

Capítulo I

O processo de secularização do mundo: nova ontologia do social

Angela Randolpho Paiva

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

PAIVA, AR. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. O processo de secularização do mundo: nova ontologia do social. pp. 7-29. ISBN: 978-85-7982-041-0. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

CAPÍTULO I

O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO DO MUNDO: NOVA ONTOLOGIA DO SOCIAL

A ética religiosa penetra na esfera da ordem social com níveis de profundidade diversos. Isso não se deve unicamente à diferença entre a vinculação mágica e ritual e a religiosidade, mas também depende, sobretudo, dos princípios que tal religiosidade assume a respeito do mundo.

Max Weber

As grandes teorias que surgem a partir do século XVII, substitutas da cosmologia aristotélica e cristã, são grandes narrativas seculares que traduzem novas formas de organização social do mundo ocidental, cujo referencial passa a ser o indivíduo portador de direitos. A relação entre indivíduo e sociedade assume contornos mais precisos com o ideário iluminista do século XVIII, para chegar às teorias liberais, socialistas e comunitaristas do século XIX. No nível filosófico representam concepções novas e o fundamento epistemológico passa a ser o indivíduo portador de direitos naturais. E também o momento do surgimento dos Estados nacionais, do Estado de direito e da sociedade civil, e nas primeiras análises sociológicas, Marx, Durkheim e Weber fornecem chaves analíticas das mais abrangentes para o entendimento do processo de secularização da sociedade moderna. São, em suma, mudanças profundas em direção a uma visão de mundo secularizada e centrada no indivíduo.

Há uma extensa discussão a respeito das influências mútuas entre as novas formas econômicas de relações de produção com a crescente secularização do mundo. No entanto, deixando o aspecto econômico propositadamente de lado, pretendo inicialmente analisar de que maneira o processo de secularização representou a primeira referência para o surgimento de um indivíduo com direitos inalienáveis. Essa mudança

profunda, de uma visão cosmocêntrica para uma visão antropocêntrica, implica uma série de transformações nas relações sociais, e o fator religioso representa um importante componente desse processo. Este é um bom ponto de partida para a análise da relação entre valores religiosos e construção da cidadania. Ao verificar como a nova ontologia é equacionada por duas esferas religiosas distintas – a católica e a protestante – creio poder apontar de que maneira cada uma apresenta, ou não, a afinidade eletiva enfatizada por Weber entre puritanismo e modelo político democrático.

A secularização, portanto, ocupa papel central na análise que segue, pois é meu interesse apontar as novas relações que foram surgindo entre a esfera religiosa e a esfera política autônoma, a partir do momento em que a esfera pública passa a ser construída sem a chancela da esfera religiosa. Secularização deve ser entendida aqui como a passagem da religião para o mundo subjetivo, quando a religião passa a ser uma das diversas interpretações de vida que o indivíduo tem a seu dispor. É, assim, a passagem da religião para a esfera privada, o que vai imprimir padrões distintos na sua relação com o espaço.

Essa passagem da religião para o privado é mesmo condição fundamental para a efetiva participação do indivíduo na esfera pública e representa um componente importante para o marco teórico desenvolvido aqui. E nesse momento, quando a religião deixa de ser a esfera global, é importante considerar duas consequências essenciais decorrentes daí: não só é necessário analisar as mudanças externas à esfera religiosa, no que concerne às novas relações que se estabelecem entre esta esfera (agora o mundo privado) e a esfera pública (agora ampliada), mas é igualmente importante fazer o caminho de volta e ver como as mudanças internas ocorridas na própria esfera religiosa contribuem para o enriquecimento da vida social que, por sua vez, vai sendo cada vez mais diferenciada. Em resumo: trata-se de ver, portanto, como distintas esferas religiosas, particularmente a protestante nos Estados Unidos e a católica no Brasil, convivem com a crescente secularização do mundo, para que seja possível precisar de que maneira elas aportam para o enriquecimento da nova esfera pública.

A passagem da religião para o mundo privado possibilita a realização do que Habermas chama de “projeto de modernidade”, quando esforços se concentram em desenvolver uma ciência objetiva, a moral e leis universais,

e a autonomia da arte, de acordo com suas lógicas específicas, formando urna esfera pública cada vez mais diferenciada. E, portanto, um processo de perdas e ganhos para a esfera religiosa: ao mesmo tempo em que perde a hegemonia da visão de mundo global, adquire aos poucos uma autonomia que vai ser condição mesma para que a esfera religiosa possa promover a participação efetiva nessa nova configuração social.¹

A concepção de *esfera social* de Hannah Arendt é fundamental para o entendimento das transformações ocorridas nas esferas pública e privada. Segundo a autora, a esfera social surge como consequência do individualismo moderno, no momento em que o indivíduo passa a ser capaz de participar da esfera pública, mas tendo salvaguardados seus direitos individuais. Para Arendt, trata-se de uma síntese das esferas pública e privada, quando os interesses privados passaram a ser defendidos pelo Estado, no momento em que a sociedade moderna “conquistou a esfera pública”. É a esfera possível, com o surgimento da sociedade de massas, quando há não só uma ampliação, mas também uma crescente complexidade para a participação nessa esfera pública. Ou, como a define bem Habermas, é a relação moderna entre as esferas pública e privada, vale dizer, é a “esfera privada da sociedade que se tornou publicamente relevante”. De qualquer modo, é a instância na qual as pessoas são capazes de agir de maneira concertada, havendo como pressuposto um determinado grau de liberdade e igualdade.²

O surgimento da esfera social e a passagem da religião para a esfera privada não significam de modo algum a perda da importância da religião para a análise sociológica. Muito pelo contrário, pode-se concordar com Riis, que ressalta o importante papel da religião para a sociologia em geral, uma vez que o processo de secularização não significou qualquer diminuição da relevância da religião e dos seus valores implícitos, mas, sim, uma *mudança*, tanto interna quanto externa, da vida religiosa. Por

¹ Para a análise da passagem da religião para a esfera privada, ver BERGER. *The Sacred Canopy*; SCHLUCHTER. *Rationalism, Religion and Domination*, ou ainda HABERMAS. *Theory of Communicative Action*, v. 1.

