outubro. Contudo, em 1978, devido a sucessivos protestos, o Congresso fez regressar a celebração ao 11 de Novembro⁽⁹⁷⁾, dia em que se agradece a paz, se recorda os que combateram e morreram nos tempos de guerra, e em que, por todos, se recomenda a guarda, às 11 horas a.m., de um minuto de silêncio, simbolizando-se o momento da assinatura do armistício em 1918⁽⁹⁸⁾.

Juramentos e culto da bandeira

Rito forte é o da tomada de posse do Presidente, inalterável desde 1789. Reza assim: "I do solemnly swear that I will faithfull execute the Office of President of the United States, and will try to do the best of my ability, to preserve, protect and defend the Constitution of the United States". George Washington acrescentou, porém, a frase "so help me God" ao firm do juramento. E, até hoje, todos os seus sucessores a têm repetido.

A memória da Guerra Civil está ainda na base de um dos outros principais ritos da religião civil: *The Pledge of Allegiance*. A sua primeira fórmula deve-se a Francis Bellamy, pastor baptista que, nos seus sermões,

⁽⁹⁶⁾ <http://www.arlingtoncemetery.net/tom> (1-06-2005).

⁽⁹⁷⁾ Todavia, hoje, tendo em vista garantir efeitos pragmáticos, o *Veteran's Day* é celebrado na Segunda-Feira mais próxima do 11 de Novembro.

⁽⁹⁸⁾ <http://www.classbrain.com/artholiday> (1-06-2005).

costumava defender ideias sociais avançadas. Em 8 de Setembro de 1892, publicou um "Pledge" no *The Youth's Companion*, um magazine de grande circulação. A popularização do juramento deu-se, ainda sob sua influência directa, com a celebração do centenário de Colombo (1892), em particular quando foi recitado na cerimónia de saudação à bandeira. Era assim a prédica: "I pledge allegiance to my Flag and [to] the Republic for which it stands, one nation indivisible, with liberty and justice for all"⁽⁹⁹⁾.

Facilmente se verifica que o texto não contém qualquer menção a Deus, nem sequer aos Estados Unidos. Pode mesmo sustentar-se que ele se limita a dar forma ritual a alguns dos valores essenciais da *cultura republicana* e, num eco evidente do trauma provocado pela Guerra Civil, dá ênfase ao ideal de Nação indivisível, princípio que urgia permanentemente renovar, como Webster e Lincoln não se tinham cansado de repetir.

A consolidação dos EUA como grande potência após a II Guerra Mundial e as necessidades de luta ideológica contra o comunismo darão nova actualidade à sacralização dos valores cívicos, como o alargamento do campo de aplicação da divisa *In God we trust* cabalmente ilustra. Posta a circular, em 1864, através das moedas de 2 cêntimos, e, depois, de 1/4, 1/2 e 1 dólar, ela será inscrita em todas as moedas de ouro até 1866, nas de 1 cêntimo em 1909, nas de 10 cêntimos em 1916. Contudo, foi somente no auge da Guerra Fria, e dentro de um entendimento ainda mais teísta e providencialista da religião civil, que o Congresso estendeu a gravação da divisa às demais moedas e notas (11 de Julho de 1955)⁽¹⁰⁰⁾ ¹⁰¹. E as motivações ideológicas da medida não eram escondidas. Ela impunha-se, porque, como afirmou um congressista da Flórida, "in these days when imperialistic and materialistic communism seeks to attack and destroy freedom, we should continuously look for ways to strengthen the foundations of our freedom. At the base of our freedom, our faith in God and the desire of Americans to live by His will and His guidance. As long as this country trust in God, it will prevail. To serve constant reminder of this truth, it is highly desirable that our currency coins should bear these inspiring words In God We Trust"⁽¹⁰¹⁾.

⁽⁹⁹⁾ David Greenberger, "The Pledge of Allegiance. Why we're not one nation 'under God'" (<http://slate.msm.com/?id=2067499>, 22-05-2005).

⁽¹⁰⁰⁾ A primeira nota de dólar com a inscrição somente entrou em circulação em 1957 e, em 1966, passou a estar em todas.

⁽¹⁰¹⁾ http://cdhriatianlaw.org/in_God_we_trust (24-05-2005).

Com isto, Deus - afinal, há muito cotado na bolsa - atingia a sua máxima circulação fiduciária, embora fique por saber se o acto sacraliza a moeda, ou se, ao contrário, é esta quem fetichiza a representação de Deus. Aliás, em 1907, um dos Presidentes mais religiosos dos EUA - Theodore Roosevelt - desaprovou a inscrição, pois, se achava apropriada a sua utilização nos grandes monumentos nacionais, nos templos legislativos e de justiça, ou em edifícios como West Point ou Annapolis, no dinheiro, porém, parecia-lhe constituir uma irreverência, "which comes dangerously close to sacrilege"⁽¹⁰²⁾ 103.

Em suma: naquela conjuntura, em consequência dos ataques (liderados pelo senador MCarthy) contra o pensamento "liberal" interno, e contra o ateísmo-comunismo (encarnado pela União Soviética), as interpretações mais seculares da Primeira Emenda, assim como o respeito pelas liberdades fundamentais, viveram sob um clima de "caça-às-bruxas".

Esta torrente acabou por secundarizar, de vez, a centenária fórmula *E Pluribus Unum*. Em 1956, Eisenhower fê-la substituir, como divisa nacional, pelo mote *In God we trust*, dando uma nova vida ao princípio providencialista, segundo o qual a América é *One Nation under God*^(m). Significativamente, esta crença também invadiu (em 1954) a versão inicial do *Pledge of Allegiance*, com aprovação de 99% da Câmara dos Representantes e com a unanimidade do Senado. Compare-se⁽¹⁰⁴⁾. Na sua primeira versão, o conteúdo do juramento limitava-se a convocar a República e o conceito da Nação indivisível; agora, a alteração sacralizava o nacionalismo, através desta redacção: "I Pledge allegiance to the Flag of the United States of America and to the Republic for which it stands, one Nation under God, indivisible, with liberty and justice for all". Não por acaso, também esta nova precisão surgiu no contexto da "era MCarthy"⁽¹⁰⁵⁾. E, com as alterações feitas ao juramento, este tornou-se, na prática, numa "patriotic oath and public prayer"⁽¹⁰⁶⁾.

⁽¹⁰²⁾http://www.religioustolerance.org/nat_mott.htm (24-05-2005).

⁽¹⁰³⁾In *idem, ibidem*.

⁽¹⁰⁴⁾ Cf. David Greenberg, "The pledge of allegiance. Why wer're not one nation 'under God'" (<http://slate.men.com/? Id =2067499>, 22-05-2005).

^{<105>}Cf. Susan Jacoby, *ob. cit.*, pp. 287, 308-309, 351.

⁽¹⁰⁶⁾ John W. Baer, "The Pledge of Allegiance. A short history" (<http://history.nineyard.net/pledge.htm>, 19-05-2005).

Tais alterações e consagrações também tiveram uma clara motivação político-ideológica: "In 1954, at de urging of President Eisenhower, Congress voted to add the words 'under God', no doubt a slap at 'Godless communism' and a sign that 'the American way of life for some was inseparable from a particular way of religion. The new words made explicit a connection between patriotism and 'God' that their sponsors argued that was already there"⁽¹⁰⁷⁾ *.

Esta profissão de fé era reforçada por um outro rito: o culto da bandeira, a expressão mais estética do simbolismo nacional. De velha tradição, também para este foi pensada a criação de um "dia", ideia que ganhou força nos finais do século XIX, e que, desde logo, se manifestou empenhada em mobilizar as crianças. Depois de várias décadas de evocações da "Flag Resolution" de 1777, o "dia" foi oficialmente reconhecido pelo Presidente Woodrow Wilson, em 30 de Maio de 1916, isto é, no contexto patriótico da I Guerra. Mas foi somente Truman, ao assinar, em 3 de Agosto de 1949, um acto do Congresso, quem instituiu o *14 de junho* de cada ano como o *National Flag Day^m*. E, na década de 1950, a sua promoção será fortemente incrementada.

É um facto que a suposição da América como *One Nation under God* ganhou raízes mais sólidas no decurso da Guerra Fria. Mas se a diminuição da força do adversário - o comunismo - podia tornar a graça mais dispensável, a emergência de outras ameaças, como a do actual antiamericanismo de fundo islâmico, veio redobrar a sua importância, principalmente após o 11 de Setembro de 2001. Só que, se, anteriormente, ela se opunha a uma ausência de Deus, social e eticamente perigosa, agora, confrontam-se interpretações antitéticas do Ser Supremo. Por isso, só quem não releve a importância da religião civil americana pode surpreender-se com o teor de discursos como aqueles que George W. Bush pronunciou depois do mencionado acontecimento, e com o modo como ele, em nome de Deus, demarca o "axis of Evil"⁽¹⁰⁹⁾. Por exemplo, ao decretar (13 de Setembro de 2001) a observância de um *National Day of Prayer and Remembrance*, em honra da memória dos milhares de vítimas dos atentados, o Presidente,

⁽¹⁰⁷⁾ Marjorie Garber e Rebecca L. Walkowitz (eds.), *ob. cit.*, p. IX.

⁽¹⁰⁸⁾ <http://www.usflag.org/history/flagday.html> (6-07-2005).

⁽¹⁰⁹⁾ Esta expressão entrou na retórica política americana a partir de Janeiro de 2002. Ao que parece, ela foi forjada, neste contexto, por Michael Gerson, *speech-writer* do presidente George W. Bush. Cf. Sébastien Fath, *ob. cit.*, p. 287.

citando a Bíblia, "blessed are those who mourn for they shall be comforted"), apelou para toda a "American family and the family of America", tendo em vista sacralizar o reforço da unidade nacional, dizendo: "We will persevere through this national tragedy and personal loss. In time, we will find healing and recovery; and, in the face of all this evil, we remain strong and united, 'one Nation under God'."⁽¹¹⁰⁾.

E prática comum a todo o ritualismo cívico o recurso a cerimónias capazes de criarem *momentos sintonos*, convocados por sinais sonoros (toque de sinos, de sirenes, de apitos de comboios e de automóveis, etc.), e que podem ser concretizadas através de imobilizações colectivas e de guarda de minutos de silêncio, à hora marcada, nos quais se suspende o tempo profano, mediante a criação de cadeias de solidariedade imaginárias. São instantes de comunhão quase mística, em que a comunidade se sente participante de uma totalidade unificada.