² Em *A condição humana* (1993), Arendt ressalta que essa esfera é possível quando se dá a ascensão do privado (no que chama de riqueza privada ou privatividade) para o público (o comum) nas sociedades modernas, sendo muito distinto das esferas pública (esfera da liberdade) e privada (reino das necessidades) no sentido grego e romano. Ver ainda HABERMAS. *Mudança estrutural da esfera pública*, p. 33.

consequente, no momento em que a religião deixa de ser a esfera global, é necessário seu estudo relacionado às outras esferas na diferenciação crescente desse mundo secularizado, porque a partir desse momento a religião, retirada para a vida privada, pode vir a se constituir em importante instância que leve à participação do indivíduo no mundo, isto é, na esfera social de Arendt.³

Não é por outra razão que o interesse sociológico pela mudança ocorrida na esfera religiosa não deve restringir-se à descrição das mudanças ocorridas nas esferas católica e protestante, mas deve enfatizar, sobretudo, sua *relação* com as outras esferas da vida. E nesse processo, cabe analisar as distintas *Weltanschauung* resultantes do ser protestante e do ser católico para ver como aportam para a construção da esfera social. Como diria Bourdieu, é preciso ver de que maneira o “*habitus religioso*” está presente nas respectivas visões de mundo, particularmente naquelas que nos interessam, as do Brasil e dos Estados Unidos. Isso partindo ainda da premissa de que a racionalização ocidental, que traz nova autonomia dessas esferas, não significa tampouco que as pessoas ajam racionalmente o tempo inteiro. Há valores religiosos que resultam ser norteadores para a formação de visões de mundo específicas, ou seja, traduzem exigências às quais os atores se veem obrigados a seguir e que levam a uma ação social determinada, para usar a concepção weberiana de *ação orientada por valor*, quando a ação não tem sentido no resultado, mas, sim, na sua própria especificidade e obedece a um “mandato” que o ator sente dirigido a ele.

Analisar os valores inerentes ao individualismo é um bom caminho para se relacionar o novo indivíduo que surge no processo de racionalização do mundo ocidental com o contexto sociopolítico mais amplo. Pode contribuir para o entendimento de como esses valores foram-se relacionando com os valores religiosos que também estavam sofrendo profunda transformação. Habermas lembra que a racionalização cultural das sociedades modernas, que compreende os elementos cognitivos, estéticos (expressivos) e morais (avaliativos) oriundos da tradição religiosa, e que inicialmente guardavam uma certa afinidade com o contexto religioso, vai trazer uma crescente tensão entre essas três esferas de valor e a visão de

³ Ver RIIS. *Acta Sociológica*. Dentro desse marco teórico, fica rejeitada a perspectiva que via a secularização como o fim inevitável da religião, com o desenvolvimento científico e humano do mundo moderno, na linha de Comte, Marx e Durkheim.

mundo religiosa. E essa tensão – ou ainda a ausência dela – é uma pista importante para a análise que faço a seguir, quando é preciso se deter para ver de que maneira os novos valores subjacentes à concepção do indivíduo se afinavam, ou não, com as transformações que então ocorriam na esfera religiosa.

O processo iniciado com a Reforma representa o momento religioso mais exemplar desse tempo de mudança na esfera religiosa, quando novos rumos para afinidades distintas entre religião e política foram pensados. Nesse processo surgem dois traços que vão contrastar profundamente com a prática religiosa católica: não só a religião perde seu caráter universal, e passa a ser uma das tantas esferas disponíveis no processo de secularização, mas também, a liberdade de pensamento passa a ser condição para a prática religiosa protestante. É uma guinada fundamental que certamente imprime novos rumos nas relações entre as esferas religiosa e social. Torna-se, portanto, necessário verificar as possíveis convergências que surgem nessa nova relação, e que possivelmente vão resultar em possibilidades diferenciadas para a ação cidadã.

Três aspectos relacionados a essa discussão são importantes: a) os conceitos subjacentes ao individualismo que vão decididamente imprimir nova dinâmica nas relações sociais; b) o significado da Reforma, ao trazer um novo *ethos* religioso, com uma mudança profunda na relação do fiel com o mundo, pois privilegia valores religiosos que vão ter um potencial crescente para promoção de novo tipo de engajamento na esfera social; c) esses dois pontos permitem apontar se a prática religiosa confere ao fiel/cidadão uma maior autonomia e maior capacidade de desenvolvimento pessoal na esfera social. Não só pode ficar mais fácil entender as novas relações estabelecidas entre esfera religiosa e esfera mais ampla, como também possibilita ainda analisar de que maneira visões de mundo religiosas distintas vão promover esse indivíduo, agora um cidadão que gradualmente começa a lutar por seus direitos. Mas vamos por partes: é preciso ver que valores inerentes à ideia de indivíduo são esses, e como esse indivíduo é visto em cada esfera religiosa para que as afinidades eletivas entre religião e democracia possam ser elucidadas.

O individualismo: de *universitas* para *societas*

Apesar de a concepção de indivíduo portador de direitos se originar na própria concepção judaico-cristã, esse indivíduo ficou subsumido até o final da Idade Média a um mundo indiferenciado, quando ainda predominava a concepção de organicidade de mundo, sendo a sociedade um todo – *universitas* – onde a cada um estava assignada uma função, sendo o indivíduo aquele que tinha principalmente deveres na manutenção da ordem social.

O individualismo é o resultado de um processo lento da passagem dessa visão orgânica do mundo – momento em que o indivíduo não tinha escolha fora da Igreja e tudo se resumia a uma questão de ter mais ou menos crença – para um mundo que se abria aos poucos para novas concepções: uma diferenciação crescente, uma pluralidade de concepções de mundo inexistentes até então, e o surgimento do direito de caráter universal. Pode-se concordar com Bobbio, quando este afirma ser a separação do direito da teologia a pedra fundamental para que se comece a pensar no indivíduo como portador de direitos naturais. A partir desse momento, vêm primeiro os direitos, depois os deveres. Os defensores dos direitos naturais passaram a ver o indivíduo como o fundamento epistemológico, e pensar a sociedade civil como forma de organização cujo *ethos era o da associação – societas – para as novas práticas econômicas contratualistas da burguesia nascente.*⁴

Mas é preciso cautela ao falar de direitos naturais. A importância sociológica da concepção de indivíduo portador de direitos somente existe quando essa concepção está relacionada à cidadania, vale dizer, quando se analisa a *construção* da ideia de direitos inalienáveis nos Estados nacionais, que passam a ser garantidos e defendidos pelo Estado, e que vão ser – mais, ou menos – observados pelos Estados - nação em formação no século XIX. Portanto, a concepção de direitos humanos defendida aqui vai ser aquela que preconiza que são direitos históricos que surgem a partir de acordos específicos prescritos nas diversas constituições nacionais. E no que se

⁴ Não cabe aqui uma discussão aprofundada do modelo jusnaturalista e contratualista do direito moderno. Ver BOBBIO. *Sociedade e Estado na filosofia moderna*, para a análise da concepção do estado civil de Hobbes, Locke e Rousseau e da gênese do Direito racional e universal. Ver ainda *A era dos direitos* para a análise da construção histórica dos direitos humanos.

refere às esferas religiosas específicas, é importante ver de que maneira a nova concepção universal de direitos humanos representou um reforço ou uma ameaça para suas práticas. Afinal, no momento em que surge a possibilidade de se pensar o indivíduo de uma forma nunca vista até então – um indivíduo a quem é acenado uma série de oportunidades novas de enriquecimento individual e de conquista de autonomia – vai haver certamente uma mudança profunda na relação desse indivíduo com as diversas esferas religiosas.

E aqui há um movimento de mão dupla indispensável no tripé homem/religião/sociedade, quando passa a existir um dinamismo inusitado nessa relação: o caráter organicista de sociedade que prevalecia desde sempre começou a ceder lugar a relações que estavam baseadas na autonomia do sujeito e na possibilidade de mudança de seu lugar no mundo, e quando, mais do que deveres, começam a ser reivindicados os direitos individuais, passando a esfera social a oferecer possibilidades de opções aos indivíduos, com um pluralismo crescente. Nesse novo leque de opções, entre elas a escolha das diversas denominações protestantes, surge então um indivíduo com maior possibilidade de ser agente. E a ética protestante, especialmente a puritana, está mais afinada com esse processo de modernidade, e representa a esfera religiosa que melhor vai propiciar interação com a esfera social, imprimindo um novo sentido para a agência humana. Como lembra Turner, “o individualismo emerge da tradição protestante ascética com sua ênfase na autonomia, na atividade e na responsabilidade.”⁵

Mas cabe a pergunta: de que maneira a concepção moderna de indivíduo pode enriquecer a presente análise? Steven Lukes faz uma conceituação e contextualização das ideias germinais do individualismo e mostra que conceitos como dignidade do ser humano e autonomia assumem novas dimensões já a partir do Renascimento, e, num momento posterior, passam a ser valores a serem alcançados quando começam a fazer parte do ideário iluminista. E Lukes aponta as concepções que se tornaram o

⁵ *Religion and Social Theory*, p. 164 (tradução minha). Nesse capítulo Turner faz a análise do individualismo como ideologia e defende a ideia de que é difícil mostrar que o individualismo é uma condição ideológica da produção capitalista. Mostra como o individualismo nasce de uma tradição de dissidência: a dissidência dos protestantes dos católicos, e da burguesia das relações feudais de propriedade. Ver ainda WEBER. *Economía y sociedad*, para as afinidades entre religião e política.

fundamento da ideia moderna do indivíduo: dignidade do homem, privacidade, autonomia, autoaperfeiçoamento, liberdade e igualdade. Levam a uma profunda reorganização nas relações sociais e imprimem nessas relações um dinamismo impensado até o momento. E em nome desse ideário iluminista várias revoluções aconteceram no século XIX em distintos países, numa luta por constante ampliação para a obtenção de direitos civis e políticos. Individualismo é, portanto, “uma doutrina de direitos”, na definição de Turner.⁶

A questão de direitos, portanto, não deve ser entendida de forma naturalizada, pois depende, antes de tudo, de um acordo tácito realizado na sociedade, nos seus aspectos legais, geopolíticos e sociais, para que eles possam estar assegurados. É por essa razão que Hannah Arendt recusa a concepção jusnaturalista como absoluto transcendental. Lafer lembra que Hannah Arendt defendia a ideia de os direitos humanos serem um “construído convencional”, fruto das leis, normas e costumes que vão sendo estabelecidos em cada organização social. E entre as ideias germinais do individualismo, duas concepções – igualdade e liberdade – vão adquirindo uma relação paradoxal nos diversos contextos nacionais em construção: como analisa Bendix, é cada vez mais complexa a “diferença entre a igualdade que o indivíduo usufrui como cidadão e a desigualdade a que é submetido na sua capacidade econômica”. Esses conceitos vão servir de inspiração às distintas constituições que estavam sendo escritas então, e vão representar valores essenciais para os pensamentos religioso e político em transformação no momento. Vão ser mesmo a base epistemológica para as ideologias que surgem no século XIX, confluindo em dois troncos do pensamento ocidental – o liberalismo e o socialismo.⁷

⁶ A concepção de individualismo deve ser entendida aqui sempre *latu sensu*: não significa a visão da escola romântica com a manifestação do eu exacerbado, especialmente na literatura, nem a visão negativa que pode ser atribuída ao individualismo pensado como falta de motivação para a ação social na crítica ao liberalismo. Deve ser entendido como a condição mesma para que o ser humano passasse a ter condições de ser pensado como indivíduo autônomo e portador de direitos. Ver LUKES. *Individualism*, para um estudo das ideias germinais do individualismo.

⁷ Ver LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos*, p. 125, para excelente discussão sobre o pensamento de Hannah Arendt; e ARENDT. A condição humana, para a discussão de Arendt sobre direitos humanos. BENDIX (*Nation-Building and Citizenship*) analisa não só as transformações das sociedades europeias ocidentais, quando as ideias igualitárias

Além da importância ideológica, os conceitos de liberdade e igualdade vão significar valores imprescindíveis no processo de secularização: *liberdade* é o pressuposto universal dos direitos civis e a *igualdade* é mesmo a condição para que esses direitos possam ser usufruídos, como se verá adiante. Arendt sugere que o valor universal dos direitos civis enfatiza a igualdade na esfera pública, resguardando a diferença para a esfera privada. É, antes de tudo, o *direito a ter direitos* que está implícito quando um mínimo de igualdade é alcançado na esfera pública. Este é um ponto crucial para a discussão de cidadania porque o processo contínuo de inclusão de setores cada vez mais amplos da sociedade leva a uma maior possibilidade de realização da própria cidadania. É o momento em que passa a existir a possibilidade – de fato e de direito – de perseguição da autonomia e enriquecimento pessoal para a dignidade da pessoa humana, assim como a possibilidade de participação política.