Na sua versão americana, um bom exemplo destas cerimónias encontra-se no *National Day of Prayer and Remembrance* (14 de Setembro de 2001), que teve lugar sob a fortíssima comoção provocada pelos ataques às torres do World Trade Center e ao Pentágono. Nele se cumpriu aquilo que o poder político, pelo punho de George W. Bush, solicitou: "I ask that the people of the United States and places of worships mark this National Day of Prayer and Remembrance with noontime memorial services, the ringing of bells at that hour, and evening candlelight remembrance vigils. I encourage employers to permit their workers time off during the lunch hour to attend the noontime services to pray for our land"⁽¹¹⁰⁾ ⁽¹¹¹⁾. Este pedido vinha ao encontro de uma prática bem arraigada nos costumes americanos: a celebração do *National Day of Prayer*.

Os defensores da institucionalização desta jornada remetem a sua génese: para 1775, quando o Primeiro Congresso Constitucional decretou um dia para oração; para uma decisão de George Washington - que, em 1795, declarou o 19 de Fevereiro como "Day for Prayer and public thanksgiving" -; e para James Madison, que criou, em 1813, um *Day of Prayer*. Também recordam que, em 1863, Abraham Lincoln assinou uma resolução do Congresso, que decidia a realização, a 13 de Março, de um dia de oração; e que, em 1952, Truman assinou uma lei, unanimemente

⁽¹¹⁰⁾<http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010913-7.html>. (1-06-2005).

⁽¹¹¹⁾ *Ibidem*.

aprovada pelos congressistas, na qual se proclamava um *National Day of Prayer* (NDP), a escolher, anualmente, pelo Presidente; e que, em 1988, Ronald Reagan determinou que a jornada ocorresse na primeira Quinta-Feira do mês de Maio. Para o seu sucesso anual, milhares de voluntários organizam-se em comités, visando a mobilização da opinião pública.

Qual o objectivo da cerimónia? Com ela, pretende-se congregar, em orações transversais às várias religiões, meditações à volta de um tema, geralmente retirado do Antigo e do Novo Testamento, mas descontextualizado e escolhido de modo que sejam sugeridas analogias com a vida política do tempo presente. Assim, o assunto eleito em 2003, sob o impacto da intervenção no Iraque, foi este: "Righteousness exalts a nation", elaborado a partir deste passo dos *Provérbios* (14:34): "Righteousness exalts a nation, but is a sin disgrace to any people". Ao sugerir-se, acriticamente, a comparação entre o conceito bíblico de "nação" e o de Estado-Nação, a sacralidade é, de uma maneira quase subliminar, posta ao serviço do patriotismo.

Em termos rituais, procura-se pôr os americanos a rezar, na linguagem das várias religiões que perfilham, pelo sucesso da Nação e dos seus líderes. Esta intenção encontra-se inequivocamente explicitada na oração que, em 2001, Billy Graham - o mais carismático pregador evangelista e a figura que, qual "Papa protestante", desde a presidência de Eisenhower, se impôs como "o amigo obrigatório" de todos os inquilinos da Casa Branca e como o grande propagador da religião civil americana⁽¹¹²⁾ -, ofereceu aos EUA, e que reza assim: "Our Father and Our God. We praise You for Your goodness to our nation, giving us blessings far beyond what we deserve. Yet we know all is not right with America. We deeply need a moral and spiritual renewal to help us meet the many problems we face. Convict us of sin. Help us to turn to You in repentance and faith. Set our feet on the path of Your righteousness and peace. *We pray today for our nation's leaders.* Give them the wisdom to know what is right, and the courage to do it. You have said, 'Blessed is the nation who's God is the Lord'. May this be a new era for America, as we humble ourselves and acknowledge You alone as our Savior and Lord. This we pray in your holy name, Amen"⁽¹¹³⁾.

⁽¹¹²⁾ Jacques Gutwirth, *L'Église électronique. La saga des télévangelistes*, Paris, Bayard, 1998, p. 24; Sébastien Fath, *oh. cit.*, pp. 65-65, e Billy Graham, *pape protestant ?*, Paris, Albin Michel, 2002.

⁽¹¹³⁾<http://prayer.ag.org/natdop.cfm> (23-05-2005). Os itálicos são nossos.

Igual finalidade se capta na recente reatualização do *National Prayer Breakfast*. Este rito, de cariz mais elitista, existe desde 1935 (foi lançado por um pastor metodista, Abraham Vereide). Consiste numa leitura pública da Bíblia. Depois, a jornada estendeu-se a muitas municipalidades e foi adoptada, a partir de 1942, por alguns Representantes e Senadores. Como é natural, o renovamento da religiosidade civil/ incrementado durante a Guerra Fria, repercutiu-se, igualmente, nesta iniciativa. E, em 1970, institucionalizou-se o *National Prayer Breakfast*.

Como nas celebrações congéneres, procura-se promover orações em conjunto, onde se solicita a protecção divina para a Nação e seus líderes. Esta intenção dita a maneira como o Presidente da República costuma terminar a intervenção que faz no paradigmático *National Prayer Breakfast* promovido pelo Congresso. O seu estilo inspira-se na prédica religiosa, e o remate - como foi o da cerimónia que, em 7 de Fevereiro de 2002, celebrou o 50º aniversário dessa sessão - tende a obedecer a esta fórmula: "*May God bless you, and God continue to bless America*."⁽¹¹⁴⁾ (G. W. Bush).

Perante tudo o que ficou escrito, também aparece como lógica a transformação de uma canção - "*God bless America*" - numa das divisas maiores da "american civil religion". Sabe-se que, em 1834, com este título, uma outra tinha circulado, mas sem grande sucesso. Porém, o mesmo não irá acontecer àquela que, em 1918, foi escrita por Irving Berlin, sobretudo quando, em 1938, a retomou, numa conjuntura em que ela vinha ao encontro de um clima já ensombrado pela ameaça nazi e, depois, pela II Guerra. Tudo isto consolidou a sua popularidade, sufragando-a como uma espécie de hino nacional oficioso.

O uso deste tipo de linguagem parece ultrapassar o "wall of separation". Daí, os frequentes contenciosos jurídicos acerca da sua constitucionalidade. Para os sectores mais conservadores, a vigilância exercida pelo Supremo Tribunal dos Estados Unidos - expressa em decisões de inconstitucionalidade relativas a tentames para se impor a obrigatoriedade da reza de orações religiosas nas escolas públicas de certos Estados¹¹⁴ (115), ou para se afixar os Dez Mandamentos nas salas dos tribunais - é apresen-

⁽¹¹⁴⁾<http://whitehouse.gov/news/releases/2002/02/20020207>, 20-5-2005.

⁽¹¹⁵⁾No essencial, a doutrina em vigor ficou estipulada em 1995, no "Religious Expression in Public Schools", que clarificou a lei no que respeita ao problema. Segundo aquele documento, "students can certainly pray in school, but teachers or administrators cannot lead students in prayer. Schools can teach religion, but not advocate any particular religion. Schools can teach about religious holidays,

tada como uma das principais causas da secularização da sociedade americana após a II Guerra Mundial. Ora se, no terreno das ofensivas estritamente religiosas contra a Primeira Emenda, a defesa da liberdade e da igualdade religiosas por parte desta instituição tem sido quase intransigente - o que explica os actuais esforços dos meios mais fundamentalistas para alterarem a correlação de forças internas -, a sua posição no que toca ao uso político de símbolos e ritos que caem no âmbito da religião civil tem sido diferente. Comummente, os assentos descartam interpretações estritamente religioso-eclesiásticas sobre o seu significado, remetendo-o para a herança cultural e para o foro da educação cívica, como, por exemplo, se decidiu a propósito do célebre caso *Newdon*: o juramento de fidelidade, bem como o seu conteúdo não foram considerados orações, nem práticas religiosas; serão, tão-só, a manifestação de um costume patriótico, que inclui uma breve referência ou declaração espiritual⁽¹¹⁶⁾.

Resumindo o sentido das sentenças proferidas, ultimamente, pelo Supremo Tribunal dos EUA - incluindo a que se pronunciou sobre a constitucionalidade da fórmula que abre as audiências judiciais: *God save the United States and this Honorable Court* -, pode dizer-se que elas consideram não ferirem o espírito e a letra da Primeira Emenda práticas como: o discurso presidencial por ocasião do *Thanksgiving* (que, desde o tempo de George Washington, contém referências religiosas); a frase que anuncia a abertura das sessões do Supremo Tribunal (que remonta aos inícios de século XIX) e as divisas *In God we trust* e *One Nation under God*⁽¹¹⁷⁾.

Um *manifest destiny* como *frontier*

Tendo a América sido escolhida por Deus⁽¹¹⁸⁾, a sua história só pode ser a da objectivação de um *manifest destiny*, ideia já subjacente aos grandes mitos americanos, embora a expressão seja tardia: ela foi primeiramente

but not observe religious holidays" (Diana L. Eck, "The multireligious public square", Marjorie Garber e Rebecca L. Walkowitz (eds.), *ob. cit.*, p. 13.

⁽¹¹⁶⁾Cit. por Daniel O. Conckle, *ob. cit.*, p. 173.

⁽¹¹⁷⁾ Cf. *idem, ibidem, ob. cit.*, pp. 168-169. A citada obra, coordenada por Elizabeth Zoller, contém vários estudos sobre as decisões do Supremo Tribunal na matéria aqui em causa.

⁽¹¹⁸⁾ John L. O'Sullivan, "The Great Nation of futurity" (<http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/osulliva.htm>, 24-06-2005). Os itálicos são nossos.

usada por John L. O'Sullivan⁽¹¹⁹⁾, num artigo escrito em 1839, mas só publicado em 1845. Com efeito, aí se defendia que "our national birth was the beginning of a new history [...]. America is *destined* for better deeds [...]. The far-reaching, the boundless future will be the era of America greatness. In its magnificent domain of space and time, the nation of many nations is *destined to manifest* to mankind the excellence of divine principles [...]. Yes, we are the nation of progress, of individual freedom, of universal enfranchisement [...]. Who, then, can doubt that our country is destined to be the *great nation of futurity?*"⁽¹²⁰⁾. Em termos concretos, reivindicava-se o direito de os EUA ocuparem todo o Continente, em nome da realização dos valores consignados nos seus textos fundadores. Com isto, o conceito sintetizava as promessas do messianismo secular, há muito sementeadas pela religião civil.