E no tempo de profundas transformações, a Reforma, que colocou outra ênfase na responsabilidade individual para a salvação, trouxe, por certo, uma mudança significativa para a vivência religiosa. Daí vem a necessidade de analisar qual é a importância dos valores do ideário iluminista mencionados anteriormente – autonomia, auto - aperfeiçoamento, igualdade e liberdade – para ver como foram equacionados nas visões de mundo católica e protestante. A análise dos valores que são essenciais para cada uma das duas visões de mundo religiosas pode trazer novas luzes para esclarecer esta diferenciação, sendo que o modo como esses valores são vivenciados em cada uma dessas esferas vai ser fundamental para a diferenciação e afirmação da cidadania possível. É ainda importante porque o conceito abstrato de indivíduo, apesar de ter sido o fundamento para rupturas de ordens sociais tradicionais e crucial, para reivindicações nas formas de direitos legais, é “pré-sociológico”, como diria Lukes. Marx faria a mesma objeção, pois os indivíduos devem estar ligados às suas condições e relações históricas, sendo o ser humano um ser social por excelência, não

destroem as relações tradicionais de respeito, obediência, mas também o contraste toquevilliano da França revolucionária com a América democrática.

existindo, portanto, o indivíduo abstrato do pensamento iluminista: “uma ficção”, diria ele.⁸

Mas é a intenção enfatizar o caminho de mão dupla ocorrido nesse processo de mudança nas relações sociais. Partindo da premissa de que houve mudanças na esfera religiosa com as alterações profundas na composição das esferas pública e privada, é de esperar que essas esferas religiosas distintas tenham promovido possibilidades de construção de cidadania igualmente distintas. Para isso cabe uma pergunta-chave inicial: como esse indivíduo novo, portador de direitos, é visto pela Igreja Católica e pela Protestante? Qual é a compatibilidade entre protestantismo/catolicismo e a visão de mundo secularizada? De que maneira foram equacionados os valores inerentes a essa nova ontologia do social – principalmente a relação paradoxal entre liberdade e igualdade apontada por Bendix – para o autoaperfeiçoamento do indivíduo, no momento em que lhe foi dada, pela primeira vez, a possibilidade de mudar sua posição original no mundo?

Essas respostas passam pela relação entre os valores centrais do individualismo e os valores religiosos predominantes nas ontologias protestante e católica para ver de que maneira representam um referencial relevante de que dispõe o indivíduo no seu mundo cognitivo. Num segundo momento, será possível ver se este referencial permite levar à solidariedade social, que é mesmo pré-condição para a existência da possibilidade de ação social.

Catolicismo/protestantismo: do reino dos Céus à labuta na Terra

Há diversas interpretações sobre o papel da religião nas sociedades modernas ocidentais e sobre o seu destino nas sociedades secularizadas. Mas há uma unanimidade na sociologia da religião em entender que o

⁸ Ver MARX. *A ideologia alemã*, p. 119. Nesse capítulo Marx faz um ataque às considerações filosóficas sobre a liberdade pessoal que “os indivíduos desfrutam ao acaso”. Em outro texto, *A questão judaica* (1991, 118), Marx reconhece que Lutero “libertou o homem da religiosidade externa porque erigiu a religiosidade no interior do homem”, não sendo ainda a solução porque “emancipou o corpo das cadeias porque sujeitou de cadeias o coração”. Assim, o protestantismo representou a “colocação do problema”, mas não foi a verdadeira solução para o povo alemão, solução que, para Marx, estaria na emancipação histórica do proletariado e da filosofia.

processo de secularização das sociedades ocidentais propiciou dois caminhos opostos para as visões religiosas, protestante e católica: foi mesmo o caminho irreversível para o *ethos* protestante, pois a vivência nesse mundo secularizado era sua única possibilidade de realização, mas foi um caminho que promovia grandes resistências no mundo católico, visto que colocava em questão a própria razão de ser de sua cosmologia.

Explico-me: a nova concepção de indivíduo do ideário iluminista representava uma grande ameaça à concepção católica de mundo em duas direções bem marcadas: no nível da Igreja-instituição, colocava em xeque a estabilidade promovida pela organicidade da visão de mundo católica, com sua ênfase na hierarquia e centralização da prática religiosa e o conservadorismo nas relações sociais; já no plano individual, ou melhor, na prática religiosa do próprio cristão, desafiava a individualidade que era tradicionalmente cultivada no catolicismo, e que levava o católico a viver sua religiosidade num mundo interior. Nessa individualidade não estava contemplada nenhuma autonomia do cristão, pois a visão de mundo religiosa, católica continuava a impor uma verdade absoluta, nem tampouco lhe era cobrado uma coerência entre a vivência religiosa e sua participação no mundo. Bastava para atingir a graça que fizesse “as boas obras” e mantivesse sua obediência e lealdade à esfera religiosa.

A discussão de direitos individuais não podia ser incluída na pauta da esfera religiosa católica porque contradizia a essência mesma de sua prática religiosa. Nessa prática, não estavam contemplados os *direitos individuais*, mas prevalecia o *direito cristão*.

Enquanto no primeiro estavam implícitas as liberdades de pensamento, de opinião, e de expressão, liberdades que se afinavam com a prática protestante, o direito cristão mantinha a visão cosmocêntrica católica inalterada, não constituindo nenhum desafio à prerrogativa da Igreja Católica que se arvorava detentora do monopólio da verdade absoluta. O direito cristão do católico, portanto, era apenas um direito formal à participação nas práticas religiosas, observando sempre a necessidade de o fiel reconhecer obediência e respeito à hierarquia em um mundo em que prevaleciam muito mais deveres do que direitos.

Mas aqui já estou falando de distintas visões de mundo católica e protestante e cabe fazer uma conceituação de ambas para mostrar duas questões que surgem nessa discussão: por que o *ethos* protestante se afinava

com o modelo democrático então em construção? E como a transformação na esfera religiosa passava pela convivência com essa concepção nova de indivíduo? Entre as várias distinções que poderiam ser feitas entre catolicismo e protestantismo, vão ser enfatizadas aquelas que são esclarecedoras para a diferenciação dos tipos distintos de promoção de participação na esfera social.

A história da Igreja Católica se confunde com a história do pensamento ocidental. Nessa história, a Igreja foi se tornando um poder econômico como resultado dos interesses do papado e da realeza, em detrimento de sua religiosidade inicial. Weber mostra como a organização burocrática que surgiu com a “associação compulsória para a administração da graça” foi fundamental para a universalidade pretendida pela Igreja a partir de Constantino, e a prática religiosa vai aos poucos se tornando um “carisma de sacristia” (*charisma of offices - Anstalt*). Seguindo com sua argumentação, o processo de burocratização da fé, juntamente com a forte hierarquização que passa a prevalecer, traz duas consequências para a prática religiosa católica: não só não exige o envolvimento pessoal do católico na prática religiosa (afinal, isto era com os especialistas, o clero), mas também dava conta de neutralizar as possíveis manifestações carismáticas pessoais, conseguida com a própria burocratização. Schulchter também faz uma análise das mais pertinentes para explicar o desenvolvimento da organização sistematicamente racional da Igreja Católica. Mostra como foi se formando uma instituição institucionalizada e hierarquizada depois da igualdade inicial do cristianismo. E numa análise weberiana do desenvolvimento da Igreja, o autor sugere que sua estabilização interna foi conseguida com a concomitante despersonalização do carisma.⁹

⁹ Ver WEBER. *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*, p. 368. SCHLUCHTER (*Rationalism, Religion and Domination*) elabora como teria sido o estudo do cristianismo, caso Weber o tivesse tentado, com três impulsos: o primeiro, o carisma puramente pessoal seria transformado em carisma institucional; o segundo impulso seria a transformação das congregações paulinas na estratificação e fragmentação da elite religiosa; o terceiro seria com o impulso dado depois de Constantino na integração externa na estrutura de dominação do Império Romano. Isso leva à despersonalização do carisma, à burocratização e à racionalização da vida religiosa, com o eventual desenvolvimento da Igreja num poder econômico.

E nesse processo de burocratização da administração religiosa foram prevalecendo algumas características determinantes para a sobrevivência da Igreja universal, apostólica e romana, e que vão configurar a visão de mundo católica no planeta durante um longo tempo. Entre as mais importantes, cabe ressaltar a *hierarquia* na organização do mundo religioso, necessária para a manutenção da universalidade pretendida pela Santa Sé; a *centralização* de poder para que esta *universalidade* estivesse assegurada; o *conservadorismo* necessário para que o poder do catolicismo romano pudesse sobreviver e se expandir; e o restabelecimento da *visão cósmica* do mundo para a ideia de salvação religiosa do católico. Trocando em miúdos, há um distanciamento progressivo das coisas mundanas e a ênfase da salvação é colocada na mediação do clero e pensada para uma vida após a morte. Essa concepção religiosa, que resulta ser centralizadora, hierárquica, autoritária e formal, permite ainda que se expliquem as relações sociais de forma naturalizada, tornando a ideia de salvação descolada da vida mundana.

A naturalização das relações sociais cultivada na cosmologia católica se ajustou como uma luva para a manutenção de relações sociais também autoritárias e hierárquicas, numa “afinidade eletiva” bem distinta. Essas relações sociais imprimiram necessidades distintas na cosmologia católica, visto haver uma “demanda de legitimação”, como diria Bourdieu, por parte das classes dominantes, e uma “demanda de compensação” para as classes dominadas. Essa ordem naturalizada requeria sempre um mundo estável para que a harmonia, embora desigual, pudesse ser cultivada.

Por conseguinte, os valores da liberdade e igualdade da concepção individualista eram incompatíveis com o sistema hierárquico e centralizador da Igreja Católica. A liberdade valorizada no catolicismo, principalmente o catolicismo ibérico a ser analisado a seguir, era uma abstração que não promovia nenhum tipo de ação social. A igualdade, por sua vez, era apenas perante Deus e exaltada para uma vida após a morte. Eram, portanto, concepções que justificavam a permanência de bases sociais desiguais. E nesse mundo orgânico reforçado pela Igreja Católica foi se desenvolvendo um indivíduo ao qual eram assignados vários deveres – de obediência, de lealdade, de submissão – e sua liberdade de consciência restringia-se à obediência ao papa.

Esse era o direito cristão do católico. Significava acima de tudo uma constante busca pelo todo harmônico, dificultando o surgimento de uma concepção de direitos onde estivesse implícita a possibilidade da diferença e do pluralismo necessários nas práticas democráticas. A demanda por ampliação da esfera pública, que implicava na sua democratização, assim como o retraimento da religião para a esfera privada, representava um enorme empecilho para o surgimento de organização social baseada na associação de iguais na visão de mundo católica, pois a Igreja estava acostumada a usufruir um poder globalizador em alianças históricas do papado com a realeza. Afinal, cada um sabia o seu lugar na organicidade desse mundo, onde o controle restrito da esfera pública era, assim, mais possível. Durkheim, em *O suicídio*, viu a liberdade de opinião do protestante – o livre-arbítrio – como a diferença mais marcante entre o catolicismo e o protestantismo. Seria a explicação para a multiplicação das seitas, o que representa um forte contraste com a unidade indivisível da Igreja Católica, cujo pensamento predominante era o “horror à inovação”.

Já na esfera protestante, o cisma religioso com Lutero significou um dos momentos mais marcantes para a manifestação da valorização do indivíduo. Um dos principais efeitos da Reforma foi a transferência dos ideais monásticos de salvação para a vida de todos os dias, dando início, assim, à inserção religiosa do indivíduo no mundo. Weber viu como fundamental a guinada ocorrida na orientação para a salvação com o protestantismo, pois a partir daí o fiel passou a ser responsável pela sua salvação. Essas duas concepções – inserção no mundo e responsabilidade individual para a salvação – são ideias-chave na visão de mundo religiosa protestante e representaram o primeiro movimento para que a esfera religiosa passasse a estar em condições de promover nova possibilidade de participação, sendo que agora a partir da própria prática religiosa. Há um terceiro componente igualmente importante: a nova liberdade de pensamento embutida na visão de mundo protestante, que vai ser exacerbada no protestantismo praticado nos Estados Unidos. Weber também ressalta que somente onde surgiu uma religiosidade congregacional de caráter ético-racional é que a religião logrou ganhar adeptos nas novas classes burguesas, passando essa religiosidade a influir na sua conduta diária. Porque o indivíduo encontrou nas congregações religiosas criadas livremente nos Estados Unidos uma prática religiosa desprovida de dogmas

e em consonância com as outras associações profissionais às quais podia pertencer.

Mas é preciso cuidado para não estender essa visão ao protestantismo em geral. Giddens, seguindo a argumentação de Troeltsch, faz ver que foi o calvinismo que encerrou o processo histórico iniciado com Lutero, e aponta três aspectos da doutrina calvinista que vão marcar essa direção: primeiramente, foi com Calvino que apareceu a concepção de que o universo só tem significado em função dos propósitos divinos; o segundo aspecto é o de que os desígnios de Deus estão além da compreensão humana; e, por último, aparece a ideia da predestinação. A salvação passa a ser feita sem a mediação da Igreja Católica ou da Igreja Luterana, sendo de responsabilidade exclusiva do indivíduo. Não é por outra razão que o esforço individual torna-se um imperativo e o fiel se encontra em absoluta solidão para ser um dos escolhidos. E nessa incessante busca da salvação, o cristão tem de desenvolver uma intensa atividade profana, tornando o trabalho no mundo material impregnado de sentido ético.¹⁰

É nesse momento que aparece a ideia de vocação para ser o escolhido. A “vocação” é um fundamento analítico weberiano importante para ajudar a entender essa mudança: a profissão como vocação (*Beruf*) constitui um elemento fundamental no *ethos* protestante para a inserção do indivíduo no mundo, e vai ser indispensável para a harmonização com a esfera social que estava sendo criada nas novas relações socioeconômicas. A partir do momento em que foi necessário ao fiel provar sua salvação na própria vida mundana, a vocação assume um caráter ao mesmo tempo secular e religioso. Como define Dumont, o indivíduo, que vivia *fora-do-mundo* na prática católica, passa a viver *no-mundo* na ética protestante, mudando assim o eixo de tensão entre a ética da convicção e as realidades do mundo. É Weber quem ainda ressalta que a nova ética não teria mais o caráter de um direito sagrado, e que esta não separa o sentir religioso da vida diária, pois este perpassa toda a conduta do cristão.