Não será errado afirmar que a sustentabilidade do *manifest destiny* entronca na velha visão providencial da America, cujo futuro exigia, por isso mesmo, o alargamento das suas fronteiras, sem limites de área ou de região. A frase reactualizava a velha analogia puritana, que comparava a permanente construção da América com a da "city upon a hill", modelo agora secularizado e apresentado como um destino simultaneamente pragmático (o expansionismo), religioso e utópico⁽¹²¹⁾. E estas duas últimas componentes encontram-se exemplarmente expressas no célebre discurso de Martin Luther King, proferido a 28 Agosto de 1963: "I still have a dream. It is a dream deeply rooted in the American dream. I have a dream that one day this nation will rise up and live out the true meaning of its creed: 'We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal'"⁽¹²²⁾

A ideia de *manifest destiny* começou a ser popularizada na década de 1840, pois ela justificava bem a política expansionista contra o México (1846-1848), ao mesmo tempo que legitimava a aniquilação ou o controlo dos índios, maneira de sacralizar a ofensiva a caminho do Oeste, ou melhor, a construção de uma Nação do Atlântico ao Pacífico. Esta vocação não deixará de ser permanentemente reactualizada. Poder-se-á mesmo defender

⁽¹¹⁹⁾Sobre este jornalista e democrata, leia-se Robert Sampson, *John L. O'Sullivan and his time*, Kent, Kent State University Press, 2003.

⁽¹²⁰⁾John. L. O'Sullivan, *loc. cit.* Os itálicos são nossos.

⁽¹²¹⁾ Michael T. Lubragge, "Manifest destiny. The components of manifest destiny" (<http://odur.let.rug.nl/~usa/E/manifest/manif2.htm>, 6-07-2005).

⁽¹²²⁾In http://www.facsnet.org/issues/faith/civil_religion.htm (3-06-2005).

que, se ela nasceu numa conjuntura específica, ultrapassou-a, pois condensa alguns dos componentes nucleares da ideologia americana, nomeadamente a reivindicação da índole excepcional da sua experiência histórica, a exaltação dos valores nacionalistas, o direito ao expansionismo. E tudo isso supõe a existência de um povo eleito para a concretizar, porque superior aos que não receberam a graça⁽¹²³⁾, convencimento enraizado no fundo milenarista da cultura americana. E se em certas conjunturas da sua política externa, ela serviu para justificar um destino isolacionista e separatista em relação aos *outros* (vistos como a encarnação do mal), noutras, é invocada para alentar sonhos de expansão e de universalização do cumprimento de um imperativo, acreditado como sagrado, e que, por isso, terá de envolver toda a humanidade⁽¹²⁴⁾ 125. Nesta vertente, estamos perante uma teleologia em que o destino da América tem de ser o destino do Mundo. Por palavras de George Bush Jr., no *Inaugural Adress* de 2005:

We are led, by events and common sense, to one conclusion: the survival of liberty in our land increasingly depends on the success of liberty in other land. The best hope for peace in our world is the expansion of freedom in all world. History has an ebb and flow of justice, but history also as a *visible direction, set by liberty and the Author of Liberty*⁽¹²⁵⁾.

Assim sendo, não será abusivo articular a fe no *manifest destiny* com o conceito de *frontier*, elaborado por Frederick Jackson Turner e exposto na comunicação que, em 1893, fez à American Historical Association. E se outros argumentos não pudessem ser aduzidos para justificar a analogia, lembre-se que Turner o pensou levando em conta o contributo que a expansão para Oeste trouxe para a formação do carácter americano.

É famoso o seu ponto de partida: "Up to our own day American history has been in a large degree the history of the colonization of the Great West. The existence of an area of free land, its continuous recession, and the advance of American settlement westward, explain American development"⁽¹²⁶⁾. Mais do que uma demarcação topográfica ou geográfica,

(123) "Manifest destiny" (<http://en.wikipedia.org/wiki/Manifest-Destiny>, 5-07-1005).

(124) Anders Stephanson, *Manifest destiny. American expansionism and the empire of right*, New York, Hill and Wang, 1995.

(125) http://www.facsnet.org/issues/faith/civil_religions2.htm, 09-10-2005.

Os itálicos são nossos.

(126) Frederick Jackson Turner, *The Frontier in american history*, Tucson, The University of Arizona Press, 1986, p. 1.

o conceito de *frontier* refere a existência de uma linha invisível, "the meeting point between savagery and civilization [...]. The American frontier is sharply distinguished from the European frontier - a fortified boundary line running through dense populations. The most significant thing about the American frontier is, that it lies at the hither edge of free land."⁽¹²⁷⁾. Como quem diz: a fronteira "is the line of most rapid and effective Americanization", porque foi ela quem modelou os valores essenciais do carácter nacional americano, a saber: o individualismo, a mobilidade física e social, o espírito de inovação, o ideal de auto-realização, a persistência, o espírito de iniciativa, a atitude preventiva em relação à autoridade, o voluntarismo reflexivo e organizado, a sinceridade, o senso prático e optimista, o *self-government*, a fé na tecnologia, a crença nos valores rurais^{127 (128)}. E o acesso à "terra livre" que ela possibilitou, tanto por parte da população americana, como de muitos imigrantes europeus, terá ajudado a implantar o respeito pelos valores individuais e pela democracia, num e noutro lado do Atlântico.

Achegada ao Pacífico significou o fechamento da fronteira, ou melhor, o advento da América à sua maturidade. Mas o expansionismo e a exploração da "terra livre" - esquecia-se que, há séculos, ela estava ocupada pelos índios - também provocaram um autêntico renascimento, pois, se marcaram "the closing of a great historical movement", também possibilitaram um "perennial rebirth, this fluidity of American life, this expansion westward with its new opportunities, its continuous touch with the simplicity of primitive society, furnish the forces dominating American character. The true point of view in the history of this nation is not the Atlantic coast, it is the Great West"⁽¹²⁹⁾.

No entanto, não será arriscado sustentar que, para além da conjuntura histórica em que se forjou, o termo constitui a metáfora da própria auto-compreensão da América. Linha divisória entre a civilização e a barbárie, a *fronteira* também é um lugar, sempre móvel, de encontros e de conflitos. Daí, as suas múltiplas reactualizações, mediadas por interesses vários, muitos deles de cariz conjuntural. Por exemplo, em 1960, John F. Kennedy, ao aceitar ser candidato à presidência da República pelo Partido Democrá-

⁽¹²⁷⁾ *Idem, ibidem*, p. 3.

⁽¹²⁸⁾ "p j Turner's frontiers theory 'characteristics'" (http://libertyunbound.com/archive/2004_06/condon-fsp.html, 13-07-2005).

⁽¹²⁹⁾ Frederick Jackson Turner, *ob. cit.*, pp. 2-3.

tico, exortou o povo americano a buscar novas *fronteiras* (do conhecimento, espirituais), e, desde esse tempo, o mesmo desafio tem sido amiúde repetido, prova de que o conceito (afinal, bem distinto do de *border*) se mantém como símbolo mobilizador e legitimador um século depois do desaparecimento da experiência histórica que lhe deu origem⁽¹³⁰⁾.

De certo modo, a expansão para o Ocidente confirmava a "national pride in accomplishment" e dava continuidade ao sonho da edificação da "city upon a hill"⁽¹³¹⁾. E, como metáfora, não será exagero detectar a sua presença, mesmo que implícita, em muitas das justificações do actual destino da América, seja ela expressa como "choque de civilizações" - recorde-se que a *frontier* é a linha de separação entre o mundo civilizado e a barbárie -, ou apareça hegelianamente enroupada no prognóstico do *fim da história*, o lá onde a fronteira, sem exterior, se nega a si mesma, consumando-se como Império.

Uma religião civil interiorizada?

Rawls, ao referir-se à cultura americana, definiu o valor da tolerância como a sua característica mais marcante⁽¹³²⁾. E, dentro dela, a precoce introdução do "wall of separation" entre as Igrejas e o Estado foi fundamental para a afirmação e consolidação do respeito dos direitos fundamentais dos indivíduos. No entanto, é igualmente verdade que todos estes pressupostos não estão imunes às implicações do funcionamento de uma religião civil, de origem predominantemente WASP (isto é, branca, anglo-saxónica e protestante) e de matriz bíblica, onde o Antigo Testamento exerceu uma influência decisiva. Por isso, se o Deus que ela postula é o Deus de todas as religiões (e mais qualquer coisa), a conquista da tolerância por parte de outras religiões minoritárias não foi isenta de lutas. De qualquer modo, o Princípio tem sofrido reactualizações movidas pela necessidade de se garantir um capital mítico-simbólico mínimo, capaz de ligar as múltiplas componentes do *melting-pot* americano, realidade que as constantes correntes imigratórias complexizam ainda mais. Isto não

(BO) "Closing the American Frontier" (http://www.digitalhistory.uh.edu/database/article_display.cfm?H,13-07-2005).

(ni) "p j Turner, frontier theory 'characteristics'", *cit.*.

⁽¹³²⁾ Cf. G. Rawls, *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, 1995.

impede, porém, que os fundamentos e funções da religião civil, bem como os ritos que lhe dão vida, acabem por concordar com os condicionamentos que pensadores politicamente tão distintos como Locke e Rousseau colocaram aos efeitos sociais da liberdade de consciência, a saber: a suposição, tanto ao nível individual como colectivo, de um Deus transcendente como fundamento último de sociabilidade. De facto, e a despeito da existência da liberdade religiosa, nos EUA, soa a quase impossibilidade que um candidato agnóstico ou ateu seja eleito Presidente da República, tanto mais que, para além do ritual a que está sujeito (que inclui o teor dos seus juramentos e discursos), boa parte dos americanos acredita que a América é uma terra abençoada por Deus, premissa da própria democracia.

Não deixando de levar em conta as muitas opiniões que são fruto da rotina e da banalização de ideias e valores dominantes, sondagens recentes (Gallups, 1994 e 2002) mostram que metade dos americanos acredita que a sua terra está sob protecção divina, e quase dois terços (61%) vêm na fé generalizada num Deus, ou num Ser Supremo, a condição necessária para a sobrevivência da democracia⁽¹³³⁾. Partindo deste horizonte, isto é, desta forte propensão para a crença, percebe-se por que é que, nos EUA, não foi difícil passar da afirmação confessional, ao nível individual, para um credo político, nomeadamente quando este não contradiz a assunção subjectiva da fé, antes a complementa, desparticularizando-a e centrando-a à volta do ideal de Pátria⁽¹³⁴⁾. E é esta intercomunicação e "permuta de serviços" que dá vitalidade à religião civil.

Outras razões complementares reforçam ainda mais a sua presença: uma primeira diz respeito à circunstância de os Estados Unidos não se terem formado contra as Igrejas, pelo que não passaram (como em França) pelos conflitos da laicidade, o que deu continuidade às tradições religiosas; em segundo lugar, a importância do fomento da coesão, através de símbolos e ritos compartilhados, é muito forte numa sociedade sem raízes multi-seculares (ao contrário das europeias), investimento que se traduziu na sacralização das instituições e dos fundadores, assim como em representações que suspendem o tempo, para que a América

⁽¹³³⁾ Cf. Micheline Milot, "Séparation, neutralité et accommodements en Amérique du Nord", Jean Baubérot (dir.), *ob. cit.*, pp. 121-122.

⁽¹³⁴⁾Cf. Ghislain Waterlot, *ob. cit.*, p. 123.

apareça como uma Nação não sujeita à decadência, como se vivesse num perpétuo presente, garantido pela constante revivificação das origens; por fim, os EUA são o único império cuja auto-representação, como "povo eleito", não foi ferida no seu narcisismo, já que, apesar do Vietname, ainda não sofreu qualquer relativização do seu lugar no mundo imposta pela superioridade do *outro*. Simultaneamente, a sua constante renovação demográfica tem garantido a permanência desta idealização, porque, como concluiu Marcel Gauchet, não são os imigrantes do Terceiro Mundo, da América Latina, do Oriente, ou da Europa de Leste que irão confrontar "les Américains dans leur sentiment que leur pays est toujours la terre promise : formidable continuité symbolique depuis la fondation"⁽¹³⁵⁾. E, como é lógico, a sua elevação ao estatuto de única grande potência e de polícia do mundo veio reforçar, ainda mais, esta certeza.

III

A França: uma Pátria no lugar de Deus

Pelo menos no que toca à exigência de se acreditar na existência de Deus e na imortalidade da alma, bem como às características das suas expressões ritualistas, a génese e consolidação da religião civil americana têm pontos de contacto com as propostas de Rousseau. E algo de parecido ocorreu com alguns dos principais protagonistas da Revolução francesa, particularmente com Robespierre e Danton⁽¹³⁶⁾. Recorde-se que a necessidade de promoção de ritos cívicos foi logo inscrita na Constituição de 1791, a qual, no seu Título I, prescrevia: "Il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens et les attacher à la Constitution, à la patrie, aux lois". E deve ainda sublinhar-se que, em 1794, os jacobinos propuseram a institucionalização de 36 festas anuais. Outras semelhanças podem ser destacadas, a começar pela suposição dos Direitos do Homem e do Cidadão, e pelo reconhecimento da liberdade religiosa no quadro da aceitação

⁽¹³⁵⁾ Marcel Gauchet, *Un Monde désenchanté?*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2004, p. 207.

⁽¹³⁶⁾ Cf. Roger Barny, "Robespierre, Rousseau et le problème religieux. De la 'religion civile' à l'époque révolutionnaire", *La Pensée*, n.º 337, janvier-mars 2004, pp. 7-25.

primordial da liberdade de consciência. Por outro lado, é lógico que, com tudo isto, se pretendesse pôr em acção um capital mínimo de ideias e valores com capacidade para integrar as diferenças, ou, pelo menos, de ligá-las através dos fios de um simbolismo amplamente reconhecido pelos indivíduos-cidadão⁽¹³⁷⁾.

No entanto, ter-se-á de ter presente que, em França, a Revolução, ao lançar-se no parto de uma nova ordem política e social, o fez dentro de um legado regalista e em confronto directo com o poder (espiritual, político e económico) da Igreja Católica, vista como um dos alicerces do Antigo Regime. Nesta perspectiva, enquanto a separabilidade americana - filha da memória das guerras religiosas europeias e de um Estado estranho às tradições galicanas - sempre coabitou com as Igrejas, a via gaulesa⁽¹³⁸⁾, apesar de, ao nível dos princípios, reconhecer a liberdade de consciência e de religião, irá conquistar uma separação mais "hostil", isto é, antagónica em relação às religiões históricas. Deste percurso é parte constituinte um ideal de Estado republicano mais unicitário, integrativo e inclusivo do que o americano. E tudo isto congregado ajuda a perceber melhor por que é que, no caso francês, a proclamação dos Direitos do Homem e do Cidadão arrastou consigo uma política de "descristianização"⁽¹³⁹⁾.

A secularização da religião civil revolucionária

Todavia, o "comité revolucionário" que elaborou a Constituição Civil do Clero (1790) ainda pretendia reconduzir o cristianismo à sua "pureza primitiva", ao mesmo tempo que, dentro da tradição regalista, pensava

⁽¹³⁷⁾Tudo o que se irá expor sobre as festas revolucionárias e cívicas, bem como a sua transformação em comemoracionismo, desenvolve o que escrevemos em *A Militância laica e a descristianização da morte em Portugal 1868-1911*, 2 vols., Coimbra, Faculdade de Letras, 1988, pp. 48-75, 891-906, e em "Festa cívica, história e política", *Vértice*, 2ª série, n.º 28, fulho 1990, pp. 25-32.

⁽¹³⁹⁾ Sobre estas diferenças, veja-se Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004, *passim*, e "États Unité et laïcité. France et États Unis, deux modèles de separation Églises-États" (Jeanbaubérotlaicite.blogspot.com/archive/2005/01/08etats_unis_et_laicite.html).

⁽¹³⁰⁾Cf. Michel Vovelle, *Religion et révolution. La déchristianisation de l'an 11*, Paris, Hachette, 1976.

ser possível instalar uma Igreja republicana, pretensão que durou até 1795. Mas a oposição do papado e do clero acelerou o propósito de se liquidar as raízes das Igrejas tradicionais. Daqui nasceram muitos cultos alternativos (Teofilantropia, culto da Razão, etc.)⁽¹⁴⁰⁾ - que, rousseauianamente, Robespierre tentou sintetizar no culto do Ser Supremo e na crença na imortalidade da alma⁽¹⁴¹⁾ - e brotaram novas expressões rituais (Panteão, festas cívicas, música coral patriótica, novas fórmulas de juramento). E tudo isto visava abolir, ainda que mimeticamente em relação ao adversário, o papel que o cristianismo (e o catolicismo) tinha exercido na formação das almas. Para o conseguir, a nova liturgia cívica foi acompanhada por outras medidas, como: a abolição dos delitos de ordem religiosa (como a blasfémia) e o reconhecimento do livre exercício dos cultos (1791); a transferência do registo do estado civil, dos padres para os municípios; a instauração do casamento civil e da possibilidade do divórcio (1792); a separação das Igrejas do Estado (votada em 1795, mas de aplicação parcial). E não escapou, sequer, a descristianização da ordem do tempo, conforme exemplarmente se verifica na abolição do calendário católico e na sua substituição por um calendário republicano. Consubstanciou-se, assim, um processo que Michel Vovelle definiu nestes termos: "l'originité de la France dans l'histoire religieuse des chrétientés occidentales à l'époque moderne - et bien d'avoir eu, seule, l'expérience d'une rupture brutale, sous la Révolution, non seulement en termes de luttes contre l'Église-institution - telles que le josphisme avait pu les connaître, ou que l'Italie et l'Allemagne du Kulturkampf les pratiqueront à la fin du XIX^e siècle, mais plus radicalement sous la forme d'une alternative opposant à l'héritage chrétien les affirmations refourmelées de religions civiques, substituant aux vérités transcendantes le culte de la Patrie et des valeurs nouvellement proclamées, Liberté ou Raison"⁽¹⁴²⁾.

Com efeito, no caso francês, não se tratará somente de separar o Estado das confissões, mas de lutar para o distinguir da própria religião, devido à força de um catolicismo hegemónico no plano espiritual e aos

⁽¹⁴⁰⁾ Cf. A. Mathiez, *La Théophilantropie et le culte décadaire. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution. 1796-1801*, Genève, Slatkine, 1975 (a 1^a ed. data de 1903).

⁽¹⁴¹⁾ Cf. A. Aulard, *La Culte de la Raison et de l'Être Supreme*, Paris, E Alcan, 1892.

⁽¹⁴²⁾ Michel Vovelle, "Cultes révolutionnaires et religions laïques", Jacques Le Goff e René Rémond, *Histoire de la France religieuse, XVIII-XXI^e siècle*, vol. 3, Paris, Seuil, 1991, p. 510.

seus interesses de cariz temporal. Este choque não só transformou o problema de uma religião particular no problema da religião em geral, como provocou a busca de alternativas não religiosas às próprias religiões, embora sem as eliminar. Desde que separadas, elas poderiam reorganizar-se, mas, tão-só, na esfera da sociedade civil⁽¹⁴³⁾. Daí que o desejo teórico de se garantir a tolerância e a liberdade religiosa tivesse desencadeado efeitos que quase não se encontram nos países de influência protestante, incluindo os Estado Unidos, como foi o caso do anti-clericalismo político-ideológico, característica que se prolongará nos séculos seguintes.

Nesta conflitualidade, o Estado não se limitará a uma atitude de indiferença em relação aos que considerava seus adversários, mas exercerá acções positivas, justificadas pela necessidade de serem criadas as condições que propiciassem a todos a mesma igualdade de oportunidades, em ordem a conseguir-se nacionalizar as consciências. E isto também explica por que é que, em França (e nas experiências históricas que ela influenciou), para se nomear, esta estratégia recorreu a termos derivados de *laico*, via que não encontrou acolhimento na terminologia político-religiosa dos países anglo-saxónicos.

De qualquer modo, no seu ponto de partida, os revolucionários franceses também não prescindiram de postular a transcendência para sacralizarem o contrato social. E é neste horizonte que se tem de ser cauteloso em relação a teses como as que defendem distinguir-se a Revolução Francesa das demais, por ter posto em prática um quadro cultural em que, pela primeira vez, o horizonte escatológico cristão e a necessidade de se destruir o passado e se criar uma nova idade de virtude apareceram secularizados e projectados na ideia segundo a qual o homem podia realizar, pelas suas próprias mãos, um mundo superior. De facto, esta leitura tem de ser mais bem explicada. É que tal anelo só ganhou maior relevância após as modificações que a religião civil revolucionária irá sofrer no decurso de Oitocentos. Nos seus primórdios, ela tinha uma fonte, mais deísta do que teísta, radicava na crença na imortalidade da alma e no julgamento final, prova de que, à maneira de Rousseau, a Revolução - mormente no seu momento jacobino forte - fundou e institucionalizou "une nouvelle

⁽¹⁴³⁾Cf. Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, p. 51, nota 1.

religion, une théocratie civique dont la vocation n'était autre que remplacer les cadres traditionnels de la croyance"⁽¹⁴⁴⁾.