¹⁰ Ver GIDDENS. *Capitalismo e moderna teoria social*, para uma bela análise do protestantismo ascético weberiano. Ressalta a análise de Weber a respeito de como o calvinismo encerrou o processo histórico do processo de desencantamento do mundo. Ver ainda o próprio Weber para a análise da salvação do católico em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, especialmente os capítulos IV e V ou *Economía y sociedad*, p. 386ff, para a análise das afinidades entre dominações e atividades seculares.

Esta distinção entre as visões de mundo católica e protestante é melhor entendida a partir da diferenciação entre seita e igreja analisada por Weber e Troeltsch. No seu tipo ideal mais puro, a seita rejeita as indulgências eclesiásticas e o carisma oficial; é uma comunidade que tem o ideal de uma “Igreja pura”, dos “santos visíveis” e o indivíduo se acha qualificado para converter-se em membro da seita. Há um envolvimento pessoal implícito nesse processo, assim como um sentimento de pertencimento social dos mais importantes. A importância sociológica das seitas para Weber é o fato de a seita ser a comunidade que se constitui como o “aparato de seleção que separa os qualificados dos não qualificados.”¹¹

Para Troeltsch, enquanto a Igreja logra manter o caráter universalista, conservador e includente (processo que se completa com o tomismo), e tem o desejo de cobrir toda a vida da comunidade, a seita manifesta o desejo de perfeição interior, numa relação direta entre seus membros, sendo que por sua própria natureza é forçada a recusar a ideia de dominar a esfera social. Ainda que ambas as formas religiosas estejam em contato real com o desenvolvimento da sociedade, a Igreja utiliza o Estado para se tornar parte integral da ordem social existente, e tem na classe dominante sua parceira predileta para a manutenção dessa ordem. Assim, ela lança mão da parceria da ordem secular para distribuir a salvação, enquanto o membro da seita insere-se nessa ordem para se reportar diretamente a Deus.¹²

Troeltsch lembra ainda a importância de considerar a evolução do luteranismo ao calvinismo para a diferenciação que foi surgindo na própria esfera protestante, pois foi somente com o calvinismo que se buscou o ascetismo na vida diária, aparecendo, de maneira irreversível, a ideia de predestinação para a salvação. Assim sendo, enquanto no luteranismo e

¹¹ WEBER. *Economía y sociedad*, p.932 (tradução minha). Para Weber, quanto mais sistemática e orientada para uma “ética de convicção” é a religiosidade de salvação, maior vai ser a tensão em relação às coisas mundanas no sentido de uma constante busca de harmonização. Ver DUMONT. *O individualismo*, outro estudo excelente das visões de mundo católica e protestante.

¹² Ver TROELTSCH. *The Social Teaching of the Christian Churches*, v. 1, p. 331ff, para uma excelente diferenciação entre seita e igreja. Troeltsch também faz uma diferenciação entre seita e denominação que é digna de registro. Para ele, as seitas tendem a se transformar em denominações no espaço de duas ou três gerações, quando passam então a estar mais preocupadas com a manutenção de suas organizações. Como este aspecto escapa ao escopo da análise feita aqui, vão ser utilizados os termos seita e denominação indistintamente, ainda que denominação predomine quando for analisado o contexto americano.

catolicismo havia uma vocação irresistível para a Igreja-instituição e sua forte relação com o Estado, e a ideia de vocação era o ganhar a vida num sentido estático, com o calvinismo aparecem com força as ideias de predestinação e da comunidade santa que perpassam todos os aspectos da vida. É o *calling* do calvinista, que, diante da infinita grandeza de Deus, tinha de provar na sua vida diária sua capacidade para a possibilidade de salvação. Tal mudança no *ethos* protestante vai trazer profundas consequências para a construção da esfera social, visto que a esfera religiosa passa a promover um movimento em direção ao mundo secularizado que vai ser sua própria força.

As distintas concepções de salvação nos dois mundos religiosos trazem características que vão ser fundamentais para a diferenciação de sua relação com a esfera social. Na visão de mundo católica, por causa mesmo do fato de o católico “nascer” na Igreja, e a dispensa da graça ser possível “para o justo e para o injusto”, nas palavras de Weber, este católico, diferentemente do calvinista, não se sente responsável por sua salvação, uma vez que a distribuição da graça divina é de responsabilidade da hierarquia eclesiástica. Por outro lado, e como resultado mesmo da dependência aí estabelecida, a “liberdade de consciência” do católico se resume à obediência ao papa.

A ideia de salvação aparece, portanto, como uma das diferenças mais relevantes para as visões de mundo católica e calvinista: enquanto a salvação é através da prática diária de uma ascese cultivada para ser um dos escolhidos para o protestante calvinista, ela se dá através da absolvição para o católico, o que implica a responsabilidade individual para o primeiro e transferência no sentido paternalista para o segundo. Nessa ética de salvação calvinista, são abolidas as “boas obras” com as quais o católico assegurava sua salvação “e que não formavam necessariamente um sistema de vida integrado, ou pelo menos racionalizado, mas permaneciam muito mais uma sucessão de atos isolados”, nas palavras de Weber, que ainda observa como os católicos não lograram levar muito longe a racionalização do mundo. É um belo resumo do que se defende aqui:

O sacerdote era um mágico que realizava o milagre da transubstanciação e que tinha em suas mãos a chave da vida eterna. O indivíduo podia voltar-se para ele arrependido e penitente. Ele dispensava reparação, esperança e graça, certeza de perdão, e, assim, garantia o relaxamento desta tremenda tensão à qual o calvinista

estava condenado por um destino inexorável, que não admitia alívio algum (...). O Deus do calvinista requeria de seus fiéis, não apenas “boas obras” isoladas, mas uma santificação pelas obras, coordenada em um sistema único.¹³

Comumente os estudos sobre a Reforma mencionam que a abolição dos ideais monásticos está entre os traços mais marcantes trazidos por Lutero, mas há uma outra distinção que vai ser fundamental para o marco teórico construído aqui: a ênfase que o protestantismo em geral dá à educação para que novas gerações possam estar em contato direto com a bíblia. Este vai ser um dos elementos mais diferenciadores para que a prática religiosa possa levar a um envolvimento do fiel “nas coisas do mundo”. Dessa forma, a educação, que era mesmo condição para a prática religiosa protestante, vai trazer profundas consequências para o envolvimento posterior do protestante como cidadão, porque é também a condição para a construção do mundo cognitivo, como propõe Habermas.¹⁴ No momento em que esse cristão tem acesso à educação, passa a ser possível até mesmo uma igualdade maior de participação na esfera social, com uma ampliação dos seus recursos pessoais para a participação efetiva. A construção do mundo cognitivo é, portanto, fundamental para esse novo indivíduo, pois é o que lhe permite levar à consciência dos direitos civis e políticos, ou, como diria Marshall, era “pré-requisito necessário da liberdade civil.”¹⁵

¹³ WEBER. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 81-82. Nesse sentido, a fé do calvinista era completamente racionalizada, base para sua tendência ascética.

¹⁴ A construção do mundo da vida de Habermas – o *lifeworld* – permite que os atores estejam em condições de utilizar os recursos disponíveis no sistema social de maneira autônoma, isto é, quando passa a ser possível o processo de ação comunicativa de Habermas. Este é um conceito que vai ajudar muito na argumentação construída aqui e está consoante com a concepção de esfera social de Arendt. E preciso lembrar que, para Habermas, a modernidade quer dizer participação no espaço público, uma participação não necessariamente política, mas também social e cultural.

¹⁵ Ver MARSHALL (*Cidadania, classe social e status*) para a clássica tipologia de direitos humanos que podem ser classificados na Inglaterra da seguinte maneira: os direitos civis (liberdade de expressão, de religião, direito de propriedade, de defesa, dentre outros) surgiram no século XVIII, os direitos políticos (direitos de associação e representação) no século XIX, e os direitos sociais (direito à saúde, educação, moradia, trabalho, lazer, pensão, dentre outros) no século XX, classificação que também se aplica aos Estados Unidos, mas não ao Brasil.

Quando contrastada com a visão de mundo católica – cuja concepção de sagrado chegava por vários canais – no protestantismo aboliram-se as mediações e restava apenas a palavra de Deus. Calvino representa, assim, o momento em que o desencantamento do mundo foi levado às últimas consequências, com o despojamento total da magia e a sistematização rigorosa na relação entre Deus e mundo; demandava participação ativa de seus fiéis na vida mundana, e não acreditava na reconciliação possível, como Lutero. E a postura religiosa diante do mundo é que vai marcar decididamente o envolvimento do fiel em novas possibilidades de cidadania.

Prática religiosa na autonomia cidadã

A diferenciação feita anteriormente é importante para mostrar a enorme afinidade que há entre os valores do individualismo e os valores do protestantismo ascético na construção de uma nova ordem social. Ambos são centrados na valorização do indivíduo, conferindo-lhe uma responsabilidade desconhecida até então. Na nova ordem social que estava em construção inscreve-se a “liberdade dos modernos”, isto é, a liberdade do homem privado, a liberdade de ir e vir, de contratar, de propriedade, de religião e de opinião. No plano político, a nova ordem demandava por representação política, ainda que fosse inicialmente restrita a alguns poucos, pois somente o homem – e o homem branco, e proprietário – podia participar.

Assim, a afinidade entre seitas e democracia é o início de uma nova ordem social na relação entre religião e sociedade e de novas possibilidades de construção de espaço público. Os valores do protestantismo ascético, com a nova inserção do fiel no mundo, vão se harmonizar com a liberdade civil que traz novas responsabilidades na sua relação com o mundo – mais precisamente com a esfera social – numa chave lockeana da ideia de responsabilidade, que teve tanta influência na formação do Estado-nação americano. Para Locke, defensor do individualismo político com os direitos civis assegurados na Constituição, era fundamental a existência do *pacto de sociabilidade* entre os indivíduos e o governo, pois ambos são responsáveis pela estabilidade de um governo democrático. Nesse pacto estava ainda implícita “a confiança” (*trust*) que precisava haver para a manutenção dessa nova ordem, que impunha não apenas direitos, mas também deveres.

Essa afinidade entre puritanismo e democracia vai ser, portanto, mais factível nos Estados Unidos do que em qualquer outro país europeu. A própria natureza das seitas, com a adoção de um princípio igualitário entre seus membros, vai estar afinada com a construção do modelo sociopolítico americano. E os puritanos representam o tipo ideal dessa visão de mundo: incorporam a noção de igualdade como um valor fundamental, além de considerarem a liberdade numa perspectiva de “liberdade de consciência” (que Weber aponta como o mais amplo dos direitos individuais). Essa teria sido a razão para os puritanos terem sido frontalmente contra a associação entre a Igreja e o Estado, para que sua liberdade pudesse realmente ser preservada, não havendo mesmo nenhuma associação de quaisquer das denominações com o Estado.

Hannah Arendt lembra que os valores religiosos estavam embutidos no próprio projeto de criação da sociedade trazida para o Novo Mundo pelos puritanos sem que estivessem necessariamente explicitados em nenhum sistema de governo. Ao mesmo tempo, a estabilidade do governo era imprescindível no *ethos* puritano e o desejo do estabelecimento de um “governo perpétuo” era genuíno para que as pessoas religiosas tivessem asseguradas as condições de a ascese puritana ser cultivada na vida diária. Tocqueville foi outro quem ressaltou a importância das ideias puritanas de vocação e de responsabilidade individual no modelo político americano em construção: os valores relacionados com essas ideias serviam de respaldo para a defesa das liberdades civis na democracia. Aponta dois aspectos que vêm sendo reforçados na argumentação desenvolvida: não só a esfera religiosa usufruía total independência em relação ao Estado, como também havia uma harmonia dos ideais religiosos com o projeto democrático.¹⁶

A multiplicação de seitas nos Estados Unidos vai reforçar a fragmentação da sociedade e resultar num pluralismo religioso que se harmoniza com o pluralismo político das práticas democráticas. Esse pluralismo religioso traz a necessidade de uma crescente convivência das distintas denominações na esfera social. Dizendo de outra maneira, como não há uma Igreja oficial do Estado, as igrejas vão adquirindo um código de

¹⁶ Ver ARENDT. *On Revolution*, que resalta que os puritanos obtiveram a consciência política de um novo contrato social quando fizeram a revolução americana. Ver também TOCQUEVILLE. *A democracia na América*, em que o autor analisa a religião como a primeira instituição política e sua força, está na preponderância dos sentimentos e não de interesses seculares.

sociabilidade que vai ser indispensável para sua convivência no espaço público. E aqui se combina a liberdade da expressão religiosa com a igualdade das distintas denominações como forma de expressão dessa religião. Seguindo com a argumentação de Tocqueville, que chama essa prática religiosa de “cristianismo democrático e republicano” a liberdade é certamente um dos valores mais caros aos puritanos, mas não se pode esquecer a importância da igualdade como valor inerente às práticas religiosas das seitas protestantes. Vai ultrapassar a fronteira do religioso e passa a ser o valor mais caro aos americanos. A força da religião, ou melhor, sua permanência nos corações e mentes dos americanos que professavam distintas práticas religiosas, estava diretamente relacionada com sua capacidade de se manter como esfera autônoma.