Após 1795, com a entrada explícita da Igreja e do clero no campo contra-revolucionário, emergiu uma lógica sucedânea, em que a secularização do político passava, igualmente, pela socialização de novas ideias e valores cívicos, numa clara relação umbilical entre a religião civil e aquilo que ela pretendia substituir. Pode mesmo dizer-se que a nova República se firmou como uma espécie de contra-igreja perante a Igreja Católica, ou melhor, como um catolicismo sem cristianismo⁽¹⁴⁵⁾. E foi esta tensão que deu à luz a nova religião civil à francesa, a qual, como não podia deixar de ser, foi sendo dotada do seu Panteão, da sua martiriologia, da sua hagiografia, da sua liturgia (multiforme e ambígua), dos seus templos, das suas estátuas, frescos e nomes de rua, dos seus manuais escolares, dos seus mitos e ritos, tudo colocado ao serviço de uma prática educativa que se queria permanente⁽¹⁴⁶⁾.

Estas características serão herdadas pela *cultura republicana* oitocentista, mesmo quando a religião civil deixou de invocar princípios transcendentais e se limitou a sacralizar o secular, ao mesmo tempo que laicizava o religioso. Recorde-se a inspiração rousseauiana, ainda bem patente na Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão: "Assemblée nationale reconnaît et déclare en présence et sous les auspices de l'Être suprême [...] les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme". Contudo - ao contrário do caso americano -, aqui, não só estes, "ne sont pas l'oeuvre de Dieu, pas plus d'ailleurs que d'Assemblée elle-même" (Baubérot), como a Deidade nunca ganhou a conotação providencial e protectora que se encontra na religião civil à americana. A indiferença deísta levava a que os valores fundantes fossem ontológica e primordialmente universais, aparecendo a Revolução, tão-só, como a sua aurora encarnação histórica.

(144) Yves Deloye e Olivier Ihl, "Deux figures singulières de l'universel: la république et le sacré", Mara Sadoun, *La Démocratie en France. 1. Idéologiques*, Paris, Gallimard, 2000, p. 142.

(145) Cf. Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 289.

(146) Cf. Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire. I République*, Paris, Gallimard, 1984, *passim*.

Com o tempo, este fundo virá a sofrer uma certa "nacionalização". No entanto, a legitimação do destino da França e do papel de vanguarda da Revolução no caminho emancipatório da humanidade não recorrerá à graça divina, mas ao sentido objectivo da história, trânsito que será acompanhado por um gradual silenciamento agnóstico acerca dos primeiros princípios e por uma sacralização (mas sem transcendência) dos valores estruturantes da própria República. O que levou a transformar a religião civil em "religião cívica", ou, para outros, em "religião laica", ou, ainda, em "religião nacional", ou em "religião secular". Mas esta laicização - e ao contrário do que defendem laicistas como Peña-Ruiz - não foi incompatível com o cultivo de uma "religion civile à la française" (J. Baubérot, Jean-Paul Willaime), no seio da qual a vocação da França surge legitimada por um argumentário no qual a história - e, em primeiro lugar, a história do povo francês - é narrada como sendo a parturiente de um universalismo escudado na auto-suficiência da natureza humana. O que dispensaria o recurso à transcendência. Mas, com isto, também se acreditava na inevitável concretização e particularização desse universalismo num dado Estado-Nação, e, ao expulsar-se o Rousseau metafísico, o Rousseau da religião civil do patriotismo entrava pela janela.

Com o esvaziamento dos entusiasmos revolucionários, as necessidades de implantação do novo modelo de Estado, saído da Revolução, continuaram a contar com a oposição da Igreja, o que fez revigorar o anticlericalismo. Neste contexto de luta, a institucionalização de cultos cívicos, metafisicamente firmados, revelou-se imprópria para poder funcionar como instância integradora dos indivíduos (cada vez mais atomizados), no consenso nacional que se pretendia socializar. Por isso, no século XIX, assistir-se-á ao abandono da carismação directamente religiosa (Deus, Ser Supremo) da religião civil francesa, cada vez mais confinada a evocações, símbolos e ritos promovidos, tão somente, para revestir de alguma sacralidade os alicerces e as expectativas de uma realidade sociopolítica secularizada e de cunho patriótico e democrático. (E isto apesar da grande admiração que os grandes construtores da III República francesa votavam aos pais fundadores da República americana⁽¹⁴⁷⁾).

⁽¹⁴⁷⁾O. Rudelle, "Présentation", Jules Ferry, *La République des citoyens*, vol. 1, Paris, Imprimerie Nationale, 1996, p. 70.

Muitos intelectuais - alguns deles oriundos do protestantismo e, às vezes, do judaísmo - tentaram mesmo fundar o que pode ser designado por "religiões laicas", mais próximas de sociedades de moral, do que de Igrejas. Elas teriam por objectivo responder às carências religiosas dos homens, mas em gemação com a defesa dos valores da democracia moderna. Entre outros, foi o caso de Charles Fauvety, Charles Renouvier e Ferdinand Buisson. Contudo, tais projectos virão a diluir-se no ideal de uma educação cívica, cujas instâncias por excelência tinham de ser, como os dois últimos bem destacaram, a escola e a moral laica⁽¹⁴⁸⁾.

Sugere-se, assim, que este tipo de culturalismo cívico acabou por se afastar da "ortodoxia" religiosa do modelo rousseauiano, ao abandonar a convocação de qualquer entidade divina transcendente, e ao situar-se num fundo neutro, quanto aos princípios, e anticlerical e laico, no que tange ao relacionamento das Igrejas com o Estado. A necessidade de dar corpo, numa *polis* específica, aos valores universais tornar-se-á particularmente dominante na segunda metade de Oitocentos e, sobretudo, no decurso da III República, isto é, após os inícios da década de 1880, quando, nas políticas de formação da consciência cidadã, Deus cedeu o seu lugar ao culto da Pátria e à sacralização dos valores republicanos. (E o impacto do desfecho da guerra franco-alemã não foi estranho ao reforço deste investimento simbólico).

Ora, para além do crescente cariz racionalista, historicista e sociologista da fundamentação da Nação como República, uma questão tem de ser formulada: não continuará a legitimação do Estado religiosamente neutro a pedir "au sacré, voire au divin, ses mots et peut-être plus que ses mots"⁽¹⁴⁹⁾? Pensa-se que sim. É que, em França, se o processo de laicização implicou um refluxo da importância social do religioso (patente na restrição do espaço institucionalmente coberto pela religião, assim como na desinstitucionalização legal desta última, através das leis escolares da década de 1880 e da Lei de Separação das Igrejas do Estado (1905), ele também se autolegitimou mediante a substantivação de ideias e valores carismados por "uma transferência do religioso"⁽¹⁵⁰⁾.

⁽¹⁴⁸⁾Cf. Patrick Cabanel, *Les Mots de la laïcité*, Toulouse, Press Universitaires du Mirail, 2004, pp. 88-89.

⁽¹⁴⁹⁾Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982, p. 498.

⁽¹⁵⁰⁾ Cf. Jean Baubérot, "Sécularisation et laïcisation. Mode d'emploi 'à la française'" (http://jeanbaubérotlaicite.blogspot.com/archive/2005/02/09/secularisation_et_laicisat..., 09-10-2005, p. 7)

Acentração terrena das raízes e das expectativas do homem e da sociedade trouxe, de facto, uma mudança. Porém, esta constituiu mais uma inversão sucedânea, ou melhor, foi mais uma *transferência*¹⁵¹, do que uma autêntica ruptura. Processo que procurou sacralizar princípios e valores, como a consciência humana - vertente particularmente importante no espiritualismo republicano francês de inspiração neokantiana (Ravaisson, Étienne Vacherot, Jules Simon, etc.) -, ou, depois, como a crença nas capacidades que a razão (positiva e cientista) teria para acelerar o progresso e para construir a cidadania. E esta posição será alargada com o aumento do peso de argumentos historicistas e sociologistas nos finais de Oitocentos.

Seja como for, isolados ou misturados, todos estes pressupostos culminavam numa justificação do papel universalista da França, misturando argumentos tidos por racionais (a razão era a nova fé) com apelos de ordem passional. Se, ao contrário da América, aquela missão não provinha de Deus, ela teria sido posta nas mãos dos gauleses pelo sentido teleológico da história e da evolução social, mas como encarnação concreta dos imperativos da natureza humana. E basta ler Edgar Quinet e, sobretudo, Michelet, para se confirmar esta modalidade de sacralização. Dirigindo-se aos seus patriotas, o grande historiador escreveu no seu *Journal* (1831): "C'est à vous que je demanderai secours, mon noble pays; il faut que vous nous teniez lieu du Dieu qui nous échappe, que vous remplissiez en nous l'incommensurable abîme que le christianisme éteint y a laissé. Vous nous devez l'équivalent de l'infini. Nous sentons tous périr l'individualité en nous. Puisse recommencer le sentiment de la généralité sociale, de l'universalité humaine, de celle du monde"¹⁵¹ (152).

Com os finais do século XIX, a leitura historicista ganhará, cada vez mais, tons sociológicos, óptica dominante e cuja consequência maior conduzirá a que a inferição de princípios mais universalistas, a partir da consciência, tenha sido substituída pela reivindicação de uma moral social, tida por científica. A lição da natureza humana, metafisicamente

(151) Sobre este *transfert*, leia-se a obra fundamental de Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1979.

(152) J. Michelet, *Journal*, tº I, Paris, Gallimard, 1959, p. 58. Para uma compreensão mais global desta sacralização da história e da sociedade, leia-se, por todos, Paul Bénichou, *Le Sacré de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, José Corti, 1973, e *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977.

considerada, foi substituída por ensinamentos que decorreriam da índole das sociedades, num dado período da sua diacronia e nas relações entre si e com o meio (social e físico) em que se inseriam. Por isso, a ética de inspiração kantiana foi sendo subsumida por urna moral social, que o sistema educativo, normalizando valores cívicos (fraternidade, altruísmo, amor à Pátria, à humanidade e ao trabalho, etc.), teria de reproduzir e socializar. Mas também é verdade que este jeito de argumentar não deixará de abrir portas a uma nova tensão entre o apelo às especificidades e o proclamado universalismo dos valores que a história, progressivamente, teria de cumprir, itinerário em que a auto-representação do *manifest destiny* da França a colocava como a vanguarda das vanguardas da humanidade.

Vendo bem as coisas, assim também se perfilhava uma certa ideia de "povo eleito", embora, neste caso, tal estatuto não fosse acto gracioso de qualquer Deidade, mas exigência inscrita no próprio devir humano. Pelo que um ponto de partida universalista mostrava a sua outra face no culto do patriotismo (obviamente de cariz francoêntrico), característica a que nem sequer escapou a teorização da religião da humanidade, sistematizada por Augusto Comte a partir do modelo de Rousseau, mas sem teísmo e mesclando a imitação da estrutura da Igreja medieval com a experiência dos cultos revolucionários, agora recuperados em sentido conservador.

Com efeito, ao propor um novo calendário, uma nova hagiografia e uma nova Igreja universal, o autor do *Cathéchisme positiviste* não deixava de colocar a França na vanguarda da épica tarefa de internacionalizar o período positivo e, assim, regenerar, não só a República Ocidental (a Europa), mas também toda a humanidade. E esta referência é importante, porque as propostas religiosas de Comte, despidas das suas versões mais ortodoxas e eclesiais, ajudaram a consolidar a religião civil praticada, ainda que de um modo mitigado, pela III República, particularmente no que diz respeito aos seus rituais comemorativos, polarizados no culto do "grande homem", nas panteonizações e nas evocações dos "grandes acontecimentos"⁽¹⁵³⁾.

⁽¹⁵³⁾ Cf. Georges Minois, *Le Culte des grands hommes. Des héros homériques au star system*, Paris, Éditions Louis Audibert, 2005, p. 377 ss.

Da festa instituinte à festa instituída

Difícilmente a festa revolucionária, mesmo no seu período fundador, poderia fugir a este destino: transformar-se em *comemoração*. Aliás, ele ficou logo consignado na própria Constituição de 1791, que mandava instituir festas cívicas, precisamente para "conserver le souvenir de la Révolution française". Depois, a passagem do tempo, com conjunturas (Restauração) em que reinou uma deliberada política do esquecimento (em nome de outras memórias), veio reforçar este tom comemorativo, metamorfose que só poderá ser bem entendida à luz do modelo inaugural da nova festa cívica, isto é, da experiência em que ela se afirmou como construtora da própria Revolução.

Alguns dos seus protagonistas justificaram-na em termos quase genesíacos. Com ela, estaria a emergir uma "era nova", um "homem novo", um "povo novo", numa espécie de grau zero da história que iria conduzir à definitiva libertação da humanidade. Como exortava Rabaut Saint-Étienne, em 21 de Dezembro de 1792 : "il faut faire des Français un peuple nouveau"⁽¹⁵⁴⁾ ; ou, como defendeu Billaud-Varenne, em 20 de Abril de 1794: "Il faut pour ainsi dire recréer le peuple qu'on veut rendre à la liberté"⁽¹⁵⁵⁾, palavras em que ecoa o célebre aviso de Rousseau no *Contrato Social*: "celui qui ose s'entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plan grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être"⁽¹⁵⁶⁾. E pode mesmo afirmar-se que este anelo regenerador - que Mona Ozouf⁽¹⁵⁷⁾ tão bem estudou - constituiu, a partir de 1792, o *leitmotiv* dos grandes planos de educação nacional, apresentados, entre outros, por Lepelletier, Romme e Barère. E como a festa cívica era inseparável desta estratégia demopédica, compreende-se que o desejo de se edificar o *novo* plasmasse uma ontologia do tempo, cuja encenação

⁽¹⁵⁴⁾ In B. Bacsko, *Une Éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Paris, Garnier, 1982, p. 298.

⁽¹⁵⁵⁾ In Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France** Paris, Gallimard, 1992, pp. 357, 359.

⁽¹⁵⁶⁾ Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. 2, p. 531.

⁽¹⁵⁷⁾ Cf. M. Ozouf, *L'Homme régénéré. Essai sur la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1989.

tinha de transmitir uma mensagem progressiva e, conseqüentemente, oposta à que doou sentido à festa arcaica.

Na verdade, em França (e nos países por ela mais influenciados), a expressão ritualista e lúdica da paideia cívica tem a sua fonte nos ritos e cultos que a Revolução, movida pela paixão do futuro, institucionalizou. E a sua intensidade tinha de ser forte, porque se tratava de dar parto ao *novo* em odre velho, e não criá-lo - não obstante todos os voluntarismos em sentido contrário - *ex-nihilo*. Assim, neles, não estava em causa qualquer ilusão de uma eterna juventude suspensiva do tempo histórico (como nos EUA), nem a dramatização da sua queda ôptica, como na festa arcaica. É que esta significava, em última análise, "uma actualização dos primeiros tempos do Universo, do *Urzeit*, da era original eminentemente criadora, que viu todas as coisas, todos os seres, todas as instituições fixarem-se na sua forma tradicional e definitiva". Emergência do sagrado no tempo profano, ela era momento repetitivo e de furiosa exuberância, no qual a sociedade retemperava o seu ser no "reservatório das forças todo-poderosas e sempre novas"⁽¹⁵⁸⁾ da áurea fonte de todas as origens. O rito arcaico pode mesmo ser definido como um cerimonial *ex-tático*, fusão colectiva que suspende a ordem do mundo e a ordem do tempo, representando, simbolicamente, a cosmogonia, ou melhor, o regresso ao caos, numa vivência regeneradora, ciclicamente repetida, da idade de ouro, situada na origem. Pelo que, ao objectivar-se num tempo e espaço de eleição, ele construía uma (re)presentificação cénica de uma ontologia, que se activava contra a degradação do cosmo decorrente da inexorável passagem de cronos⁽¹⁵⁹⁾.

Perante o exposto, entende-se por que é que, seguindo Mircea Eliade, Jean Pierre Sironneau⁽¹⁶⁰⁾, ao estudar as tendências secularizadoras das sociedades modernas (mas com os olhos postos na experiência francesa), comparou, deste modo, a festa arcaica com a revolucionária: se a mentalidade mítica atribuía ao rito uma função em que a ressurgência simbólica dos arquétipos visava anular a história profana, a fim de a regenerar, os ritos das religiões civis (à francesa), ao contrário, dão alma, explicita-

⁽¹⁵⁸⁾Roger Caillois, *O Homem e o sagrado*, Lisboa, Presença, 1988, p. 105.

⁽¹⁵⁹⁾ Cf. Jean-Jacques Wunenburger, *La Fête, le jeu et le sacré*, Paris, Jean-Pierre Délurge Éditeurs, 1977, p. 11.

⁽¹⁶⁰⁾Cf. Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, La Haye, Paris-New York, Mouton Éditeur, 1982.

mente, à dimensão temporal do homem; e se, em ambos, se encontra o mesmo apelo a urna matriz paradigmática, bem como urna análoga preocupação em evitar o esquecimento, o rito cívico moderno - pelo menos na sua versão mais "jacobina" - convoca as primícias, mas para as fazer (re)viver como irreversíveis pontos de partida da viagem temporal sem regresso, que a humanidade estaña a percorrer até à realização plena do sentido perfectível da historia. Em consequência, neles, a mimetização cíclica do arquétipo não é nostálgica repetição, nem desejo de eternizar a origem, mas raiz historicista de uma esperança prospectiva, de tipo prometeico (o historicismo moderno secularizou o velho mito de Prometeu) e, por isso, encenada como uma espécie de teatralização da utopia.

Prolongando a paulatina secularização da festa política propriamente dita (já visível nas entradas régias e nas festas barrocas), a Revolução Francesa instaurou, de facto - e em directa opposição às festas aristocráticas e às festas católicas -, novas festividades com intenções educativas e cívicas, movidas pela mística do *tempo novo* e pela intenção de renovar o contrato social. É que, pela primeira vez, os ritos, directa ou indirectamente políticos, passaram a ser tecnologias do simbólico postas ao serviço da paixão do futuro. Daí que, como modelarmente se verifica na Festa da Federação (14 de Julho de 1790), não estivesse em causa qualquer depreciação da riqueza ôntica do tempo, ou qualquer suscitação que indicasse o regresso à mítica idade do ouro; ela pretendia, num eco da lição rousseuniana, reconstituir e solenizar, sobretudo, a reinvenção do pacto nacional, inserindo-o na crença na crescente perfectibilidade humana. Com efeito, também os revolucionários franceses cedo perceberam que a edificação da Nação como um grande todo exigia que se fizesse a síntese entre os argumentos da razão e os sentimentos do coração. Pelo que o fito da festa revolucionária seria consumir - com os seus electrizantes momentos de comunhão -, "*cette union-fusion que les hommes de 1789 appellent ardemment de leurs vœux. Elles sont considérées en ce sens comme des moyens directs de production de la société*"⁽¹⁶¹⁾.

Mas este reforço do *novo* em país *velho* obrigou ao diálogo entre o presente e o passado, sobretudo quando o novo foi igualmente historicizado. Aí, a festa transmudou-se em acção anamnética, promovida por políticas da memória (com o seu consequente esquecimento) interessadas

⁽¹⁶¹⁾ Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, pp. 37-38.

em socializar uma certa selecção do passado, inculcando-a como *memória histórica e nacional*. O que lhes fez perder a frescura criadora dos tempos inaugurais. Por isso, se, em 1789 e 1790, elas ainda gozavam de alguma espontaneidade, com o tempo, converteram-se em comemoração de si mesmas, com uma crescente mediação estadualizada. Em certo sentido, pode definir-se este caminho como a passagem da festa-instituinte do Estado-Nação a festa movida pelo interesse político de, recorrentemente, se reforçar a sociabilidade com a criação de afectividades colectivas, sentimento que o ideal de fraternidade tão bem conota, e que a visão teleologica da história nacional confirmaria.

Em suma: com a passagem da *festa-instituinte* a *festa-instituída*, perdeu-se em espontaneidade o que se ganhou em intenção comemorativa, uso da história empenhado em legitimar e em revivificar uma dada ordem. De qualquer maneira, apesar da evocação periódica e cíclica de acontecimentos, ou de "grandes homens" exemplares, a mensagem não se queria regressiva, mesmo quando, do ponto de vista da funcionalidade ou do *décor* dos ritos, se seguia o ensinamento das festas políticas da Antiguidade. Com os ritos cívicos, produzia-se um suplemento simbólico capaz de levar as consciências a interiorizarem, como imperativos ético-cívicos, os direitos e os deveres - ou, talvez melhor, os deveres e os direitos - para com a sociedade, e a terem uma visão progressiva da história.

Do indivíduo-átomo ao indivíduo-cidadão

Num período de exaltação e propício à irrupção de novas atitudes religiosas, devido à efervescência revolucionária⁽¹⁶²⁾, as novas festas geravam momentos entusiasmantes de comunhão, que incentivavam a uma *intensiva* e "*eléctrica*" vivência do tempo, numa fusão quase mística e antecipadora da utopia. A esta luz, entende-se melhor o propósito que comandava a sua encenação: esta representava a idealização do novo *cosmos social*, possibilitando que os indivíduos - quais átomos sociais, isolados pela destruição das sociabilidades tradicionais e dos corpos sociais intermédios - se sentissem como *sujeitos sociais e cívicos*, isto é, como cidadãos participantes de uma colectividade espiritual, que os envolvia, apelava e mobilizava, chamada *povo*. (Outra coisa não pretendia

(162)Cf. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 306 ss.