Estes dois valores – igualdade e liberdade – compõem um marco referencial importante para que se viabilizem as práticas democráticas. Guy Hermet aponta duas dimensões necessárias na prática calvinista e que vão proporcionar a base de legitimidade para os sistemas democráticos ocidentais. A primeira é a nova leitura da bíblia com ênfase na responsabilidade individual e na liberdade de consciência. A segunda é a rejeição puritana às ortodoxias, presentes mesmo na Igreja Anglicana que permanece hierárquica e ortodoxa na imposição da doutrina. São duas características que vão imprimir um dinamismo tanto na própria esfera religiosa, como também no contexto mais amplo, visto que a autonomia que é mantida na esfera religiosa em relação ao político vai ser fundamental para futura participação do cidadão, sem que este precise deixar de ser cristão.¹⁷

A transferência do calvinista para o mundo, com a participação efetiva dos fiéis na vida diária, que não mais separa o social do religioso, representa também uma “nova integração do homem privado na ordem política”, como esclarece Walzer. O *calling* puritano se traduz em um modelo de impessoalidade na ação na esfera social, podendo ser concebido

¹⁷ Ver HERMET. *Des concepts de la citoyenneté dans la tradition occidentale*. A principal referência protestante no presente estudo é o puritanismo. Para Weber, o protestantismo ascético puritano é o que mais se aproxima do tipo ideal de conduta metódico racional. Weber designa as quatro formas desse movimento (o calvinismo, o pietismo, o metodismo e as seitas batistas) de puritanismo. Ver *Economía y sociedad*, p. 409 para o estudo da democratização nas seitas puritanas, com a criação de “um intelectualismo religioso de massas”, totalmente distinto da “especialidade teológica” dos religiosos luteranos.

como um modelo de política radical, uma vez que esta ação não depende de nenhuma relação subjetiva, mas é fruto da sua própria condição religiosa, e a inserção no mundo passa a ser condição fundamental na sua ética de salvação. Com essa inserção, fica eliminado o antigo descolamento do religioso da esfera social mais ampla, pois a religião passa a perpassar todos os momentos da vida do cristão.

E a mesma concepção do mundo calvinista ia ser, mais tarde, convergente com a do cidadão, quando passa a ser possível o “santo e o cidadão juntos”, nas palavras de Walzer. Ele ainda enfatiza que o puritanismo promoveu um ativismo crítico que está subjacente ao próprio conceito moderno de cidadania, na medida em que a crença numa demanda transcendente para a transformação social passa a fazer parte do *ethos* puritano:

Foi o calvinista quem primeiro mudou a ênfase do pensamento político do príncipe para o santo e depois construiu uma justificação teórica para ação política independente. O que o calvinista disse sobre o santo, outros homens mais tarde diriam do cidadão. O mesmo sentido de virtude cívica, de disciplina e dever está nas duas ideias.¹⁸

Essas características, mais delineadas a partir do amadurecimento do projeto político americano que culmina com a Guerra Civil, vão decididamente imprimir um modelo de relação entre prática religiosa e contexto sociopolítico mais amplo bem distinto do catolicismo desenvolvido no Brasil. Lembrando novamente a concepção de esfera social de Arendt, que somente é possível de ser realizada quando os indivíduos passam a estar em condições de participação na esfera pública depois de terem assegurados seus direitos individuais, percebe-se que a maneira puritana de ser abria uma possibilidade para tal participação que era impossível de ser realizada na visão de mundo católica. Ao mesmo tempo, o pluralismo necessário à ética puritana vai resultar na necessidade crescente de interação entre as denominações. Assim sendo, da mesma forma em que se fala de um pacto de sociabilidade lockiano no modelo

¹⁸ WALZER. *Puritanism and Revolutionary Ideology*, p. 125 (tradução minha). É uma ótima análise das diferentes éticas de Lutero e Calvino. Walzer mostra como o santo calvinista (o fiel) passou a viver no mundo no momento em que John Knox vai exilado para Genebra e libera os ministros calvinistas da obediência ao bispo e dos deveres como *church officers*. Ver ainda *The Broken Covenant*, de Robert Bellah (1992), para a análise das igrejas protestantes no período colonial americano.

político americano, pode-se também falar de um *pacto de religiosidade* na esfera religiosa entre as diversas denominações que foram surgindo a partir de um momento específico.

Quanto à construção da esfera social brasileira, esta ficou truncada pelo próprio fato de a esfera privada não ter sido desenvolvida de maneira ampla, ou democrática, com o enriquecimento individual analisado anteriormente com o individualismo (que Hannah Arendt chama de “privatividade”). Comparado com o que se dizia anteriormente a respeito das afinidades eletivas entre seitas, pluralismo e democracia, certamente não se pode deixar de contrastar essas características com a formação religiosa católica cuja centralização, organicidade e hierarquia vão se harmonizar com a formação de uma esfera social onde prevaleceram os mesmos valores numa afinidade totalmente distinta. Eram ingredientes que estavam longe de promover a valorização do indivíduo necessária para a construção da esfera social. Isto acrescido do fato de que a universalidade da Igreja abrigava uma variedade de possibilidades de orientações religiosas dentro da própria Igreja, o que tornava as diferenças fluidas e, portanto, menos claras de serem sentidas.

Este é certamente o ponto central a que nos leva a análise dos valores religiosos na construção da cidadania: como equacionar a religião e os valores aí implícitos com a esfera social? Qual é o caminho percorrido nesse longo processo de religião > valores > privatividade > participação na esfera pública > esfera social, com o tipo de prática de cidadania? Creio ser pertinente, portanto, ver a dificuldade de as ideias germinais do individualismo serem realizadas na formação social brasileira, quando o ideário iluminista ficou “fora do lugar”. Ver de que modo o catolicismo ibérico importado para o Brasil pouco espaço deixava para uma prática religiosa de iguais e para o desenvolvimento de um indivíduo consciente de seus direitos. É importante, portanto, verificar a importância dos valores religiosos que permeiam as duas visões de mundo no que eles representam enquanto referências cognitivas fundamentais na configuração de dois mundos de vida, e como constitutivo de um modelo explicativo para distintos tipos de ação social.