Rousseau e todas as religiões civis). Funcionalidade que se traduzia numa experiência transfiguradora do espaço, apreciado não tanto como um local geográfico, mas mais como um território metafísico, ao mesmo tempo que o rito também pontualizava o transcurso do calendário, numa imaginária representação da harmonia social, oferecida como espectáculo simbólico⁽¹⁶³⁾. Compreende-se. As festas revolucionário-cívicas foram gizadas para agir como máquinas de homogeneização, ou, no dizer de Guy Debord, como *instrumentos de unificação*⁽¹⁶⁴⁾. Como escreveu um contemporâneo desses momentos exaltantes, "ce sont les fêtes qui impriment à la masse sociale un seul et même caractère, qui lui donnent un seul et même esprit [...], et qui, par conséquent, forment de tous les membres de l'État un seule et même tout"⁽¹⁶⁵⁾.

O caso da Festa da Federação ilustra isto mesmo, pois tratou-se de criar um momento de comunhão, no qual os indivíduos se deviam sentir integrados numa totalidade, ou melhor, numa Nação de cidadãos, ainda que só imaginada⁽¹⁶⁶⁾. Por isso, as festas cívicas terão por objectivo a produção do consenso - só se excluía as minorias, tidas por inimigas do povo -, numa prática aglutinada à volta de símbolos consensualizadores, porque de pretensão universal (Ser Supremo, Razão, Pátria, Arvore de Liberdade, etc). Com o tempo, porém, esta política simbólica será cada vez mais sobredeterminada pelo culto da Pátria e dos inalienáveis valores da República, fomentados pelo Estado. Como observou Raymond Aron, estes tomaram o lugar, "dans les âmes de nos contemporaines [...], de la foi évanoui", localizando, "ici bas, dans les lointains de l'avenir, sous la forme d'une ordre social à créer, le salut de l'humanité"⁽¹⁶⁷⁾. A escatologia transcendente, pressuposta pela religião civil de Rousseau, ganhava, agora, um cariz exclusivamente imanente, histórico e patriótico, que a ideia (e ideal) de Nação conotava, apelando mais para o sentimento do que para a razão.

⁽¹⁶³⁾Cf. Pierre Rosanvallon, *ob. cit.*, p. 38.

⁽¹⁶⁴⁾G. Debord, *La Société du spectacle*, Paris, Éd. Champ Livre, 1967, p. 9 ss..

⁽¹⁶⁵⁾Charles-Alexandre de Moy, *Des Fêtes, ou quelques idées d'un citoyen français, relativement aux fêtes publiques et à un culte national*, Paris, an VII, p. 2 (Pierre Rosanvallon, *ob. cit.*, p. 39).

⁽¹⁶⁶⁾Sobre a função instituinte desta festa e a sua inspiração rousseauiana, veja-se Jean Devalon, *art. cit.*, pp. 187-16 e 5.

⁽¹⁶⁷⁾In Jean-Pierre Sironneau, *ob. cit.*, p. 205.

Na sua simultaneidade colectiva, os ritos cívicos incitavam o indivíduo a reconhecer-se como sujeito social e a mobilizar-se como membro de uma *sociedade* vivida como *comunidade*. Para a concretização deste trabalho, a par dos argumentos racionais, o novo Estado-Nação produziu representações simbólicas, em ordem a simular-se a renovação do contrato social, a suscitar-se afectividades em relação a ideais abstractos e colectivos, e a desenhar-se perspectivas sobre o universo e a história que, em alternativa às religiões, conferissem um sentido colectivo à vida individual, alimentando a crença na auto-suficiência da própria sociedade⁽¹⁶⁸⁾, e prometendo formas sucedâneas de imortalização, nem que fosse no céu da memória colectiva⁽¹⁶⁹⁾.

Pode assim concluir-se que este tipo de mundividência, apesar da sua base imanentista e da sua visão horizontal do tempo histórico, não deixava de veicular promessas de índole escatológica. Só que estas tinham dificuldades de "aquecer" as almas. O seu além era demasiadamente elitista e aristocrático (a imortalização da aristocracia do mérito) e não garantia a oferta mais democrática das religiões transcendentais. Estas acenavam com o julgamento final (e não o da história) e apontavam para a vida *post-mortem*, a que todos, ou quase todos, podiam aspirar. De facto, quanto a este último aspecto, a libertação da lei da morte pela Fama somente confirmava a vida... dos vivos. Daí, o cariz predominantemente "frio" de todas as religiões cívicas e seculares, característica que, não por acaso, a proposta teísta de Rousseau procurava ultrapassar.

Bem vistas as coisas, as suas funções eram, sobretudo, de carácter integrativo, pois propunham-se desatomizar os indivíduos, destruindo, para isso, toda a fragmentação e auto-suficiência das autonomias locais e corporativas, em nome da proclamação dos direitos individuais, os quais, porém, só seriam verdadeiramente cumpridos se, completamente, se realizassem como cidadania. E esta estratégia está bem patente em alguns casos polémicos da sua afirmação, como foi o dos judeus. Estes deviam ser integrados na Nação enquanto indivíduos, já que lhes estava vedada a possibilidade de se assumirem como uma "nação", isto é, como uma comunidade específica. Como escrevia *Le Moniteur Universel*, em 23 de

(168) Bronislaw Baczko, "Le calendrier républicain", in Pierre Nora et al, *Les Lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. 16.

(169) Fernando Catroga, *O Céu da memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos*, Coimbra, Minerva, 1999.

Dezembro de 1789, "il faut tout refuser aux Juifs comme nation; il faut tout leur accorder comme individus ; il faut qu'ils soient citoyens"⁽¹⁷⁰⁾.

Dentro deste desejo de inclusão - para muitos, causa da grande dificuldade actual que o conceito de cidadania à francesa revela para lidar com os problemas do multiculturalismo -, os ritos cívicos tinham por principal papel *religar* os individuos entre si, através da produção de sentimentos de identidade, de pertença e de inclusão. E este laço teria de ultrapassar as afectividades existentes em relação a corpos intemédios, incluindo os que podiam resultar do uso da liberdade, como o provam as resistências que, desde a célebre lei de Le Chapelier (2 de Março de 1791), foram postas ao reconhecimento da liberdade de associação (1884, 1901)⁽¹⁷¹⁾ ¹⁷², suspeita de levar à reconstrução da velha sociedade corporativa.

Mesmo quando não se concretizaram, explicitamente, como religião civil propriamente dita - como a evolução do caso francês parece demonstrar -, a cabal compreensão dos princípios unificadores requer que eles sejam explicados (e desconstruídos) à luz de uma certa *sacralização da política*⁽¹⁷²⁾, ou melhor, "comme modèle d'*interdépendance civique*: aussi bien siège laïcisé d'une morale publique que lieu immatériel de l'appartenance politique et sanctuaire enseveli du lien social"⁽¹⁷³⁾. De facto, não obstante terem deixado de invocar Deidades e de pressupor o julgamento final e a imortalidade da alma - postulados essenciais da religião civil de Rousseau (e de Robespierre) -, os poderes, a começar pelo Estado, continuaram a pôr em acção uma espécie de religiosidade cívica, não teísta (como a americana) e mais "hostil" em relação às Igrejas.

No fundo, a sua prática realizava as políticas da memória que estão sempre subjacentes *hsfestas-instituídas*, transformando-as em *espectáculo*. Tal evolução gerou este resultado: no século XIX, a festa revolucionária decaiu para festa cívica, montada como cortejo, desfile, parada, "degradando", assim, a força instituinte do modelo. E o positivismo comtiano, despido dos seus exageros religiosos, forneceu a base teórica a esta necessidade mais conservadora, orientação bem presente nos ideais educativos da III República. E isto apesar do seu referente histórico,

⁽¹⁷⁰⁾Citado por Renée Neher-Bernheim, *Histoire juive de la Révolution à l'État d'Israël*, 2ª ed., Paris, Seuil, 2002, p. 69.

⁽¹⁷¹⁾Cf. Pierre Rosanvallon, *ob. cit.*, pp. 59-80, 279-287, 343-349.

⁽¹⁷²⁾Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire*, *cit.*

⁽¹⁷³⁾Olivier Ihl, *La Fête républicaine*, Paris, Gallimard, 1996, p. 21.

directo ou subliminar, ser uma certa leitura do legado da Revolução. Por outras palavras: os avanços, recuos e tentativas de esquecimento da herança revolucionária conduziram a que as suas festas tivessem sido domesticadas. Passaram a ser festas da Nação, identificadoras e uniformizadoras, num processo que, todavia, não foi linear, nem isento da projecção de lutas político-ideológicas que dividiam a sociedade.

Na Restauração, houve mesmo uma espécie de regresso à prodigalidade monárquica anterior a 1789. Chamadas, indistintamente, "festa nacional", ou "festa patronal do rei", estas manifestações, outorgadas, constituíam ajuntamentos e não punham em prática a mediação pedagógico-cívica exigida pela *cultura republicana*. Com a Monarquia de Julho, as solenidades sofreram alterações importantes, em particular os festejos em honra das *Trois Glorieuses*. Explica-se. Tratava-se de fazer uma certa recuperação (liberal e monárquica) da Revolução: a 27 de Julho de 1830, foi colocada a primeira pedra na coluna a erguer na praça da Bastilha; no ano seguinte, a bandeira tricolor foi adoptada, enquanto o Panteão retomou o culto dos "grandes homens". Instituiu-se, ainda, a festa do "Roi-Citoyen". Todavia, a pouco e pouco, esta deu lugar a homenagens a "Saint-Philippe", sintoma do regresso às finalidades típicas da festa monárquica, a saber: reforçar o respeito para com o rei e os poderosos. E se a II República retomou, momentaneamente, a celebração de ritos consagradores da soberania nacional, o II Império deu uma maior ênfase ao modelo ordeiro do desfile e da parada militar⁽¹⁷⁴⁾. Entretanto, com a III República, reapareceu toda uma retórica exaltadora da herança revolucionária. Porém, as suas festas já só podiam ser de cariz comemorativo, promovidas mais para serem vistas do que efectivamente participadas⁽¹⁷⁵⁾ 176. É que se estava perante uma *cerimónia instituída*, que pretendia reproduzir uma dada ordem. E se, agora, as evocações irão eleger acontecimentos e símbolos que, em vez de produzirem consenso nacional, podiam dividir (*o 14 de Juillet, a Bandeira tricolor, a Marseillaise*)⁽¹⁷⁶⁾, o certo é que se foi

⁽¹⁷⁴⁾Cf. *idem, ibidem*, pp. 62-75.

⁽¹⁷⁵⁾Jean Duvignaud, "La fête civique", Guy Dumur *et al*, *Histoire des spectacles*, Paris, Pleiade, 1965, pp. 238-263.

⁽¹⁷⁶⁾Cf. Christian Amalvi, "Les 14 Juillet. Du dies irae à jour de fête", Michel Vovelle, "La Marseillaise. La guerre ou la paix", pp. 85-93, Mona Ozouf, "Le Panthéon. L'École Normal des morts", todos em Pierre Nora *et al*, *ob. cit.*, pp. 136-166, 921-971; e Paul Ory, "La République en fête. Les 14 Juillet", *Annales Historiques de la Révolution Française*, n. 241, 1980, pp. 443-461.

recalcando os estigmas que podiam provir da sua origem violenta e revolucionária, em nome de uma unidade nacional socializada por uma *paideia*, que almejava integrar os indivíduos-cidadãos e fundir, à volta da ideia de Pátria e de República, as "duas França's".

Aqui se detecta - para além do seu anticlericalismo manifesto - uma inconfessada relação mimética com a religião católica, misturada com a lição de Rousseau e do positivismo comtiano. Do catolicismo, esta religiosidade cívica apropriar-se-á, em época de culto mariano, da figura simbólica e matricial da mulher, encarnada em "Marie-Marianne". Também não deixará de sacralizar a lei das suas "tábuas" - a Declaração dos Direitos do Homem -, bem como as suas festas "solsticiais" (com a plenitude e coroamento no *14 de Julho*; e com a morte, o luto e a ressurreição no *11 de Novembro*). E não se esquecerá de promover as suas festas de canonização (funerais nacionais, comemorações, panteonizações de «grandes homens») e de petrificar a nova hagiografia cívica em monumentos (a III República foi o período da "statuomanie"⁽¹⁷⁷⁾), ou em inscrições toponímicas. Promoverá, ainda, rituais patrióticos decalcados do Santo Sacramento (a transformação, após a I Guerra, do Soldado Desconhecido no Cristo da Nação, colocado sob a chama eterna a arder no altar da Pátria - o Arco do Triunfo)⁽¹⁷⁸⁾. E tudo isto se condensou neste objectivo principal : "Finité de la nation sous l'égide d'une République laïque et démocratique: tels sont les termes politiques de la politique festive mise en oeuvre après 1880"⁽¹⁷⁹⁾. Na verdade, esta foi a conjuntura em que aqueles símbolos serão verdadeiramente institucionalizados como símbolos nacionais, consolidando uma religiosidade cívica que atingirá o seu acume a seguir à I Guerra.

Para se evitar a queda do indivíduo-cidadão no atomismo social e no egoísmo ético, seria necessário forjar, se não uma religião civil no sentido estrito e rousseauiano do termo (como alguns ainda propunham nos anos de 1870), pelo menos uma praticada religiosidade cívica. E esta também tinha de se expressar através de símbolos e ritos que, contudo, não se bastavam a si mesmos, nem remetiam, explicitamente, para qualquer

⁽¹⁷⁷⁾ Só na cidade de Paris, foram inauguradas cento e cinquenta estátuas entre 1870 e 1914. Cf. Georges Minois, *ob. cit.*, p. 390.

⁽¹⁷⁸⁾ Cf. Patrick Cabanel, *ob. cit.*, p. 89.

⁽¹⁷⁹⁾ Olivier Ihl, *ob. cit.*, p. 115.

fundamento transcendente e metafísico. Legitimava-os uma leitura teleológica da história, a qual, quando reivindicava o universal, culminava numa lição patriótica. Pode assim sustentar-se que, na experiência francesa, a postulação da natureza do homem como ser racional e a sua necessária objectivação histórica e social, apreendida como um historicismo e um sociologismo, substituíram o deísmo, ou mesmo o teísmo da religião civil rousseauiana. Dir-se-ia que não mais existiria "ni théologie ni mystère", porque «le culte patriotique détermine avant tout une subordination des droits individuels à l'appartenance civique que pose la Nation»⁽¹⁸⁰⁾. E, transmitida pelo novo sistema nacional de educação e de ensino (obrigatório, gratuito e laico), a moral social e cívica republicana iria exilar Deus da Escola, para nela fazer entrar o ideal (sacralizado) de Pátria e de Nação.

Em certo sentido, pode igualmente defender-se que a festa revolucionária encontrou no historicismo iluminístico-romântico de Oitocentos a sua justificação domesticadora; o que se compreende, pois ela actualizava uma visão linear e acumulativa do tempo, rio no seio do qual o "grande homem" e o "grande acontecimento" emergiam aureados de uma capacidade precursora e profética. Sombras exemplares, as suas evocações (e invocações) caucionavam a acção dos vivos, inscreviam-na numa tradição e consubstanciavam uma tarefa para a Nação, ligando-a, porém, ao universal⁽¹⁸¹⁾. Simultaneamente, este trabalho de glorificação e apoteose aparecia como prova ontológica de que, agindo-se de acordo com ideais altruístas e patrióticas (mormente, aceitando-se o sacrifício maior: o "morrer pela Pátria"), a conquista da imortalidade não era uma quimera.

Comparando o que ficou escrito, poder-se-á concluir que o caso americano só será "excepcional" se se escolher um outro como regra. Todavia, é um facto que tanto ele como o francês possuem especificidades próprias, resultantes de múltiplos condicionamentos, não sendo o menor a maneira como as suas Revoluções se relacionaram com as Igrejas.

⁽¹⁸⁰⁾ *Idem, ibidem*, p. 82.

⁽¹⁸¹⁾ Cf. Jean-Marie Goulemot e Eric Walter, "Tes centenaires de Voltaire et de Rousseau", Pierre Nora *et al, oh. cit.*, pp. 407-408; Fernando Catroga, "Ritualizações da história", L. R. Torgal, J. M. Amado Mendes e F. Catroga, *História da história em Portugal. Séculos XIX-XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 547-619.

Isto não invalida que se procure saber se, nas diferenças, não existem características comuns a atravessá-las.

Com efeito, ambas as religiões civis partem de princípios - transcendentais, ou imanentes, mas todos aureados de sacralidade - cuja função é produzir consensos, integrando ou incluindo os indivíduos (ou as comunidades) no todo nacional. E se a via americana se tem mostrado mais apta para lidar com fenômenos como o multiculturalismo, não se pode esquecer que essa capacidade é inferior à de outras experiências, em que a presença da respectiva religião civil é mais fraca, como é o caso do Canadá⁽¹⁸²⁾. Por outro lado, o reconhecimento da cidadania e do direito à diferença não se deram sem grandes lutas, como o testemunham os combates contra a escravatura e a integração racial, ou as querelas à volta de propostas culturais e científicas que colidem com as visões bíblicas do mundo e da vida, sobretudo as relacionadas com o evolucionismo e o transformismo.

Em síntese, ter-se-á de aceitar que todas as religiões civis assentam em mitos, símbolos e ritos, que põem em cena cosmogonias, antropogonias e cronologias que insinuam destinos de índole messiânica. Isto é, a partir de mitos fundacionais, todas anunciaram um "mundo novo", um "tempo novo" e um "homem novo", e prognosticaram futuros que trarão a emancipação e a harmonia no interior da Pátria e, por extensão, de toda a humanidade. Para isso, elegeram, como artífice desse papel, a Nação específica que elas legitimam, e à qual uma instância (que a ultrapassa) lhes terá manifestado um destino, provenha ele do Deus-Providência, da natureza humana, dos ditames objectivamente inscritos na própria história, ou, nas suas visões mais seculares e totalitárias, da função histórica de uma classe (estalinismo), ou de uma raça (nazismo). E, quanto às suas matrizes teóricas, não será arriscado sustentar que, hoje, a religião civil americana, apesar de caldeada com a lição de Locke e de seus seguidores, é mais rousseauiana do que a francesa. Mas, vendo bem as coisas, perceber-se-á que a capacidade de convencimento daquilo que elas proclamam e prometem será tanto maior, quanto maior é o poder político-militar de quem as formula e reproduz.

(182) Cf. Micheline Milot, "Le Canada: laïcité silencieuse et reconnaissance de la diversité religieuse", in Jean-Robert Armogathie e Jean-Paul Willarme, *Les Mutations contemporaines du religieux*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Religieuses-Brepols, 2003, pp. 45-60.

O complemento sentimental que as religiões civis dão à racionalidade mobilizada para justificar os alicerces do Estado-Nação, se não conduziu a uma sacralização do próprio Estado (e dos seus detentores) - como ocorreu nos Estados militantemente ateus do século XX -, pelo menos, levou à sacralização da Nação e, sobretudo, da Pátria. E se, no caso americano, a fonte dessa missão será divina (*One Nation under God*), o transcendentismo francês do período da Revolução foi um deísmo, que evoluiu para uma fundamentação agnóstica dos primeiros princípios; o que, porém, não impediu uma certa sacralização do profano. Esta manifesta-se tanto no cariz universal dos valores fundantes da soberania popular, como na "santificação" dos ideais de Pátria e República, entidades místicas que, no plano da formação das almas, irão ocupar o lugar deixado pela "morte" metafísica e cívica de Deus, "exilado" para a esfera da sociedade civil.

Qualquer que seja a sua expressão, é um facto que, se o actual império da liberdade de consciência exige que se respeite não só a liberdade religiosa, mas também a liberdade à não religião, as religiões civis não se podem intrometer, de um modo directo ou indirecto, no pleno gozo desses direitos. É que elas também constituem representações ideológicas, que, ao sacralizarem destinos de povos em nome do universal, acabam por encobrir pretensões particulares. Com efeito, não se pode esquecer que estão marcadas pelas experiências específicas que lhes deram origem e que, reciprocamente, elas legitimam. Por conseguinte, mesmo quando falam em nome da humanidade, o que pretendem é, em última análise, globalizar a sua concretude. Dir-se-ia que os seus manes estão demasiadamente condicionados pelos interesses de quem os "inventou". E como os deuses das religiões propriamente ditas também continuam mais a dividir do que a pacificar, perguntar-se-á se não será necessário, para se criar uma nova ordem, desnacionalizar e ressecularizar a sacralização do político, a fim de que se possa praticar, em plenitude, não só a vivência autêntica do sagrado, mas também o cumprimento de uma cidadania capaz de construir e de respeitar, com mais transparência, a universalidade na diferença.